

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS



LA MORAL *PAR PROVISION* EN EL SISTEMA  
CARTESIANO: REFLEXIONES SOBRE *EL TRATADO DE LAS*  
*PASIONES DEL ALMA* Y LA CORRESPONDENCIA

TESIS QUE PRESENTA  
MARÍA ISABEL GAMBOA CERVANTES  
PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

DIRECTORA: DRA. LAURA BENITEZ GROBET

MÉXICO, D.F.

2009



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

a mi Familia, la grande

Agradezco a la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana por el apoyo para realizar la maestría y el trabajo de investigación; sin su comprensión habría sido imposible compaginar todo. Pienso especialmente en aquellos colegas y amigos que tuvieron tiempo para escucharme, ánimo para motivarme y consejos sensatos para seguir adelante: Ma. Elena, Rocío, Jeannine, Alberto, Jorge, Diana, Vicente, Héctor y Luis Xavier. Muchas gracias.

Agradezco profundamente a la Dra. Laura Benítez por su dirección atenta y firme, pero sobre todo por su calidez humana. A la Dra. Alejandra Velázquez, a la Dra. Zuraya Monroy, a la Dra. Leticia Rocha y al Dr. José Antonio Robles por su sincero interés en formar nuevos maestros, por sus atinadas observaciones, por su amable apertura.

Finalmente, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología la beca otorgada para la realización de la maestría (211325). La investigación también se elaboró en el marco de actividades del proyecto CONACYT J49596-H, "Filosofía de la mente en el aristotelismo árabe y latino".

**LA MORAL *PAR PROVISION* EN EL SISTEMA CARTESIANO:  
REFLEXIONES SOBRE EL *TRATADO DE LAS PASIONES DEL  
ALMA Y LA CORRESPONDENCIA***

<b>INTRODUCCIÓN</b>	4
<b>I. EL HOMBRE PARA RENÉ DESCARTES</b>	12
1.1. Lo distinto en la antropología cartesiana	13
1.1.1 La máquina	16
1.1.2 <i>Res cogitans</i>	22
1.1.3 La voluntad	25
1.1.4 Percepción e imaginación	28
1.1.5 Las pasiones	33
1.2. Sobre la identidad del hombre como compuesto de alma y cuerpo	34
1.2.1 Una postura conciliadora	42
1.2.2 <i>Le vrai homme</i> : de la antropología a la moral	45
<b>II. LA MORAL EN EL SISTEMA CARTESIANO</b>	47
2.1 La moral en el método cartesiano: <i>par provision</i>	51
2.2. Fuentes de la reflexión moral en los últimos años: la correspondencia y el <i>Tratado de las pasiones del alma</i>	54
2.3. La moral <i>par provision</i> : una perspectiva desde el programa cartesiano	59
2.3.1. Primera máxima	59
2.3.1.1. Moderación y sensatez	61
2.3.1.2. Progresiva autonomía	62
2.3.2. Segunda máxima	64
2.3.2.1. Almas grandes	66
2.3.2.2. Certeza moral y certeza metafísica	71
2.3.2.3. Resolución y firmeza	76
2.3.3. Tercera máxima	81
2.3.3.1. La llave de la buena vida	83
2.3.3.2. Diálogo con la tradición estoica	89
2.3.3.3. El recto uso de la razón y el contento	92
2.3.4. Cuarta máxima	98
<b>III. EL MEJOR FRUTO DE LA MORAL CARTESIANA</b>	102
3.1 ¿Progreso moral? Posibilidad de ‘la moral más alta y perfecta’	102
3.2 El mejor de los frutos posibles	108
3.3. Moral y método	111
<b>CONCLUSIONES</b>	115
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	122

## INTRODUCCIÓN

La perspectiva filosófica que Descartes nos propone a lo largo de su obra suele ser provocativa y sugerente. En su esquema explicativo cabe prácticamente todo: Dios, el mundo natural, las ciencias y el ser humano. En la mayoría de los casos, su pensamiento ha resultado ser –más que la explicación acabada y cierta de la realidad– un verdadero estímulo que impulsa la reflexión e investigación. Todavía hoy se escuchan los ecos de aquel hombre solitario que nos invitaba a tener confianza y esperanza en la razón; todavía hoy estamos necesitados de aquellas consideraciones pausadas que buscan claridad en el conocimiento; todavía hoy –y tal vez más que nunca– necesitamos tener confianza en el hombre, en su proyecto y realización.

A pesar de ser rememorado con el prestigioso título de ‘Padre de la Modernidad’, es paradójico observar cómo la filosofía moral cartesiana es ignorada por casi todas las revistas, antologías e historias de la ética. Si bien es cierto que este fenómeno responde a la carencia de fuentes explícitamente escritas sobre dicha disciplina filosófica, no podemos dejar de considerar el impulso y giro que su antropología mecanicista y propuesta metodológica legaron a la filosofía occidental.

Sabemos que Descartes se caracterizó por su interés en el método matemático, por su insistencia en un modo de razonar deductivo y filosófico que nos posibilite un grado de precisión y rigor como el del razonamiento matemático.<sup>1</sup> Al mismo tiempo conocemos que no eran las matemáticas el objetivo último de su filosofía. En su prefacio de la edición francesa de 1647 de los *Principios de la filosofía* dejó claro que el objetivo primero de su filosofía era la reflexión moral. ¿Entonces por qué no se le recuerda como un importante filósofo moral? La mayoría de las tradiciones, especialmente la anglosajona, lo recuerdan exclusivamente como un epistemólogo, como un teórico preocupado por la lucha contra el escepticismo y los fundamentos del conocimiento.

En esta tesis se mostrará cómo es que esta concepción debe ser cuestionada, no sólo por la motivación última que muestra Descartes desde su primera obra publicada, sino también por las importantes

---

<sup>1</sup> Cf. BUTTERFIELD, H. *Los orígenes de la ciencia moderna*, trad. de Luis Castro, Madrid: Taurus, 1958, p. 100.

aportaciones que su método –deductivo y riguroso– sembró para los grandes moralistas modernos.<sup>2</sup>

Fue hasta finales del siglo XIX cuando los estudiosos de Descartes centraron su atención en la propuesta moral del filósofo francés. En concreto, la moral cartesiana llamó la atención de los historiadores a partir del artículo de Víctor Brochard en 1880 y de la iluminadora explicación de Emille Boutroux publicada en el número especial de *Revue de Métaphysique et de Morale* en 1896.<sup>3</sup>

Las investigaciones que se derivaron de este primer gran impulso reconocían, por lo general, cuatro tipos de textos en torno a la moral:

1. Las notas de juventud que van de 1619 a 1623.
2. La tercera parte del *Discurso del Método*.
3. La moral definitiva formulada en la sexta parte del *Discurso del Método* y en el Prefacio de 1647 a la traducción francesa de los *Principios de la Filosofía* y que sería consecuencia del progreso de la medicina.
4. El conjunto que compone el *Tratado de las pasiones* y las cartas de Descartes a la Princesa Elisabeth, a la reina Cristina y a Chanut que van de 1643 a 1649 y que Descartes mismo previó agrupar como parte de su pensamiento moral.<sup>4</sup>

De todas ellas, este trabajo ha realizado una selección de los textos más representativos, dándole especial importancia a aquellos pasajes que sugieren el progreso que Descartes consiguió tras proponer su moral *par provision*. En el estudio realizado se indagaron, entre otras cosas, los conceptos que representaron un factor de cambio para que Descartes incoará la reflexión moderna de la moral, situando así las fuentes morales dentro del sujeto.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Cf. COTTINGHAM, J. *Philosophy and the good life: reason and the passions in Greek, Cartesian, and psychoanalytic ethics*, New York: Cambridge University Press, 1998, p. 75.

<sup>3</sup> GOUHIER, H. “Descartes et la vie morale” *Revue de Métaphysique et de Morale* en vol. 44, 1937, p. 166.

<sup>4</sup> Cf. AT, V, 87; CSMK, III, 326; a Chanut 20 de noviembre de 1647, p.322 Las obras de Descartes serán citadas según la edición canónica de ADAM Charles y TANNERY, Paul. *Oeuvres de Descartes*, París: Vrin, 1964 - 1986, 11 vols. (AT, volumen, página). COTTINGHAM, J. et al. *The philosophical writings of Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985 (CSM, volumen, página) y la traducción utilizada en castellano.

<sup>5</sup> Cf. TAYLOR, Ch. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 2006, p. 203.

A diferencia de los pensadores medievales, Descartes consideraba la racionalidad como la capacidad que poseemos para construir órdenes que satisfagan los parámetros exigidos por el conocimiento, la comprensión y la certeza. La importancia del sujeto –de su certeza, de su contento, de su firmeza- es un tema que impregna el pensamiento cartesiano; en su seno encontramos incluso el tema de la dignidad de la persona que ocuparía años después un lugar central en la reflexión moral y política con pensadores como Kant.

En esta línea, la investigación revisará los avances logrados por Descartes: de manera paralela a la certeza, se verá qué es y de dónde nace el contento como sensación de satisfacción que atestigua si hemos luchado o no todo lo que podíamos. Además, se verá la importancia que tienen las nociones de firmeza y serenidad tan características de las almas grandes, cómo se alcanzan y de qué manera se puede uno fiar de sus certezas en el campo de lo cambiante y temporal. Por último se revisará el vuelco que Descartes efectúa en el campo de las virtudes, en específico la importancia que le da a la generosidad como la llave de la buena vida.<sup>6</sup>

A pesar de las huellas tan nítidas que dejó Descartes, no se pueden negar las dificultades para situar su obra como un parteaguas rotundo en la historia de la filosofía.<sup>7</sup> Hay un buen número de interpretaciones sobre el papel que jugó Descartes; todo parece indicar que la visión tradicional que ve en el pensador francés al enemigo científico del escolasticismo y de la ortodoxia, va cediendo gradualmente ante una interpretación más moderada y comprensiva de su obra. Algunos, incluso, han visto en él a un pensador que trató de descubrir una filosofía adecuada para la cosmovisión cristiana a la luz de la revolución científica del siglo XVII. Todo esto sin excluir las verdades que la escolástica resguardaba, aunque sí un nuevo método para reafirmarlas.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.* pp. 208 – 218. En opinión de Taylor esta nueva concepción de la generosidad tuvo tal importancia que será, en la reflexiones éticas posteriores, la emoción que acompaña al sentido de la dignidad humana.

<sup>7</sup> Cf. GOUHIER, H. *Études sur l'histoire des idées en France depuis le XVII<sup>e</sup> siècle*. París: Vrin, 1980, p. 35.

<sup>8</sup> Ver por ejemplo: GILSON, E. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París: Vrin, 1982; POPKIN, R. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. trad. Juan José Utrilla. México: FCE, 1983.



Frente a esta idea más conservadora, es un hecho que sus críticos lo acusaban de ser un pirrónico auténtico; había de todos los campos y de varias nacionalidades: Pierre Petit y el padre Bourdin en Francia; Gisbert Voetius y Martines Schoockius en Utrecht. Desde diferentes frentes, le acusaban de haber rechazado el sentido común, la experiencia y la autoridad; lo tachaban de escéptico y como tal de ser una fuente de ideas peligrosas para la religión, la filosofía y el conocimiento humano.<sup>9</sup>

Tomando en cuenta el contexto cultural de la época y la vida del propio autor, es inevitable considerar en los comentarios a la moral su sinceridad religiosa, tema que ha sido desde siempre objeto de inquietud e interés.<sup>10</sup> Años después de su muerte –en 1663– su obra fue puesta en el *index 'donec corrigatur'*. No obstante, su mejor y más cercano biógrafo<sup>11</sup> lo describía como una persona buena, con piedad y celo. En 1811 el abad Emery publicó *Pensées de Descartes sur la Religion et la morale* en el que reunía textos donde defendía su gloria contra los antiguos y nuevos detractores. Todavía hoy sigue siendo objeto de estudio la transición de la piedad del cristianismo de la Edad Media al laico racionalismo de la Ilustración. En esta línea, Steiner se opone a aquellos que interpretan a Descartes como el primer pensador secular sistemático de la tradición europea y propone un Descartes cuya entera filosofía echa raíces en la fe cristiana.<sup>12</sup>

Si ha negado o no las verdades de fe y de moral cristiana con su moral *par provision* es una discusión que no se abordará en el trabajo. Nos contentaremos con señalar que su propuesta moral –lejos de repudiar los contenidos morales de la teología católica– pretende dar algunas luces para guiar a la razón natural. Es así como, hablando de la falta de precisión que encontró en el *De vita beata*, anota que estas consideraciones habrían hecho de la doctrina del estoico la mejor y más útil del mundo pagano. Al inicio de la carta se refiere al texto como digno de estudio pues, al no ser iluminado por la fe, se guiaba por la sola razón natural.

Por lo tanto, me parece que Séneca hubiera debido enseñarnos todas las verdades principales cuyo conocimiento hace falta para facilitar el uso de la virtud y moderar nuestros deseos y nuestras pasiones, y, de este modo,

---

<sup>9</sup> BAILLET, A. *Vie de Monsieur Des-cartes*. New York: Garland, 1987. vol. 2, p. 80.

<sup>10</sup> GOUIER, H. *La pensée religieuse de Descartes*. París: Vrin. 1924, p.1.

<sup>11</sup> Cf. *Op. cit.* BAILLET, A. (1987) 2 vols.

<sup>12</sup> Cf. STEINER, G. *Descartes as a moral thinker: cristianity, technology, nihilism*. New York: Humanity books, 2004.

alcanzar la felicidad natural; lo cual hubiese hecho de su libro el mejor y más útil que un filósofo pagano hubiera podido escribir.<sup>13</sup>

De la cita anterior se podría concluir que sus reglas *par provision*, son intencionadamente aconfesionales. Y es que, dado el objetivo de su empresa se entiende que no empleara verdades reveladas como argumentos de autoridad. En varias cartas dirigidas al P. Mesland<sup>14</sup> manifiesta su sincera piedad así como el respeto y adhesión a la fe en la que fue educado.

Honraba con un respetuoso sentimiento la teología y, como cualquier otro, aspiraba a merecer el cielo. Pero habiéndome enseñado como algo muy seguro que su camino no es menos accesible para los ignorantes que para los doctos y que las verdades reveladas, que al mismo conduce, exceden la capacidad de nuestra inteligencia, no llegué a caer en la temeridad de someterlas al débil análisis de mis razonamientos, pues opinaba que para acometer ese examen y finalizarlo con éxito era necesaria alguna extraordinaria asistencia del cielo y ser, pues, algo más que un hombre.<sup>15</sup>

La coherencia que guarda la vida de 'el filósofo de La Haya' con el proyecto en el que decidió embarcarse, es una muestra de una notable nobleza de alma. La apertura indiscriminada a personas de toda raza y religión es otra de las grandes virtudes que caracterizará al espíritu cartesiano; sus dos corresponsales son, precisamente, princesas educadas en costumbres y credos distintos.<sup>16</sup> A su biografía los estudiosos añaden algunos datos que matizan el panorama que le tocó vivir. Además de la desilusión intelectual tan reseñada, Alquié señala una decepción más antigua y propiamente afectiva. En su historia se entrecruzan también los recuerdos de una madre desaparecida, de moralistas sin certeza, de físicos sin metafísica, de camaradas sin amistad, de amores sin amor, de directores de conciencia sin consuelo.<sup>17</sup>

Resulta por tanto loable que ante el clima de escepticismo que se había propagado en la primera mitad del siglo XVII hubiera una "[...] serie de

---

<sup>13</sup> AT, IV, 267; CSMK, III, 258; a Elisabeth, 4 de agosto de 1645, p. 82.

<sup>14</sup> Cf. AT, IV, 162; CSMK, III, 241; a Mesland del 9 de febrero de 1645. Ver también AT, IV, 216; CSMK, III, 248; a Mesland de mayo de 1645.

<sup>15</sup> AT, VI, 8; CSM, I, 114; *Discurso del Método*, p. 8.

<sup>16</sup> Elisabeth, que era luterana, lamenta que Cristina haya evitado un encuentro por causas de religión. Situación que le sorprende porque Descartes -corresponsal común de las dos princesas- evitaba hacer ese tipo de distinciones. Cf. de Elisabeth a Descartes, 24 de agosto de 1648, p. 240.

<sup>17</sup> ALQUIÉ, F. *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. París: PUF, 1991, pp. 35-36.

intentos que culminaron en el heroico fracaso de René Descartes, por salvar el conocimiento humano destruyendo el escepticismo.”<sup>18</sup> La moral *par provision* tiene, en este sentido, una resonancia mucho mayor que la de cualquier recurso temporal y desligado del contexto intelectual. Al igual que la empresa epistemológica, la actitud cartesiana es distinta a la escéptica. Descartes se opone y resiste a la perplejidad, a la incertidumbre y a la indecisión moral. El nuevo valor de esta propuesta no está tanto en el objeto sino en la actitud.<sup>19</sup>

La investigación se desarrollará en el marco del pensamiento publicado de René Descartes.<sup>20</sup> En el primer capítulo se abordará el tema del hombre en la filosofía cartesiana: la distinción de sustancias, su unión real y las consecuencias que este hecho conlleva para el tratamiento ético de las pasiones, las virtudes y la felicidad. El interés principal es dilucidar el valor del análisis psicosomático del que Descartes es pionero; el abordaje será desde una perspectiva que presente los pilares de la concepción del hombre cartesiano: las reglas biológicas que influyen en la vida moral a partir de esta revaloración de la experiencia sensible y las distinciones metafísicas y epistemológicas sobre el estatuto de la unión.

En el segundo capítulo se analizará cada una de las máximas de la moral *par provision* a la luz de las dos fuentes de reflexión moral cartesiana más importantes; en el análisis se mostrará el desarrollo que Descartes logró, así como sus aportaciones en las esferas práctica y normativa. En el tercer capítulo se cuestionará la visión sistemática que resulta de este pensamiento; se valorará el discurso moral cartesiano desde un marco de filosofía práctica estudiando el papel que jugó la moral *par provision* en el método cartesiano.

En la tesis se mostrará cómo las máximas publicadas en el ensayo de 1637 son la solución más razonable a la situación que proyecta la empresa cartesiana. Se explorará también la congruencia entre las máximas expuestas en el *Discurso del Método* y la revisión que Descartes nos ofrece

---

<sup>18</sup> *Op. cit.* POPKIN, R. (1983) p. 144.

<sup>19</sup> Cf. POLO, L. *Evidencia y realidad en Descartes*. Madrid: Rialp, 1963, p. 28.

<sup>20</sup> A pesar de las buenas intenciones por hacer una exposición fiel al pensamiento de *Monsieur* Descartes, presento la petición que de manera explícita hizo en el *DM* dadas las malas interpretaciones: “[...] agradecería a la posteridad que jamás estimara como mío pensamiento alguno si yo mismo no lo hubiera publicado”. AT, VI, 69; CSM, I, 146; *Discurso del Método*, p. 50.

en la carta del 4 de agosto de 1645, así como las explicaciones que encontramos en la correspondencia y el *Tratado de las pasiones del alma*. En el análisis de estas fuentes se mostrará la valoración que ‘la opinión más sensata’ merece en el campo moral. Además, se expondrán las razones que nos hacen pensar que la moral *par provision* no significa un rompimiento con el método, sino un recurso propio de la continuidad metodológica.

## I. EL HOMBRE PARA RENÉ DESCARTES

*Estos hombres estarán compuestos por un alma y un cuerpo.  
Es necesario que, en primer lugar, describa su cuerpo aparte, y,  
en segundo lugar, su alma también aparte:  
finalmente, debo mostrar cómo estas dos naturalezas  
deben estar ajustadas y unidas para formar  
hombres semejantes a nosotros.<sup>21</sup>*

Es sabido que el planteamiento dualista cartesiano sostiene que el hombre se compone de dos sustancias distintas: *res cogitans*, sustancia pensante o mente y *res extensa*, sustancia corpórea o cuerpo. El rasgo central y más problemático de esta idea es, precisamente, la total distinción de las dos sustancias además de su consecuente incomunicabilidad. La absoluta inmaterialidad del pensamiento y su consecuente imposibilidad de interacción suponen verdaderas problemáticas explicativas en el proyecto antropológico del 'Padre de la Modernidad'.

Pero ¿acaso no es esto una contradicción con lo que de hecho nos sucede en todo momento? Descartes no tiene ningún problema en admitir la interacción, su imposibilidad deviene de la incapacidad por dar una explicación. Es así como en repetidas ocasiones en su diálogo con Franz Burman y su correspondencia con Elisabeth de Bohemia señala la experiencia como garantía de la interdependencia de algunas de las funciones mentales con las corporales.<sup>22</sup> Preguntarnos por la concepción cartesiana del hombre es preguntarnos por cada una de estas sustancias así como por su fáctica interacción.

---

<sup>21</sup> AT, XI, 119; CSM, I, 99; *Tratado del hombre*, p. 21.

<sup>22</sup> "Hay dos cosas en el alma humana de las cuales depende todo el conocimiento que podemos tener de su naturaleza: una es que el alma piensa, la otra que, estando unida al cuerpo, puede obrar y padecer con él. No dije casi nada de esta última y me apliqué solamente a hacer entender bien la primera porque mi propósito principal era el de aprobar la distinción que existe entre el alma y el cuerpo, para lo cual aquella solamente pudo servir y la otra hubiera sido perjudicial" en AT, III, 664; CSMK, III, 664; a Elisabeth, 21 de mayo de 1643, p. 28; AT, III, 664. Por otro lado en su conversación con Burman señala que: "cómo sea que el alma pueda ser afectada por el cuerpo y viceversa siendo sus naturalezas tan completamente diferentes, es muy difícil de explicar, pero es suficiente nuestra experiencia, ya que siendo tan clara en este punto no puede ser contradicha." Cf. AT, V, 163; CB 28.

En este capítulo se abordará la antropología cartesiana desde diferentes perspectivas; se estudiará la problemática que plantea el dualismo cartesiano. El esquema del trabajo está esbozado en el epígrafe. En un primer momento se señalará brevemente cada una de las sustancias del compuesto. Primero el cuerpo: ¿qué es? ¿Qué novedad introduce para explicar la fisiología humana? ¿Cómo es el hombre en tanto que cuerpo? En segundo lugar: ¿qué es el alma? ¿Cómo se divide? ¿Qué función ejerce cada una de sus facultades? ¿De qué manera es afectado por las pasiones? Y finalmente: ¿cómo interactúan alma y cuerpo? ¿Qué argumentos ofrece Descartes para explicar la conducta? Sólo quien tiene resueltas estas preguntas es capaz de plantear correctamente las interrogantes de orden ético. El objetivo de este capítulo es, por tanto, analizar el problema de la identidad real del sujeto para así poder señalar el derrotero que seguiremos en la argumentación ética de los dos últimos capítulos.

### 1.1 Lo distinto en la antropología cartesiana

Dos de los argumentos más famosos que Descartes da para explicar la distinción parten de la misma perspectiva:

- a) El primero, expuesto en la cuarta parte del *Discurso*,<sup>23</sup> intenta mostrar la inmaterialidad de la mente investigando qué es el 'yo' de cuya existencia ya está seguro. En el argumento se simula la no pertenencia del cuerpo y la no necesidad de un lugar para estar; pero hay algo que Descartes no puede simular: ser una sustancia cuya total esencia es simplemente pensar.
  
- b) El segundo se encuentra en la Sexta Meditación<sup>24</sup> y expone cierto paralelismo entre el entendimiento humano y el divino, a saber,

---

<sup>23</sup> "Luego, examinando con atención lo que era y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo, y que no había mundo, ni lugar alguno donde yo estuviera, no podía fingir por eso que yo no existiera. Conocí de ahí que yo era una sustancia cuya total esencia o naturaleza es simplemente pensar y que no necesita lugar alguno y no depende de cosa material alguna para existir. De suerte que ese yo, es decir, el alma por el cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y aunque él no existiera, ella no dejaría de ser todo lo que es." AT, VI, 33; CSM, I, 127; *Discurso del método*, p. 25.

<sup>24</sup> "Yo sé que todo lo que puedo comprender clara y distintamente es susceptible de haber sido creado por Dios de forma tal que corresponda con mi comprensión de ello. Por tanto, el hecho de que pueda comprender clara y distintamente una cosa separada de otra es suficiente para que esté seguro de que las dos cosas son distintas, ya que son susceptibles de ser separadas, al menos por Dios. [...] Yo tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en

que mi comprensión del mundo se corresponda con la manera en que Dios ha creado las cosas. Al final del argumento identifica la certeza de su conocimiento con la verdad de la cosa conocida.

Los dos razonamientos comparten el camino argumentativo: de la epistemología a la metafísica. En ambos casos concibe de manera clara y, afirma que es así, dada la claridad de su pensamiento.<sup>25</sup> Pero ¿cómo será posible el pensamiento sin el cuerpo, es decir, sin la actividad cerebral? En definitiva éste es uno de los puntos poco entendidos de su pensamiento ya que concibe el pensamiento como un proceso totalmente transparente, propio de la *res cogitans* de suyo inmaterial.<sup>26</sup>

A pesar de haber iniciado un camino que abriría la senda de investigaciones sumamente valiosas, todavía hoy se le critica haber estado motivado más por fundamentar la inmortalidad del alma en un contexto religioso, antes que atender a la realidad desde su complejidad psicofísica.<sup>27</sup>

Sobra decir que frente a esta solución ha habido una amplísima gama de reacciones, la mayoría de descontento pues este recurso, dicen, pospone y no resuelve el asunto de la interacción psicofísica.<sup>28</sup>

---

tanto soy simplemente una cosa pensante, no extensa; por otro lado, tengo una idea distinta de cuerpo, en tanto es simplemente una cosa extensa, no pensante. Por ende, es cierto que yo soy distinto de mi cuerpo y puedo existir sin él." AT VII 78; CSM II 54; *Meditaciones*, VI, pp. 65- 66.

<sup>25</sup> Que el *cogito* sea el principio en el que todo conocimiento se funda, representa una de las condiciones de concebibilidad de las sustancias: "[...] por lo cual me parece que ya puede establecer esta regla general. Que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas". AT IX 27; CSM II 24; *Meditaciones*, III, p. 106.

<sup>26</sup> Descartes menciona, también, esta independencia cuando en *Las pasiones* señala que el 'pensamiento puro' (v.g. contemplación de un objeto abstracto) ocurre al margen de cualquier suceso fisiológico.

<sup>27</sup> Cf. COTTINGHAM, J. "Cartesian dualism: theology, metaphysics, and science". en *The Cambridge companion to Descartes*. ed. John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 252. En opinión de J. Cottingham el problema de Descartes fue no haber eliminado totalmente el concepto de alma racional.

<sup>28</sup> Frente a la inteligibilidad de la propuesta de la unión existen dos posturas: quienes la encuentran ininteligible por la falta de homogeneidad sustancial (v.g. A. Kenny y M. Wilson); y quienes proponen que de su lectura atenta se obtienen interesantes ideas (v.g. Garber, Richardson y Ariew). Cf. BENITEZ, L. "Reflexiones en torno al interaccionismo cartesiano" en *El problema de la relación mente-cuerpo*. comps. Benítez L. y Robles J. México: UNAM, 1993, pp. 25 - 41.

Si bien es cierto que Descartes vuelve al tema de la distinción de las dos sustancias tanto en sus tratados de fisiología como en las *Meditaciones*, también es cierto que en la *Meditación sexta* subraya que la realidad de la unión –incluso podríamos hablar de fáctica verosimilitud– reposa en la existencia de los hombres reales, capaces de sentir y consentir en la vida ordinaria.<sup>29</sup>

Hay –sin embargo– algunos estudiosos que al analizar las incoherencias que se siguen del principio cartesiano de la distinción, llegan a la conclusión de que tal distinción es simplemente metodológica o formal, ya que resulta contradictoria en un marco ontológico y real. La justificación última es –tomando palabras del mismo Descartes– que el conocimiento perfecto no pertenece sino sólo a Dios.<sup>30</sup>

Con el propósito de adelantar en la comprensión del sistema cartesiano –y dado que no es interés de esta tesis exponer todas las objeciones que se le hicieron en vida y aún actualmente– no expondremos aquí el aparato argumentativo que Descartes despliega en sus *Meditaciones*. Para zanjar esta cuestión, basta señalar que *Las Meditaciones* recogen el sendero metodológico que decidió tomar *Monsieur* Descartes para fundar los principios metafísicos que le sirvieran en su empresa para alcanzar un conocimiento cierto y seguro del mundo. Visto desde esta perspectiva, la intención cartesiana de refutar el escepticismo de su época asume un tono de nobleza intelectual.

A continuación intentaremos analizar cada una de las sustancias –claramente distintas– que Descartes señala como formando parte del ser humano. Después nos detendremos un poco más en las diferentes maneras en que las dos sustancias interactúan pues en ellas encontraremos elementos importantes que redundan en su propuesta ética.

---

<sup>29</sup> Es de justicia recordar que el método cartesiano presenta dos aspectos metodológicos, análisis y composición. Cf. AT, X, 418; CSM, I, 30; *Reglas*, XII, p. 149.

<sup>30</sup> Descartes no piensa que la realidad pueda ser concebida como en pedazos independientes y distintos; al contrario, reconoce la unidad de todos los seres pero no puede reconocerla con un entendimiento finito y creado. Cf. KALOYEROPOULOS, N. A. “Le principe de la distinction chez Descartes” *Revue de Métaphysique et de Morale*, núm. 1, 1978, p. 351.



### 1.1.1 La máquina

Uno de los hilos conductores de la fisiología cartesiana es la controvertida comparación entre el cuerpo y la máquina que expone tanto en el *Tratado del hombre*<sup>31</sup>, escrito en los primeros años de la década de 1630, como en la *Descripción del Cuerpo Humano* redactado en 1648, dos años antes de su muerte.

Supongo que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina de tierra a la que Dios forma con el propósito de hacerla tan semejante a nosotros como sea posible, de modo que no sólo confiere al exterior de la misma el color y la forma de todos nuestros miembros, sino que también dispone en su interior todas las piezas requeridas para lograr que se mueva, coma, respire y, en resumen, imite todas las funciones que nos son propias, así como cuantas podemos imaginar que tienen su origen en la materia y sólo dependen de la disposición de los órganos.<sup>32</sup>

La gestación de la fisiología cartesiana tiene cabida en un contexto especial. Habiendo distinguido la extensión del pensamiento, Descartes consideró que la biología era una rama más de la mecánica, haciendo que los organismos sean –en última instancia– explicables en términos de la física y química de sus partes.<sup>33</sup> De aquí que pueda ser considerado como uno de los fundadores de la fisiología moderna.

Descartes intenta la reducción de la ciencia natural a la mecánica y, en consecuencia, la construcción de una biología geométrica. Si pudiéramos resumir su proyecto de filosofía natural, podría decirse que intentaba unificar la explicación de los fenómenos de la naturaleza –naturales y artificiales– mediante la utilización de una sola clase de principios y leyes. Con esta nueva ciencia se culminó la reducción de la naturaleza a materia en movimiento, en contraposición a la concepción finalista de la fisiología tradicional.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Este tratado formaba parte de uno más amplio que intentaba explicar todos los fenómenos de la naturaleza, cuya primera sección se titula *El mundo o Tratado de la luz*.

<sup>32</sup> AT, XI, 120; CSM, I, 99; *Tratado del hombre*, p. 21.

<sup>33</sup> Aún cuando la fisiología mecanicista de Descartes rechaza el uso de las causas finales en el sentido aristotélico del término, es decir, según una finalidad externa, se podría decir que, considerando las disposiciones requeridas para mantener la unión y funcionamiento del cuerpo, restablece una cierta finalidad interna. Cf. RODIS-LEWIS, G. *L'anthropologie cartésienne*. París: PUF, 1990, p. 29.

<sup>34</sup> Cf. CLARKE, D. *La filosofía de la ciencia de Descartes*. trad. Eloy Rada. Madrid: Alianza, 1986, pp. 118 - 141.

El objetivo de esta nueva ciencia era descubrir los fundamentos geométricos de la organización biológica, pues –suponían– la geometría celeste guardaba continuidad con la geometría universal de la naturaleza. Es así como la total preeminencia del movimiento local se extendió hasta las ciencias de la vida.<sup>35</sup>

En *El tratado del hombre*<sup>36</sup> Descartes introduce la hipótesis del hombre-máquina proponiendo así un nuevo paradigma en el que incorpora como proposiciones básicas los siguientes postulados:<sup>37</sup>

- a) Que un organismo no es sino el conjunto de sus partes, de igual modo que una máquina– fuente no es sino un conjunto de ruedas, tubos, válvulas, etc.<sup>38</sup>
- b) Que la naturaleza del organismo viene determinada por la de sus partes y por la disposición de las mismas.<sup>39</sup>
- c) Que tal organismo puede ser descompuesto y, por lo tanto, analizado de esa manera.
- d) Que la comprensión de la actividad y propiedades de un organismo vivo puede ser alcanzada en principio cuando se accede al conocimiento de sus partes, de su disposición y de sus movimientos

---

<sup>35</sup> Cf. DEBUS, A. *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*. México: FCE, 1985, pp. 75 - 90

<sup>36</sup> Un dato importante que contextualiza el contenido de este texto es que *El tratado del hombre* –según el testimonio de Clerselier– no figuraba como una obra independiente entre los papeles recogidos por Chanut a la muerte de Descartes; era el capítulo XVIII de *El Mundo o Tratado de la Luz*.

<sup>37</sup> Cf. QUINTÁS, G. “Introducción y notas” en *Tratado del hombre*, Madrid: Alianza editorial, 1980. p. 11.

<sup>38</sup> “[...] finalmente, cuando esta máquina posea un alma racional, habrá de estar localizada en el cerebro y su función será comparable a la del fontanero, quien debe permanecer ante los registros donde se reúnen todos los tubos de estas máquinas, si desea provocar, impedir o modificar en cierto modo los movimiento de la fuente” AT, XI, 143; CSM, I, 102; *El tratado del hombre*, p. 36.

<sup>39</sup> Tomando como ejemplo los órganos de las iglesias y su funcionamiento establece una analogía con el modo en que los espíritus se distribuyen por los poros del cerebro: “[...] de la misma manera que la armonía de los órganos o depende en absoluto de la disposición exterior de esos tubos ni de la forma de los cortavientos o de otras, sino solamente de tres factores: del aire, de los tubos y de la distribución de ese aire en los tubos” AT, XI, 166; CSM, I, 104; *El tratado del hombre*, p. 75.

que han de obedecer a las 'reglas' o leyes generales que son expuestas y justificadas en los primeros capítulos de *El Mundo*.

- e) En consecuencia, no es preciso considerar principio vital alguno y basta con descubrir el proceso mecánico que es razón de ser de unos movimientos, tal y como se expone en la analogía del mecanismo hidráulico.

A partir de estos postulados, se explican los aspectos básicos de la fisiología cartesiana. Pero para comprender mejor cuál es el cambio que gesta Descartes en su fisiología, ejemplificaremos el giro argumentativo que ofreció Descartes acerca de la maquinaria cardiovascular. Para esto resulta elocuente citar a uno de los más famosos interlocutores de la época: William Harvey,<sup>40</sup> médico inglés que propuso un recorrido de la sangre similar al de Descartes.<sup>41</sup>

Los dos pensadores convienen en la necesidad de dar un nuevo cause a las investigaciones sobre la circulación de la sangre. Sin embargo, según Descartes, Harvey no completa la reducción mecánica del movimiento de la sangre, por lo que denuncia la debilidad teórica de la fisiología harveyana.<sup>42</sup> Según 'el pensador de La Haya' hay en el *De Motu Cordis* o el *De Generatione Animalium* (1651) una teleología dinamista que estorba: el corazón no puede ser movido por una dimensión cualitativa de la sangre. En otras palabras, Harvey acertaba respecto al camino seguido por la sangre en su movimiento, pero se equivocaba al fijar las causas de éste.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> William Harvey (1578-1657) nacido en Folkestone, estudia medicina en la Universidad de Padua en 1617. Con su obra más famosa *De motu cordis* (1628) se inicia una revolución en la fisiología que se manifiesta en la tendencia por investigar problemas en términos de mecánica, física, química o anatomía comparada. Cf. BUTTERFIELD, H. "El estudio del corazón hasta William Harvey", en *Los orígenes de la ciencia moderna*, trad. de Luis Castro, Madrid: Taurus, 1958.

<sup>41</sup> Descartes reconoce haber llegado a conclusiones similares sobre la circulación de la sangre a las de Harvey antes de leer el *De Motu Cordis*; sin embargo, lo reconoce como el auténtico descubridor de la circulación sanguínea. Cf. AT, I, 263; CSMK, III, 40; a Mersenne de noviembre de 1632.

<sup>42</sup> Cf. HARVEY, W. *El movimiento del corazón y de la sangre en los animales*. México: UNAM, 1965.

<sup>43</sup> Cf. GONZÁLEZ, J. "La paradoja Harvey-Descartes y el proyecto de una biología Geométrica" en *Los filósofos y la biología*. ed. Arana, J. Sevilla: Thémata, 1998, pp. 151 - 153.

Para Descartes la teoría de Harvey era insuficiente. En ella no se encuentran las razones geométricas del movimiento del corazón,<sup>44</sup> pues éste, como cualquier movimiento, ha de producirse en virtud de la acción de agentes mecánicos y no según supuestos teleológicos:<sup>45</sup> “[...] por ello, no debemos concebir en esta máquina alma vegetativa o sensitiva alguna, ni otro principio de movimiento y de vida.”<sup>46</sup>

En esta explicación, Descartes apela a la idea de aquel calor natural que la tradición fisiológica griega localizaba en el corazón según la descripción galénica.

En la fisiología de Descartes, como en la de Galeno, la sangre penetra en la red arterial durante la fase diastólica. Dicho de otro modo: el corazón no bombea sangre sino que, al poseer una elasticidad limitada, obliga a que las válvulas situadas en los ventrículos se abran bajo el aumento de la presión. Descartes piensa que la observación y las pruebas experimentales están de su parte. La causa del movimiento de la sangre es el calor. Calor y movimiento son fenómenos que directa o indirectamente tienen un fundamento mecánico.<sup>47</sup>

Descartes se ocupó del problema de la circulación sanguínea en distintos lugares de su obra,<sup>48</sup> en todas ellas la teoría cartesiana no sufrió ninguna modificación esencial; de manera compendiada se encuentra en el *Tratado del hombre*.<sup>49</sup>

El ejemplo del movimiento sanguíneo es sólo uno de los que nos ofrece el pensador francés en sus tratados de fisiología; a éste, se le podría sumar otros semejantes respecto a la digestión y respiración. No es, sin embargo, el objetivo de esta tesis repasar todas las tesis de la concepción mecanicista cartesiana, sino sólo mostrar el cambio de paradigma que se fraguó en esta

---

<sup>44</sup> El ejemplo de la circulación de la sangre es especialmente iluminadora en el marco del dualismo cartesiano porque -en opinión de Geoffrey Gorham- el núcleo de la controversia sobre el papel del corazón en la circulación sanguínea radica en que los dos tienen concepciones diversas sobre la relación mente cuerpo. Cf. GORHAM, G. “Mind-Body dualism and the Harvey–Descartes controversy”. *Journal of the History of Ideas*. en vol. 55, núm. 2, 1994, pp. 211-234.

<sup>45</sup> Cf. *Op. cit.* BUTTERFIELD, H. p. 106.

<sup>46</sup> AT, XI, 202; CSM, I, 108; *El tratado del hombre*, p. 110.

<sup>47</sup> *Op. cit.* GONZÁLEZ, J. p. 155.

<sup>48</sup> Lo hizo en el *Tratado del hombre* (AT, XI, 123-129), el *Discurso del método* (AT, VI, 46-55), *Las pasiones del alma* (AT, XI, 331-334) y *La descripción del cuerpo humano* (AT, XI, 228-245).

<sup>49</sup> Cf. AT, XI, 129- 138; CSM, I, 100 -102; *Tratado del hombre*, pp. 24 - 30.

rama de la medicina y que tiene que ver con la antropología de Descartes y, por supuesto, en su postura moral.

Lo que interesa subrayar de este argumento es cómo Descartes elimina del esquema explicativo de la fisiología el prejuicio que considera al alma como principio de todos los movimientos. Es así, que culmina *El tratado del hombre* sintetizando el propósito fundamental de esta obra.<sup>50</sup>

Además, deseo que consideren que todas las funciones descritas como propias de esta máquina, tales como la digestión de los alimentos, el latido del corazón y de las arterias, la alimentación y crecimiento de los miembros, la respiración, la vigilia y el sueño; la recepción de la luz, de los sonidos, de los olores, de los sabores, del calor y tantas otras cualidades, mediante los órganos de los sentidos exteriores; la impresión de sus ideas en el órgano del sentido común y de la imaginación, la retención o la huella que las mismas dejan en la memoria; los movimientos interiores de los apetitos y de las pasiones y, finalmente, los movimientos exteriores de todos los miembros, provocados tanto por acciones de los objetos que se encuentran en la memoria, imitando lo más perfectamente posible los de un verdadero hombre; deseo, digo, que sean consideradas todas estas funciones sólo como consecuencia natural de la disposición de los órganos en esta máquina; sucede lo mismo, ni más ni menos, que con los movimientos de un reloj de pared u otros autómatas, pues todo acontece en virtud de la disposición de sus contrapesos y de sus ruedas. Por ello, no debemos concebir en esta máquina alma vegetativa o sensitiva alguna, ni otro principio de movimiento y de vida. Todo puede ser explicado en virtud de su sangre y de los espíritus de la misma agitados por el calor del fuego que arde continuamente en su corazón y cuya naturaleza no difiere de la de otros fuegos que se registran en los cuerpos inanimados.<sup>51</sup>

Según Descartes el fuego que arde en el interior de nuestros corazones tiene la misma naturaleza que aquellos otros que existen en los cuerpos inanimados. En consecuencia, las funciones de la máquina animal dependen únicamente de la disposición de sus órganos. No hace falta concebir ningún otro principio de movimiento en ella que no sea el referido calor, perfectamente semejante al que acompaña a los fuegos del mundo inorgánico.

---

<sup>50</sup> Descartes atribuía este falso prejuicio a la ignorancia de la anatomía y mecánica. Así lo explica en los artículos iniciales del *Tratado de las Pasiones*, *El Discurso del Método* y *La descripción del cuerpo humano*.

<sup>51</sup> AT, XI, 202; CSM, I, 108; *Tratado del hombre*, p. 110.

La función propia del cuerpo es moverse y lo logra gracias a que los nervios y el cerebro contienen un aire sutil llamado 'espíritus animales'.<sup>52</sup> Al intento por eliminar la noción de alma y su función dentro de la vida orgánica, se suma la de principios tales como: el calor que hay en el corazón que calienta la sangre y cuyas partes más sutiles son 'espíritus animales' que se mueven con rapidez penetrando por los poros del cerebro para luego salir de ahí a través los nervios hasta los músculos para mover el cuerpo. Dado que los 'espíritus animales' tienen diversas formas y se constituyen por diferentes elementos, son capaces de dar cuenta de todo movimiento corporal.

Precisamente porque Descartes fue uno de los pioneros de la fisiología matemática,<sup>53</sup> se enfrentó a problemas que no pudo resolver con los conceptos y principios que disponía. Su mecanicismo biológico y su termomecánica estaban obligados a estructurarse en un esquema causal demasiado elemental. Los científicos de la época, sin embargo, verían en nuestro pensador más que un esquema explicativo acabado, un incentivo para investigar al hombre desde una perspectiva diferente.<sup>54</sup> Es un hecho

---

<sup>52</sup> Cf. COTTINGHAM, J. *A Descartes dictionary*, Cambridge, Mass: Blackwell, 1993, pp. 13-15. Todas las sensaciones dependen de los nervios que son como pequeños tubos que vienen del cerebro y que contienen, como el cerebro mismo, un cierto aire sutil que es también llamado 'espíritus animales'. La ventaja de la explicación cartesiana es que en lugar de la noción escolástica del 'alma locomotiva', evoca micro eventos mecánicos explicables en los mismos términos que otros fenómenos físicos: "Los espíritus son simples cuerpos, no tienen otra propiedad que aquella de ser cuerpos extremadamente pequeños que se mueven muy rápido como rayos de fuego que salen de una antorcha". (*Las pasiones*, I, art. 10) Además, al final de *Las pasiones del alma*, Descartes explora los 'espíritus animales' señalando el papel que juegan en los hábitos psicofísicos que constituyen la virtud humana (*Las pasiones*, III, art. 161).

<sup>53</sup> Cf. DIJKSTERHUIS, E. J. *The mechanization of the World Picture*. trad. C. Kidshoorn. Oxford: Oxford university Press, 1969, pp. 404-409. Aunque Descartes no logró culminar el programa universal científico modelado con base en las matemáticas, es un hecho que su pensamiento metafísico y científico siguieron un patrón matemático; la medicina -estudiada a partir de las leyes físicas de la mecánica- no fue la excepción.

<sup>54</sup> Algunos materialistas invocarán a Descartes como el destructor de todas las entidades oscuras e inútiles para explicar los fenómenos vitales. Por una parte, más tarde La Mettrie (1709-1751) extiende la tesis mecanicista del animal máquina al hombre con su obra *L'homme machine* (1747) Cf. SPICKER, S. *The philosophy of the body : Rejections of cartesian dualism*, Chicago: Quadrangle, 1970, pp. 70 - 89. Por otro lado, Malebranche y otros pensadores de la época recibieron entusiastamente este planteamiento dualista aceptando la existencia de las dos sustancias en el caso del ser humano. Cf. *Op. cit.* RODIS-LEWIS, G. (1990) pp. 8 - 11.

que esta nueva concepción impactó directamente al desarrollo de la medicina.<sup>55</sup>

Si bien es cierto que esta concepción mecanicista del cuerpo humano se reduce a la consideración de las propiedades de la materia, es de justicia reconocer que esto no es el 'hombre completo' de Descartes.

### 1.1.2 *Res cogitans*

La propuesta de 'la máquina' no es para *Monsieur* Descartes un reduccionismo burdo y fácil. Si bien es cierto que Descartes expone esta doctrina para explicar el comportamiento de los animales y del cuerpo humano, sabe también que no era suficiente para dar cuenta de la totalidad. De ahí la importancia de una sustancia inmaterial que explique las otras funciones. Es así como en el *Discurso* nos ofrece dos pruebas muy sencillas sobre la especificidad del ser humano frente a los animales y las máquinas autómatas:

El primero de ellos es que jamás podrían usar palabras ni unir otros signos como lo hacemos nosotros para manifestar a los demás nuestros pensamientos [...]. El segundo es que, aunque estas máquinas hicieran algunas cosas tan bien como nosotros las hacemos o tal vez aún mejor, inevitablemente fallarían en otras, lo que revelaría que no actúan por conocimiento sino sólo por la disposición de sus órganos.<sup>56</sup>

En este pasaje Descartes sugiere dos argumentos para distinguirnos. Los dos se implican y señalan la *res cogitans* como aquello que piensa, *i.e.* que habla y que conoce. Pero ¿no es esto una suerte de 'ánima' al estilo clásico? La respuesta es no. Al distinguir las sustancias Descartes separaba también sus funciones: por un lado los movimientos que dependían del funcionamiento de los órganos; por el otro, la actividad propia del pensamiento, manifestada en los actos del entendimiento y de la voluntad, principalmente.

En las *Meditaciones* Descartes nos ofrece otros argumentos donde muestra la importancia y especificidad de la sustancia inmaterial o pensamiento:

Por lo tanto, puesto que sé de cierto que existo y, sin embargo, no advierto que a mi naturaleza o a mi esencia le convenga necesariamente otra cosa,

---

<sup>55</sup> Cf. *Op. cit.* BUTTERFIELD, H. pp. 45 - 60.

<sup>56</sup> AT, VI, 57; CSM, I, 140; *Discurso del método*, p. 41.

sino que yo soy algo que pienso, o en ser una sustancia cuya esencia o naturaleza toda es sólo pensar. (Ya aun cuando, acaso, o más bien, ciertamente, como luego diré, tengo yo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo, puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy algo que piensa y no extenso y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual éste es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo.<sup>57</sup>

Descartes accede a la esencia de su naturaleza espiritual dándole primacía a la intelección sobre la pura imaginación o la percepción de los sentidos.<sup>58</sup> En este nivel no se conocen las cosas con la claridad e indubitabilidad suficiente. Llegar a la naturaleza más propia del ser humano es, sin embargo, una evidencia que encuentra Descartes en la naturaleza espiritual: “[...] y aquí encuentro que el pensamiento es lo único que no puede separarse de mí.”<sup>59</sup>

La certeza que le brinda esta conclusión se funda paralela a la certeza de las propiedades extensas que los cuerpos poseen.<sup>60</sup> Es así como estas dos sustancias, afirmadas en su existencia, fungen como asideros ciertos y distintos, al tiempo que fundan el dualismo característico del sistema del pensador de *La Flèche*: “[...] por lo cual me parece que ya puedo establecer esta regla general: que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas.”<sup>61</sup>

A lo largo de la historia ha surgido la objeción de si el principio del *cogito* no se impone con ‘demasiada’ fuerza sobre la realidad. Al parecer Descartes defendería la fuerza de su principio, siempre y cuando se considere en el nivel de la fundamentación metafísica, es decir, el de la

---

<sup>57</sup> AT, IX-1, 62; CSM, II, 41; *Meditaciones*, VI, pp. 139 - 140.

<sup>58</sup> El conocido argumento de la no fiabilidad de los sentidos expuesto en las *Meditaciones* (Cf. AT, IX-1, 14; CSM, II, 17; *Meditaciones*, I, p. 94) explica el camino que sigue para llegar a los atributos que verdaderamente posee. En su trayecto pasa por varios posibles ora el aire, ora el viento, ora el vapor, ora cualquiera de los miembros.

<sup>59</sup> AT, IX-I, 21; CSM, II, 19; *Meditaciones*, II, p. 100.

<sup>60</sup> Sin pretender señalar las características de los cuerpos, indica que, entiende por cuerpo todo lo que puede terminar por alguna figura, estar colocado en cierto lugar y llenar un espacio de modo que excluya a cualquier otro cuerpo. Cf. AT, IX-I, 20; CSM, II, 18; *Meditaciones*, II, p. 99.

<sup>61</sup> AT, IX-I, 27; CSM, II, 22; *Meditaciones*, III, p. 106.



racionalización de las propiedades abstractas que hagan posible la cimentación de principios objetivos para el conocimiento.

El *cogito* no es, sin embargo, una mera deducción ni una mera proposición lógica; su riqueza abarca actos de conocimiento, de voluntad, sensaciones e imaginaciones. Se podría decir que es 'tener conciencia de algo': "¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente".<sup>62</sup>

Las distinciones metafísicas que Descartes propone en las primeras Meditaciones son –él lo sabe– un punto de partida que hay que abandonar iniciado el camino. No para negarlos sino para continuar con la travesía metodológica. Esta partida es una manera de darle crédito al 'Padre de la Modernidad'; no sólo porque la historia se lo deba, sino porque él mismo reconoce que su propuesta está más en ser un camino que una teoría acabada:

Pues sabiendo que todos los sentidos me enseñan con mayor frecuencia lo verdadero que lo falso, acerca de las cosas que se refieren a las comodidades o incomodidades del cuerpo [...] además, disponiendo de mi memoria para enlazar y juntar los conocimientos presentes con los pasados, y de mi entendimiento, que ya he descubierto todas las causas de mis errores, no debo temer en adelante encontrar falsedad en las cosas que ordinariamente me representan los sentidos. Y deberé rechazar las dudas de estos días pasados, por hiperbólicas y ridículas, y principalmente la tan general incertidumbre acerca del sueño, que no podía distinguir de la vigilia; pues ahora encuentro una muy notable diferencia.<sup>63</sup>

En el camino que ha iniciado Descartes se distinguen por lo menos dos instancias diferentes: por un lado, están las primeras meditaciones en las que es sólo una cosa que piensa; por otro, la ponderación de la unidad revalorando el papel de la experiencia sensible para legitimar el ámbito

---

<sup>62</sup> AT, IX-1, 22; CSM, II, 19; *Meditaciones*, II, p. 101.

<sup>63</sup> AT, IX-1, 71; CSM, II, 61; *Meditaciones*, VI, p. 147. Además de esta cita que se encuentra al final de la sexta Meditación, no es raro encontrar en sus textos lugares en los que ubique sus esfuerzos más como estrategias metodológicas que como compendios de verdades filosóficas. "Así pues, no es mi deseo enseñar en este tratado el método que cada persona debe seguir para dirigir adecuadamente su razón; únicamente intento presentar cómo me he esforzado en dirigir la mía. Aquellos que se atreven a dar preceptos deben estimarse más hábiles que aquellos a los que se dirigen y, por esta razón, los primeros son censurables si cometen el menor error" AT, VI, 4; CSM, I, 112; *Discurso del método*, p. 5.

propio del ser humano real, a saber, el de la unidad de dos sustancias aún cuando ésta no pueda ser explicada.

Además del curioso caso de la percepción y la imaginación –que más adelante analizaremos con mayor profundidad– vale la pena señalar que también los actos de la voluntad están dentro del campo del *cogito*. Es más, la voluntad y su libertad infinita hacen de ella la fuerza activa del alma de más importancia para la ética cartesiana.<sup>64</sup>

### 1.1.3 La voluntad

Una de las propuestas cartesianas que rompen directamente con la tradición escolástica es su concepción de alma sin divisiones ni atributos irracionales.<sup>65</sup> Es así como –a diferencia de la propuesta aristotélica– afirma la total racionalidad del alma. Este aspecto antropológico de la propuesta cartesiana tiene repercusiones directas para su propuesta ética. Como veremos en el capítulo dos, la posible lucha por la virtud se produce entre el alma y el cuerpo: la voluntad y las pasiones.<sup>66</sup>

Todos los combates que acostumbramos a imaginar entre la parte inferior del alma, que llamamos sensitiva, y la superior, que es razonable, o bien entre los apetitos naturales y la voluntad, consisten simplemente en la oposición que existe entre los movimientos que el cuerpo por sus espíritus y el alma por su voluntad tienden a provocar al mismo tiempo en la glándula. Pues sólo hay un alma en nosotros, y esa alma no tiene en sí diversas partes: la sensitiva es así mismo razonable y todos sus apetitos son voliciones.<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> Cf. AT, IX-2, 42; CSM, I, p. 205; *Principios*, I, art. 39, p. 44.

<sup>65</sup> Descartes niega así que el alma tenga algún aspecto irracional y afirma el carácter unitario del *cogito*: “¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente”. AT, IX, 22; CSM, II, 19; *Meditaciones*, II, p. 102.

<sup>66</sup> Además de la concepción tripartita que Platón expone en el *Fedro* (246a-253e) o de la bipartita propuesta por Aristóteles (*Ethica Nicomachea* I 13, 1102a29; *De Anima* I 5, 411a26), también se refiere a la que Santo Tomás presenta en la *Suma teológica* (I. q.81, a. 2-3) cuando se pregunta si la parte sensitiva del alma obedece a la racional. Vale la pena señalar, sin embargo, que Santo Tomás afirma que es una y la misma el alma la que da la vida al cuerpo a pesar de la diversidad de sus funciones. Ver también *Suma contra gentiles*, II, 58.

<sup>67</sup> AT, XI, 364; CSM, I, 345; *Las pasiones* I, art. 47, p. 122 .

La voluntad, como el entendimiento, forma parte de la *res cogitans*. A diferencia del entendimiento que es pasivo y finito, la voluntad es amplia y activa; mientras que el entendimiento puede estar más allá de nuestras fuerzas, la voluntad es algo de lo que podemos disponer en absoluto.<sup>68</sup> “[...] es evidente que nuestra voluntad es libre, que puede otorgar o no otorgar su consentimiento según le parezca, y que esto puede ser considerado como una de nuestras nociones más comunes.”<sup>69</sup>

Esta ‘libertad de la voluntad’ que otorga o no su asentimiento, representa una novedad para la epistemología y la psicología moral en general, pues –según Descartes– para juzgar se necesita tanto de la voluntad como del entendimiento, ya que la facultad de juzgar –que tradicionalmente había sido considerada como una facultad meramente intelectual– implica también un acto de la voluntad “[...] mediante el cual se otorga o se retiene, el asentimiento. La judicación implica, así, una elección, un poner en acto la potencia volitiva.”<sup>70</sup>

Además, las características de la voluntad apuntan a la condición criatural del ser humano; en la ilimitación de su querer, el individuo experimenta de manera directa la infinitud divina.

Si considero la facultad de entender, la encuentro de muy poca extensión y limitada en extremo [...]. Del mismo modo, si examino la memoria, la imaginación, o cualquier otra facultad, no encuentro ninguna que no sea en mí harto pequeña y limitada, y en Dios inmensa e infinita. Sólo la voluntad o libertad del albedrío la siento en mí tan grande, que no concibo idea de otra más amplia y extensa: de suerte que es ella principalmente la que me hace saber que estoy hecho a imagen y semejanza de Dios.<sup>71</sup>

---

<sup>68</sup> AT, V, 83; CSMK, III, 324; a Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647, p. 255.

<sup>69</sup> AT, IX-2, 41; CSM, I, 205; *Principios*, I, art. 39, p. 44.

<sup>70</sup> BENITEZ, L. “La voluntad en las pasiones y en los principios de René Descartes” en *De la Filantropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*, comps. Laura Benítez y Myriam Rudoy. México: UNAM, 1994, p. 104. Este punto guarda especial importancia para la filosofía moral si se toma en cuenta que, según nuestro autor, el juicio en sentido estricto “se finca en una forma específica de acción intelectual, que consiste en enlazar conceptos de modo peculiar. Es, por esta razón, que la explicación del juicio se relaciona de inmediato con la teoría del error, que depende tanto de la limitación general humana (de la imperfección de ser contingente y creado) como del mal uso de nuestras facultades intelectual y volitiva, al ponerse en conexión”. *Ibid.* p. 105.

<sup>71</sup> AT, IX-1, 45; CSM, II, 40; *Meditaciones*, IV, p. 48. No resulta raro, por tanto, que la principal perfección del hombre para Descartes consista en tener libre albedrío. Cf. AT, IX-2, 40; CSM, I, 205; *Principios*, I, art. 37, p. 42.

Debido a la naturaleza amplia y libre de la voluntad, esta facultad es la responsable de los errores morales, pues éstos tienen por causa próxima la dirección inapropiada que toma la voluntad; éstos “[...] son defectos de nuestra forma de obrar y no de nuestra naturaleza”<sup>72</sup>.

Pero ¿cómo actúa la voluntad? ¿De qué manera puede interactuar con el cuerpo? ¿Cómo ejerce su dominio sobre las pasiones? Sabemos que la escolástica proponía, siguiendo al *Estagirita*, un gobierno político de las pasiones, reconociendo así los límites propios del dominio de la voluntad. En la misma línea Descartes afirma que:

[...] nuestras pasiones tampoco pueden excitarse directamente ni suprimirse por la acción de nuestra voluntad, pero pueden serlo indirectamente por la representación de las cosas que suelen estar unidas a las pasiones que queremos tener y que se contraponen a las que queremos rechazar.<sup>73</sup>

Dado que las pasiones son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento particular de los espíritus “[...] lo más que puede hacer la voluntad mientras que esa emoción [*i. e.* una pasión violenta] tiene pleno vigor, es no consentir a sus efectos y retener muchos de los movimientos a los que predispone al cuerpo.”<sup>74</sup> Es decir, si la ira hace que levantemos la mano para golpear, la voluntad normalmente puede retenerla.<sup>75</sup>

El interés que reviste esta facultad, cara a la tesis antropológica y moral, reside en la perfección que ella posee, a saber, que siempre está bajo nuestro poder emitir o no un juicio conociendo el estatuto veritativo de aquella proposición. Es así como, hablando de las perfecciones que Dios

---

<sup>72</sup> AT, IX-2, 41; CSM, I, 205; *Principios*, I, art. 38, p. 43.

<sup>73</sup> AT, XI, 363; CSM, I, 345; *Las pasiones* I, art. 45, p. 119. A este respecto, Guillermo Quintás señala la influencia que recibió del *Tratado del amor* de Dios de San Francisco de Sales (1567-1622) quien también recomienda el uso de ‘industrias’ para conseguir que las facultades logren hacer cuanto la voluntad desea. Para este tema ver *op. cit.* QUINTÁS, p. 120.

<sup>74</sup> AT, XI, 364; CSM, I, 345; *Las pasiones* I, art. 46, pp. 121- 122.

<sup>75</sup> Lo que nos sugiere Descartes es una práctica adecuada del ejercicio de la voluntad: “porque aquellos en quienes normalmente la voluntad puede vencer con mayor facilidad las pasiones y detener los movimientos del cuerpo que las acompañan tienen sin duda las almas más fuertes. Pero hay quienes no pueden comprobar su fuerza, porque nunca hacen combatir a la voluntad con sus propias armas, sino solamente con las que le proporcionan algunas pasiones para resistir a otras.” AT, XI, 367; CSM, I, 347; *Las pasiones* I, art. 48, p. 125. Descartes llama ‘propias armas’ a los juicios firmes y precisos respecto al conocimiento del bien y del mal.

nos ha dado, Descartes afirma: “[...] al menos ha dejado en mi poder el otro medio [para no errar]: conservar firmemente la resolución de no dar nunca mi juicio acerca de cosas cuya verdad no me sea claramente conocida.”<sup>76</sup>

En el segundo capítulo extenderemos el análisis de esta facultad pero desde un punto de vista moral ya que la conducción apropiada de la voluntad libre constituye uno de los pilares de la ética cartesiana.

#### 1.1.4 Percepción e imaginación

En la argumentación que nos ofrece Descartes sobre los atributos o modos del pensamiento, hay un aspecto que ha llamado la atención de los estudiosos de la filosofía moderna, a saber, el papel que juega la interacción de cara a la percepción.<sup>77</sup> Este rasgo ha sido llamado por los estudiosos de Descartes el ‘dilema mental o físico’.

¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente. Ciertamente no es poco, si todo eso pertenece a mi naturaleza. Mas ¿por qué no ha de pertenecerle? ¿No soy yo el mismo que ahora duda de casi todo y, sin embargo, entiende y concibe ciertas cosas, asegura y afirma que sólo éstas son verdaderas, niega todas las demás, quiere y desea conocer otras, o quiere ser engañado, imagina muchas cosas a veces, aun a pesar suyo, y siente también otras muchas por medio de los órganos del cuerpo? [...] Pero se me dirá que esas apariencias son falsas y que estoy durmiendo: bien; sea así. Sin embargo, por lo menos es cierto, que me parece que veo la luz, que oigo ruido y que siento calor; esto no puede ser falso, y esto es, propiamente, lo que en mí se llama sentir, y esto, precisamente, es pensar.<sup>78</sup>

A partir de esta cita John Cottingham apela a un análisis filológico para señalar la renuncia cartesiana de agrupar el ‘sentire’ e ‘imaginare’ junto a los

---

<sup>76</sup> AT, IX-1, 32; CSM, II, 43; *Meditaciones*, IV, p. 51.

<sup>77</sup> A pesar de su posición racionalista Descartes no dejó de lado los problemas del conocimiento sensible, y es que aun cuando las ideas adventicias no constituyan datos inmediatos acerca de lo real, sí remiten a la existencia de las cosas. Cf. BENITEZ, L. *El mundo en René Descartes*. México: UNAM, 1993, pp. 13 – 77.

<sup>78</sup> AT, IX, 22; CSM, II, 19; *Meditaciones*, II, p. 102.

demás modos del pensamiento.<sup>79</sup> El filósofo británico va más allá y comenta que Descartes lo hace porque más tarde –en la Sexta meditación– examinará las verdaderas naturalezas de la sensación y la imaginación, pues hasta ese momento –habiendo establecido la existencia de un Dios no engañador– se volverá a abrir la creencia en la existencia de los cuerpos externos y del propio.<sup>80</sup>

La singularidad de estos modos especiales de pensamiento radica en que su ejercicio requiere de cierta actividad fisiológica. En el caso de la percepción hay, sin embargo, un dato obvio: para ver se requiere de los ojos y para oír de los oídos. Por su parte, la actividad de la imaginación no contempla un órgano propio. En este contexto Descartes señala la exclusividad de la actividad, es decir, la presencia de una actividad cerebral que no implica la actividad de órganos o fibras nerviosas sino los movimientos de la glándula pineal.<sup>81</sup>

Resulta llamativa la concesión especial a estos dos modos de pensamiento dada la fijeza con la que el mismo Descartes afirma que dudar, entender, afirmar, negar y desear, pueden ocurrir sin la intervención de ningún evento fisiológico, *i.e.* propias del sujeto. ¿Por qué autorizarles una condición híbrida? El pensador francés apela a la experiencia y señala ‘cierto esfuerzo mental’ –distinto al de la pura intelección– cuando tratamos de imaginar una figura geométrica compleja; dicho esfuerzo resultaría ser evidencia efectiva de que no somos pura *res cogitans*.<sup>82</sup> Es así como en la Sexta meditación afirma: “Cuando presto más atenta consideración a lo que es la imaginación, no parece ser algo más que una aplicación de la facultad cognitiva a un cuerpo que le está íntimamente

---

<sup>79</sup> Una posible causa de por qué se haya primado la intelección pura sobre la imaginación, la memoria y los sentidos en la epistemología cartesiana podría ser la desconfianza que él mismo postula cuando argumenta que “es prudente no fiarse nunca por completo de quienes no han engañado una vez”. AT, IX, 14; CSM, II, 19; *Meditaciones*, I, p. 94.

<sup>80</sup> También en este punto tenemos apuntes aclaradores gracias a la conversación con Burman: “Cuando objetos externos actúan sobre mis sentidos, les imprimen una idea o, más bien, una imagen de sí mismos. Y cuando la mente pone atención en estas imágenes impresas en la glándula se dice de esta forma que tiene sensopercepción (*sentire*). Cuando, por otra parte, las imágenes en la glándula son impresas, no por objetos externos sino por la mente misma, quien les da forma y las configura en el cerebro en ausencia de objetos externos, entonces tenemos imaginación”. CB, 27.

<sup>81</sup> Cf. COTTINGHAM, J. *Descartes*. trad. coordinada por L. Benítez, México: UNAM, 1995, p. 188.

<sup>82</sup> AT VII 72; CSM II 51. Ver también: AT XI 361; CSM I 344; *Las pasiones*, I, art. 43.

presente.”<sup>83</sup> Sobra decir que este ‘esfuerzo mental’ referiría a aquella unión que de hecho ocurre e identifica al ser humano, aunque sea difícil explicar cómo es que ocurre.

La recuperación de la identidad del sujeto posibilitada por la garantía divina, ofrece también un argumento análogo a la facultad de la conciencia sensible (*sentire*). En su desarrollo, Descartes presenta el hecho de la conciencia sensible, que ratifica la pertenencia de la imaginación y la sensopercepción en tanto que seres corpóreos.

La naturaleza me enseña, a partir de estas sensaciones de hambre y sed, etc., que no estoy sólo presente en mi cuerpo como el navegante en un barco, sino que estoy muy cercanamente unido, como si estuviera entremezclado con él, de forma tal que el cuerpo y yo formamos una unidad. Si no fuera así, yo, que no soy más que una cosa pensante, no sentiría el dolor cuando el cuerpo es lastimado, pero percibiría el daño puramente por el intelecto, como el navegante percibe por la vista si algo en su barco está descompuesto. De manera semejante, cuando el cuerpo necesita alimento o bebida, yo tendría una comprensión explícita del hecho, en lugar de confusas sensaciones de hambre y sed, pues estas sensaciones de hambre, sed, dolor, etc., no son algo más que modos confusos de pensamiento que surgen de la unión y como de la entremezcla de la mente con el cuerpo.<sup>84</sup>

La confusión con la que sentimos estas sensaciones –v.g. el hambre y la sed– es análoga a aquel esfuerzo mental de la imaginación. En los dos casos se trata de modos del pensamiento que no son totalmente cognitivos sino que resultan de la actividad de la unión dada entre dos sustancias llamado ser humano. En los dos casos su ejercicio involucra seres encarnados, ni bestias, ni ángeles.

Resulta de justicia señalar que no todos los estudiosos de Descartes están de acuerdo con esta interpretación de Cottingham llamada por él mismo ‘fenomenología de la percepción’. La principal objeción que se le presenta es el no haber distinguido el nivel fisiológico del epistemológico, dislocando así el problema de la unión y la interacción a la naturaleza de las facultades.<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> AT, VII, 72; CSM, II, 50; *Meditaciones VI*, p. 61.

<sup>84</sup> AT, VII, 81; CSM, II, 56; *Meditaciones, VI*, p. 68.

<sup>85</sup> Cf. MONROY, Z. *El problema cuerpo – mente en Descartes: una cuestión semántica*. México: UNAM, 2006, pp. 79 – 112.

La tesis que suscribe el presente trabajo sigue la línea ofrecida por Cottingham, según la cual Descartes fue plenamente consciente del *status* de la cuestión, pues en los textos donde trataba el fenómeno de la sensopercepción reconocía la dificultad por explicar la unión desde la perspectiva metafísica: “Pues no me parece que la mente humana pueda concebir con claridad al tiempo la distinción entre el alma y el cuerpo, y su unión, puesto que, para ello, es menester concebirlos, simultáneamente, como una sola cosa y como dos, y en ello hay contradicción.”<sup>86</sup>

En el marco de esta discusión Cottingham postula como solución el ‘trialismo cartesiano’. Este nuevo planteamiento toma forma dentro del marco en el que Descartes intenta pensar al ser humano real. El supuesto básico de esta perspectiva es la ‘tercera noción primitiva’.

En primer lugar, considero que existen en nosotros unas cuantas nociones primitivas, que son como unos originales en cuyo patrón nos basamos para construir todos nuestros demás conocimientos [...] sólo tenemos, en lo que más particularmente atañe al cuerpo, la noción de la extensión, de la que se derivan las de la forma y el movimiento. Y para el alma tenemos sólo la del pensamiento, que abarca las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad; y, por último, para el alma y el cuerpo juntos, sólo tenemos la de su unión, de la que depende la de la fuerza con que cuenta el alma para mover al cuerpo, y el cuerpo, para influir en el alma, provocando en ella sensaciones y pasiones.<sup>87</sup>

A partir del análisis del hombre concreto Descartes echa mano de la ‘tercera unión primitiva’. Para Cottingham, este elemento es un recurso que simboliza la recuperación de lo real tras un análisis detallado desde los niveles metafísico y epistemológico.<sup>88</sup> Dicha recuperación sentaría sus bases en el campo de ‘lo que se experimenta’, ‘lo que se vive’, ‘lo que se siente’.<sup>89</sup> Concibe la existencia de una persona única, ya que “[...] que

---

<sup>86</sup> AT, III, 694; CSMK, III, 228; a Elisabeth, 28 de junio de 1643, p. 37.

<sup>87</sup> AT, III, 665; CSMK, III, 218; a Elisabeth, 21 de mayo de 1643, p.28.

<sup>88</sup> Para Cottingham el reconocimiento de esta tercera noción primitiva supuso una mejoría filosófica significativa de su perspectiva respecto a su formulación inicial de la distinción dualista.

<sup>89</sup> Un interesante análisis que rescata la noción de ‘lo que nos enseña la naturaleza’ (fenómenos vinculados con la descripción de la unión y cierta guía para nuestra vida práctica) puede ser consultada en MADANES, L. “¿Abandonamos la partida? Consideraciones sobre problemas mente-cuerpo” en *El problema de la relación mente-cuerpo*. comps. L. Benítez y J. Robles México: UNAM, 1993, pp. 43 - 71. Allí se muestra los



todos sentimos en nuestro fuero interno sin necesidad de filosofar, a saber, que lo que existe es una persona única, que tiene a un tiempo cuerpo y pensamiento, y que son ambos de naturaleza tal que ese pensamiento puede mover el cuerpo y sentir los accidentes que le acaecen.”<sup>90</sup>

En opinión de Rodis-Lewis,<sup>91</sup> la principal originalidad de la antropología cartesiana consiste, precisamente, en la especificidad de las sensaciones y de las pasiones -modos propios de la unión- dada su finalidad vital. Ellas no nos informan sobre las cosas en sí mismas sino por su relación con nosotros; dependiendo de si son útiles o nocivas, se sigue que debemos perseguirlas o huir de ellas.

Es de justicia mencionar que ‘el curioso caso de la sensopercepción y la imaginación’ como acercamiento a la unión en la antropología cartesiana no concluye necesariamente en el ‘trialismo’ que propone Cottingham. A pesar de la autoridad que este comentarista de Descartes tiene, existen argumentos sólidos para pensar que Descartes no cedería en la distinción de dos sustancias para salvar esta cuestión que será siempre de difícil intelección para la mente humana. Esta cuestión –como tantas en el pensamiento del filósofo francés– sigue abierta y a consideración de los que quieran discutirla.

Al margen de este tema, es indudable que la fecundidad del concepto de ‘unión’ ha sido un elemento decisivo para el avance en las investigaciones biológicas y químicas.<sup>92</sup> Más allá del famoso mito del ‘fantasma en la máquina’ de Ryle,<sup>93</sup> el hecho de la unión hace posible la identidad del hombre verdadero dada la reciprocidad de sus funciones en tanto que compuesto. Como se vio en los párrafos anteriores, los curiosos casos de la imaginación y la sensopercepción son sólo dos de los principales modos

---

diferentes momentos en la argumentación cartesiana. No es lo mismo la explicación metafísica, que la de la ética o la de la medicina. Ver también: ROCHA, L. “Pensar y sentir, dos modos no antagónicos de la razón en Descartes”. *Revista de Filosofía UC*. en vol. 32, 2007, núm. 2, pp. 89- 108.

<sup>90</sup> AT, III, 694; CSMK, III, 228; a Elisabeth, 28 de junio de 1643, p. 37.

<sup>91</sup> Cf. *Op. cit.* RODIS-LEWIS, G. (1990) p. 30.

<sup>92</sup> En esta misma tonalidad de distinciones, resulta interesante señalar otras objeciones al dualismo en el orden de las funciones epistemológicas, por ejemplo las relativas al cerebro y su no-funcionalidad para el entendimiento puro a diferencia de la imaginación y los sentidos que dependen en mayor medida del cuerpo. Cf. WILSON, M. *Descartes*. trad. José Antonio Robles. México: UNAM, 1990, pp. 261 - 272.

<sup>93</sup> RYLE, G. *El concepto de lo mental*, Buenos Aires: Paidós, 1967.

del pensamiento que manifiestan hasta qué grado el hecho de la unión es cierto de facto, aunque confuso en su intelección. A pesar de las insalvables dificultades y problemas que su fisiología presenta, el estudio cartesiano del ser humano y las sustancias que lo componen, logra salvar por la facticidad la unión necesaria para hablar de la antropología y moral cartesiana.<sup>94</sup> La explicación cartesiana del ser humano así como de su comportamiento ha descubierto ser tan compleja como rica.

### 1.1.5 Las pasiones

La nueva concepción del cuerpo que se gestaba en el siglo XVII, impulsa a Descartes a investigar los procesos corporales como resultado de la disposición que guardan los órganos y las funciones entre sí; tal es el caso de las pasiones. En este apartado nos limitaremos a señalar la función que juegan las pasiones a nivel fisiológico; objetivo que Descartes comparte en su tratado *Las Pasiones del alma*: “Mi propósito no ha sido explicar las pasiones como orador, ni tampoco como filósofo moral, sino solamente como físico”.<sup>95</sup>

En su *Tratado de las Pasiones del alma*<sup>96</sup> Descartes intenta ofrecernos un estudio y descripción de las pasiones. Contrariamente a lo que se había propuesto en la segunda parte de su *Discurso*,<sup>97</sup> admite en una carta a Elisabeth, la complejidad del tema que está abordando:

Y no me sorprende en absoluto que encuentre defectos en él, porque no he dudado que los habría en gran número, al tratarse de una materia que no he estudiado hasta ahora, y de la que no he hecho más que el primer

---

<sup>94</sup> Cf. GUENANCIA, P. *Descartes et l'ordre politique. Critique cartésienne des fondements de la politique*. París: PUF, 1983, pp. 105 – 126. Pierre Guenancia nos ofrece en el capítulo cuarto de su libro una interesante reflexión sobre la importancia de la identidad personal cara a la acción moral y política del sujeto.

<sup>95</sup> AT, XI, 326; CSM, I, 327; *Respuesta ala segunda carta prefacio de las Pasiones*, p. 49.

<sup>96</sup> La ocasión para iniciar esta investigación fue incoada por Elisabeth de Bohemia en una carta del 13 de septiembre de 1645: “Me gustaría además veros definir las pasiones para conocerlas bien [...] estoy segura de que me lo aclararéis más cuando expliquéis cómo la fuerza de las pasiones las hace tanto más útiles una vez que están sujetas a la razón”. Acabada su revisión, se imprimió en Holanda a finales de 1649.

<sup>97</sup> “Según el último de estos preceptos debería realizar recuentos tan completos y revisiones tan amplias que pudiese estar seguro de no omitir nada “ AT, VI, 19; CSM, I, 120; *Discurso del Método*, p. 16.

esbozo, sin añadirle los colores y adornos que se necesitarían para hacerla aparecer ante miradas menos clarividentes que las de vuestra Alteza.<sup>98</sup>

A pesar de la disculpa, debemos reconocer que en este esbozo, Descartes no sólo ha sido congruente con su propuesta antropológica, sino que ha logrado la enumeración y análisis de las pasiones del ser humano con un orden y profundidad admirable.

Al final de la primera parte, justo antes de empezar la enumeración, explica por qué ésta será diferente a las clasificaciones comúnmente admitidas:

He aquí el orden que me parece mejor para enumerar las pasiones. En lo cual bien sé que difiero de la opinión de quienes ya han escrito sobre esto. Mas no sin razón. Pues ellos extraen su enumeración de distinguir en la parte sensitiva del alma dos apetitos, a los que llaman concupiscible e irascible. Y puesto que no advierto en el alma ninguna distinción de partes, como he dicho antes, creo que eso no significa otra cosa sino que tiene dos facultades, una la de desear otra la de enfadarse [...] no veo por qué han querido relacionarlas todas con la concupiscencia o con la ira.<sup>99</sup>

La novedad que introduce Descartes en su tratado reside en el análisis fisiológico o científico de las pasiones. De manera escueta y cortante, 'el Padre de la Modernidad' inicia su tratado tomando distancia de los caminos que han seguido los antiguos pues "[...] no hay nada en que aparezca mejor cuán defectuosas son las ciencias que tenemos de los antiguos que en lo que han escrito de las pasiones."<sup>100</sup>

En la primera parte de su tratado Descartes analiza la pasión como una vivencia afectiva interna situada y producida en la confluencia entre la *res cogitans* y la *res extensa*; éstas nacen en acuerdo a las leyes fisiológicas expuestas en el *Tratado del Hombre*<sup>101</sup> y en esta primera parte. En las

---

<sup>98</sup> AT, IV, 407; CSMK, III, 285; a Elisabeth de mayo de 1646

<sup>99</sup> AT, XI, 379; CSM, I, 352; *Las pasiones del alma*, II, art.68, p. 141

<sup>100</sup> AT, XI, 327; CSM, I, 328; *Las pasiones del alma*, I, art.1, p. 56. Alusión a lo que la escolástica entendía como los movimientos de los seres compuestos de materia y forma. Cf. *Suma teológica*, I-II, q.1, a.3.

<sup>101</sup> "existen dos clases de movimientos que proceden de cada acción; los exteriores, que contribuyen a perseguir las cosas deseables, así como a evitar aquellas que son perjudiciales; los interiores, llamados comúnmente pasiones y que sirven para disponer el corazón, el hígado y todos los demás órganos de los que puede depender el temperamento de la sangre" AT, XI, 179; CSM, I, 108; *El tratado del hombre*, p. 103.

pasiones se manifiesta con la mayor nitidez posible la realidad de la unión de dos sustancias distintas. “Las pasiones se pueden definir en general como percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren particularmente a ella, y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus.”<sup>102</sup> En el siguiente artículo el pensador francés aclarará en qué sentido pueden llamarse percepciones ya que “[...] éstas se hallan entre el número de percepciones que la estrecha alianza que existe entre el alma y el cuerpo hace confusas y oscuras.”<sup>103</sup>

Pero ¿qué las hace tan confusas? ¿Por qué son diferentes a los ‘pensamientos claros y distintos de las primeras *Meditaciones*? La respuesta a estas interrogantes la podemos encontrar en la cuarta parte de los *Principios* con una explicación muy unida a su mecanicismo:

Así cuando se nos comunica alguna noticia, el alma juzga primeramente si es buena o mala; y, encontrándola buena, se regocija en sí misma con una alegría que es puramente intelectual [...] Pero, tan pronto como esta alegría espiritual accede del entendimiento a la imaginación, hace que los espíritus circulen desde el cerebro hasta los músculos que están alrededor del corazón y exciten allí el movimiento de los nervios, en virtud del cual se excita otro movimiento en el cerebro que da al alma el sentimiento o la pasión de la alegría.<sup>104</sup>

A esta aseveración se le suma la controvertida tesis de la glándula pineal: el alma está unida a todas las partes del cuerpo conjuntamente, pero hay una pequeña glándula en el cerebro en la que el alma ejerce sus funciones de forma más particular que en las otras partes.<sup>105</sup> ¿Qué es esta glándula? ¿De qué materia ha de esta hecha para que tenga tales propiedades? ¿Cómo ejerce esa función mediadora entre el alma y el cerebro, la sangre y los espíritus animales? No corresponde a esta tesis resolver todas estas interrogantes; baste por ahora, citar la descripción que tenemos:

---

<sup>102</sup> AT, XI, 349; CSM, I, 338; *Las pasiones del alma*, I, art. 27, p. 95.

<sup>103</sup> AT, XI, 350; CSM, I, 339; *Las pasiones del alma*, I, art.28, p. 96.

<sup>104</sup> AT, IX-2, 311; CSM, I, 280; *IV Principios*, art. 190, p. 398.

<sup>105</sup> Cf. AT, XI, 353; CSM, I, 340; *Las pasiones del alma*, I, art. 31, p. 102. De acuerdo a lo que tratamos en el apartado de ‘La máquina’ se entiende cómo es que Descartes explica todas las funciones del cuerpo, incluyendo los movimientos interiores de los apetitos y las pasiones, a partir del movimiento de la sangre y de la agitación de los espíritus animales y el calor del fuego que arde continuamente en el corazón, sin necesidad de recurrir al alma sensitiva o vegetativa para explicarlos. Cf. AT; XI, 201, CSM, I, 100; *Tratado del hombre*, p. 26.

La glándula H [pineal] está compuesta por una materia muy blanda y que no está totalmente unida a las sustancia del cerebro, sino sólo a unas pequeñas arterias, cuyas pieles son bastante débiles y plegables; la glándula H está suspendida como una balanza a causa de la fuerza de la sangre que el calor del corazón impulsa hacia ella; por tanto, poco es preciso para impulsar a esta glándula a tomar una inclinación mayor o menor, bien hacia uno u otro lado. Así pues, al inclinarse dispondrá los espíritus que salen de ella a dirigirse hacia ciertos lugares del cerebro y no hacia otros.<sup>106</sup>

Esta descripción fisiológica del *Tratado del hombre* concuerda perfectamente con las funciones psicosomáticas que se describen en *Las pasiones del alma*. Tanto en uno como en otro, Descartes explica cómo es que desde esta glándula se irradia a todo el cuerpo –a través de los espíritus, de los nervios e incluso de la sangre– las impresiones de los espíritus y del alma.<sup>107</sup>

Regresando al tema de las pasiones y su papel dentro de la antropología cartesiana destacaremos algunos puntos fisiológicos y epistemológicos importantes de cara a esta investigación:

a) A diferencia de las percepciones sensoriales que tienen como causa algún objeto exterior, y de los sentimientos internos que se producen por el mismo cuerpo como el hambre y la sed, las pasiones del alma tienen como referente al alma misma: “[...] pues el principal efecto de todas las pasiones en los hombres es que incitan y predisponen su alma a querer las cosas para las que preparan su cuerpo: de suerte que el sentimiento del miedo la incita a querer huir, el del arrojo a querer combatir, y lo mismo todas las demás.”<sup>108</sup>

b) Las pasiones son esencialmente involuntarias. Su origen y moderación no se encuentran directamente bajo la potestad de la voluntad, pues su causa próxima es el movimiento específico de los espíritus animales que fluyen a través de los canales nerviosos conectados con el cerebro: “[...] nuestras pasiones tampoco pueden excitarse directamente ni suprimirse por la acción de nuestra voluntad, pero pueden serlo indirectamente por la representación de las cosas que suelen estar unidas a las pasiones que

---

<sup>106</sup> AT, XI, 178; CSM, I, 107; *El tratado del hombre*, p. 89.

<sup>107</sup> AT, XI, 354; CSM, I, 341; *Las pasiones del alma I*, art. 34, p. 107.

<sup>108</sup> AT, XI, 359; CSM, I, 343; *Las pasiones del alma I*, art. 40, p. 115.

tenemos y que se contraponen a las que queremos rechazar.”<sup>109</sup> Debido a que la potestad de la voluntad para gobernar las pasiones no es inmediata, Descartes acude al hábito y al poder de la asociación como una estrategia que permita manejar las pasiones a su conveniencia:

Aunque la naturaleza parece haber unido cada movimiento de la glándula a cada uno de nuestros pensamientos, desde el comienzo de nuestra vida, el hábito puede, sin embargo, unirlos a otros, de forma similar a como la experiencia muestra en las palabras, las cuales provocan en la glándula movimientos que, según lo instituido por la naturaleza, sólo representan al alma el sonido, cuando se profieren oralmente, o la figura de sus letras, cuando se escriben, y, sin embargo, por el hábito que adquirimos pensando en lo que significan, cuando oímos su sonido o bien cuando vemos sus letras, tenemos costumbre de pensar en ese significado más que en la figura de sus letras o en el sonido de sus sílabas.<sup>110</sup>

c) Los efectos son inmediatamente padecidos por la misma alma, tanto “[...] que es imposible que las sienta sin que sean verdaderamente tal y como las siente.”<sup>111</sup>

d) La experiencia muestra que la unidad de alma y cuerpo mantiene ciertos ‘estándares’ comunes entre los seres humanos. Como si el cuerpo humano reaccionara de manera natural ante ciertos impulsos, *v.g.* la risa que acompaña a la alegría o las lágrimas que devienen de la tristeza.<sup>112</sup>

e) Esta relación –entre impresión y pasión– no es, sin embargo, forzosa ya que las causas por las que un ser humano puede sentir alguna pasión, no son de manera alguna necesarias en los demás casos: “[...] la misma impresión que produce la presencia de un objeto espantoso sobre la glándula y causa el miedo en algunos hombres puede excitar en otros la valentía y el arrojo: el motivo de ello es que todos los cerebros no están

---

<sup>109</sup> AT, XI, 362; CSM, I, 345; *Las pasiones del alma I*, art. 45, p. 119.

<sup>110</sup> AT, XI, 369; CSM, I, 348; *Las pasiones del alma I*, art. 50, p. 127.

<sup>111</sup> AT, XI, 348; CSM, I, 338; *Las pasiones del alma I*, art. 26, p. 94.

<sup>112</sup> “Lo que he puesto aquí permite entender suficientemente la causa de las diferencias del pulso y de las demás propiedades que he atribuido antes a estas pasiones, sin que sea necesario que me detenga en explicarlas más. Pero, como sólo he señalado en cada una lo que puede observarse cuando está aislada, y que sirve para conocer los movimientos de la sangre y de los espíritus que las producen [...] Los signos principales son las acciones de los ojos y del rostro, los cambios de color, los temblores, la languidez, el desmayo, las risas, las lágrimas, los gemidos y los suspiros”. AT, XI, 377; CSM, I, 351; *Las pasiones del alma II*, art. 62, p. 182.

constituidos de la misma manera.”<sup>113</sup> Esta disparidad de reacciones obedece a que Descartes apoya su fisiología en las tesis galénicas de la existencia de diversos temperamentos según la clasificación de los humores sanguíneos: linfáticos o flemáticos, biliosos o coléricos y atrabiliaros o melancólicos.<sup>114</sup>

La inmediatez propia de las pasiones y la necesidad de actuar en la unidad de dos sustancias irreconciliables, hace que estudiosos como Azouvi señalen que a diferencia de algunas percepciones y sensaciones, que tienen por origen un objeto exterior, las pasiones sean un tipo de ‘ilusión natural’ dado que tienen por origen nuestro cuerpo. La causa de esto es que su naturaleza es toda ilusoria, pues teniendo como origen el puro movimiento de los espíritus animales, se siente como si estuviera dentro del alma misma.<sup>115</sup>

Según la explicación mecanicista, Descartes estaría de acuerdo en señalar la importancia de las experiencias vividas por cada uno. Éste es un factor más que hace que cada persona reaccione de manera diversa ante los mismos estímulos exteriores e incluso en la misma situación de bonanza o enfermedad. Las causas materiales que se señalan en el *Tratado del hombre* podrían resumirse aludiendo a la herencia del pasado que está depositada en los pliegues del cerebro, pues son ellos los que explican el mecanismo idéntico de las pasiones que cada persona va adquiriendo ilusoriamente sobre todo a temprana edad.<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> AT, XI, 358; CSM, I, 343; *Las pasiones del alma I*, art. 39, p. 113.

<sup>114</sup> Cf. *Op. cit.* QUINTAS, p. 113. Afirmación que está acorde con lo expuesto en el *Tratado del hombre*, p. 75 (AT, XI, 166; CSM, I, 103); “en lo que respecta a los espíritus animales, éstos pueden, según ocasiones, ser más o menos abundantes, sus partes pueden ser más o menos gruesas, más o menos iguales entre sí, o encontrarse más o menos agitadas. Por medio de estos cuatro factores se logran explicar los diversos temperamentos o inclinaciones naturales que en nosotros se dan.”

<sup>115</sup> AZOUVI, F. “Le rôle du corps chez Descartes”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, núm. 1, 1978, pp. 5-7.

<sup>116</sup> Según Azouvi el tema de la infancia tiene tal importancia para explicar la manera en que las pasiones influyen sobre las acciones que no tiene reparo en decir que “es la llave de la bóveda del edificio cartesiano pues todo nos lleva a este comienzo. Si durante la infancia la unión nos determina al error es porque el alma no tiene los medios para pensar de manera desinteresada. Está sometida a las necesidades del cuerpo. Es así que se forman los prejuicios cuyo efecto no cesa jamás de hacerse sentir. Hay que vencer esta ilusión de la infancia si se desea caminar con seguridad en esta vida”. AZOUVI, F. “Le rôle du corps chez Descartes”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, núm. 1, 1978, pp. 116.

Descartes explica este mecanismo de la memoria aludiendo a un ejemplo muy simple:

Acontecería lo mismo que si una tela fuera atravesada por varias agujas o punzones: los pequeños orificios que se practicarían en la misma, permanecerían abiertos [...] aunque se hubieren retirado las agujas; si se volviesen a cerrar, dejarían huellas en esa tela, lo cual sería la causa de que posteriormente se volviesen a abrir con una mayor facilidad.<sup>117</sup>

f) Respecto a su valuación moral, Descartes reconoce que después de haber examinado las pasiones: “[...] las he hallado buenas casi todas, y tan útiles para esta vida que nuestra alma no tendría motivos para querer permanecer unida al cuerpo un solo instante, si no pudiera experimentarlas.”<sup>118</sup>

A manera de conclusión de este primer apartado, tenemos que admitir que Descartes no pensó al ser humano en términos de autómatas y mucho menos de ángel disfrazado. A partir de sus tratados de fisiología, el pensador francés explica cómo es que el alma experimenta las sensaciones internas y externas por las impresiones de los objetos, los cuales inhiere en los órganos de los sentidos haciendo que éstos inicien su proceso mecánico de transmisión de estímulos que tienen como meta el cerebro; de tal manera que se experimente el dolor, la sed, las ideas sobre luces y colores, etc. Este hecho real desdice cualquier postura que intente argumentar a favor del automatismo y/o el angelismo cartesiano.

De acuerdo con la interpretación que hemos ofrecido, confundir la concepción de hombre cartesiano con la noción de pura máquina es claramente una interpretación errónea. Al final de la quinta parte del *Discurso del Método*, Descartes apela al uso del lenguaje para excluir la hipótesis del hombre máquina.

Pues es algo bien patente el que no hay hombres tan embrutecidos ni estúpidos, sin exceptuar los locos, como para que no sean capaces de ordenar diversas palabras y de componer un discurso mediante el cual den a conocer sus pensamientos. Por el contrario, no existe animal alguno tan perfecto y privilegiadamente dotado por nacimiento que sea capaz de algo semejante [...] no pueden hablar como nosotros, es decir, demostrar que piensan lo que expresan. [...] Por el contrario, debemos afirmar que

---

<sup>117</sup> AT, XI, 178; CSM, I, 107; *El tratado del hombre*, p. 87.

<sup>118</sup> AT, IV, 538; CSMK, III, 300; a Chanut del 1 de noviembre de 1646.



carecen absolutamente de él [ingenio] y que es la Naturaleza quien obra en ellos, según la disposición de sus órganos, del mismo modo que un reloj, compuesto exclusivamente de ruedas y resortes, puede marcar las horas y medir el tiempo con mayor precisión que nosotros a pesar de toda nuestra prudencia.<sup>119</sup>

A diferencia del hombre, el animal –que en opinión de Descartes sí es una máquina– es siempre natural; mientras que el hombre es amo de su comportamiento verbal o gestual. La libertad se manifiesta tanto por la negación como por el uso positivo de los signos. El hecho de que la expresión de las emociones pueda ser utilizada por el hombre para enmascarar, se convierte en el primero de los lenguajes y el más tramposo de todos.<sup>120</sup>

Como veremos a continuación, en el marco de la moral cartesiana interesa el estudio de las pasiones porque “[...] no se les debe despreciar enteramente, ni siquiera debe uno librarse de tener pasiones”<sup>121</sup>. El estudio de esta manifestación del compuesto humano –i.e. de las pasiones– no contraviene de ninguna manera su búsqueda de certeza y claridad; al contrario, representa el siguiente paso del método cartesiano: la reasunción de la experiencia habiéndonos prevenido de su inmediatez que puede arrastrar a la voluntad libre.<sup>122</sup>

Tomar en cuenta estos elementos fisiológicos y epistemológicos resulta imprescindible para plantear un panorama general sobre la antropología cartesiana. Sin embargo, la moral cartesiana también parte de estos supuestos para proponer los procesos prácticos por los cuales la razón opera con verdades claras y distintas o, por el contrario, se ve desbordado junto con la voluntad por las pasiones, las disposiciones del cuerpo y las circunstancias externas.

---

<sup>119</sup> AT, VI, 57 ; CSM, I, 140; *Discurso del Método*, V, p. 42.

<sup>120</sup> Cf. *Op. cit.* RODIS-LEWIS, G. (1990) p. 37.

<sup>121</sup> AT, IV, 287; CSMK, III, 265; a Elisabeth, el 1 de septiembre de 1645, p. 102.

<sup>122</sup> Cf. AT, IX-1, 32; CSM, II, 43; *Meditaciones*, IV p. 51. Descartes sitúa la fuente de los errores en que las percepciones y las sensaciones motivan a la voluntad a extenderse más allá de los límites del conocimiento claro y cierto. AT, IX-1, 32; CSM, II, 43; *Meditaciones*, IV p. 51.

## 1.2 Sobre la identidad del hombre como compuesto de alma y cuerpo

Descartes no tiene mayor interés en explicar cómo había de darse la unión entre estas dos sustancias, la experiencia y observaciones le llevaron a concluir que el punto de interacción debía estar en el cerebro pues hacia allá iban los nervios que eran uno de los elementos responsables de los movimientos corporales.<sup>123</sup> La hipersensibilidad de esta glándula y su ubicación serían justificaciones suficientes para que Descartes alojara en ella la pesada responsabilidad de la unión.<sup>124</sup>

Prácticamente todos los estudios que se han hecho sobre el pensamiento de René Descartes reconocen en la cuestión de la unión de la mente y el cuerpo un estatuto ‘especial’: ora problemático, ora inconcluso, ora débil. La gran mayoría ha considerado éste uno de los puntos de mayor vulnerabilidad del sistema filosófico. Y es que se juega, ni más ni menos, la identidad del sujeto a todos los niveles. Sin embargo, debido a los límites propios de toda investigación, el presente trabajo se concentrará en señalar la importancia del problema y la fundamentación de la postura que se seguirá en los siguientes capítulos, llevando ésta hasta las consecuencias morales de la propuesta cartesiana.<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> “La razón que me convence de que el alma no puede localizarse en ningún otro lugar del cuerpo que en esta glándula, donde ejerce inmediatamente sus funciones, es que considero que las otras partes de nuestro cerebro son dobles [...] y ya que sólo tenemos un pensamiento único y simple de una misma cosa al mismo tiempo, necesariamente debe haber algún lugar donde las dos imágenes que llegan por los ojos, o las otras dos impresiones que llegan de un solo objeto [...] puedan ensamblarse en una antes de llegar al alma [...] Y fácilmente puede concebirse que estas imágenes u otras impresiones se reúnen en esa glándula por medio de los espíritus que llenan las cavidades del cerebro”. en AT, XI, 362; CSM, I, 340; *Las pasiones* I, art. 32, p. 104 – 105. Para su elección consideró no sólo que estuviera en el cerebro sino que fuera un lugar donde los datos dobles pudieran integrarse y dar una percepción unitaria de la realidad. Cf. AT, XI, 353; CSM, I, 340; *Las pasiones*, I, art. 32, p. 104.

<sup>124</sup> La glándula pineal no se limita al mecanicismo fisiológico de mover *a* y ser movida *por* los espíritus animales pues tiene cierta ‘hipersensibilidad’ que la dispone a ser movida por el alma de diversos modos que repercuten en el cuerpo y también puede ser movida por el cuerpo de diversas maneras que repercuten en el alma. Cf. BENITEZ, L. “Reflexiones en torno al interaccionismo cartesiano” en *El problema de la relación mente-cuerpo*. comps. L. Benítez y J. Robles. México: UNAM, 1993, p. 30.

<sup>125</sup> Algunos trabajos que abordan este tema haciendo un estudio epistemológico son: WILSON, M. *Descartes*. trad. José Antonio Robles. México: UNAM, 1990, pp. 298- 319; también: MONROY, Z. *El problema cuerpo – mente en Descartes: una cuestión semántica*. México: UNAM, 2006; BENITEZ, L. *El problema de la relación mente-cuerpo* / Laura Benítez, José A.

Sabemos que la cuestión de la unión estuvo muy presente durante la madurez filosófica de nuestro pensador. Su búsqueda inicia con la distinción de las sustancias debido a la exigencia propia de su método; en la misma tonalidad que su regla XII, reza así: “[...] que cada cosa debe ser considerada de diferente manera cuando hablamos de ella en orden a nuestro conocimiento y cuando hablamos en orden a su existencia real”<sup>126</sup>. De esta afirmación no se sigue –según el pensamiento cartesiano– la no distinción de las dos sustancias y mucho menos la no unión; se sigue que los seres humanos existan realmente ‘estando’ unidos, ‘siendo’ el resultado de una unión.

Pese a todas las dificultades que presenta el concepto de la unión resulta lógico, por lo tanto, que sea un tópico ampliamente abordado tanto en *Las pasiones del alma* como en la famosísima correspondencia con Elisabeth de Bohemia. En las dos fuentes, Descartes afirma que la mente está necesariamente unida al cuerpo humano.

Pues hay dos cosas en el alma humana de las cuales depende todo el conocimiento que podemos tener de su naturaleza: una es que el alma piensa, la otra que, estando unida al cuerpo, puede obrar y padecer con él. No dije casi nada de esta última y me apliqué solamente a hacer entender bien la primera, porque mi propósito era el de probar la distinción que existe entre el alma y el cuerpo, para lo cual aquella solamente pudo servir y la otra hubiera sido perjudicial.<sup>127</sup>

Basar la dependencia del conocimiento humano en el hecho de la unión no es una cuestión sólo de ‘cartas redactadas con poco rigor’. Ya hemos repasado cómo el hecho de la unión es reafirmado a final de las *Meditaciones*.

### 1.2.1 Una postura conciliadora

Ha sido tarea de los seguidores de René Descartes defender a su maestro de las réplicas que se han presentado después de su muerte. Respecto al tema de la unión, por ejemplo, se le ha acusado de

---

Robles (comps.) México: UNAM, 1993; RICHARDSON, R. C. “The ‘scandal’ of Cartesian interactionism”, en *Mind*, vol. XCI, 1982.

<sup>126</sup> AT, X, 418; CSM, I, 39.; *Reglas*, XII, p. 149.

<sup>127</sup> AT, III, 664; CSMK, III, 217; a Elisabeth, 21 de mayo de 1643, p.28.

ocasionalista;<sup>128</sup> aún cuando algunas expresiones cartesianas puedan explicar esto como occasionalistas, en muchos pasajes Descartes afirma la unidad sustancial del alma y el cuerpo. Sus sucesores, sin embargo, parecen haberse ocupado en destruir el frágil equilibrio entre la distinción y la unión. En este sentido Rodis-Lewis afirma que el hombre cartesiano –ni ángel, ni bestia-máquina– tiene un lugar especial en la creación.<sup>129</sup>

El lugar especial que René quería que ocupara el hombre, suscitó una gran polémica en su época. Las dificultades formuladas de inmediato por Regius, las preguntas de Arnauld, de Gassendi y de Elisabeth suscitaron esta declaración “[...] pues no me parece que la mente humana pueda concebir con claridad al tiempo la distinción entre el alma y el cuerpo, y su unión, puesto que, para ellos, es menester concebirlos, simultáneamente, como una sola cosa y como dos, y en ellos hay contradicción.”<sup>130</sup>

A pesar de las distinciones que Descartes propone en las *Meditaciones*, en las que se descubre a la conciencia como la esencia del pensamiento, *i. e.* de su carácter unitario,<sup>131</sup> el pensador francés reconoce que el cuerpo –a pesar del conocimiento incierto y confuso que nos proporciona– es recuperable desde la experiencia. Se puede afirmar entonces, que la naturaleza del ‘yo’ parece no agotarse en su sola esencia espiritual. El sujeto difícilmente puede soslayar su unión a lo corporal pues sus percepciones, sentimientos y pasiones, le hacen reconocer que no está metido en el cuerpo como un piloto a su navío:

[...] sino tan estrechamente unido y confundido y mezclado con él, que formo como un solo todo con mi cuerpo. Pues si esto no fuera así, no

---

<sup>128</sup> El ‘ocasionalismo’ fue elaborado formalmente por algunos seguidores de Descartes como Arnold Geulincx, Louis de la Forge, Géraud de Cordemoy y Johannes Clauberg, entre otros. Tomando como punto de partida la distinción de la *res cogitans* y la *res extensa*, esta teoría afirma que la acción recíproca del alma y el cuerpo es aparente, pues lo que realmente ocurre es que lo que nos parece ser una acción del alma sobre el cuerpo no es más que una ‘ocasión’ de la acción divina, *i. e.* es Dios quien produce en el alma una sensación cuando el cuerpo la experimenta, y quien da al cuerpo un movimiento cuando el alma así lo desea.

<sup>129</sup> Cf. *Op. cit.* RODIS-LEWIS, G. (1990) p. 93.

<sup>130</sup> AT, III, 693; CSMK, III, 227; a Elisabeth, 28 de junio de 1643, p. 37. Al interés de la princesa le debemos gran parte de las afirmaciones cartesianas acerca del estatuto de la unión. Por su correspondencia sabemos que Descartes no pretendía explicar la interacción de la mente con el cuerpo, simplemente parte del hecho de su realidad.

<sup>131</sup> Con esta distinción real Descartes pretende mostrar su diferencia ontológica respecto del cuerpo: inmortalidad, indivisible e idéntica a sí misma, pero sin excluir el estatuto compuesto del ser humano real. Cf. AT, IX-2, 60; CSM, II, 50; *Meditaciones*, VI, p.61.

sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, puesto que soy solamente una cosa que piensa; percibiría la herida por medio del entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, lo que se rompe en su barco.<sup>132</sup>

A partir de esta revaloración de la experiencia sensible –y de los límites explicativos que se han mencionado ya sobre la ‘tercera noción primitiva’ en los apartados anteriores– sólo resta aclarar algunos aspectos más sobre el estatuto de la unión.

Lo primero es que la noción de ‘unión’ no debe ser situada –piensa Descartes– en el ámbito del pensamiento claro y distinto, sino en el ámbito de la experiencia sensorial: “[...] las cosas que atañen a la unión del alma y del cuerpo no se conocen sino oscuramente por el entendimiento solo, y aun por el entendimiento con el auxilio de la imaginación pero sí se conocen muy claramente por medio de los sentidos.”<sup>133</sup> La piedra de toque en la argumentación cartesiana es considerar que son diferentes niveles argumentativos, esto es, que se reconozca la distinción entre metafísica y experiencia sensible.

Si prestamos importancia a la tercera noción primitiva de la unión antes analizada podríamos asentar en ella un asidero suficientemente fuerte para rescatar a un sujeto cartesiano capaz de poseer la identidad ontológica –siendo unión de alma y cuerpo– y la responsabilidad moral propia de todo agente racional. Resulta significativo, entonces, que Descartes utilice el concepto de persona para referirse al hombre real.

---

<sup>132</sup> AT, IX-2, 64; CSM, II, 56; *Meditaciones*, VI, p. 68.

<sup>133</sup> AT, III, 691; CSMK, III, 226; a Elisabeth, 28 de junio de 1643, p. 38.

### 1.2.2 *Le vrai homme*: de la antropología a la moral

*de manera que en lugar de encontrar  
los medios de conservar la vida,  
he encontrado otro mucho más fácil y seguro  
que es el de no temer a la muerte.*<sup>134</sup>

Descartes es, sin duda, uno de los pensadores que abanderan con mayor resonancia en el siglo XVII la idea según la cual “[...] la ciencia debía ser desarrollada teniendo entre sus propósitos –y tal vez, el central– el de aplicarse al cuidado de la vida humana.”<sup>135</sup> Preocupación natural, si se consideran las condiciones de vida y el alto índice de mortalidad característico de aquel periodo en Europa.

El interés que llevó a Descartes a investigar la fisiología humana y la conservación de la salud es uno de los intereses que el pensador de la Haya plasmó en su proyecto científico pretendiendo una ciencia omnicomprendiva, unitaria y orgánica. Conservar la salud no era, sin embargo, un objetivo querido por sí mismo. En última instancia, sólo la moral como sabiduría es la meta de la empresa cartesiana.<sup>136</sup>

De acuerdo al orden orgánico del árbol de las ciencias que Descartes establece en los *Principios*, la moral se nutre de los conocimientos metafísicos y físicos, así como en el conocimiento del hombre.<sup>137</sup> Dentro del proyecto cartesiano esta imagen del árbol es la perfecta estampa que plasma la unidad y organicidad entre los conocimientos. Es así como las raíces metafísicas hacen subir la sabia hasta la más alta moral; de ella se nutre la libertad que funda el respeto debido a todo hombre, incapacitado

---

<sup>134</sup> AT, IV, 441; CSMK, III, 289; a Chanut, 15 de junio 1646, p. 267.

<sup>135</sup> VELÁZQUEZ, A. “La filantropía en la ciencia cartesiana” en *De la Filantropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*. comps. Laura Benítez y Myriam Rudoy. México: UNAM, 1994, p. 16. Por sus cartas a Mersenne sabemos que Descartes estuvo muy interesado en los tratados de anatomía y en las cuestiones vinculadas con el conocimiento y explicación de las funciones propias del ser humano. Cf. AT, II, 617; CSMK, III, 140; a Mersenne: 3 de noviembre de 1639. Ver también: AT, II, 523; CSMK, III, 134. Y en el *Discurso*: “Pero diré tan solo que he resuelto emplear el tiempo que me queda de vida en procurar adquirir algún conocimiento de la naturaleza, que sea tal que se puedan derivar para la medicina reglas más seguras que las hasta hoy usadas”. AT, VI, 78; CSM, I, 151; *Discurso del Método*, VI, p. 77

<sup>136</sup> MORGAN, V. *Foundations of Cartesian ethics*. New Jersey: Humanities Press, 1994, p. 24.

<sup>137</sup> Cf. AT, IX-2, 209; CSM, I, 279; *Principios*, IV, art. 188.

físicamente o aun débil o defectuoso. Su poder infinito sostiene la confianza de cada uno de usarla bien y de adquirir la virtud suprema de la generosidad.<sup>138</sup>

Como se verá en el siguiente capítulo, el discernimiento del mal y del bien convierten las contrariedades en ventajas y los males en llevaderos hasta el punto de extraer de ellos la alegría.<sup>139</sup> Es así como la última y más alta rama del árbol cartesiano de la ciencia tendrá como punto de partida los elementos fisiológicos y antropológicos revisados en este primer apartado.

---

<sup>138</sup> Cf. *Op. cit.* RODIS-LEWIS, G. (1990) p. 166.

<sup>139</sup> Cf. AT, XI, 488; CSM, I, 404; *Las pasiones*, art. 212, p. 278.

## II. LA MORAL EN EL SISTEMA CARTESIANO

Una de las primeras consideraciones que se deben poner sobre la mesa, cuando se habla de la moral cartesiana, es la carencia de fuentes explícitamente escritas sobre esta materia; aunado a esto, se debe tomar en cuenta también que no son pocas las referencias morales que Descartes hace tangencialmente a lo largo de su obra filosófica y de su extensa correspondencia. La carencia de la primera y la abundancia de la segunda representan una invitación al estudioso de la filosofía cartesiana para construir un horizonte interpretativo de lo que 'el pensador de la Haya' habría aceptado como su propuesta ética.

Es un hecho que la mayoría de los compendios de ética omiten de sus antologías la propuesta ética de Descartes. La moral *par provision* carece de ecos significativos en la historia de la ética porque –en opinión de algunos– no ofrece ninguna propuesta sólida y asequible a la existencia del ser humano real. Descartes, como es obvio, no lo consideraba así. Tanta importancia tenía la ciencia moral para él, que la situaba dentro del primer orden de importancia y urgencia. Él –como cualquier ser humano de todas las épocas– sabe que no puede admitir dilaciones en las exigencias de la vida cotidiana, aún a pesar de no tener respuestas cuya verdad no haya sido antes explorada suficientemente.

El espíritu despierto y agudo del joven francés se mantiene aún en su madurez cuando en una carta a Elisabeth manifiesta la importancia de la actividad filosófica. El eco de su cuarta regla, le impulsa a afirmar que ha valido la pena una vida de trabajo y estudio:

Vivir sin filosofar equivale a tener los ojos cerrados sin alentar el deseo de abrirlos; no obstante, el placer de observar todas las cosas que nuestra vista descubre, no es comparable en modo alguno con la satisfacción que genera el conocimiento de lo que la Filosofía descubre; más aún, este estudio es más necesario para regular nuestras costumbres y nuestra conducta en la vida de lo que lo es el uso de los sentidos para guiar nuestros pasos.<sup>140</sup>

Es un lugar común en las investigaciones subrayar la importancia de una tesis para dar cierto realce al tema estudiado dentro del pensamiento de un

---

<sup>140</sup> AT, IX-II, 3; CSM, I, 180; *Carta prefacio de los Principios*. p. 9.



autor. Esta táctica no es necesaria si se lee con cuidado la obra completa cartesiana. En ella existen muchas referencias en las que Descartes señala la importancia de la moral dentro del abanico de ciencias que hay que estudiar; sin embargo, el culmen de estas afirmaciones tiene un insigne representante en la carta prefacio de los *Principios*.

De este modo, la totalidad de la Filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias que se reducen principalmente a tres: a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral entendiendo por ésta la más alta y perfecta Moral que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la Sabiduría. Y así como no se recogen los frutos del tronco ni de las raíces, sino sólo de las extremidades de las ramas, de igual modo la principal utilidad de la Filosofía depende de aquellas partes de la misma que sólo pueden desarrollarse en último lugar.<sup>141</sup>

De acuerdo a la imagen que Descartes nos propone para identificar su proyecto, la moral se sitúa en el último lugar, no en orden de importancia sino como resultado de una secuencia de conocimientos que permiten acceder a las verdades morales con mayor certeza.<sup>142</sup> Los demás conocimientos son, entonces, valiosos y verdaderos en sí mismos pero útiles y necesarios respecto al conocimiento realmente fructífero e importante. Es así como la moral se presenta al mismo tiempo como la más urgente y compleja; urgente, porque representa los frutos necesarios para el armónico desarrollo de la vida; compleja, debido a lo delicado del tema y a la riqueza de situaciones humanas. A todo esto demos añadir un factor decisivo para el crecimiento del árbol, a saber, el ambiente tan tenso que se vivía en su época.

Con el propósito de contextualizar la investigación es necesario señalar que el entorno intelectual que rodeó a nuestro pensador no era de manera alguna fácil. Descartes se sitúa en los albores de una época siendo uno de los principales actores del cambio. Por un lado, el conocimiento de los

---

<sup>141</sup> AT, IX-II, 14; CSM, I, 186; *Carta prefacio de los Principios*. p. 15.

<sup>142</sup> En esta figura que representa la sabiduría orgánica, ha llamado la atención de algunos cartesianos la omisión de las matemáticas. Cf. ARIEW, R. "Descartes and the tree of knowledge". *Synthese*. vol. 92, 1992, pp. 101 - 116. Sin embargo, esta observación no considera que las matemáticas no pueden ser una rama más porque son la lógica misma del conocimiento. Ver también: *op. cit.* CLARKE, D. pp. 88 - 117. En este trabajo Desmond Clarke explica cómo es que la metáfora del árbol sugiere la unidad orgánica de los *Principia* explicando la conexión deductiva entre la raíz, el tronco y las ramas.

clásicos y de los escolásticos fue habitualmente muy general en los moralistas franceses posteriores al Renacimiento. No estaban, como podríamos decir ahora, críticamente informados. Platón, Aristóteles, Zenón, Pirro, Agustín y Tomás fueron frecuentemente citados, pero no siempre entendidos adecuadamente. La transmisión de sus opiniones ocurrió inevitablemente dentro de las tradiciones históricas que fueron imprecisas y en ocasiones llamativamente defectuosas.<sup>143</sup>

Por otro lado, sabemos que la gama de escritores morales del siglo XVI era variada y multiforme; para su comprensión, es menester considerar las diferentes influencias escépticas, estoicas, humanistas y cristianas que permeaban el ambiente intelectual en el que se gestó el pensamiento cartesiano. Entre éstas podemos encontrar a Montaigne (1533-1592), Justo Lipsio (1547-1606); Guillaume du Vair (1556-1621);<sup>144</sup> así como el humanismo devoto de San Francisco de Sales (1567-1622) y Jean Pierre Camus (1548-1652), ambos autores de teorías de las pasiones: el primero con en *El tratado del amor a Dios* (1616) y el segundo con el *Tratado de las pasiones* (1614).<sup>145</sup> Es así como la moral cartesiana, al beber de diferentes fuentes, resulta una síntesis original.<sup>146</sup>

En este ambiente intelectual había características propias de la época que nuestro autor aprovechó para presentar su proyecto con visos de frescura y originalidad. Según nos cuenta él mismo en esa historia de su vida que es el *Discurso del método*, pretendía estudiar “en el gran libro del mundo” y, sobre todo, en “mí mismo”.<sup>147</sup>

---

<sup>143</sup> Cf. LEVI, A. *French moralists. The theory of the passions 1585 to 1649*. Oxford: Clarendon press, 1964, p. 7.

<sup>144</sup> Obispo de Liseux y primer moralista francés que compuso una teoría original de las pasiones. En 1585 edito su *Philosophie morale des Stoïques*. Tuvo otros escritos como *El tratado de la constancia* y *Filosofía moral de los estoicos*. Se le reconoce por relacionar el cristianismo con el estoicismo.

<sup>145</sup> Cf. *Op. cit.* LEVI, A. pp. 140 y ss.

<sup>146</sup> Cf. GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. París: Aubier, 1968, vol. 2. pp. 229 - 236. Excelente libro que nos ayuda a comprender ‘el orden de las razones’ que Descartes plantea para entender los argumentos fundamentales de su sistema así como su intrínseca relación. Ver en especial la última parte del segundo tomo.

<sup>147</sup> El método introspectivo sería –según Gilson– un camino muy andado a lo largo de su vida; esta característica, conocida como ‘socratismo cristiano’ es una corriente de inspiración agustiniana que impregna la escolástica y el humanismo subrayando que el principal objeto de estudio para el ser humano es él mismo. Cf. GILSON, E. *L'esprit de la Philosophie Médiévale*. París: Vrin, 1989, p. 214.

El itinerario que nos muestra en las primeras partes del *Discurso* y los diversos aprendizajes que en cada lugar aprovechó, se sintetiza en las reglas que nos propone en la tercera parte de la obra.<sup>148</sup> Lo más curioso es que esta obra que le tomó dos o tres meses escribirlo en una casa cerca de Utrecht,<sup>149</sup> era solamente la introducción de tres ensayos específicos sobre óptica, geometría y meteorología. El título completo denuncia el objetivo del texto completo: *Discurso del método para dirigir adecuadamente la razón e indagar la verdad en las ciencias*. La causa por la que utiliza el término 'discurso' y no 'tratado' es porque no pretendía enseñar el método sino solamente hablar de él,<sup>150</sup> de ahí su carácter autobiográfico.

De acuerdo con lo revisado en el capítulo primero en torno a la antropología y el mecanicismo, a continuación se expondrá el lugar que tiene la moral en el discurso cartesiano, así como la coherencia que guardan las reglas del *Discurso de Método* respecto a *El tratado de las pasiones* y la correspondencia de los últimos años de su vida. Para esto, se analizarán cada una de las reglas del *Discurso* en un estudio comparativo con estas dos últimas fuentes del pensamiento de Descartes. El objetivo general del capítulo es, entonces, investigar si en la moral cartesiana se puede hablar de continuidad argumentativa o, por el contrario, de discontinuidad y cambio de opinión. En la investigación no se trabajará la secuencia histórica de los textos debido a los límites de la propia tesis. Las fuentes que se estudiarán son: *El Discurso del Método*, *El tratado de las pasiones del alma*, *El tratado del hombre*, y la correspondencia, principalmente la de los últimos 10 años.<sup>151</sup> Al final del capítulo se añadirán también

---

<sup>148</sup> Una vertiente interesante para profundizar más adelante sería, precisamente, las influencias que Montaigne y Charron ejercieron sobre el pensamiento práctico cartesiano. Para este tema ver: NAJERA, E. "Descartes y el Renacimiento. Las claves humanistas de su antropología". *Eikasía*. núm 8, 2007, pp. 141 - 162.

<sup>149</sup> RODIS-LEWIS, G. "Descartes: development of his philosophy" en *The Cambridge companion to Descartes*. trad. y ed. John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 39 y ss.

<sup>150</sup> Cf. AT, I, 349; CSMK, III, 53; a Mersenne, 27 de febrero de 1637. De igual forma en el texto añade: "no deseo enseñar [...] únicamente intento presentar cómo me he esforzado en dirigir la mía [su razón] [...] Pero supuesto que propongo este tratado solamente como una historia o, si se prefiere, como una fábula, en la que junto con algunos ejemplos imitables se encontrarán quizá otros varios que con razón no serán seguidos, espero que llegue a tener utilidad para algunos sin que llegue a ser perjudicial para nadie" AT, VI, 4; CSM, I, 112; *Discurso del Método*, p. 5.

<sup>151</sup> Hay autores que han hablado, incluso, de 'tres morales': prudencia, sabiduría y generosidad. Sin embargo, éstas no pueden ser clasificadas en una sucesión cronológica estricta. Cf. ARMOGATHE, J. R. "Doute methodique et morale cartesienne". *Kriterion*. en JI-

algunas referencias generales que nos permitan ubicar el lugar de la moral *par provision* dentro del proyecto cartesiano, así como sus vínculos con 'la moral más alta y perfecta'.

## 2.1 La moral en el método cartesiano: *par provision*

En 1637 Descartes reconoce su situación frente a la inmensa empresa que pretende realizar o, por lo menos, iniciar. La moral que nos propone en el *Discurso del Método* es una moral que manifiesta la precariedad propia de lo humano, la dificultad para emitir juicios valorativos que soporten el rigor de la certeza.

Así como antes de iniciar la reconstrucción de la casa en la que se habita no basta con realizar su derribo, efectuar la reserva de materiales, arquitectos o bien ejercitarse uno mismo en la construcción, además, de haber diseñado con atención el plano, sino que también es necesario haberse dotado de alguna otra casa en la que se pueda estar alojado cómodamente durante el periodo de construcción, de igual modo con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones aunque la razón me obligase a estarlo en mis juicios y, por otra parte, con el fin de no dejar de vivir por ello con la mayor dicha que pudiera, elaboré una moral provisional que no constaba sino de tres o cuatro máximas de las cuales deseo haceros partícipes.<sup>152</sup>

Para iniciar la investigación sobre el lugar de la moral *par provision* dentro del programa cartesiano, empezaremos analizando los diferentes sentidos que el término *par provision* tiene, así como su lugar en la metodología cartesiana:

En el análisis filológico del término, Gabaude señala tres sentidos que aportan matices interesantes para la investigación:<sup>153</sup>

- a) En Francia, en el siglo XVII la frase '*par provision*' (traducida de ordinario como 'provisional') también era usada para referirse a las provisiones –suministros o víveres– que se guardaban por si 'algo ocurría'. Descartes hace una analogía entre la necesidad que tienen los arquitectos de hacer provisión de los materiales y la necesidad de

---

D, 2002, núm. 106, p.12.

<sup>152</sup> AT, VI, 22; CSM, I, 122; *Discurso del Método*, p. 18.

<sup>153</sup> GABAUDE, J. M. "Dual unity of cartesian ethics", Moyal, G. J. D. (ed.), *René Descartes, Critical Assessments*, vol. IV, Londres: Routledge, 1996, p. 332.

establecer los preceptos morales que utilizará como herramientas de su método.

- b) La noción *par provision* ofrece también cierta seguridad, pues es vista como el paso inicial de un continuo progreso hacia la perfección. En este sentido se resalta, por decirlo así, lo permanente de lo provisional, es decir, que no será desechada del todo porque de entrada son máximas sensatas, moderadas y comúnmente aceptadas
- c) Actualmente el término *par provision* tiene una connotación temporal, como un 'mientras tanto'. Un sistema moral definitivo implicaría la intemporalidad del conocimiento y de la situación.

En el primero de estos tres sentidos Spaemann reconoce la justificación metodológica a la que Descartes apelaría para llamar así a su moral. La moral *par provision* es una fórmula abreviada, cuyo acento está en el sentido del término provisión, como aprovisionamiento. Algunas líneas más arriba Descartes había escrito que no es suficiente hacer provisión de los materiales, es decir acumular materiales, sino que era necesario en ese tiempo, alojarse, es decir, tener una moral en provisión. Lo importante para un alojamiento -por oposición, el gran edificio que está todavía en construcción- es que esté completo y que tenga ya un techo. En la tercera parte del *DM* trata de responder ¿cómo una acción completamente justificada es posible bajo las condiciones de una ciencia que no está completa?, ¿cuáles son las buenas razones para actuar si se presupone que la ciencia está inacabada y nosotros no conocemos las consecuencias de nuestras acciones? Es decir, ¿de dónde viene la certeza de actuar bien si se supone que la ciencia todavía no ha encontrado la certeza en los problemas respecto a la praxis?<sup>154</sup>

En el segundo sentido, encontramos la justificación filológica de uno de los temas a profundizar en esta investigación, a saber, que la moral propuesta por Descartes en el *DM* tenga cierta continuidad y avance en sus últimas obras, aunque de hecho no se logre 'la más alta y perfecta'. La hipótesis será, entonces, que la *moral par provision* equivale a asumir una moral que pueda bastar para regular las acciones de la vida, y de la que hemos de

---

<sup>154</sup> SPAEMANN, R. "La morale provisoire de Descartes". *Archives de Philosophie*. en JL-S, 1972; núm. 35, p. 357.

proveernos mientras no se llegue a conocer una mejor; cabrá, no obstante, modificarla, pero sin llegar a invertir sus puntos fundamentales.

De esta justificación metodológica, se sigue otra de orden prudencial, es decir, la que nos sugiere a un Descartes con una prudencia aguda y sensible a la situación de su época. Expresado por él mismo en sus numerosas cartas, busca y se mantiene en un lugar pacífico para llevar a cabo su gran empresa.

Como se ve, los tres sentidos suponen la flexibilidad suficiente para desarrollar el análisis de la moral *par provision* a la luz del programa que Descartes logró realizar. Con tal de resguardar la riqueza del término *par provision*, no se utilizará la traducción de “provisional” que suele utilizarse en español ya que ésta parece recalcar el carácter temporal.

Por otro lado, no podemos dejar de considerar el carácter autobiográfico del texto de 1637: un código moral con el que pudiera vivir mientras estuviera ocupado buscando los fundamentos para construir su sistema. Lo interesante es que estas tres o cuatro máximas no sean descartadas en su totalidad más adelante; al contrario, pretende su integración al sistema moral definitivo que adquirirá como fruto del conocimiento cierto y en constante expansión.

Muchos años después de haber publicado el *Discurso del Método* Descartes vuelve su vista atrás y detiene su mirada sobre el texto que reunía tres ensayos que nada tenían que ver con moral; en él no observa el análisis de los meteoros, ni de la luz, ni de las coordenadas; recuerda sus reglas. Haciendo un breve recuento, reconoce que no ha alcanzado todavía la verdad completa sobre la mecánica, la medicina y la moral; hace, sin embargo, una observación a todas luces filantrópica:

Y aunque las ignore casi todas, el celo que siempre he mantenido por rendir algún servicio al público fue la causa de que hiciera imprimir hace doce años algunos ensayos acerca de cuestiones que estimaba conocer. La primera parte de estos ensayos fue un *Discurso relacionado con el Método que permite conducir adecuadamente la razón e indagar la verdad de las ciencias*. Allí expuse sumariamente las principales reglas de la Lógica y de una moral imperfecta de la que hemos de proveernos mientras que no se llegue a conocer una mejor.<sup>155</sup>

---

<sup>155</sup> AT, IX-II, 15; CSM, I, 186; *Carta prefacio de los Principios*. p. 15.

El interés y compromiso con la ciencia y la humanidad será, como veremos más adelante, el más importante aliciente para avanzar hasta donde la vida, los conocimientos y su propio método le permitieron.

## 2.2 Fuentes de la reflexión moral en los últimos años: la correspondencia y el *Tratado de las pasiones del alma*

De acuerdo con lo revisado en el primer capítulo, resulta congruente que Descartes se interese tanto en el deseo de conservar esta vida y en mantener el equilibrio entre la razón y las pasiones. El tema de la distinción real del cuerpo y la mente atraviesa todos los textos en los que el pensador francés hace alguna referencia al orden de la vida práctica. Que la moral concreta resulta así, inseparable de las condiciones contingentes y oscuras de la unión entre el alma y el cuerpo se encuentra manifiesto principalmente en su correspondencia y en el *Tratado de las pasiones del alma*.

A fin de contextualizar las fuentes de la reflexión moral, es necesario aludir a varios personajes que, por su intercambio epistolar atento y cordial, fueron para Descartes un incentivo continuo en su reflexión moral. Los cuatro principales en cuestiones de antropología y moral son: la Princesa Elisabeth de Bohemia,<sup>156</sup> la Princesa Cristina de Suecia,<sup>157</sup> Héctor Pierre Chanut,<sup>158</sup> Marin Mersenne.<sup>159</sup>

---

<sup>156</sup> Princesa palatina nacida en Heidelberg (1618-1680). Tercera hija del rey Federico de Bohemia y su esposa Elisabeth. Creció en el exilio desde 1621. Fue a fines de 1642 cuando Pollot la puso en contacto con Descartes. Joven, culta, de habilidades naturales, despierta de espíritu, rápida en el pensamiento y de coraje humano. Se esforzó además por desarrollar sus capacidades intelectuales a través del estudio y del intercambio de correspondencia con personas reflexivas y estudiosas. Murió a los 42 años siendo abadesa del Monasterio Luterano de Herford. Cf. HALDANE, E. *Descartes: his life and times*. Londres: Thoemmes, 1992, pp. 250 - 255. Ver también GARIN, E. *Descartes*. trad. José Martínez. Barcelona: Crítica, 1989, pp. 182 y ss.

<sup>157</sup> Cristina de Suecia (1626-1689) Hija del rey Gustavo Adolfo II, fue educada para reinar en un régimen estricto. A los 6 años subió al trono bajo la tutela del canciller Ozenstierna. A los 18 reinó personalmente. Inquieta, de inteligencia notable, estudió idiomas, filosofía, historia, teología y astronomía. En 1654 renunció al trono, a favor de su primo Carlos Gustavo y se dedicó a viajar por Europa. En Roma se convirtió al catolicismo y se dedicaba a estudio y las artes. Por el intercambio epistolar, sabemos que no veía en Descartes el inventor de una nueva ciencia; sino un sabio que como nadie se planteaba el significado de la vida. A opinión de Cristina, Descartes era el filósofo más feliz y de vida más digna, aunque -al parecer- fue

Las últimas y más maduras reflexiones morales tienen su principal fuente en la correspondencia con estos cuatro insignes personajes de la época. Resulta llamativa la ayuda que supuso para Descartes cartearse con dos mujeres, pero especialmente con Elisabeth de Bohemia.<sup>160</sup> Incluso hay quienes reconocen en la correspondencia con Elisabeth la más fuerte exigencia y el más apremiante incentivo para profundizar en un asunto que no había desarrollado lo suficiente.<sup>161</sup>

La relación comienza cuando en la primavera de 1645 Descartes fue informado por Pollot que la princesa Elisabeth había estado sufriendo fiebre.<sup>162</sup> Descartes le escribió de inmediato ofreciéndole algunas

---

decepcionante su enseñanza. Cf. CASSIRER, E. *Descartes, Corneille, Christine de Suede*. París: Vrin, 1997. p. 43 y ss.

<sup>158</sup> Nacido en Blois en 1601, después de haber tenido numerosos encargos en su patria, desde 1645 fue residente, y desde 1649 embajador de Francia en Suecia. Del círculo de Mersenne, son bien conocidos sus intereses científicos y filosóficos. Conoció a Descartes en 1644, quizás a través de su cuñado Clerselier. Él es quien hace de intermediario entre el filósofo y Cristina de Suecia, quien lo asiste en la enfermedad y en la muerte; organiza los funerales y recoge sus cartas. Cf. *Op. cit.* GARIN, E. p.184 y ss.

<sup>159</sup> Marin Mersenne (1588-1648) fue una de las figuras más importantes en la historia del pensamiento moderno, y hasta hace poco fue desdeñado y mal entendido. Se le recuerda por su amistad y correspondencia con Descartes y se le ha clasificado como un intransigente pensador religioso; sin embargo, este calificativo no corresponde al papel decisivo desempeñado por Mersenne en la revolución científica del siglo XVII. Preparado en el colegio jesuita de *La Flèche*, ingresó en la orden de los Mínimos. Modelo de piedad cristiana y sabiduría. En su carrera literaria se cuenta un grupo de vastas obras de polémica contra todo enemigo concebible de la ciencia y de la religión: ateos, deístas, naturalistas del Renacimiento, cabalistas y pirrónicos. Dedicó su vida a la labor constructiva de hacer propaganda a la 'ciencia nueva', lo cual representó un monumental servicio a la revolución científica. Cf. *Op. cit.* POPKIN, R. (1983) p. 201.

<sup>160</sup> Los elogios que Descartes dirige prácticamente en todas las cartas a Elisabeth por su capacidad y los que describe apenas llegar a Suecia de Cristina, hacen que la misma Elisabeth exprese el orgullo que siente, pues tiene de Cristina "la idea de una persona tan cabal, que libra a nuestro sexo de la imputación de imbecilidad y debilidad que los señores pedantes solían atribuirle." De Elisabeth a Descartes, 4 de diciembre de 1649. p. 259.

<sup>161</sup> Cf. AYUSO, J. M. *La fortaleza del ego. Construcción y cimientos de la moral cartesiana*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 2003, pp. 25-46. El testimonio de Chanut que reúne el intercambio epistolar que mantuvieron Elisabeth y Descartes, es bastante elocuente. En su carta del 16 de abril de 1650, Chanut le solicita que permita copiarlas para que quede una prueba de por qué la princesa palatina ha sido la única que comprendió las verdades enunciadas por Descartes. Todo con tal de preservar la memoria de su amigo y para afianzar la dedicatoria de la epístola dedicatoria de sus *Principios*. Cf. Chanut a Elisabeth, 16 de abril de 1650, p. 388.

<sup>162</sup> Elisabeth sufría una sensibilidad exacerbada por sus malestares. Su Padre, Federico de Bohemia, había sido destronado después de su derrota en la Montaña Blanca en 1620, por lo



sugerencias esperando que recobrarla pronto la salud. Con esa carta Descartes iniciaba la serie de intercambios epistolares que resultaría en una de las más importantes fuentes de la moral cartesiana.

En los siguientes apartados se repasarán las cartas más importantes sobre la moral. En todas ellas se ve la huella de una mujer débil de salud pero culta, que intenta encontrar las explicaciones y los remedios para llevar una mejor vida.<sup>163</sup> Al margen de la correspondencia redacta el *Tratado de las pasiones del alma* y se lo entrega en mano el 7 de marzo de 1646 en la Haya.<sup>164</sup> Esta obra se componía entonces de dos partes. Descartes le agregó una tercera cuando la publicó en 1649, pero ésta no parece haber modificado esencialmente lo que ya había escrito.

La correspondencia, desde 1643, está llena de problemas de antropología y ética. En 25 de abril de 1646 Elisabeth hace sus observaciones sobre el primer esbozo de lo que entonces se llamaba *Traité des Passions*. En junio Descartes hace mención de él a Chanut pero no tiene intención de publicarlo. Ha tenido un gran disgusto por la indiferencia general en relación con su trabajo. Su correspondencia con Elisabeth, Chanut y, a través de Chanut, Cristina de Suecia se entrecruza con la reelaboración del texto demasiado conciso, que ha aumentado alrededor de un tercio para su impresión; sus cartas y las cartas que le dirigen, constituyen el precedente, el fondo y el comentario que forman cuerpo con el libro.<sup>165</sup> Es un hecho histórico que sin la princesa palatina no existiría un tratamiento sistemático de las pasiones o afecciones del alma, por lo menos no como lo conocemos. Resulta de justicia entonces, reconocer la habilidad de estas

---

que toda la familia se había refugiado en los países bajos. Su familia vivía exiliada en La Haya donde Descartes fue a verla varias veces entre 1643 y 1646. La abundante correspondencia se completaría, entonces, con las conversaciones.

<sup>163</sup> Ante la insistente solicitud de la Princesa Elisabeth para que exponga las pasiones (13 de septiembre de 1645; reiterada el 30 de septiembre de 1645), Descartes le confiesa que retrasará su respuesta (6 de octubre de 1645) porque encontraba “dificultad en desglosarlas” y pone al día “este examen de las pasiones. La correspondencia palatina vuelve a insistir (28 octubre de 1645). En la siguiente (3 de noviembre de 1645) le confiesa estar pensando ya en “el número y orden de las pasiones a fin de examinar más particularmente su naturaleza”. Sin embargo, todavía no se atreve a escribir sus opiniones.

<sup>164</sup> La Princesa Elisabeth es consciente de su papel como interlocutora del filósofo: “Los pedantes dirán que Vd. ha llegado a edificar una nueva moral con el solo fin de acomodarla a mis condiciones. Pero la tomo como regla para mi vida; y no me siento sino en el primer grado que Vd. aprueba: el deseo de informar mi entendimiento y de seguir el bien que él conoce” en: de Elisabeth a Descartes, de 1 de agosto de 1644, p. 45.

<sup>165</sup> Cf. *Op. cit.* GARIN, E. p.180.

mujeres para insistir sobre el pensador y conducirlo hasta *Las pasiones del alma*.<sup>166</sup>

El papel de 'la corresponsal palatina', sin embargo, tiene un límite. Después de haber leído el *Tratado de las pasiones*, Elisabeth formula algunas preguntas de orden fisiológico.<sup>167</sup> Además, le pregunta por sus máximas sobre la vida civil, pues las de la vida particular ya las han comentado. Pero esta petición no es cumplida por Descartes pues considera impertinente hablar de los asuntos públicos siendo que él lleva una vida alejada de ellos.

En otro orden, las cartas que Descartes redacta en confianza a sus amigos nos ofrecen la corroboración de lo que parca o indirectamente había expresado en otras publicaciones. Un hecho significativo que confirma la congruencia y continuidad en sus reflexiones morales, es que el 20 de noviembre de 1647 Descartes le manda a Chanut un paquete con el *Tratado de las pasiones* y 6 cartas a Elisabeth, escritas de julio de 1645 a octubre de 1645 en las que razonó largamente sobre el sumo bien. Lo hace porque a la Princesa Cristina le interesa el tema y considera como no necesario volver a escribir sus reflexiones.

En este sentido, hay otra carta que igualmente ratifica la continuidad y congruencia en las reflexiones cartesianas. Las máximas que Descartes expuso en la carta a Elisabeth del 4 de agosto de 1645 son una detenida revisión de las expuestas en el *DM*.<sup>168</sup> De ahí que las máximas compartidas en el prefacio de 1637 fueron más que un chaleco salvavidas, o una táctica que lo eximía de cualquier acusación.<sup>169</sup>

---

<sup>166</sup> Durante en el siglo XVII hubo, sin embargo, una cantidad considerable de literatura sobre las pasiones, tanto desde la perspectiva moral como la fisiológica. Una obra influyente en el pensamiento de Descartes fue: *Tableau des Passions* (1630) de Nicholas Coeffeteaus. Además, también estaba el trabajo de Edgard Reynold, *A Treatise of the Passions and Faculties of the soule of man* (1640), que fue menos conocido pero que paradójicamente también fue dedicado a la princesa Elisabeth. De manera paralela fueron muy populares las discusiones psicológicas sobre las 'perturbaciones' como el famoso tratado *Anatomy of melancholy* (1621) de Burton. Para este tema ver: BROWN, D. "What was new in the *Passions* of 1649". *Acta Philosophica Fennica*. núm. 64, 1999, pp. 211 - 231.

<sup>167</sup> Cf. a Descartes, 25 de abril de 1646, p. 155 y ss.

<sup>168</sup> Gilson se pregunta sobre qué es lo provisional en esta reformulación de 1645. La respuesta está en la distinción de los tres sentidos del término *par provision*; él asumió el tercer sentido de *par provision*, i.e. como algo meramente temporal, caduco. Cf. GILSON, E. *Discours de la méthode: texte et commentaire*. París: Vrin, 1930, p 231.

<sup>169</sup> *Op. cit.* MORGAN, V. p. 40.

Por lo menos hasta esa fecha, la moral *par provision* no había sido depuesta ni sustituida por la moral definitiva. Sus conclusiones, verosímiles y moderadas, permanecen como norma de conducta en nuestro pensador. Sin embargo, las diferencias entre las dos redacciones, hacen pensar que no se trata de una simple repetición. Kimberly Blessing realiza un estudio comparativo que nos arroja algunas luces sobre el plausible desarrollo en las reflexiones morales cartesianas:<sup>170</sup>

- En el prefacio de 1637:
  - o Se habla en primera persona, por lo tanto con un carácter autobiográfico
  - o Su redacción no es contundente, sino que da la apariencia de una cierta reflexión viva: la moral consiste en tres o cuatro máximas.
  - o Las máximas son el soporte metodológico para la búsqueda de Descartes. Su contexto próximo es la duda epistemológica.
  
- En la carta del 4 de agosto de 1645:
  - o Se habla en tercera persona, por lo tanto hay una prescripción cuyo destinatario no es el mismo autor.
  - o Se enuncian tres condiciones para lograr el contento o la felicidad.
  - o Las reformula en una carta que trata sobre moral dirigida a Elisabeth: el contexto es dilucidar amigablemente.

A partir de estas pistas se analizará cada una de las reglas a la luz del *Tratado de las pasiones del alma* y la correspondencia de los últimos años. Una de las hipótesis por corroborar es si Descartes modificó la propuesta de 1637 o si más bien la fortaleció con los conocimientos que iba adquiriendo.

---

<sup>170</sup> BLESSING, K. "The Cartesian Meditator and His Moral Muse: Ethics of the Discourse on Method and Correspondence with Elisabeth". *Modern-Schoolman*. vol. 1, 2005; núm. 83, p. 43 y ss. En apoyo a esta tesis ver: *op. cit.* GABAUDE, J. M. pp. 332 - 342.

### 2.3 La Moral *par provision*: una perspectiva desde el programa cartesiano

Descartes no tiene ningún reparo en expresar con la mayor claridad, el estatuto de las reglas que enuncia en el *Método*. Los consejos de la moral *par provision* son un medio para la sabiduría más acabada. No porque sean temporales y caducas, sino porque representan un adelanto confiable de lo que se conseguirá cuando se alcance el conocimiento cierto y total. El 'caballero de la Turena' sabe, sin embargo, que para llegar a esa meta es necesaria la lucha que desarraigue los defectos que fortifican los obstáculos

Con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones aunque la razón me obligase a estarlo en mis juicios y, por otra parte, con el fin de no dejar de vivir por ello con la mayor dicha que pudiera, elaboré una moral provisional que no constaba sino de tres o cuatro máximas de las cuales deseo haceros partícipes.<sup>171</sup>

A continuación haremos un estudio en el que compararemos las reflexiones morales posteriores, su vínculo con la moral *par provision* y su posible progreso. Primero se expondrá la máxima explicitando todos los matices que el autor a través de analogías y referencias directas quiso señalar; después se citarán las fuentes posteriores en las que se hace alusión a los puntos centrales de cada máxima.

#### 2.3.1 Primera máxima

[...] obedecer las leyes y costumbres de mi país, conservando la religión en la cual Dios me ha concedido la gracia de ser instruido desde la infancia, rigiéndome en cualquier otra cuestión por las opiniones más moderadas y más alejadas de todo extremos, que fuesen comúnmente practicadas por los más sensatos de aquéllos con los que me tocasse vivir. Pues estando resuelto desde entonces a no estimar en nada mis propias opiniones, dado que deseaba someterlas a examen, estaba seguro de que lo mejor que podía hacer era aceptar las de los más sensatos. Y aunque quizá existan otras personas tan sensatas como las que viven con nosotros entre los persas y los chinos, me parecía más útil tomar como regla las opiniones de aquellos con lo que tuviese que vivir.<sup>172</sup>

El verbo que utiliza para introducir la primera máxima resulta valiente y prudente a la vez. Leyéndolo como de quien viene, sorprende la

---

<sup>171</sup> AT, VI, 22; CSM, I, 122; *Discurso del Método*, p. 18.

<sup>172</sup> *Ibidem*

diferencia que hay entre la actitud teórica y la práctica. Descartes inicia confiando en lo que tiene; no decide, no se anima a proponer algo nuevo desde el principio porque piensa que el conocimiento ético definitivo vendrá con las demás ciencias. Esta máxima se caracteriza por la sensatez, la de Descartes y la de aquellos que, a juicio del filósofo, fueron los más sensatos y por lo tanto los más dignos de imitación.<sup>173</sup> Este cambio de actitud, ofrece dificultades para explicar la congruencia interna del método. Por ejemplo, podríamos preguntarnos ¿cómo reconocer a los sensatos en una cultura determinada (persas, chinos u holandeses) estando determinado a “no estimar en nada mis propias opiniones, dado que deseaba someterlas a examen”? En el párrafo siguiente ofrece una respuesta que no salva del todo las dificultades.

Y para conocer cuáles eran verdaderamente sus opiniones, estimaba que debería prestar más atención a lo que tales personas ponían en práctica que en lo que decían, no sólo porque, dada la corrupción de nuestras costumbres, hay pocas personas que deseen decir todo lo que piensan, sino también porque muchas lo ignoran, pues siendo diferente el acto del pensamiento en virtud del cual se cree algo de aquel otro por el cual se conoce que se tiene tal creencia, frecuentemente se da el uno sin el otro. Y entre varias opiniones, igualmente aceptadas, no elegiría sino las más moderadas, no sólo porque son las más cómodas en la práctica y probablemente las mejores, pues todo exceso generalmente es pernicioso, sino también porque me apartaría menos del verdadero camino en caso de equivocación que si, habiendo elegido una de las opiniones extremas, hubiese sido la otra la que hubiera sido preciso seguir.<sup>174</sup>

La corrupción, la indiferencia y la incongruencia han sido desde siempre enemigos de la reflexión ética. Descartes lo sabe y opta por el buen uso de su razón. Al mismo tiempo reconoce que el mal uso es aquella capacidad humana para obrar en contra del mandato de la razón.

No desaprobaba por ello las leyes que para remediar la inconstancia de los espíritus débiles o para consolidar la seguridad del comercio permiten establecer votos o contratos, obligando a perseverar en los mismo, tanto cuando se posee un buen propósito como cuando el proyecto no es sino indiferente. Pero puesto que no veía cosa alguna en el mundo que permaneciera constantemente en el mismo estado, y como, en lo que me

---

<sup>173</sup> En este contexto se debe considerar la crisis del Renacimiento fruto del contraste que hubo entre culturas. Estando consciente de la novedad y de su importancia, Descartes señala este aspecto como un posible punto de inflexión para la reflexión ética.

<sup>174</sup> AT, VI, 23; CSM, I, 122; *Discurso del Método*, p. 19.

concierno, me prometía perfeccionar progresivamente mis juicios y no empeorarlo, hubiese pensado que cometía una gran falta contra el buen sentido si, porque aprobaba entonces alguna opinión, me hubiese obligado a tener que aceptarla posteriormente como buena cuando quizá hubiera dejado de serlo o yo hubiera dejado de estimarla como tal.<sup>175</sup>

En esto reside la permanencia de lo provisional: aprobar sólo máximas lo suficientemente flexibles, moderadas y sensatas que no puedan ser desechadas por malas ni erróneas tiempo después. La neutralidad de éstas cuatro máximas es la garantía que asegura su lugar dentro de la moral más alta y perfecta.

### 2.3.1.1 Moderación y sensatez

La lectura de esta primera regla ha tenido diferentes versiones. Por un lado, hay quienes la leen como contenida en un marco de fidelidad y respeto a las costumbres y a la religión heredada, señalando cómo Descartes permanece fiel a las máximas del catolicismo, al tiempo que suscribe el carácter social y pasivo de la religión heredada.<sup>176</sup> En sentido opuesto, hay quienes critican a Descartes en este punto por el contraste extremadamente agudo que presenta: por un lado, el reconocimiento incondicional de la fe y de la autoridad y, por el otro, su descalificación en beneficio de la razón.<sup>177</sup>

Desde otra perspectiva, Vance Morgan resalta la que para él es la faceta más característica de la empresa cartesiana: el individualismo. En su opinión la primera máxima no revela un conformismo simple. Descartes reconoce que habrá situaciones en las que tenga que apelar, no a las normas, no a la fe, sino a las opiniones de personas sensatas. La utilidad de esta noción es evidente. Como lo señalamos arriba, esta regla carece de un contenido racional y de directrices específicas para saber cuáles serán las opiniones más moderadas.<sup>178</sup>

---

<sup>175</sup> AT, VI, 24; CSM, I, 123; *Discurso del Método*, p. 19.

<sup>176</sup> RODIS-LEWIS, G. *La morale de Descartes*. París: PUF, 1962, p. 15. Descartes recuerda aquí a Montaigne, también fiel a la religión que recibió y costumbres de su país.

<sup>177</sup> JASPERS, K. *Descartes y la filosofía*. trad. Oswald Bayer. Buenos Aires: Leviatán, 1998, p. 88.

<sup>178</sup> Cf. *Op. cit.* MORGAN, V. p. 44.

En un análisis más agudo, Gabaude afirma que esta obediencia regula sólo la conducta externa, pues interiormente el hombre goza de un espíritu crítico que guía sus pensamientos. Descartes no juzga las cosas con los mismos criterios con que juzga lo moral, se esfuerza por regular sus sentimientos a través de la razón como convencionalmente habían propuesto los moralistas. En varias ocasiones Descartes insiste en el peso que tiene el pasado de las personas, se remonta por eso al periodo prenatal. Todos los prejuicios acumulados desde la niñez persisten por momentos en el camino de la autonomía.<sup>179</sup>

### 2.3.1.2 Progresiva autonomía

Descartes prevé en su ética una progresiva autonomía guiada por la perfección de la razón. La obediencia y sumisión a las leyes, costumbres, fe y personas sensatas es provisional, no porque planea contradecirlos, sino porque pretende perfeccionar lo que de suyo –hablando en términos generales– es bueno y sensato. Si tuviéramos que calificar la ética cartesiana con una sola frase, podríamos decir que el código moral provisional cartesiano se resume en aprender a juzgar bien; esa es la utilidad del conocimiento y por tanto el más exquisito fruto del árbol de las ciencias. En esta aparente heteronomía se funda el argumento más fuerte para la más grande autonomía.

En su carta reconoce que la máxima que recomienda la obediencia a las reglas sociales y costumbres es simplemente una condición prescrita para la vida práctica, su verdadera meta es resguardar la libertad interior de juzgar y asegurar un resguardo mientras libra la batalla filosófica y científica.<sup>180</sup> Éste es el gran giro que en la carta del 4 de agosto de 1645 da aprovechando los años andados, la experiencia asimilada y los conocimientos adquiridos.

---

<sup>179</sup>Cf. *Op. cit.* GABAUDE, J. M. p. 338. Ver también: AZOUVI, F. “Le rôle du corps chez Descartes”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 1, 1978; pp. 116. Cf. Tema 1.5.

<sup>180</sup> Le interesa también no permanecer irresoluto ni indiferente ante las situaciones ordinarias: “[...] es necesario también examinar en particular todas las costumbres de los lugares donde vivimos para saber hasta dónde hay que adoptarlas. No podemos tener demostraciones ciertas acerca de todo; pero debemos tomar partido y elegir aquellas opiniones que nos parecen más verosímiles respecto a las cosas en uso, para que, cuando se trate de obrar, no estemos nunca indecisos, pues sólo la irresolución causa pesares y arrepentimientos”. AT, IV, 295; CSMK, III, 267; a Elisabeth, 15 de septiembre de 1645, p.111.

La reformulación y el giro, sin embargo, se dan en el marco del comentario de *De vita beata* de Séneca:

Luego, cuando considero que es *quod beatam vitam efficiat* [aquello que hace bienaventurada la vida], es decir, qué cosas nos pueden dar este sumo contento, reparo en que hay dos clases de ellas, a saber: las que dependen de nosotros, como la virtud y la sabiduría, y las que no dependen de nosotros, como los honores, las riquezas y la salud.<sup>181</sup>

Para hablar de la primera clase se refiere a las máximas de 1637 que había escrito como normas *par provision*. Hay en la primera una diferencia: “[...] la primera es que siempre tratemos de emplear nuestro espíritu lo mejor que podamos, para conocer lo que debemos o no debemos hacer en todas las circunstancias de la vida.”<sup>182</sup>

La reformulación no es exacta. Lo provisorio es el criterio externo; lo definitivo es regular con base en el propio juicio,<sup>183</sup> usando nuestra mente lo mejor que podamos. En este sentido se podría decir que Descartes es uno de los primeros grandes filósofos de la ética autónoma. No obstante, este juicio personal debe tener ciertas características que menciona en el análisis de la obra de Séneca.

En el primero, amonesta a los que siguen la costumbre y el ejemplo de los demás antes que la razón. [...] Sin embargo, aprueba que pidamos consejo a los que creemos más sabios; pero quiere que empleemos también nuestro propio juicio para examinar sus opiniones. Aquí comparto enteramente su parecer; pues, aunque muchos no sean capaces de encontrar el camino recto por sí mismo, sin embargo, pocos hay que no puedan reconocerlo bastante cuando alguien se lo indica claramente. Sea lo que sea, podemos satisfacer nuestra conciencia y asegurarnos que nuestras opiniones acerca de la moral son las mejores que podamos sostener, cuando, en vez de dejarnos llevar ciegamente por el ejemplo, tuvimos cuidado en buscar el consejo de los más hábiles y empleamos todas las fuerzas de nuestro espíritu para examinar lo que debíamos adoptar.<sup>184</sup>

---

<sup>181</sup> AT, IV, 263; CSMK, III, 257; a Elisabeth, 4 de agosto de 1645, p. 80.

<sup>182</sup> *Ibidem*

<sup>183</sup> *Op. cit.* GILSON, E. (1930) p.237.

<sup>184</sup> AT, IV, 272; CSMK, III, 259; a Elisabeth, 18 de agosto de 1645, p. 88.



### 2.3.2 Segunda máxima

Mi segunda máxima prescribía que debía ser lo más firme y decidido que pudiera en mis acciones y que no debía seguir las opiniones más dudosas, después de haberme determinado a ellos, con menor constancia que si hubiesen sido muy seguras.<sup>185</sup>

Como es lógico, la respuesta cartesiana de la ética tiene como telón de fondo el problema de su tiempo. Las máximas de la moral *par provision* y el concepto de certeza moral se enmarcan dentro del contexto de la discusión del probabilismo del siglo XVI. El contexto es la revolución de la ciencia natural en el que el concepto de razón pone en crisis al ámbito moral. La certeza propia del ámbito de la moral aparece, frente a la certeza científica, como una pura probabilidad.<sup>186</sup> La discusión del probabilismo supone que ninguna opción aparezca como más probable que las demás.

[...] en esto imitaba a los viajeros que, encontrándose perdido en algún bosque, no debían vagar dando vueltas, de un lado para el otro, ni mucho menos detenerse en un lugar, sino que, por el contrario, deben dirigirse siempre con las menores desviaciones posibles hacia un punto, no alterando la dirección de su marcha por débiles razones aunque en un principio la hayan elegido exclusivamente al azar. Pues de esta forma, si no llegan al lugar exactamente deseado, al menos llegarán a alguna parte en la que se puede presumir que estarán mejor que en medio del bosque.<sup>187</sup>

La segunda máxima se aplica al hombre ignorante de la verdad. Pero será necesario preguntarse si la vida humana es como un bosque tupido donde

---

<sup>185</sup> AT, VI, 24; CSM, I, 123; *Discurso del Método*, p. 19.

<sup>186</sup> CF. KONRAD, M. "La risposta cartesiana al probabilismo: le regole della morale provvisoria". *Aquinas*. núm. 47, vol. 2, 2004, p. 304. De hecho, la respuesta que Descartes dio reforzó la teoría del 'probabilismo ético' que no es un sistema moral, sino un fenómeno teológico nacido en el seno de la doctrina católica. Su influencia se nota en Juan Caramuel (España, 1606 - 1682), cisterciense español y seguidor entusiasta de Descartes. Según el criterio que propone esta teoría, "en los casos de conciencia perpleja, a saber cuando existen varias opiniones probables que se excluyen recíprocamente a propósito de si una determinada acción es pecado, cada una de las opiniones, cualquiera que sea su grado de probabilidad, por el simple hecho de ser probable, puede ser aceptada por la conciencia". Sin embargo, Descartes no estaría de acuerdo con la casuística tan compleja que deriva de este método. BERNARDINI, A. "Un redescubrimiento del probabilismo ético del siglo XVII". *Revista de Filosofía de la universidad de Costa Rica*. en Ja-Je, 1977, núm. 15, p. 64.

<sup>187</sup> AT, VI, 24; CSM, I, 123; *Discurso del Método*, p. 19 y ss.

la ruta buena es difícil de encontrar. La fidelidad a las resoluciones tomadas se encontrará transpuesta a los textos morales de Descartes.<sup>188</sup>

De igual modo, puesto que las acciones de la vida no toleran frecuentemente plazo alguno, es una verdad cierta que mientras no esté en nuestro poder distinguir las opiniones más verdaderas, debemos seguir las más probables; así mismo, aunque no nos percatemos con anterioridad de la mayor probabilidad de unas en relación con otras, sin embargo, debemos optar por unas y considerarlas en lo sucesivo no como dudosas, en cuanto que se refieren a la práctica, sino como muy verdaderas y ciertas a causa de que la razón que nos ha determinado a seguirlas es de tal índole.<sup>189</sup>

En el orden de la justificación moral, pareciera que esta segunda máxima se contradice con la primera; se sabe que falta una justificación racional y aún así se hace. Según Morgan, las dos primeras máximas parten de la relación entre la razón y la voluntad en la acción moral y representan dos aspectos de la moral cartesiana: mientras que la primera máxima subraya el papel del conocimiento apelando a las leyes, costumbres y preceptos de la fe; la segunda subraya el poder de la voluntad de responder por la acción basada en el mejor conocimiento posible.<sup>190</sup> En el caso de la primera, su violación representa la obstinación que Descartes define como una irreflexiva persistencia en la acción; respecto a la segunda su violación implicaría una actitud de irresolución y “[...] si la precipitación es siempre nefasta, la irresolución no lo es menos.”<sup>191</sup>

Con la segunda máxima, el filósofo pretende dar una directriz para los casos en los que la primera regla no es suficiente, *i.e.* aquellas situaciones en las que no podemos eliminar la duda práctica y por lo tanto la razón tiene que proveer alguna dirección a la voluntad. En esas circunstancias, se debe elegir la opción más probable aunque sea arbitraria. De acuerdo con esta máxima lo que hace moral a una acción es la actitud.

---

<sup>188</sup> *Op. cit.* RODIS-LEWIS, G. (1962) p. 17. A esta objeción podríamos añadir el consejo de los experimentados excursionistas que saben que el criterio de las excursiones no puede ser el propio sujeto pues irremediamente seguirá perdido y llegará –sin referencia externa alguna– al mismo punto de partida (entre otras razones porque todos tenemos un pie más largo que otro y no solemos caminar en línea recta, sea por los obstáculos –piedras, árboles, etc.– sea por nuestra personal fisonomía y percepción de la realidad). De ahí la importancia de identificar alguna estrella o referencia ajena al sujeto que lo oriente.

<sup>189</sup> AT, VI, 25; CSM, I, 123; *Discurso del Método*, p. 20.

<sup>190</sup> *Op. cit.* MORGAN, V. p. 47 y ss.

<sup>191</sup> AT, XI, 459; CSM, I, 390; *Tratado de las pasiones del alma*, III, art. 170. p. 243.

Esto fue suficiente para liberarme en lo sucesivo de todos los arrepentimientos y remordimientos que turban generalmente las conciencias de esos espíritus débiles y volubles que, con inconstancia, se dejan arrastrar a practicar como buenas las mismas acciones que posteriormente han de considerar como malas.<sup>192</sup>

Esta máxima se refiere a la necesidad de dar un fundamento de certeza a la actividad moral. Establece la diferencia entre lo teórico y lo práctico: uno puede tomarse el tiempo necesario para discernir la verdad y el bien; no así en la acción. Consciente de que falta la justificación racional se carga con la responsabilidad de la acción teniendo un fundamento psicológico, a saber, el fundamento que no puede proveer la razón y que es dado por la certeza psicológica de hacer lo mejor que se pueda. El papel de la voluntad resulta así patente e imprescindible en la propuesta moral cartesiana.<sup>193</sup>

### 2.3.2.1 Almas grandes

Como el mismo Descartes lo menciona, la segunda máxima tiene unos destinatarios concretos: la inconstancia de los espíritus débiles. La distinción entre las almas grandes y las débiles es uno de los tópicos más frecuentes en la ética cartesiana. En el *DM* Descartes indica que la fuente de esta distinción no está en la posesión de la razón –ya que todos la poseen igual– sino en el uso de la razón.

[...] Según esto, la diversidad de nuestras opiniones no se origina porque unos hombres posean más razón que otros, sino que proviene solamente del hecho de que conducimos nuestras reflexiones por distintas vías y no examinamos atentamente las mismas cosas. No es suficiente, pues, poseer un buen ingenio sino que lo principal es aplicarlo correctamente.<sup>194</sup>

Dicha distinción se desarrolla en las cartas a Elisabeth de 1645 y posteriormente en el *Tratado de las pasiones del alma*.

Uno de los testimonios más claros de esta doctrina se encuentra en las cartas que manda a Elisabeth, después de que se entera por Pollot que enfermó. En su lectura seriada se encuentra un meditado diálogo sobre el juego del dominio de las pasiones que vale la pena mostrar como uno de

---

<sup>192</sup> AT, VI, 25; CSM, I, 123; *Discurso del Método*, p. 20.

<sup>193</sup> *Op. cit.* MORGAN, V. p. 47 y ss.

<sup>194</sup> AT, VI, 3; CSM, I, 112; *Discurso del Método*, p. 4.

los muestrarios argumentativos que Descartes ofrece a su correspondiente palatina para que logre una pronta y efectiva mejoría.

Para darle su opinión acerca de la indisposición, Descartes inicia considerando las circunstancias difíciles por las que atraviesa su familia y sin pretender aconsejarle nada que roce la frialdad de los estoicos, le recomienda fortalecer sus pensamientos para que domine sus aflicciones y se concentre en subestimar las situaciones pasajeras de esta vida considerando la belleza de la eternidad.

Bien sé que sería imprudente querer aconsejar alegría a una persona a quien, todos los días, la Fortuna manda nuevos motivos de disgustos; no soy uno de esos filósofos crueles que hacen del sabio un hombre insensible. También sé que Vuestra Alteza no se siente conmovida tanto por lo que le concierne personalmente, como por lo que toca los intereses de su casa y de las personas a quienes tiene afecto: lo cual estimo como la más amable de las virtudes. Pero me parece que la diferencia entre las almas más grandes y las que son bajas y vulgares, consiste principalmente en que éstas se dejan llevar por sus pasiones y no son dichosas o desgraciadas sino según que las cosas que les suceden sean agradables o desagradables; mientras que aquellas otras tienen razonamientos tan fuertes y poderosos que, a pesar de tener también pasiones, más violentas a menudo que las del vulgo, su razón sigue siempre dominando y hace que hasta las aflicciones sirvan y contribuyan a la perfecta felicidad de la cual gozan ya en esta vida. Pues por una parte, ellas se consideran que están unidas a cuerpos mortales y frágiles, expuestas a muchos achaques, y que perecerán infaliblemente dentro de pocos años; no dejan de hacer todo lo que está en su poder para que la Fortuna les sea favorable en esta vida, sin embargo, la estiman tan poco en comparación con la eternidad, que casi miran sus acontecimientos como los de las comedias.<sup>195</sup>

La buena fama de la Princesa Elisabeth y el conocimiento de sus dotes y habilidades, le mueven a pedirle que considere la fuerza de la virtud para lograr el contento su alma. Descartes supone en todo momento que su correspondiente posee un alma grande, fuerte, capaz de soportar los reveses de la fortuna para no enfermar al cuerpo, síntoma de cierta debilidad.

Estas almas grandes de las que hablo, encuentran satisfacción en sí mismas por todas las cosas que les acontecen, hasta por las más molestas e insoportables. Por ejemplo, si sienten dolor en su cuerpo, se ejercitan en soportarlo pacientemente, y esta prueba a que someten su fuerza de

---

<sup>195</sup> AT, IV, 218; CSMK, III, 249; a Elisabeth, 18 de mayo de 1645, p. 52.

voluntad les agrada. O bien, cuando ven a sus amigos en cualquier gran aflicción, se compadecen de su mal y hacen lo posible por liberarlos de él; y, si es menester, no temen exponerse a la muerte para este fin. Sin embargo, el testimonio que les da su conciencia de que con esto cumplen su deber y hacen una acción loable y virtuosa les alegra más de lo que les abruma toda la tristeza venida de la compasión. En fin, así como las mayores prosperidades de la Fortuna no las embriagan nunca ni las vuelven más insolentes, del mismo modo las mayores adversidades no pueden abatirlas ni entristecerlas al punto de enfermar el cuerpo al que están unidas. Yo temería que este estilo pareciese ridículo si lo empleara escribiendo a otra persona; pero, como considero a Vuestra Alteza como dotada del alma más noble y elevada que yo conozca, creo en efecto que debe ser ella también la más dichosa.<sup>196</sup>

La satisfacción por el deber cumplido, por la bondad de las acciones realizadas y por la virtud alcanzada es –como veremos más adelante– uno de los rasgos característicos de la moral cartesiana ya que pretende ajustar a la satisfacción subjetiva el bien objetivamente alcanzado, legando así una de las aportaciones más claras a las éticas posteriores. Lo que interesa al ‘Padre de la Modernidad’, es someter las molestias que puedan causar las pasiones y las inclemencias de la Fortuna al imperio de la razón, considerando que es, precisamente a través de estas circunstancias, que logramos la firmeza y constancia esenciales a una persona virtuosa, a un alma grande.

La lucha para alcanzar este dominio,<sup>197</sup> sin embargo, no es sencilla para quien no tiene posibilidad de retirarse a un lugar solitario y dedicar su

---

<sup>196</sup> AT, IV, 219; CSMK, III, 250; a Elisabeth, junio de 1645, p. 54.

<sup>197</sup> La descripción fisiológica que complementa estas recomendaciones la abordamos en el capítulo uno, pero tiene su resumen en el artículo 48 del *Tratado de las pasiones*: “Se observa solamente entre los últimos [movimientos de los espíritus animales en la glándula] y las voliciones que los contradicen: por ejemplo, entre la presión con que los espíritus empujan la glándula para causar en el alma el deseo de algo, y aquella con que el alma la rechaza por la voluntad que tiene de huir de la misma cosa. El combate aparece porque la voluntad, al no tener el poder de excitar directamente las pasiones, se ve obligada a esforzarse y aplicarse a considerar sucesivamente diversas cosas, de las que, si sucede que una tenga la fuerza para cambiar por un momento el curso de los espíritus, puede ocurrir que la que sigue no la tenga, y que lo reanuden inmediatamente después, porque la disposición que ha precedido en los nervios, el corazón y la sangre no ha cambiado: lo cual hace que el alma se sienta impulsada casi al mismo tiempo a desear y no desear una misma cosa. Ésta es la razón por la que se ha imaginado que hay en ella [el alma] dos potencias [racional e irracional] que combaten.”

vida a la búsqueda de verdades indubitables. Elisabeth no logra ver cómo dominar las pasiones. Descartes le responde a vuelta de correo:

[...] supongamos ahora una persona que tuviera una infinidad de verdaderos motivos de descontento, pero que se aplicara con tanto cuidado en apartar de ellos su imaginación que no pensara nunca en ellos, salvo cuando la necesidad la obligara a hacerlo, y empleara todo lo restante de su tiempo en no considerar más que objetos que puedan ocasionarle contento y alegría. Esto le sería muy útil para juzgar más sanamente acerca de las cosas que puedan importarle, puesto que las miraría sin pasión, pero, además, no dudo que esto solo es capaz de devolverle la salud, si su bazo y sus pulmones estuvieran ya muy mal dispuestos por la mala naturaleza de la sangre que la tristeza causa.<sup>198</sup>

Como vimos en el primer capítulo, la distinción real de las dos sustancias no obsta para considerar la unión que se da en el hombre real. La ética debe admitirlo y por eso supone el conocimiento metafísico como uno de sus mejores aliados. Es así como, la condición *sine qua non* puede haber contento, paz y virtud es la buena disposición de los órganos. Por otro lado, está el esfuerzo de la voluntad por considerar sólo aquellos pensamientos agradables, que influyan positivamente en la salud

Los médicos suelen recomendar [...] librar enteramente el espíritu de toda suerte de pensamientos tristes y, también, hasta de toda clase de meditación seria acerca de las ciencias; no hay que ocuparse sino en imitar a las que, mirando el verdor de un bosque, los colores de una flor, el vuelo de un pájaro o cosas por el estilo que no requieran atención alguna, se figuran que no piensan en nada. Esto no es perder el tiempo, sino emplearlo bien; pues, mientras tanto, uno puede satisfacerse con la esperanza de que, por este medio, va a recobrar una salud perfecta, que es el fundamento de todos los demás bienes de esta vida.<sup>199</sup>

Un poco más adelante, Descartes afianza su consejo citando su propia experiencia. El 'oriundo de Poitiers' se reconoce como una persona débil de salud y con dificultades superadas para lograr el contento.

Yo heredé de mi madre una tos seca y una tez pálida, que conservé hasta después de los veinte años, por eso, todos los médicos que me vieron antes de esta época anunciaron que moriría joven. Sin embargo, la inclinación que tuve siempre a mirar los acontecimientos por el lado que podía volvérmelos más agradables y de hacer que mi contento principal

---

<sup>198</sup> AT, IV, 220; CSMK, III, 250; a Elisabeth, Junio de 1645, p. 64.

<sup>199</sup> *Ibid.* p. 65

sólo de mí dependiera, creo que fue causa de que esta indisposición, casi natural en mí, poco a poco haya desaparecido totalmente.<sup>200</sup>

En las siguientes cartas la Princesa palatina le expone las dificultades de su lucha interna con una notable sinceridad.<sup>201</sup> Descartes insiste en la consideración de las bondades de todo aquello que a ojos del vulgo parece perjudicial aunque le cuesta pensar la aparente incompatibilidad entre el espíritu y el cuerpo de su corresponsal “Suplico muy humildemente que Vuestra Alteza me perdone si no puedo condolerme [...] pues noto siempre en ellas pensamientos tan nítidos y razonamientos tan firmes, que no me es posible persuadirme que un espíritu capaz de concebirlos esté alojado en un cuerpo débil y enfermo.”<sup>202</sup>

En una interpretación esforzada Descartes, señala el valor de las dificultades y los consuelos que puede hallar en las desgracias de la fortuna. Sin mencionar todavía la noción de Providencia, resalta las bondades de las desgracias:

Ellas contribuyeron quizás mucho a que cultivara vuestra inteligencia tanto como lo hiciste; es un bien que debe estimar más que un imperio. Las grandes prosperidades, a menudo deslumbran y embriagan de tal modo que más bien son ellas las que poseen a los que las tienen, antes que ser poseídas por ellos; aunque aquello no acontece con espíritus del temple del vuestro, queda que dichas prosperidades suelen suministrar menos ocasiones para ejercitarse que las adversidades.<sup>203</sup>

Lo que podría parecer un diálogo de sordos termina en una serie de cartas con una consideración que apela al círculo virtuoso –o por lo menos de contento– que funda Descartes en el dominio de las pasiones y de la imaginación: “[...] y creo que del mismo modo que no hay ningún bien en el mundo, fuera del buen sentido, que pueda absolutamente llamarse bien,

---

<sup>200</sup> AT, IV, 221; CSMK, III, 251; a Elisabeth, Junio de 1645, p. 66.

<sup>201</sup> “Sus cartas siempre me sirven como antídoto contra la melancolía; aún si no me instruyesen, apartarían mi espíritu de los motivos de desagrado que le sobrevienen todos los días, para hacerle contemplar la dicha que poseo con la amistad de una persona de su mérito, a cuyo consejo puedo confiar la conducta de mi vida. Si además, yo la pudiera conformar a sus últimos preceptos, no hay duda de que sanaría prontamente de las enfermedades del cuerpo y de las debilidades del espíritu. Pero confieso que hallo dificultad en separar de los sentidos y de la imaginación unas cosas que continuamente les son representadas, por conversaciones y cartas, imposibles de evitar sin pecar contra mi deber”. A Descartes, del 22 de Junio de 1645, p. 68.

<sup>202</sup> AT, IV, 236; CSMK, III, 253; a Elisabeth, junio de 1645, p. 71.

<sup>203</sup> *Ibidem*

así que hay tampoco ningún mal del cual no se pueda obtener alguna ventaja, teniendo buen sentido.”<sup>204</sup> La mejor democratización de la felicidad queda establecida así con la universalización del buen sentido, lo mejor repartido entre los seres humanos.

El tópico de las almas grandes, será uno de los que retomará en el *Tratado de las pasiones del alma*, pero dándole un énfasis especial.

Pues bien, cada cual puede conocer la fuerza o debilidad de su alma por el desenlace de sus combates. Porque aquellos en quienes normalmente la voluntad puede vencer con mayor facilidad las pasiones y detener los movimientos del cuerpo que las acompañan tienen sin duda las almas más fuertes. Pero hay quienes no pueden comprobar su fuerza, porque nunca hacen combatir a la voluntad con sus propias armas, sino solamente con las que le proporcionan algunas pasiones para resistir a otras. Lo que llamo sus propias armas son juicios firmes y precisos respecto al conocimiento del bien y del mal, según los cuales ha resuelto conducir las acciones de su vida. Y las almas más débiles de todas son aquellas cuya voluntad no se decide a seguir ciertos juicios, sino que se deja llevar continuamente por las pasiones del momento, las cuales, siendo a menudo contradictorias entre sí, tiran de ella alternativamente y, empleándola en combatir contra sí misma, someten al alma al estado más deplorable posible.

Sólo la experiencia interior revela a cada uno su fuerza moral. Pocas son las que no tienen fuerza alguna para dominarse. En el término medio las almas fuertes resisten combaten las pasiones no sólo por la voluntad, sino contraponiendo una pasión a otra. En el más alto grado están las almas grandes, las más fuertes naturalmente. De una buena naturaleza que se ha convertido a través de una resolución del espíritu de virtud, costumbre de desear el bien. Estas almas combaten las pasiones con armas espirituales, con juicios determinados que tocan el conocimiento del bien y del mal y por su propia fuerza llegan a dominarse, al contento y a la felicidad moral.<sup>205</sup>

En opinión de Nicolás Grimaldi, esto revela al hombre su condición metafísica; ya que de obligarse a ello, puede no cambiar cuando todo cambia, es decir, él tiene en sí algo absolutamente irreductible a lo natural.

---

<sup>204</sup> AT, IV, 237; CSMK, III, 253; a Elisabeth, junio de 1645, p. 71.

<sup>205</sup> SOUAL, P. “L’heroisme de la liberte chez Descartes”. *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger*. núm. 194, vol. 4, 2004, p. 408.



De manera que si su cuerpo pertenece a la naturaleza, su espíritu no puede ser más que otra sustancia.<sup>206</sup>

Atendiendo exclusivamente al *Tratado de las pasiones del alma*, se nota cómo toma esta segunda regla al final del primer libro cuando hace alusión a la fuerza de las almas; en el segundo sobre el número y orden de las pasiones para finalmente, señalar –en el tercer libro– sobre las pasiones particulares y cómo la generosidad sirve de remedio para todos los excesos. Con un giro diferente: la generosidad como la más grande de las virtudes. Se distingue con mayor rigor en qué consiste la debilidad y la fuerza del alma. En este sentido, las promesas manifiestan esa libertad que tenemos de no desear más que aquello que nosotros deseamos querer.

Como se verá más adelante, el principio de tener “[...] la libre disposición de nuestras voluntades” –característica esencial de las almas fuertes– fundará aquello que Descartes llamará más tarde generosidad.<sup>207</sup> Ésta es, precisamente, una de las líneas de continuidad entre la moral par provision del *DM* y la que propone en sus últimas reflexiones morales. Continuidad que nos hace pensar en un progreso, pero no en una consecución total de la meta señalada en el árbol de las ciencias.

### 2.3.2.2 Certeza moral y certeza metafísica

La segunda máxima prescribe “[...] ser lo más firme y decidido que pudiera en mis acciones [...] después de haberme determinado a ellos.”<sup>208</sup> ¿Qué tipo de firmeza es ésta? ¿Cuál es su fundamento? ¿En qué se distingue del conocimiento con el que pretende fundar el *cogito* en la cuarta parte del *DM*?<sup>209</sup> Dos de las fuentes más importantes en las que Descartes distingue la certeza metafísica de la moral son las siguientes:

1. En el *DM* hablando sobre la existencia de los objetos, del alma y de Dios:

---

<sup>206</sup> GRIMALDI, N. "La morale provisoire et la découverte métaphysique de l'homme chez Descartes", en GRIMALDI, *Le discours et sa méthode*, París: PUF, 1987, pp. 312 - 314.

<sup>207</sup> Cf. AT, XI, 446; CSM, I, 384; *Las pasiones del alma*. III, art. 153, p. 226.

<sup>208</sup> AT, VI, 24; CSM, I, 124; *Discurso del Método*, p. 19.

<sup>209</sup> Cf. SCHACHTER, J. P. "Descartes, divine veracity and moral certainty". *Dialogue*. en Winter núm. 44, 2005, pp. 15-40. Agudo artículo en el que Jean Pierre Schachter analiza la coherencia del uso que Descartes da al argumento de la veracidad divina para probar la existencia del mundo externo.

En fin, si aún hay hombres que no están suficientemente persuadidos de la existencia de Dios y de su alma en virtud de las razones aducidas por mí, deseo que sepan que todas las otras cosas, sobre las cuales piensan estar seguros, como tener un cuerpo, de la existencia de astros, de una tierra y cosas semejantes son menos ciertas. Pues, aunque tenga una seguridad moral de la existencia de tales cosas, que es tal que, a no ser que se peque de extravagancia, no se puede dudar de las mismas, sin embargo, a no ser que se peque de falta de razón, cuando se trata de una certeza metafísica, no se puede negar que sea razón suficiente para no estar enteramente seguros el haber constatado que es posible imaginarse de igual forma, estando dormido, que se tiene otro cuerpo, que se ven otros astros y otra tierra, sin que exista ninguno de tales seres.<sup>210</sup>

## 2. Y de manera más explícita en los *Principios de la filosofía*:

Distinguiré dos tipos de certezas. La primera es denominada moral, es decir, suficiente para regular nuestras costumbres, o tan grande como la que tenemos acerca de las cosas de las que no tenemos costumbre de dudar en relación con la conducta de la vida, aun cuando sepamos que puede ser que, hablando absolutamente, sean falsas. Así, quienes no han visitado Roma no ponen en duda que sea una villa de Italia, aun cuando podría acontecer que todos aquellos de quienes han aprendido esto, se hubieran equivocado [...]. La otra clase de certeza es la que tenemos cuando pensamos que no es en modo alguno posible que la cosa sea de otra forma a como la juzgamos. Esta certeza está fundamentada sobre un principio de la Metafísica muy asegurado y que afirma que, siendo Dios el soberano bien y la fuente de toda verdad, puesto que él es quien nos ha creado, es cierto que el poder o facultad que nos ha otorgado para distinguir lo verdadero de lo falso, no se equivoca cuando hacemos un uso correcto de la misma y nos muestra evidentemente que una cosa es verdadera. Esta certeza se extiende a todo lo que es demostrado en las Matemáticas.<sup>211</sup>

Algunos estudios sobre la certeza cartesiana, pretenden identificar las similitudes de cada tipo a fin de definir la moral a partir de la metafísica, pero esto no es correcto ya que su distinción no es de grado sino constitutiva. Para Descartes la certeza moral no es una certeza a medias, inacabada o imperfecta. La certeza moral es una certeza, verdadera de acuerdo con las realidades que señala, en ese momento y para esa situación.

---

<sup>210</sup> AT, VI, 37-38; CSM I, 130; *Discurso del Método*, IV, p. 28.

<sup>211</sup> AT, VIII-I, 327; CSM, I, 289; *Principios*, IV, arts. 205 - 206, pp. 412 - 413.

Si la certeza epistemológica se entiende como opuesta a la duda; entonces, la certeza moral tiene su contrario en el remordimiento, el arrepentimiento o el reproche. La certeza moral es la certeza de haber hecho lo mejor que se podía con el conocimiento disponible en aquel momento. Se relaciona con la segunda máxima porque sólo así se libera de “[...] arrepentimientos y remordimientos que turban generalmente las conciencias de esos espíritus débiles.”<sup>212</sup>

Según Spaemann lo importante en esta certeza para no caer en justificaciones casuísticas está en que la acción sea materialmente justa. Verdadero y cierto es tomar como cierto aquello que no es más que probable.<sup>213</sup> La certeza moral es para Descartes una semejanza suficiente para actuar. En los *Principios* nuestro autor reemplaza la certeza absoluta que no se puede alcanzar más que en metafísica y matemáticas con la certeza moral que debe ser suficiente también para cierta clase de conocimientos de la física.

La certeza moral, por lo tanto, no es sólo del ámbito ético, existencial; este concepto nos remite al estatuto de verdad de los principios sobre los que Descartes fundamenta cierto nivel de conocimiento físico. Responde a un doble aspecto de estas verdades: por un lado se afirma su eternidad y universalidad (como características propias de una certeza metafísica); por el otro, deben ser concebidas por la razón humana.<sup>214</sup> La causa de esta semejanza parece estar en el carácter *par provision* del conocimiento humano: “igualmente la certeza moral de las ciencias posee un rasgo de provisionalidad, es decir de aquello que [...] dentro de una concepción procesual de la ciencia, puede ser verificado, mejorado o condenado cuando se alcance un mayor grado de saber, en el camino al ‘último grado de la sabiduría’.”<sup>215</sup>

Descartes no propuso por vez primera el concepto de certeza moral:

Antes que él, únicamente los estoicos habían comprendido, hasta cierto punto, que la certeza es un hecho particularmente interno, que interesa lo más profundo del pensamiento, es decir, el sujeto pensante mismo en su

---

<sup>212</sup> AT, VI, 25; CSM, I, 123; *Discurso del Método*, p. 20.

<sup>213</sup> Cf. *Op. cit.* SPAEMANN, R. p. 357 – 360.

<sup>214</sup> Cf. ROMERALES, E. “¿Verdades eternas o contingentes?”. *Enrahonar, quaderns de filosofia*. en marzo, 1999; núm. extraordinario. pp. 31 – 40.

<sup>215</sup> GAMPER, D. “Descartes: la fábula del mundo y la certeza moral”. *Enrahonar, quaderns de filosofia*. en marzo, 1999, núm. extraordinario, p. 374.

más recóndita intimidad. Descartes, como se verá, ha ahondado más que ellos, pues el papel que concede a la persona en la certeza es tan amplio como lo permite el carácter objetivo de la verdad.<sup>216</sup>

También encontramos ese concepto en la teología moral en el siglo XVI con S. Cayetano, que se vuelve explícitamente en contra de aquellos que, no sabiendo distinguir entre la certeza moral y la matemática, ordenan todo de alguna manera bajo las opiniones.<sup>217</sup>

Ésta es la máxima en la que la moral *par provision* revela la irreductible trascendencia de nuestra voluntad, en relación a nuestro entendimiento es cuando entre las diferentes posibilidades, ninguna nos parece ni más probable ni más deseable que otra.<sup>218</sup> Entonces, como el viajero perdido en el bosque, no puede preferir nada, tiene que escoger. Ya que aparece como posible al entendimiento, toda determinación sería en efecto, imposible a una voluntad que se sujetaría a la indeterminación.<sup>219</sup> En opinión de algunos historiadores de la ética, esta actitud se caracteriza por un voluntarismo que marcará un sentido que las éticas posteriores asumirán.<sup>220</sup>

En este punto, como en la primera máxima, es palpable el cambio de actitud epistemológica.

El sujeto del conocimiento y el individuo moral se distinguen muy bien en Descartes. Para el primero el conocimiento ofrece certeza y convierte a la naturaleza en un mero objeto que se puede predecir; en cambio, para el segundo, la vida y la moral son esferas de incertidumbre con su propia dificultad impuesta por la libertad y la finitud propia de la muerte.<sup>221</sup>

---

<sup>216</sup> HAMELIN, O. *El sistema de Descartes*. trad. Amalia Reggio. Buenos Aires: Losada, 1949, p. 161.

<sup>217</sup> Cf. *Op. cit.* SPAEMANN, R. p. 361 y ss.

<sup>218</sup> *Op. cit.* GRIMALDI, N. p. 315.

<sup>219</sup> He ahí el estado de indiferencia que Descartes escribirá a Mesland y dentro de cual la voluntad no puede más que determinarse por sí misma: "La indiferencia me parece significar el estado de la voluntad cuando ella no es empujada de un lado más que del otro, por la percepción de lo verdadero o del bien". a Mesland 9-feb-1645, AT, VI, 173.

<sup>220</sup> Cf. SELLÉS, J. F. *Antropología para inconformes*. Madrid: Rialp, 2006, p. 502. En opinión de Fernando Sellés la ética *par provision* es "un voluntarismo, pues se duda o se está cierto porque se quiere, y se deja de dudar o de estar cierto cuando se quiere. De modo que, aunque parezca paradójico, el racionalismo (también la Ilustración y el Idealismo) ha sido en buena medida voluntarista."

<sup>221</sup> ARANGO, I. "Descartes y la invención del sujeto". *Estudios de Filosofía*. en Ag 1995, núm. 12, p. 64.

Es así que, en la segunda máxima se le da a la virtud el significado primario y fundamental que tendrá en los demás escritos éticos cartesianos. La resolución en las decisiones –según la certeza moral alcanzada– será el telón de fondo para hablar de la generosidad como la reina de las virtudes. Sólo una persona firme en sus resoluciones puede ser generosa. La resolución permanecerá como uno de los rasgos fundantes de la ética que Descartes alcanzó a desarrollar.

### 2.3.2.3 Resolución y firmeza

A menos de un año de la publicación del *DM*, un interlocutor desconocido manifiesta a Descartes su inconformidad con la segunda regla ya que parece ser muy peligrosa, puesto que es preciso atenerse a las opiniones que en cierta ocasión se ha determinado seguir, tanto en el caso de que fuesen las más dudosas como si fuesen las más garantizadas; ya que si son falsas o nocivas, cuanto más sean seguidas, tanto más se comprometerá con el error y el vicio.<sup>222</sup>

En marzo de 1638 Descartes responde:

He afirmado algo totalmente diferente, a saber, que es preciso ser decidido en las acciones aunque se permanezca indeciso en los juicios, así como no seguir con menor tenacidad las opiniones más dudosas, es decir, no obrar con menor tenacidad siguiendo las opiniones que se estimen dudosas, después de haberse determinado a ello, esto es, cuando se ha considerado que no hay otras que puedan estimarse mejores o más ciertas; como en efecto lo son bajo esta condición. Y no debe temerse que esta firmeza en la acción nos comprometa cada vez más con el error o el vicio, puesto que el error no es propio sino del entendimiento, el cual supongo que, no obstante permanece libre y considera como dudoso lo que es dudoso. Además relaciono esta regla con las acciones de la vida que no toleran dilación alguna y, por otra parte, no me sirvo de ella sino por provisión y con el proyecto de cambiar mis opiniones tan pronto como pueda encontrar otras mejores y sin perder ocasión alguna de cambiar.<sup>223</sup>

En esta carta incluye un motivo que sería en su vida causa de varios disgustos:

---

<sup>222</sup> Cf. AT, VI, 24; CSM, I, 123; *Discurso del Método*, p. 19.

<sup>223</sup> AT, II, 24; CSMK, III, 88; a Mersenne del 1 de marzo de 1638.

Finalmente me he visto obligado a referirme a la resolución y firmeza con que se debe actuar, no sólo porque es necesario para el reposo de la conciencia, sino también para impedir que se me difamase por lo que había expuesto, esto es, para evitar la prevención es preciso una vez en la vida el deshacerse de todas las opiniones que con anterioridad hemos recibido en nuestra creencia: se me hubiera reprochado que esta duda tan generalizada podía dar lugar a una gran irresolución y a un gran trastorno de las costumbres. Por todo ello me parece que no he podido usar de mayor circunspección para situar la decisión, en tanto que es una virtud, entre los dos vicios que son contrarios a la misma: la irresolución y la obstinación.<sup>224</sup>

El gran remedio que ‘el pensador de la Haya’ brinda para cancelar cualquier remordimiento inútil se resume en la siguiente pregunta: ¿hemos reflexionado antes de actuar, después de haber ejecutado con firmeza aquello que nos parece lo mejor? Aun si el resultado de nuestra acción no nos da la razón, se sabe que éste era imprevisible.<sup>225</sup> La justificación, por lo tanto, brota muy *ad hoc* con el método cartesiano: haber hecho lo mejor que nuestro entendimiento conocía como mejor.<sup>226</sup>

Admito que acertamos mucho cuando dedicamos tiempo a deliberar, antes de emprender cosas importantes; pero, cuando hemos empezado y estamos decididos respecto a lo principal, no creo que nos aproveche buscar plazos, disputando acerca de las condiciones. [...] por lo cual estoy convencido que la resolución y la prontitud son virtudes muy necesarias en las cosas ya empezadas. Uno no tiene motivo para temer lo que ignora; pues, a menudo, las cosas que más nos inspiraron aprensión antes de conocerlas, acaban siendo mejores que las que habíamos deseado. Así, más vale fiarse a la Providencia divina y dejarse dirigir por ella.<sup>227</sup>

Como anotamos al final del apartado anterior, asirnos a las decisiones que nos parecen más probables, es una suerte de voluntarismo, ya que no es la

---

<sup>224</sup> AT, II, 25; CSMK, III, 89; a Mersenne del 1 de marzo de 1638.

<sup>225</sup> *Op. cit.* RODIS-LEWIS, G. (1962) p. 18.

<sup>226</sup> Como veremos más adelante, Descartes sustituye el concepto de fortuna por el de la Providencia (Cf. *Las pasiones del alma* III, art. 156), pero sin negar la libertad como lo explica en el libro IV de las *Meditaciones* (AT, VII, 57-58): “[...] no es necesario que yo pueda inclinarme a una u otra parte para ser libre, sino por el contrario que, cuanto más me inclino a una, sea porque entiendo evidentemente que la razón de la verdad y el bien está en ella, sea porque Dios dispone así el interior de mi pensamiento, tanto más libremente la elijo; y por cierto ni la gracia divina ni el conocimiento natural disminuyen en modo alguna la libertad, sino que la aumentan y corroboran más.”

<sup>227</sup> AT, IV, 414; CSMK, III, 288; a Elisabeth, mayo de 1646, p. 165.

evidencia de la verdad la que nos hace adherirnos a una decisión determinada sino un acto de la voluntad. Es en esta facultad (su esencial infinitud y semejanza con Dios) que nuestro autor asienta la dignidad del ser humano y la consecuente responsabilidad ética de un ser autónomo.<sup>228</sup>

Esta hipótesis se corrobora cuando en la carta a Elisabeth del 4 agosto de 1645, hablando de lo que puede darnos el sumo contento y que dependen de nosotros, menciona la segunda máxima:

[...] que tengamos una resolución firme y constante para 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 sepa que nadie lo haya explicado así nunca, sino que la dividieron en varias clases, a las cuales dieron nombres diversos a causa de los objetos diversos a que se extiende.<sup>229</sup>

Al igual que en la primera, esta reformulación presenta una variante importante. Ya no son la falta de conocimiento, ni la escasez de tiempo los principales obstáculos; pareciera que en esta segunda formulación los puntos de lucha se centran cada vez más en el sujeto. El enemigo –declarado de antaño– a vencer son las pasiones no conducidas. Es así que “la segunda máxima de la temprana moral sobrevive a la entera duda metódica de las Meditaciones y emerge esencialmente inalterada en la moral final y la correspondencia.”<sup>230</sup> En ella se reafirma la importancia de la resolución. La virtud requiere el mejor uso de la razón, no un uso infalible, ya que para un conocimiento infalible se requiere un conocimiento infinito, del cual sólo Dios es capaz.<sup>231</sup>

Me parece también que no tenemos motivo para arrepentirnos cuando hicimos lo que juzgamos como mejor en el momento en que tuvimos que resolvernos a obrar, aunque luego, pensándolo con más sosiego, juzgáramos habernos equivocado. Pero, deberíamos arrepentirnos, más bien, si hubiéramos hecho algo contra nuestra conciencia, aunque observáramos luego haber obrado mejor de lo que habíamos creído: en efecto, no tenemos que responder sino de nuestros pensamientos, y no es de la naturaleza del hombre saberlo todo ni juzgar siempre tan

---

<sup>228</sup> Cf. LLANOS, A. *El problema del voluntarismo en Descartes*. Bahía Blanca: Cuadernos del Sur, 1960, pp. 3- 8.

<sup>229</sup> AT, IV, 265; CSMK, III, 257; a Elisabeth, 4 de agosto de 1645, p. 80.

<sup>230</sup> MARSHALL, J. *Descartes's moral theory*. Ithaca: Cornell University Press, 1999, p. 79.

<sup>231</sup> *Op. cit.* MORGAN, V. p. 109.

acertadamente en el momento, como cuando se dispone de mucho tiempo para deliberar.<sup>232</sup>

Gabaude explica la complejidad del hecho así:

De la misma manera que nosotros no podemos saber nunca todas las causas y efectos de nuestra conducta y de todas las circunstancias, y mucho menos qué pasa en el punto en el que se une el alma con el cuerpo, es igualmente evidente que la urgencia provisional de nuestra conveniencia debe ganar.<sup>233</sup>

Los límites del mejor juicio están en la vida. Cuando el ansia de certeza impone suspender todo juicio en ausencia de una claridad suficiente, la acción no puede alcanzar un conocimiento tan desarrollado. Tampoco es necesario que nuestra razón no se equivoque; basta que nuestra conciencia atestigüe que no hemos carecido nunca de resolución y virtud, para ejecutar todas las cosas que hemos considerado las mejores. Así ante la complejidad de las situaciones concretas, lo mejor reemplaza al bien perfecto.<sup>234</sup>

El conocimiento está, a menudo, más allá de nuestras fuerzas; con lo que solamente nos queda nuestra voluntad de la que podemos disponer absolutamente. Ahí reside el mayor contento mayor y más estable, a saber, de la firme y constante resolución de hacer siempre lo que juzguemos mejor.<sup>235</sup> En esto consisten todas las virtudes. En esto consiste el sumo bien:

[...] pues los bienes del cuerpo y de la fortuna no dependen absolutamente de nosotros; y los del alma se dividen en dos clases, a saber, unos conocer, y otros querer lo que es bueno, pero el conocimiento

---

<sup>232</sup> AT, IV, 307; CSMK, III, 269; a Elisabeth, 6 de octubre de 1645, p. 121.

<sup>233</sup> *Op. cit.* GABAUDE, J. M. p. 336.

<sup>234</sup> *Cf. Op. cit.* RODIS-LEWIS, G. (1962) p. 114 - 118.

<sup>235</sup> En esto consiste el recto uso del libre albedrío (es el mayor de todos nuestros bienes) pues de él pueden provenir nuestros mejores contentos: "El libre albedrío es por sí la cosa más noble que pueda hallarse en nosotros, ya que en algún modo nos asemeja a Dios y parece eximirnos de estar sometidos a él; por consiguiente, su recto uso es el mayor de todos nuestros bienes; además de esto, es también el más propiamente nuestro y el que más nos importa; de donde sigue que tan sólo de él pueden provenir nuestros mayores contentos. Así se ve, por ejemplo, que la tranquilidad de espíritu y la satisfacción interior, sentidos por los que saben no haber dejado jamás de obrar lo mejor posible tanto para conocer el bien como para adquirirlo, es un placer sin comparación más dulce, más duradero y más estable que los que provienen de otra cosa". A Cristina, 20 de noviembre de 1647, p. 326.



está a menudo más allá de nuestras fuerzas; por lo tanto, no queda más que nuestra voluntad de la cual podamos disponer absolutamente. Y no veo que sea posible disponer mejor de ella que si uno tiene siempre una firme y constante resolución de realizar exactamente todas las cosas que uno juzgue las mejores, y emplear todas las fuerzas del espíritu en conocerlas bien. Solamente en esto consisten todas las virtudes, solamente esto, hablando con propiedad, merece alabanza y gloria; en fin, solamente de esto resulta siempre el contento mayor y más estable de la vida. Por lo cual estimo que en esto consiste el sumo bien.<sup>236</sup>

La línea de continuidad argumentativa nos lleva, otra vez, a la verdadera generosidad que hace que un hombre se estime en el punto más alto al que puede legítimamente estimarse. Se apoya sobre esta libre disposición de su voluntad acompañada por una firme y constante resolución, es decir, “que no falte jamás voluntad para emprender y ejecutar todas las cosas que juzgará como las mejores. Lo que es seguir perfectamente la virtud.”<sup>237</sup> Dicha firmeza, permite sobrepasar el carácter incierto de la segunda máximas *par provision*. Esta transposición está manifiesta en la carta del 4 de agosto de 1645.

Es así como para Descartes la virtud principal no es la caridad o la justicia, sino la firmeza de la resolución que señala la segunda máxima. Esta firmeza de voluntad es la generosidad y se relaciona en la Carta prefacio a los *Principios* con la virtud más apreciada por los filósofos.

Pero aquellas virtudes que son tan puras y perfectas que sólo surgen del conocimiento del bien, son todas de la misma naturaleza y pueden ser comprendidas todas ellas bajo el nombre de Sabiduría. Pues todo aquel que mantiene firme y constante la voluntad de usar siempre la razón del mejor modo del que fuera capaz, y de actuar en cada caso de acuerdo con lo que juzga ser lo mejor, es verdaderamente sabio en la medida en que su naturaleza le permite serlo.<sup>238</sup>

A manera de conclusión subrayamos que de la misma manera que el sello del método cartesiano es la búsqueda de certezas, no debe ser una sorpresa que la firmeza y la resolución ocupen un lugar central en el plano práctico; siendo, incluso, más importantes que el contento.<sup>239</sup>

---

<sup>236</sup> AT, V, 83; CSMK, III, 325; a Cristina, 20 de noviembre de 1647, p. 324.

<sup>237</sup> Cf. AT, XI, 446; CSM, I, 384; *Las pasiones del alma*, III, art. 153, p. 226.

<sup>238</sup> AT, IX-I, 2; CSM, I, 190; *Carta a Elisabeth en los Principios*. p. 4.

<sup>239</sup> Cf. *Op. cit.* BLESSING, K. p. 55.

### 2.3.3 Tercera máxima

Mi tercera máxima aconsejaba que debía intentar siempre vencerme a mí mismo antes que a la fortuna y modificar mis deseos antes que el orden del mundo. En general debía acostumbrarme a pensar que no existe nada que esté enteramente en nuestro poder con excepción de nuestros pensamientos, de forma tal que después de haber hecho lo que hemos estimado mejor, en relación con todos los asuntos que nos son ajenos, todo aquello que nos reste para triunfar es absolutamente imposible para nosotros. Este solo pensamiento me parecía ser suficiente para impedirme desear en lo sucesivo lo que no pudiera alcanzar y, por lo tanto, para vivir feliz y satisfecho; pues no tendiendo naturalmente nuestra voluntad a desear sino las cosas que nuestro entendimiento le presenta en cierto modo como posibles, es claro que si consideramos todos los bienes que están fuera de nosotros como igualmente alejados de nuestro poder, nunca más sentiremos disgusto alguno por carecer de aquellos que parecen debidos a nuestro nacimiento cuando nos veamos privados de ellos sin culpa nuestra, de igual modo que no lo sentimos si no poseemos los reinos de la China o de México.<sup>240</sup>

Una lectura seriada de las máximas nos inclina a señalar la coherencia de su sucesión, característica que salta a la vista en la relación de la tercera con la segunda y, por lo tanto, con la primera. En estas máximas Descartes prevé las situaciones en las que podría estar un sujeto ante dilemas morales: en la primera pone el énfasis en la función del conocimiento apelando a las leyes, costumbres y preceptos de la fe; la segunda insiste en la firmeza que debe caracterizar a la voluntad basada en el mejor conocimiento posible. En la tercera se intenta acotar el alcance de los deseos a través de un esfuerzo de corte perceptual y volitivo.<sup>241</sup> De esta manera, cuando hemos hecho lo que estimamos mejor y actuamos con la seguridad propia de quien está haciendo lo que su conciencia le dicta, sólo nos resta convencernos de que todo aquello que falta para triunfar es absolutamente imposible para nosotros, y si no es posible, no tenemos por qué lamentarnos del pasado, entristecernos por el presente y mucho menos desear que se modifique el futuro.

---

<sup>240</sup> AT, VI, 25; CSM, I, 123; *Discurso del Método*, p. 20.

<sup>241</sup> Recordemos la extensión de la noción 'pensamiento' para Descartes: "[...] mediante la palabra pensar entiendo todo lo que acontece en nosotros de tal suerte que nos apercebimos inmediatamente de ello [...] así pues, no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es aquí lo mismo que pensar." AT, VIII-I, 7; CSM, I, 195; *Principios*, I, art. 9, p. 26.

[...] y haciendo así, como suele decirse, de necesidad virtud, no sentiremos mayores deseos de estar sanos cuando estemos enfermos, o de estar libres cuando estemos en prisión, de lo que ahora sentimos de tener un cuerpo compuesto de una materia tan poco corruptible como los diamantes o de poseer unas alas para volar como los pájaros.<sup>242</sup>

La comparación entre la salud y la libertad con la posibilidad de ser alados parecería en un primer momento absurda y ajena a toda condición humana. Ha habido, sin embargo, personas que desean volar tanto como tener libertad de movimiento. No en vano de un deseo tal nació el ingenio por construir inventos que lo facilitarían. Pero ¿qué intenta decirnos Descartes? De entrada propone una analogía que limita dos de los deseos más naturales y legítimos del ser humano: la salud y el libre tránsito. ¿Quién puede dejar de desearlos? Y más aún, ¿valdría la pena vivir sin estos deseos y otros similares? Descartes reconoce la dificultad.

[...] pero confieso que es necesario un gran ejercicio y una meditación frecuentemente reiterada para acostumbrarse a ver las cosas de este modo; en esto consistía, según mi opinión, el secreto de aquellos filósofos que fueron capaces en otro tiempo de sustraerse al imperio de la fortuna y, a pesar de los dolores y la pobreza, de estimarse tan felices como los dioses. Pues habiéndose ocupado sin cesar en la consideración de los límites que les habían sido prescritos por la naturaleza, se persuadían de forma tan completa de que nada estaba en su poder sino sus propios pensamientos, que esto solo era suficiente para impedirles sufrir afección alguna por otros motivos; se apropiaban en modo tal de estos pensamientos que tenían cierta razón al estimarse ricos, más poderosos, más libres y más dichosos que cualquiera de los hombres que, careciendo de esta filosofía, por muy favorecidos que hubiesen sido por la naturaleza y la fortuna, no llegan a disponer jamás de todo lo que ellos desean.<sup>243</sup>

Prácticamente todos los estudiosos de Descartes reconocen en esta máxima raíces estoicas; sin embargo, la intensidad y alcances de esta influencia varía según la interpretación. Ante el innegable influjo del estoicismo, se debe señalar que la restricción del deseo a lo que está plenamente en nuestro poder implica –al mismo tiempo– el abandono de los postulados cristianos, según los cuales, los deseos últimos del corazón del hombre no pueden ser colmados sino en Dios. En esta tercera regla se halla una fuerza paradigmática que permeará a toda la ética moderna. No querer ver la

---

<sup>242</sup> AT, VI, 26; CSM, I, 124; *Discurso del Método*, p. 21.

<sup>243</sup> AT, VI, 26; CSM, I, 121; *Discurso del Método*, p. 21. Una propuesta semejante para distinguir ‘lo que está y no en nuestro poder’ está en: EPICTETO, *Enquiridión* I, 2-3.

felicidad relacionada con ninguna fuerza que venga de fuera pues esto implicaría heteronomía.<sup>244</sup>

Uno de los supuestos de este trabajo que nos invitan a estudiar la relación entre las reglas del *Discurso de Método* y el *Tratado de las pasiones*, responde a la plausible idea de un intuicionismo moral.<sup>245</sup> La interrogante que subyace a esta cuestión reside en la relación entre el bien soberano y el dominio del sí mismo. Dominio que se muestra patente en esta regla, pero que inunda no sólo la obra sino la vida del filósofo francés.

### 2.3.3.1 La llave de la buena vida

La importancia que tienen las pasiones en el planteamiento cartesiano es de primer orden. La extensa bibliografía que se ha publicado al respecto confirma su riqueza y el interés que ha suscitado en los fisiólogos, moralistas y epistemólogos contemporáneos.<sup>246</sup> Por razones de espacio, en este trabajo nos limitaremos a señalar el desarrollo que el *Tratado de las pasiones del alma* inyectó a la propuesta moral de Descartes. Como es sabido, el filósofo francés atacó la oposición entre razón y pasiones desde la raíz; su propuesta no suscribe la dicotomía entre razón y pasiones ya que las pasiones son, por lo menos, candidatos de una evaluación racional. Es más –como veremos a continuación– “el

---

<sup>244</sup> Cf. KONRAD, M. “La risposta cartesiana al probabilismo: le regole della morale provvisoria”. *Aquinas*. en núm. 47, vol. 2, 2004, p. 311 – 313.

<sup>245</sup> Para este tema ver: VUILLEMIN, J. “L’intuitionisme moral de Descartes et le *Traite des passions de l’âme*”. *Kant Studien*. vol. 79, 1998, 17-32. En el artículo el autor nos ofrece un estudio detallado del *Tratado de las Pasiones* en el que concluye que hay un paso de la *moral par provision* a ‘la moral más alta y perfecta’. El argumento de fondo sostiene que hay una evolución en las tres definiciones de pasión que Descartes da: la instrumental (art. XL), la analítica (art. XLI) y la causal (art. LII). La conclusión –a mí parecer demasiado arriesgada– es que la moral intuicionista del *Tratado* puede ser considerada como la el ‘fruto prometido’ del árbol de las ciencias.

<sup>246</sup> Dentro de la extensa literatura especializada publicada en los últimos años ver: KAMBOUCHNER, D. *L’homme des passions. Commentaires sur Descartes*. París : Bibliothèque du collège international de philosophie. 1995, 2 vols; *Passion and Virtue in Descartes*. WILLISTON, B. y GOMBAY, A. (eds.) Buffalo: Prometheus, 2003; JAMES, S. *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*. Oxford: Clarendon, 1997; ALANEN, L. *Descartes’s Concept of Mind*. Cambridge: Harvard University Press, 2003; BROWN, D. *Descartes and the passionate mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. HOFFMAN, P. “Three Dualist Theories of the Passions”. *Philosophical Topics*. en 1999, núm. 19. pp. 153-200; HOFFMAN, P. “Cartesian Passions and Cartesian Dualism,”. *Pacific Philosophical Quarterly*. en 1990, núm. 91, pp. 310-333.

mecanismo para ser dueños de las pasiones es también una pasión: la generosidad.”<sup>247</sup>

Descartes ofrece un punto de partida nuevo para el análisis de las pasiones. Su taxonomía difiere tanto de las de sus contemporáneos como de las tradiciones de las cuales procede. Por un lado los estoicos enumeran cuatro pasiones primitivas: alegría, tristeza, deseo y miedo; por otro lado Santo Tomás de Aquino cuenta 11; Hobbes llama apetitos a las 6 pasiones simples; y para Spinoza hay sólo tres pasiones primitivas. Llama especialmente la atención que Descartes enumera a la admiración como una pasión primitiva, y no como una más sino como la primera.<sup>248</sup>

De acuerdo con el primer capítulo, la doctrina de las pasiones depende enteramente de cómo es concebida la unión entre el alma y el cuerpo, ésta se sitúa, por lo tanto, en el punto nodal de la metafísica cartesiana.

En el *Tratado de las pasiones* no solo encontramos una obra que ayuda a regular los fenómenos afectivos –asegurando así nuestra felicidad– sino también un estudio detallado del significado especulativo de las pasiones. Dicho estudio nos permite discernir las modalidades de este hecho misterioso que es la unión del alma y el cuerpo, en función del cuidado mismo que se pondrá para comenzar a distinguir mejor sus atributos respectivos: la pura reflexión se enriquece aquí de la experiencia concreta, gracias a la correspondencia entre el filósofo y Elisabeth.<sup>249</sup>

En este sentido, resulta lógico que una de las principales preocupaciones de Descartes sea la medicina. Uno de los más grandes elogios lo encontramos en sus cartas, donde afirma que “[...] la salud es de todos nuestros bienes el mayor de los que se refieren al cuerpo.”<sup>250</sup>

Ya se ha hablado en el primer capítulo sobre qué son las pasiones y cuál es la función que ejercen en la interacción del alma y el cuerpo. Ahondaremos

---

<sup>247</sup> BROWN, D. "The rationality of cartesian passions" *Emotions and choice from Boethius to Descartes*. Lagerlund y Yrjönsuuri (ed) London: Kluwer academic publishers, 2002. p. 274

<sup>248</sup> Cf. SHAPIRO, L. "Descartes's Passions of the soul". *Philosophy compass*. en My 2006, núm. 1, vol. 3, p. 269.

<sup>249</sup> *Op. cit.* RODIS-LEWIS, G. (1962) p. 57.

<sup>250</sup> AT, V, 327; CSMK, III, 370; a Chanut, 31 de marzo de 1649, p. 348. Este elogio de la salud resume lo que expone principalmente en el *DM* y la correspondencia a Elisabeth, con quien en diferentes ocasiones analizó las causas de la enfermedad y sus posibles remedios. Ver la correspondencia de octubre y noviembre de 1646.

a continuación en la valoración moral de las pasiones y en el desarrollo que las reflexiones morales cartesianos tuvieron desde el *DM* hasta sus últimas cartas.

Para empezar, vale la pena citar la valoración moral que Descartes les asigna: “[...] las he hallado buenas casi todas, y tan útiles para esta vida que nuestra alma no tendría motivos para querer permanecer unida al cuerpo un solo instante, si no pudiera experimentarlas.”<sup>251</sup> Siendo su causa próxima la agitación con que los espíritus animales mueven la pequeña glándula que está en medio del cerebro, “[...] los objetos que estimulan los sentidos pueden excitarlas igualmente y que esos objetos son sus causas más ordinarias y principales.”<sup>252</sup> Pero ¿cómo causan los objetos nuestras pasiones siendo diversos y nuestras pasiones contadas? Lo hacen “[...] no en razón de sus propias diversidades, sino solamente en razón de las diversas maneras en que nos pueden dañar o aprovechar, o bien en general ser importantes.”<sup>253</sup>

Las pasiones simples y primitivas son 6; las demás están compuestas de algunas de estas seis o bien son especies suyas.<sup>254</sup>

- a) Admiración: “[...] cuando el primer encuentro con algún objeto nos sorprende, porque lo creemos nuevo, o muy diferente de lo que conocíamos antes, o bien de cómo suponíamos que debía ser, lo admiramos y nos asombramos ante él. Y, como esto puede ocurrir antes que sepamos de alguna manera si ese objeto nos conviene o no, parece que la admiración es la primera de todas las pasiones. y no tiene contraria, porque, si el objeto que se presenta no contiene en sí nada que nos sorprenda, no nos conmueve de ningún modo y lo consideramos sin pasión.”<sup>255</sup>
- b) Amor: “[...] emoción del alma causada por el movimiento de los espíritus que le incita a unirse a voluntad a los objetos que parecen serle convenientes.”<sup>256</sup>

---

<sup>251</sup> AT, IV, 538; CSMK, III, 300; a Chanut, 1 de noviembre de 1646, p. 278.

<sup>252</sup> AT, XI, 371, CSM, I, 349; *Las pasiones del alma*, II, art. 51, p. 132.

<sup>253</sup> *Ibidem*

<sup>254</sup> Cf. AT, XI, 379, CSM, I, 352; *Las pasiones del alma*, II, art. 69, p. 142. El cambio en la clasificación responde a que Descartes no distingue en el alma distinción alguna entre apetitos y facultades.

<sup>255</sup> AT, XI, 380, CSM, I, 353; *Las pasiones del alma*, II, art. 70, p. 143.

<sup>256</sup> AT, XI, 387, CSM, I, 356; *Las pasiones del alma*, II, art. 79, p. 151.

- c) Odio: “[...] emoción causada por los espíritus que incitan al alma a querer separarse de los objetos que se le presentan como perjudiciales.”<sup>257</sup>
- d) Deseo: “[...] agitación del alma causada por los espíritus que la dispone a querer para el porvenir las cosas que se representa como convenientes. Así, no se desea solamente la presencia del bien ausente, sino también la conservación del presente; y además la ausencia del mal, tanto de aquél que ya se tiene como de aquél que se cree poder recibir en el futuro.”<sup>258</sup>
- e) Gozo y tristeza: “La consideración del bien presente provoca en nosotros el gozo, la del mal la tristeza, cuando es un bien o un mal que se nos representa como perteneciéndonos.”<sup>259</sup>

Las pasiones son, por decirlo así, la llave de la buena vida.<sup>260</sup> En el tratado que dedica a su estudio exclusivo establece el Principio de utilidad de la moral que liga la explicación anterior con la aplicación de la tercera máxima:

Mas, como estas pasiones sólo pueden llevarnos a una acción por la intermediación del deseo que excitan, es particularmente ese deseo lo que debemos cuidarnos de regular; y en esto consiste la principal utilidad de la moral. [...] Y me parece que el error que se comete más generalmente, referente a los deseos, es que no se distinguen lo suficiente las cosas que dependen enteramente de nosotros de las que no dependen. Pues, en cuanto a las que dependen sólo de nosotros, es decir, de nuestro libre albedrío, basta con saber que son buenas para no poderlas desear con

---

<sup>257</sup> *Ibidem*. Al final de esta definición Descartes hace una distinción importante: “Digo que estas emociones son causadas por los espíritus con el fin de distinguir el amor y el odio, que son pasiones y dependen del cuerpo, tanto de los juicios que llevan también al alma a unirse a voluntad con las cosas que estima buenas y a separarse de las que estima malas, como de las emociones que estos juicios solos ”provocan en el alma.”

<sup>258</sup> AT, XI, 392 , CSM, I, 358; *Las pasiones del alma*, II, art. 86, p. 159.

<sup>259</sup> AT, XI, 377 , CSM, I, 351; *Las pasiones del alma*, II, art. 61, p. 138.

<sup>260</sup> En esta tesis no se revisará el tratamiento epistémico que Descartes da a las pasiones a lo largo del libro III de su Tratado. En este campo Byron Williston nos ofrece un interesante estudio en el que propone pensar las pasiones como representaciones sujetas a una terapia moral: WILLISTON, B. “The Epistemic Problem of Cartesian Passions”. *Internacional Philosophical Quarterly*. en S 2003, núm. 43, vol. 3. pp. 309-332. El mismo autor estudia la posibilidad de la *akrasia*. De acuerdo con la teoría cartesiana, la *akrasia* -en estricto sentido- es imposible pues, según la original propuesta antropológica cartesiana, no hay tal confrontación de fuerzas como concebía la ética aristotélica. Hay, sin embargo, una lucha contra los hábitos que se han adquirido en la niñez, pero esto es más por causalidad mecanicista que por incontinencia. Ver: WILLISTON, B. “Akrasia and the Passions in Descartes”. *British Journal for the History of Philosophy*. en Mr 1999, núm. 7, pp. 33-55.

demasiado ardor; porque es seguir la virtud hacer las cosas buenas que dependen de nosotros, y es cierto que no podríamos tener un deseo demasiado ardiente por la virtud. Además, de lo que deseamos de esta manera, no pudiendo dejar de conseguirlo, puesto que sólo de nosotros depende, recibiremos siempre toda la satisfacción que hemos esperado. Pero el error que se suele cometer nunca es que se desee demasiado, sino sólo que se desea demasiado poco. Y el remedio soberano contra ello es liberarse el espíritu, tanto como se pueda, de toda clase de deseos menos útiles, después de tratar de conocer bien claramente y de considerar con atención la bondad de lo que va a desearse.<sup>261</sup>

¿Cuál es el principal efecto de las pasiones? “Incitan y predisponen el alma”<sup>262</sup> ¿Y para qué sirven o en qué perjudican?

La utilidad de las pasiones consiste en que fortalecen y hacen durar en el alma pensamientos, que ella hace bien en conservar, y que sin eso podrían borrarse con facilidad. Asimismo todo el mal que pueden causar consiste en que fortalecen y conservan esos pensamientos más de lo necesario; o bien en que fortalecen y conservan otros en los que no conviene detenerse.<sup>263</sup>

Por cuestiones de espacio omitiremos en este trabajo todos los movimientos corporales que causan las pasiones,<sup>264</sup> interesa repasar –cara a la tercer máxima– el uso que tienen. Descartes lo resume así en el siguiente artículo:

Respecto de lo cual hay que advertir que, según la disposición de la naturaleza, se refieren todas al cuerpo, y no se dan en el alma más que en tanto que está unida a él; de suerte que su uso natural es el de incitar al alma a consentir y contribuir a las acciones que pueden servir para conservar el cuerpo, o para hacerle de alguna manera más perfecto. Y, en este sentido, la tristeza y el gozo son las dos primeras que se emplean. Pues el alma sólo advierte inmediatamente después el odio a lo que causa este dolor, y, en tercer lugar, el deseo de librarse de él. Como también el alma advierte inmediatamente las cosas útiles para el cuerpo sólo por cierto cosquilleo, que, provocándole el gozo, en seguida hace nacer el amor por lo que se cree ser su causa, y, finalmente, el deseo de adquirir lo que puede hacer que uno continúe con este gozo, o bien que se goce aun después de otro semejante. Lo cual hace ver que las cinco son muy útiles

---

<sup>261</sup> AT, XI, 436, CSM, I, 379; *Las pasiones del alma*, II, art. 144, p. 213.

<sup>262</sup> AT, XI, 359, CSM, I, 343; *Las pasiones del alma*, I, art. 40, p. 115.

<sup>263</sup> AT, XI, 383, CSM, I, 380; *Las pasiones del alma*, II, art. 74, p. 146.

<sup>264</sup> Explicaciones comprendidas en: *Las pasiones del alma*, II, arts. 94 - 136, pp 166 - 203.



para el cuerpo, e incluso que la tristeza es de alguna manera anterior y más necesaria que el gozo, y el odio que el amor, porque importa más rechazar las cosas que perjudican y pueden destruir que adquirir las que añaden alguna perfección sin la cual se puede subsistir.<sup>265</sup>

Descartes añadirá a esta explicación que la pasión nos hace creer que los bienes y los males son más grandes de lo que son en realidad. Siempre se exceden como si la medida del cuerpo fuera la desmesura, toda pasión es amplificadora y dura lo que dura el estado del cuerpo. Las pasiones engañan ya que nos hace preferir el instante a la duración. Nosotros deseamos felizmente cosas que serían malas para el cuerpo y rechazamos otras útiles ya que serían incómodas. Es por eso que hay que corregir la naturaleza a través de la experiencia y la razón.<sup>266</sup>

A las explicaciones mecanicistas se suman las recomendaciones que la tercera máxima nos presenta como una técnica: acostumbrarnos a que sólo nuestros pensamientos están en nuestro poder. El inicio de esta técnica empieza con aceptar el hecho psicológico de que nuestra voluntad tiende naturalmente hacia aquello que el intelecto presenta como posible.

Morgan resume las explicaciones y las recomendaciones diciendo que en orden a obtener todo lo que yo deseo, es necesario enseñarme a desear sólo aquellas cosas que me conviene desear. Sabemos que hay otras cosas afuera que pueden frustrar nuestros deseos. La clave está en no desear aquellas cosas que no están en mí poder, -sin hacer consideraciones inútiles de lo que podría estar en mi poder- sino convencerme de que es absolutamente imposible que pueda poseerlas. Teóricamente hay cosas afuera que están en nuestro poder y que son posibles, la llave de esta máxima es representarnos psicológicamente esas cosas como completamente fuera de nuestro poder para que la voluntad no las desee más.<sup>267</sup>

Es así como, en la búsqueda de la virtud que es, al mismo tiempo, una reivindicación de las pasiones, Descartes piensa que la reflexión comienza por disociar los impulsos naturales que nos representan los bienes a la búsqueda de los cuales nos incitan y nos los representan como posibles. La

---

<sup>265</sup> AT, XI, 430, CSM, I, 376; *Las pasiones del alma*, II, art. 137, p. 204.

<sup>266</sup> Cf. AZOUVI, F. "Le rôle du corps chez Descartes" *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 1, 1978; p. 8. Ver también AT, XI, 431, CSM, I, 376; *Las pasiones del alma*, II, art. 138, p. 205.

<sup>267</sup> Cf. *Op. cit.* MORGAN, V. pp. 50 - 52.

línea que se inició desde la primera regla de la moral *par provision*, mantiene acá su continuidad: “[...] porque aquellos en quienes normalmente la voluntad puede vencer con mayor facilidad las pasiones y detener los movimientos del cuerpo que las acompañan tienen sin duda las almas más fuertes.”<sup>268</sup> La no consideración de la posibilidad de los bienes, o la consideración de su imposibilidad, es también una suerte de fuerza.

El dominio de las pasiones es el fin del conocimiento de los mecanismos fisiológicos de la vivacidad de las imágenes, del uso positivo de las diversas pasiones y de sus límites así como las razones que ayudan a la voluntad a ejercer su orden de veto o de adhesión. Sin confundirse con la moral más perfecta en su integridad, estas conclusiones son el fruto de toda la filosofía. Como si fuera “[...] el fruto supremo que se nutre de la sabiduría de las verdades metafísicas.”<sup>269</sup>

### 2.3.3.2 Diálogo con la tradición estoica

La referencia que cierra la explicación de la tercera máxima es una clara alusión a la tradición estoica: “[...] aquellos filósofos que fueron capaces en otro tiempo de sustraerse al imperio de la fortuna y, a pesar de los dolores y la pobreza, de estimarse tan felices como los dioses.”<sup>270</sup>

Coincidimos con Geneviève Rodis-Lewis cuando afirma que “Descartes pide prestado las fórmulas del sabido estoico pero nunca aceptará su orgullosa insensibilidad;”<sup>271</sup> por eso emprende una rehabilitación de las pasiones.

Lejos de tratar al hombre como un espíritu puro, el filósofo discierne así los riesgos de la “suficiencia” estoica, y se sitúa en este punto dentro de la línea aristotélico-tomista: la virtud es el florecimiento de toda la naturaleza humana, la sensibilidad no debe ser ahogada sino dominada por la razón.<sup>272</sup>

---

<sup>268</sup> AT, XI, 367; CSM, I, 346; *Las pasiones del alma*, I, art. 48, p. 125.

<sup>269</sup> RODIS-LEWIS, G. “Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité”. *Les Études philosophiques*. en janvier - mars, 1987, p. 51.

<sup>270</sup> AT, VI, 26; CSM, I, 121; *Discurso del Método*, p. 21.

<sup>271</sup> *Op. cit.* RODIS-LEWIS, G. (1962) p. 22.

<sup>272</sup> *Op. cit.* RODIS-LEWIS, G. (1962) p. 74.

En esta rehabilitación, Descartes desaprueba la tesis estoica y neoestoica que asimila la pasión y la enfermedad del alma: “[...] no veo ninguna razón que impida que el mismo movimiento de los espíritus que sirve para fortificar un pensamiento cuando éste tenga un fundamento que sea malo, no lo pueda también fortificar cuando tenga uno que sea justo.”<sup>273</sup>

Ferdinand Alquié describe este cambio de perspectiva señalando que el estoicismo no tenía la situación que sí tiene Descartes. La técnica no libraba de la esclavitud, ni podía hacernos capaces de transformar la realidad, por lo tanto lo que se enseñaba era la sumisión. La sumisión a los hechos debía ser total. Sólo afirmaban la dignidad de la razón y el poder infinito de una libertad que al no relacionarse con nada aún, testimoniaba, sin embargo, en el hombre el incomparable valor de su conciencia.

El cambio de contexto tiene importantes repercusiones para la ética. A partir de la proclamación de los avances de la nueva ciencia, podemos dibujar una importante conclusión sobre la definición de la virtud señalada en la tercera máxima;<sup>274</sup> según ésta, la virtud consiste en reformar nuestros deseos hacia lo que la razón nos presenta como posible. La razón, entonces, no se resigna ante el mundo con una actitud estática, sino dinámica y expansiva, paralela al dinamismo y expansión de la conquista de la naturaleza.

En esta misma línea Cottingham afirma que para Descartes el correcto uso de la razón está estrechamente ligado al nuevo método que busca la verdad de las ciencias –conexión explícita con el verdadero título del *Discurso*– el proyecto cartesiano resulta, entonces, muy lejano de la actitud pasiva, contemplativa e inalterable de los estoicos. Esta actitud activa típica del cartesianismo se concreta en las expectativas que el conocimiento trae consigo cara al poder y al control: Descartes abre la puerta al entendimiento de los procesos psicológicos del cuerpo humano y a los mecanismos propios de la circulación de la sangre; enseña también cómo hay que usar los resultados de los descubrimientos médicos. Con la nueva cosmología cartesiana, se propone también una nueva concepción del hombre, de su lugar y responsabilidad dentro del universo.<sup>275</sup>

---

<sup>273</sup> AT, XI, 451, CSM, II, 386; *Las pasiones del alma*, III, art. 160, p. 233.

<sup>274</sup> Cf. SANTILLI, P. “What did Descartes do to virtue?” *The journal of value inquiry*, vol. 26, 1992, p. 358.

<sup>275</sup> Cf. *Op. cit.* COTTINGHAM, J. (1998) pp. 78-79.

La aplicación de la tercera máxima está en función de una situación dada: vencer tal enfermedad conocida como mortal, tener la aspiración de volar en los aires son absolutamente imposibles respecto a una tal época pero no para otra generación. Descartes confía en el progreso indefinido de la ciencia. Descartes pide prestadas las fórmulas del sabio estoico pero nunca aceptará su orgullosa insensibilidad; tal es el caso de la rehabilitación de las pasiones. No se trata de adoptar el estoicismo donde todo se mantiene. Quiere avanzar él mismo en la búsqueda de la verdad.<sup>276</sup>

Además de este cambio de actitud basado en el avance del conocimiento científico, hay en Descartes otro elemento del que los estoicos carecían y que el mismo Descartes propone como remedio general para moderar las pasiones:

En cuanto a las cosas que de ningún modo dependen de nosotros, por buenas que puedan ser, nunca deben desearse con pasión, no solamente porque pueden no ocurrir, y afligirnos así tanto más cuanto más las hayamos deseado, sino principalmente porque, al tener ocupado en ellas nuestro pensamiento, nos apartan de llevar nuestro afecto a otras cosas cuya adquisición depende de nosotros. Y hay dos remedios generales contra estos vanos deseos: el primero es la generosidad, de la que hablaré después; el segundo es que a menudo debemos reflexionar sobre la Providencia divina, y representarnos que es imposible que nada suceda de manera distinta de cómo ha sido determinado desde toda la eternidad por esa Providencia; de suerte que es como una fatalidad o una necesidad inmutable que debe oponerse a la fortuna, para destruirla, como una quimera que proviene nada más que del error de nuestro entendimiento.<sup>277</sup>

Mientras que en el *Discurso* yuxtapone dos expresiones: azar imprevisible o un encadenamiento que se nos escapa; en la última obra Descartes lo sustituye por el decreto de la Providencia, todavía hipotética en el estado de la moral *par provision*.<sup>278</sup> “Por tanto debemos rechazar completamente la

---

<sup>276</sup> *Op. cit.* RODIS-LEWIS, G. (1962) pp. 21 y ss.

<sup>277</sup> AT, XI, 437, CSM, I, 379; *Las pasiones del alma*, II, art. 145, p. 215.

<sup>278</sup> La idea cristiana que tiene Descartes es claramente el resultado de ver con ‘los ojos de la fe’ los acontecimientos que ocurren. El ejercicio no es fácil, así lo constata una carta de pésame dirigida a Constantino Huygens cuya esposa acababa de morir; el filósofo lo exhorta a distraerse de su tristeza y a aceptar lo que viene de la Providencia. Sólo “los espíritus débiles piensan que Dios está como obligado a realizar, por amor de ellos, todo lo que quieren. Pero un alma fuerte y generoso como la de V., sabiendo la condición de nuestra naturaleza, se somete siempre a la necesidad de su ley.” AT, I, 632; CSMK, III, 54; a Huygens, mayo de 1637, p. 359.

opinión vulgar de que hay fuera de nosotros una fortuna que hace que las cosas sucedan o no, según le place, y saber que todo lo gobierna la Providencia divina.”<sup>279</sup>

Si no es la Fortuna la necesidad ciega que maneja nuestra vida, sino un Dios “[...] cuyo decreto es tan infalible e inmutable que, excepto las cosas que este mismo decreto ha querido que dependan de nuestro libre albedrío, [...] debemos distinguir en ellas [las situaciones] exactamente lo que sólo depende de nosotros, con el fin de extender nuestro deseo únicamente a esto.”<sup>280</sup>

En esto consiste –según Deborah Brown– una de las mayores contribuciones de Descartes en su estudio sobre las pasiones, a saber, el ‘funcionalismo’: la habilidad de ocupar nuestra mente en pensamientos útiles, *i.e.* considerar los beneficios de desear sólo aquellas cosas que dependen de nosotros.<sup>281</sup> La propuesta del virtuoso control de las pasiones arraiga en el dualismo y la descripción del mecanicismo de la máquina y del movimiento de los espíritus para hacerse dueño de sus movimientos.

### 2.3.3.3 El recto uso de la razón y el contento

La reformulación de la cuarta máxima que leemos en la carta a Elisabeth del 4 de agosto de 1645, enuncia así la tercera máxima:

La tercera que, mientras así nos conducimos conforme a la razón tanto como podemos, consideremos que todos los bienes que no poseemos están por igual fuera de nuestro alcance: por este medio nos acostumbramos a no desearlos. En efecto, tan sólo el deseo y el pesar o arrepentimiento pueden impedirnos estar contentos. Más, si cumplimos siempre todo cuanto nos dicta la razón, nunca tendremos motivo alguno de arrepentimiento, incluso si los acontecimientos nos revelasen luego que nos hemos engañado, puesto que no habría sido por culpa nuestra. Si no deseamos tener, por ejemplo, más lenguas o más brazos de los que tenemos, mientras que deseamos tener mejor salud o más riquezas, es tan sólo porque imaginamos que podríamos adquirir estas cosas por medio de nuestra conducta; o bien, que éstas dependen de nuestra índole particular, mientras que sucede lo mismo con las otras. Podremos despojarnos de tal

---

<sup>279</sup> AT, XI, 439, CSM, I, 380; *Las pasiones del alma*, II, art. 146, p. 217.

<sup>280</sup> *Ibidem*

<sup>281</sup> Cf. BROWN, D. “What was new in the *Passions* of 1649”. *Acta Philosophica Fennica*. núm. 64, 1999, p. 218.

opinión al considerar que si hemos seguido siempre el consejo de nuestra razón, no hemos omitido nada de lo que estaba en nuestro poder, que las enfermedades y las desgracias no son menos naturales en el hombre que la prosperidad y la salud. Por lo demás, toda clase de deseos no son incompatibles con la felicidad; lo son tan sólo los deseos acompañados de impaciencia y de tristeza.<sup>282</sup>

En esta tercera máxima Descartes se enfoca en la relación de la razón y el deseo.<sup>283</sup> Desear la salud cuando estamos enfermos es –según Descartes– tan descabellado como desear tener cuatro brazos. Desear la prosperidad cuando sucede alguna desgracia es no conducirnos conforme a la razón, la razón que nos dicta que ‘aquellos bienes’ (sean inclinaciones naturales, legítimas o ilegítimas) están por igual fuera de mi alcance y debo acostumbrarme a no desearlos. Con esto Descartes no intenta concluir que los deseos son incompatibles con la felicidad; sólo descalifica aquellos deseos acompañados de impaciencia y de tristeza.<sup>284</sup>

El argumento hunde sus raíces en el Prefacio de 1637 cuando, hablando de las perfecciones de Dios, dice: “[...] de este modo me percataba de que la duda, la inconstancia, la tristeza y cosas semejantes no pueden estar en Dios, puesto que a mí mismo me hubiese complacido en alto grado el verme libre de ellas.”<sup>285</sup>

Además del realce que tiene el contento, hay otra novedad en esta reformulación, a saber, el énfasis que da al uso recto de la razón, pues es éste el que, por el conocimiento del verdadero bien, concilia la virtud con los placeres lícitos.

Tampoco es necesario que nuestra razón no se equivoque nunca: basta que nuestra conciencia nos atestigüe que no nos faltaron jamás resolución y virtud para ejecutar todas las cosas que nos parecieron las mejores. Por consiguiente, la virtud sola basta para contentarnos en esta vida. Pero, con todo, cuando la virtud no está iluminada por el entendimiento, puede ser falsa, es decir que la voluntad y la resolución de obrar bien pueden conducirnos a cosas malas que tomamos por buenas; por lo tanto, el contento que de ella depende no es sólido; y como se suele oponer esta virtud a los placeres, apetitos y pasiones, es muy difícil de practicar.

---

<sup>282</sup> AT, IV, 266; CSMK, III, 258; a Elisabeth, 4 de agosto de 1645, p. 81.

<sup>283</sup> Cf. *Op. cit.* MORGAN, V. pp. 113–128.

<sup>284</sup> Cf. AT, IV, 266; CSMK, III, 258; a Elisabeth, 4 de agosto de 1645, p. 81.

<sup>285</sup> AT, VI, 35; CSM, I, 128; *Discurso del Método*, p. 27.

Mientras que, el uso recto de la razón, como da un conocimiento verdadero del bien, impide que la virtud sea falsa; más aún, como la concilia con los placeres lícitos, facilita tanto su práctica y, al descubrirnos la condición de nuestra naturaleza, limita tanto nuestros deseos, que es necesario reconocer que la mayor felicidad del hombre depende de este uso recto de la razón; luego, el estudio por el cual se puede adquirirlo es la ocupación más útil que uno pueda tener, como es también sin duda la más agradable y sosegada.<sup>286</sup>

En esta máxima se corona el proyecto de la moral *par provision*. Su finalidad es el contento.<sup>287</sup> Y, dado que el deseo es identificado como fuente potente de descontento, analiza las causas que lo provocan para eliminarlas desde la raíz, *i.e.*, la consideración de que no posible todo aquello que no dependa directamente de mí.

La virtud se traduce psicológicamente a la satisfacción de haber llevado a cabo las cosas que nos parecen las mejores y de no haber carecido de resolución.<sup>288</sup>

En la reformulación Descartes afirma que los únicos obstáculos para estar contentos son el deseo y el lamento o arrepentimiento. Descartes quiere evitarlos. El contento vendrá pues a ocupar en la esfera moral el lugar que la certeza ocupa en la esfera epistemológica, dándose entre ambos un paralelismo [...] El contento es consecuencia de una resolución firme asentada en un análisis ajustado de lo que la circunstancia ofrece a la consideración del entendimiento, dicha decisión es tan correcta como quepa esperar.<sup>289</sup>

---

<sup>286</sup> AT, IV, 267; CSMK, III, 258; a Elisabeth, 4 de agosto de 1645, p. 82.

<sup>287</sup> *Op. cit.* MORGAN, V. p. 50 y ss.

<sup>288</sup> El tema del mal moral y el error no son abordados por Descartes en el *Tratado de las pasiones del alma*, ni en su correspondencia por lo que no se analizará en este trabajo. Es en la Cuarta Meditación donde Descartes brinda su contribución a la historia del problema del mal, trata específicamente el problema del error. En ella, afirma que Dios nos quiso con la voluntad infinitamente versátil, porque al hacerlo así nos hizo partícipes de sus divinas perfecciones. En su planteamiento supone que el error se caracteriza por ser una privación de algo que por naturaleza le corresponde al hombre, no a Dios; y que se origina en el ámbito de la subjetividad en virtud de la desproporción entre la limitación del entendimiento y la 'infinitud' de la voluntad. Sobre este tópico hay una extensa bibliografía especializada, *v.g.*: BELTRAN, M. "Descartes: El libre albedrío como causa de error". *Estudios filosóficos*. vol. 61, 1992, núm. 116, 113-130 pp. CALVERT, B. "Descartes and the problem of evil" Moyal, G. J. D. (ed.), *René Descartes, Critical Assessments*, vol. IV, Londres: Routledge, 1996, 397 - 404 pp. ARCE, J. L. "Subjetividad humana y 'error' en la filosofía cartesiana". *Convivium*. en núm. 17, 2004, pp. 53-80.

<sup>289</sup> *Op. cit.* AYUSO, J. M. p. 117.

Una valoración similar es transmitida a Elisabeth en una de las cartas en las que pretendía dialogar con la Princesa Palatina sobre la obra *De vita beata* de Séneca:

La definición que me parece haber acertado está en el capítulo quinto, en donde dice que feliz es aquel que, gracias a la razón, no desea y no teme y que la vida feliz está afirmada sobre un juicio recto y cierto. Pero mientras no enseñe las razones por las cuales no debemos temer ni desear, todo esto nos ayuda muy poco.<sup>290</sup>

Estas razones las enseña el filósofo francés en su *Tratado de las pasiones*. Todas acaban descalificando esos deseos porque mantienen el alma en un estado de languidez e irresolución propio de las almas débiles. Por otro lado, si quisiéramos saber qué es lo que puede contribuir a nuestro contento y cómo debemos manejar las pasiones para que no nos engañen, podemos acudir a una serie de cartas en las que Descartes le enseña a su corresponsal las razones y la técnica de esta tercera regla:

Son virtuosas todas aquellas 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 satisfacción y placer. Pero hay dos clases de placeres: unos pertenecientes al espíritu solo, y otros al hombre, es decir, al 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. [...] por lo cual, el verdadero oficio de la razón es examinar el justo valor de todos estos bienes cuya adquisición parece depender en cierto modo de nuestra conducta, a fin de que no dejemos nunca de poner todo nuestro empeño en tratar de procurarnos aquellos que, en efecto, son más deseables.<sup>291</sup>

El uso correcto de la razón es uno de los instrumentos que Descartes utiliza también en la ética. En este caso consiste en “[...] examinar y considerar sin pasión el valor de todas estas perfecciones [...] de este modo, como solemos tener que privarnos de algunas para obtener las otras, elegiremos siempre las mejores.”<sup>292</sup> Y habiendo considerado cuáles

---

<sup>290</sup> AT, IV, 274; CSMK, III, 260; a Elisabeth, 18 de agosto de 1645, p. 90.

<sup>291</sup> AT, IV, 284; CSMK, III, 263; a Elisabeth, 1 de septiembre de 1645, p.100.

<sup>292</sup> AT, IV, 286; CSMK, III, 264; a Elisabeth, 1 de septiembre de 1645, p.102.



son las perfecciones que más valen la pena, “[...] es preciso tener una voluntad firme y constante de ejecutar todo cuanto estimemos que es mejor, empleando toda la fuerza de nuestro entendimiento para juzgar adecuadamente.”<sup>293</sup> Sólo así llegaremos a tener y gozar de una satisfacción sólida.

Pero ¿cómo lograrlo si a cada momento somos testigos de la limitación de nuestra razón y voluntad? Elisabeth le pide a su maestro algunos “[...] medios para fortalecer el entendimiento a fin de acertar lo mejor en todas las acciones de la vida.”<sup>294</sup> Descartes le sugiere la consideración de algunas verdades que contribuyen a su propósito:<sup>295</sup>

- 1) La primera y principal es que hay un Dios, de quien todo depende, cuyas perfecciones son infinitas, cuyo poder es inmenso, cuyos decretos son infalibles: en efecto, eso nos enseña a tomar a bien todo lo que nos acontece, como cosas que Dios nos envió adrede. Y, puesto que el verdadero objeto del amor es la perfección, cuando elevamos nuestro espíritu para considerar a Dios tal como es, nos hallamos naturalmente tan inclinados a amarle que, incluso, encontramos motivos de alegría en nuestras aflicciones, al pensar que si las recibimos, es porque su voluntad se ejecuta.
- 2) La segunda cosa que hace falta conocer es la naturaleza de nuestra alma, en cuanto subsiste sin el cuerpo y es mucho más noble que él, y capaz de gozar de una infinidad de contentos que no se encuentran en esta vida, pues esto nos impide temer a la muerte, y nos desprende de tal modo de las cosas del mundo que no miramos más que con desprecio a todo cuanto está en poder de la fortuna.<sup>296</sup>
- 3) Cada uno de nosotros es una persona separada de los demás, y, cuyos intereses son, por consiguiente, distintos de los del resto del mundo, en cierto modo; pero uno debe pensar que no podría subsistir solo y que es, de hecho, una de las partes del universo, y, más especialmente aún, una de las partes de esta tierra, una de las partes de este Estado, de esta

---

<sup>293</sup> AT, IV, 277; CSMK, III, 262; a Elisabeth, 18 de agosto de 1645, p. 92.

<sup>294</sup> A Descartes, agosto de 1645, p. 95.

<sup>295</sup> Cf. AT, IV, 291; CSMK, III, 265; a Elisabeth, 15 de septiembre de 1645, p.108.

<sup>296</sup> En otra carta, alude a esta misma razón pero desde una perspectiva filosófica: “[...] acerca del estado del alma después de esta vida [...] dejando de lado lo que nos enseña la fe al respecto, opino que, por la sola razón natural, bien podemos entregarnos a muchas conjeturas y albergar hermosas esperanzas, pero no alcanzar seguridad alguna.” AT, IV, 333; CSMK, III, 277; a Elisabeth, 3 de noviembre de 1645, p. 138.

sociedad, de esta familia, a que está unido por su casa, su juramento, su nacimiento. Y siempre debemos preferir los intereses del todo de que formamos parte a los de nuestra persona particular; pero con medida y discreción. [...] Al considerarnos parte de la sociedad nos complacemos en hacer bien a todo el mundo, incluso, no tememos exponer nuestra vida en servicio al prójimo cuando se presenta la ocasión.

La princesa no ve claramente cómo el conocimiento de las verdades alegadas por el filósofo en la carta anterior, pueda resolver el problema práctico sin acudir a verdades religiosas. Con tal de comprender mejor el contexto de los interlocutores, debemos tomar en cuenta que Elisabeth fue educada en el estudio del catecismo de Heidelberg –que su propio abuelo, el elector palatino Federico III lo hizo escribir en 1563, como texto calvinista opuesto al catecismo de Lutero– mientras que Descartes fue alumno en el colegio jesuita de *La Flèche*; el filósofo concede mucho más valor a la naturaleza y al poder de la razón que Elisabeth, quien se formó de acuerdo con la creencia en la corrupción radical de la naturaleza por el pecado y la impotencia de la razón.<sup>297</sup>

Sin entrar en más detalle de lo que el filósofo francés piensa sobre la libertad, vale la pena por ahora resaltar hasta qué grado el contento es importante como fruto del uso correcto de la razón y la firmeza de la voluntad.

Por eso, creo poder concluir aquí que la felicidad no consiste más que en el contento del espíritu, es decir, en el contento en general; pues, aunque haya contentos que dependen del cuerpo y otros que no dependen de él, sin embargo, no hay ninguno salvo en el espíritu; pero que, para tener un contento que sea duradero, es menester seguir la virtud, es decir, tener una voluntad firme y constante de ejecutar todo cuanto juzguemos ser lo mejor y emplear toda la fuerza de nuestro entendimiento para juzgarlo bien.<sup>298</sup>

A manera de resumen podemos decir con Zubiri:

Descartes no descalifica a las pasiones, sino la inmediatez con que pretenden arrastrar a la voluntad libre. La percepción sensible sólo será verdadera cuando esté de acuerdo con ideas claras y distintas; la pasión sólo

---

<sup>297</sup> Cf. DESCARTES, R. *Cartas sobre la moral por René Descartes. Con la correspondencia de Elisabeth de Bohemia, Chanut y Cristina de Suecia.* trad. Elisabeth Goguel. Buenos Aires: Yerba Buena, 1945, p. 113.

<sup>298</sup> AT, IV, 277; CSMK, III, 262; a Elisabeth, 18 de agosto de 1645, p. 92.

será buena cuando responda a una decisión racional de la voluntad. El problema de la sabiduría está en aceptar libremente la firmeza que la razón ofrece, frente a la inmediatez con que el mundo sensible solicita. El hombre ha de rehacer desde sí mismo, esto es, racionalmente, el mundo de las percepciones sensibles y el mundo de sus inclinaciones naturales. El yerro, el fracaso de la vida, procede tan sólo de que la voluntad antepone la percepción a la idea clara y distinta (precipitación), y la pasión a la inclinación racional. En última instancia la verdad y la perfección sólo son posibles como fidelidad racional a sí mismo. El hombre que decide ser fiel a sí mismo, a su ser racional, es el único que posee Sabiduría. La Sabiduría tiene entonces, para Descartes, una definición precisa: 'vida razonable'.<sup>299</sup>

#### 2.3.4 Cuarta máxima

Como conclusión de las reflexiones sobre esta moral [...] y sin desear afirmar nada sobre las ocupaciones de otros, estimaba que no podía hacer nada mejor que continuar ejercitando aquella que tenía; es decir, emplear toda mi vida en cultivar mi razón y avanzar tanto como pudiese en el conocimiento de la verdad, siguiendo el método que me había prescrito.<sup>300</sup>

Los juicios respecto al lugar de esta cuarta máxima están divididos. Unos piensan que la cuarta no es sino una mera referencia biográfica. A su favor, está que en la reformulación de la carta del 4 de agosto no se repite la cuarta máxima. Hay, sin embargo, varios autores que piensan que la expresión 'tres o cuatro máximas' con la que inicia Descartes no debe tomarse como si la redacción de esta moral careciera de una cuidada elaboración. Según Quintás, esta opción toma en cuenta el reconocimiento de la división del trabajo y una "[...] adhesión personal a la estimación de que 'la mejor' ocupación es aquella en la que el hombre emplea su vida en cultivar la razón y avanzar en el conocimiento de la verdad."<sup>301</sup> Tal juicio prescinde de la valoración de otras ocupaciones a las que se refiere en términos muy positivos.

En continuidad con las tres precedentes, la cuarta es también una expresión más de un espíritu inquieto, sediento de satisfacción y contento.

---

<sup>299</sup> ZUBIRI, X. *Naturaleza, historia, Dios*. 7ma. ed. Madrid: Editorial nacional, 1978, p. 131.

<sup>300</sup> AT, VI, 26; CSM, I, 124; *Discurso del Método*, p. 21.

<sup>301</sup> QUINTÁS, G. *Notas al Discurso del Método*, p. 426.

Aún cuando no esté enunciada en las reformulación, persiste en esencia a lo largo de todo el proyecto cartesiano.<sup>302</sup>

Había experimentado tan estimables compensaciones desde el momento en que comencé a ponerlo en práctica, que no pensaba que pudiera recibirlas más agradables ni más saludables en esta vida. Y como todos los días descubría mediante la práctica del mismo algunas verdades que me parecían bastante importantes y comúnmente ignoradas por otros hombres, la satisfacción que obtenía saciaba del tal forma mi espíritu que todo lo demás carecía para mí de interés. Por otra parte, las tres máximas precedentes no estaban fundadas sino sobre el deseo que tenía de continuar instruyéndome, pues habiéndonos dado Dios a todos una cierta luz natural para distinguir lo verdadero de lo falso, nunca hubiese pensado que debía contentarme un solo momento con las opiniones de otro si no me hubiese propuesto emplear mi propio juicio en su examen, cuando llegase el momento oportuno; y siguiendo estas máximas no hubiera podido liberarme de preocupaciones si no hubiese decidido aprovechar todas las oportunidades para encontrar otras mejores, caso de que las hubiese.<sup>303</sup>

La convergencia e incluso reciprocidad entre la ética y la metodología sistémica refuerzan el deber de cultivar nuestra razón, tal como lo prescribe la conclusión del código moral *par provision*.

Finalmente no hubiese acertado a limitar mis proyectos, ni a ser feliz, si no hubiese seguido un camino por el que pensaba que no sólo podía asegurarme la adquisición de todos los conocimientos de los que fuese capaz, sino también el logro de todos los verdaderos bienes que estuviesen en mi poder, ya que no determinándose nuestra voluntad a la aceptación o rechazo de algo sino porque nuestro entendimiento se lo presenta como bueno o malo, basta con juzgar correctamente para obrar bien y juzgar lo mejor que se pueda para obrar de igual modo; es decir, para adquirir todas las virtudes y conjuntamente todos los bienes que puedan lograrse. Cuando se tiene certeza de que esto es así, no se puede sino ser dichoso.<sup>304</sup>

En esta cuarta máxima encontramos, más que un propósito personal o una confesión, una cierta postura universalizable. En ella se asienta la

---

<sup>302</sup> Cf. *Op. cit.* HAMELIN, O. p. 384.

<sup>303</sup> AT, VI, 27; CSM, I, 124; *Discurso del Método*, p. 21.

<sup>304</sup> AT, VI, 28; CSM, I, 124; *Discurso del Método*, p. 22.

búsqueda de la verdad asumida como el valor que caracteriza la opción de una vida integral:<sup>305</sup>

- La dimensión teórica: cultivar mi razón y avanzar tanto cuanto pudiese en el conocimiento de la verdad
- La dimensión práctica: normar nuestras costumbres y nuestra conducta en la vida.
- La dimensión política: reorganizar las costumbres sobre las que se articula la unidad civil.

Descartes se nos muestra como un sabio, un amante de la verdad, alguien para el que las ciencias valen más por su propio avance que por su un simple divertimento.

Vivir sin filosofar equivale a tener los ojos cerrados sin alentar el deseo de abrirlos; no obstante, el placer de observar todas las cosas que nuestra vista descubre, no es comparable en modo alguno de la satisfacción que genera el conocimiento de lo que la Filosofía descubre; más aún, este estudio es más necesario para reglar nuestras costumbres y nuestra conducta en la vida de lo que lo es el uso de los sentidos para guiar nuestros pasos.<sup>306</sup>

Como resultado, estas cuatro máximas nos marcan una dirección, clara, sensata y asequible:

La razón cartesiana o potencia de juzgar bien, es la de un hombre finito, que aspira sin tregua a lo mejor: falta de una perfección inmutable, se contenta con una sabiduría siempre en progreso en una continua superación de la ignorancia. Y si su soberano bien conserva alguna relatividad, es de este buen uso de nuestras facultades que resulta siempre el más grande y más sólido contento de la vida.<sup>307</sup>

Ya al final de su libro III, Descartes nos descubre qué ha pasado con su fe en esos momentos de duda hiperbólica. Esas 'verdades de fe' causan extrañeza, como si fueran un cuerpo extraño en el *DM*.<sup>308</sup>

---

<sup>305</sup> Cf. Nota de Guillermo Quintá en los *Principios de la filosofía*, edición citada, p. 445.

<sup>306</sup> AT, IX-II, 3; CSM, I, 180; *Carta prefacio de los Principios*. p. 9.

<sup>307</sup> RODIS-LEWIS, G. *Descartes y el racionalismo*. trad. Francesco Domingo. Barcelona: PUF, 1971, p. 50.

<sup>308</sup> De este tipo de afirmaciones han surgido varias críticas: "Es de ponerse en duda la autenticidad con la que Descartes sostiene su fe si "ni siquiera la existencia de Dios ha sido excluida del poder disolvente de la duda general. [...] es más o menos probable que Descartes pensase que eso bastaba para conservar la fe, y en consecuencia, que él mismo la estaba conservando; pero en realidad no pasa de ser una imaginación. Por otra parte, es de

Después de haberme convencido de estas máximas y haberlas colocado aparte junto con las verdades de la fe, que siempre han ocupado un privilegiado puesto en mi creencia, pensaba que podía con libertad intentar deshacerme de todas las otras opiniones.<sup>309</sup>

Establecidas las máximas en 1637, Descartes pudo iniciar con libertad su camino.

---

notar que aquellas 'verdades de fe' no aparecen en el Discurso, ni con función teórica ni con función práctica: están sencillamente ausentes." CARDONA, C. *René Descartes: El discurso del método*. Madrid: Editorial Magisterio Español. Colección crítica filosófica, núm.1, 1975, p. 73.

<sup>309</sup> AT, VI, 28; CSM, I, 124; *Discurso del Método*, p. 22.

### III. EL MEJOR FRUTO DE LA MORAL CARTESIANA

#### 3.1 ¿Progreso moral? Posibilidad de 'la moral más alta y perfecta'

Después de analizar las normas de la moral *par provision* y su desarrollo a través de la correspondencia y últimos textos, cabe preguntarnos sobre la posibilidad de aquel proyecto que esbozó con la metáfora del árbol de la ciencia.

De este modo, la totalidad de la Filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias que se reducen principalmente a tres: a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral entendiendo por ésta la más alta y perfecta Moral que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la Sabiduría. Y así como no se recogen los frutos del tronco ni de las raíces, sino sólo de las extremidades de las ramas, de igual modo la principal utilidad de la Filosofía depende de aquellas partes de la misma que sólo pueden desarrollarse en último lugar.<sup>310</sup>

La lectura cuidadosa de esta carta que prologa la edición francesa de los *Principios* debe detectar que en el pasaje anterior Descartes no menciona lo que ha logrado; de manera escueta esboza la meta de 'la totalidad de la Filosofía', cuyos frutos se recogen de aquellas ciencias prácticas que necesitan estar fundamentadas en las certezas de las otras que dan consistencia al árbol. Saber si el filósofo francés pretendía llegar a ese último fruto que es la moral 'más alta y perfecta' es imposible si nos apegamos a los textos que nos dejó. Todo parece señalar que Descartes no pretendía tener un conocimiento perfecto y acabado de la ciencias, aunque sí uno claro y cierto.<sup>311</sup>

---

<sup>310</sup> AT, IX-II, 14; CSM, I, 186; *Carta prefacio de los Principios*. p. 15.

<sup>311</sup> Sin embargo, hay quienes acusan a Descartes de 'angelismo' porque pretende conocimientos perfectos, ciertos e independientes, rasgos que guardan cierta semejanza con los ángeles caídos: "[...] esta desnaturalización de la razón humana originada en la usurpación de los privilegios angélicos, esta concupiscencia de espiritualidad pura impulsada más allá de los límites de su especie debía llegar a lo infinito; traspasando el mundo de los espíritus creados, debía conducirnos a reivindicar para nuestra inteligencia la autonomía perfecta y la perfecta inmanencia, la independencia absoluta, la aseidad de la inteligencia increada" MARITAIN, J. *Tres reformadores*. trad. Elisabeth Fernández. Buenos Aires: Excelsa, 1945, p. 92.

En su correspondencia, Descartes acepta que no llegará al conocimiento de lo infinito, pero que basta con la ciencia de las verdades más necesarias para actuar bien: “Por fin, o tenemos una ciencia infinita para conocer perfectamente todos los bienes entre los que debemos elegir en las diversas ocasiones de la vida; pero, me parece que debemos contentarnos con una ciencia mediocre respecto a las cosas más necesarias, como las que enumeré en mi última carta.”<sup>312</sup> Estas verdades no sólo tienen un significado epistemológico, pues enriquecen la moral con su contenido, condicionando las verdades de la física y la fisiología que interesan a nuestra conducta.

Hay autores como Kimberly Blessing que afirman que sí llegó a formular la moral perfecta. En opinión de esta autora, la importancia que Descartes da a la fortaleza de la voluntad que es requerida para el control de las pasiones y apetitos para volverse virtuoso, es una característica sobresaliente en la correspondencia y en *Las pasiones del alma*. Con base en esta característica, afirma que todo lo que Descartes le dijo a Elisabeth y a Cristina y lo que propone en su tratado último es el contenido de la más perfecta moral cartesiana a la que nuestro autor alude en el prefacio a los Principios.<sup>313</sup> De manera similar Ferry Keefe, ve en *Las pasiones* la propuesta moral definitiva.<sup>314</sup>

A diferencia de estos estudiosos de Descartes, lo que la precedente investigación nos ha hecho ver es que la exposición final que Descartes nos ofrece en el *Tratado de las pasiones* y en su numerosa correspondencia es una forma más elaborada respecto a la expuesta en el *DM*;<sup>315</sup> sin embargo, esta última reflexión moral está lejos de ser la moral perfecta que Descartes simboliza como la última rama del árbol de la ciencia. Su enriquecimiento radica, precisamente, en el desarrollo que Descartes inyecta a la reflexión sobre la firmeza y el contento.<sup>316</sup> Varios autores sostienen diferentes aspectos de esta tesis:

---

<sup>312</sup> AT, IV, 308; CSMK, III, 269; a Elisabeth, 6 de octubre de 1645, p.121. Se refiere a Dios, a la inmortalidad del alma y a que pertenecemos a un todo.

<sup>313</sup> Cf. *Op. cit.* BLESSING, K. “p. 50.

<sup>314</sup> Cf. KEEFE, T. “Descartes’s ‘Morale définitive’ and the autonomy of ethics” Moyal, G. J. D. (ed.), *René Descartes, Critical Assessments*, vol. IV, Londres: Routledge, 1996, p. 366.

<sup>315</sup> *Op. cit.* MARSHALL, J. p. 75.

<sup>316</sup> *Ibid.* p. 6.



Por un lado, Martial Guérault opina que la moral propuesta en el *Tratado de las pasiones del alma* y en la correspondencia puede ser considerada como un sucedáneo de esa moral perfecta a la que aspiran en los *Principios*.<sup>317</sup> Sucedió porque toma el relevo de la moral *par provision* y porque sustituye el ideal superior –irrealizable– de una moral fundada en la medicina mecanicista.

Por otro, una de las grandes comentaristas de la moral cartesiana, Geneviève Rodis-Lewis, pone el énfasis en la no pretensión cartesiana de un saber absoluto, tal actitud sería absurda en una persona que presenciara tantos cambios de paradigmas; sin embargo llega a un saber original y cierto: la generosidad. El filósofo reconoce que el proceso hacia ese saber es dinámico y complejo.<sup>318</sup> El progreso en la propuesta moral se plasma en la tercera parte del *Discurso* cuando concluye su propuesta moral estableciendo los caminos que paralelamente corren hacia la conquista de la ciencia y la virtud

Finalmente, no hubiese acertado a limitar mis proyectos, ni a ser feliz, si no hubiese seguido un camino por el que pensaba que no sólo podía asegurarme la adquisición de todos los conocimientos de los que fuese capaz, sino también el logro de todos los verdaderos bienes que estuviesen en mi poder, ya que no determinándose nuestra voluntad a la aceptación o rechazo de algo sino porque nuestro entendimiento se lo presenta como bueno o malo, basta con juzgar correctamente para obrar bien y juzgar lo mejor que se pueda para obrar de igual modo; es decir, para adquirir todas las virtudes y conjuntamente todos los bienes que puedan lograrse. Cuando se tiene certeza de que esto es así, no se puede sino ser dichoso.<sup>319</sup>

Al parecer, desde el inicio de su proyecto Descartes nunca pretendió la ciencia perfecta y acabada, tomaba como punto de partida la limitación y falibilidad de su conocimiento. Por eso el método es una colección de instrucciones que pretenden dirigir la razón e indagar la verdad de las ciencias.

A pesar de no tener esa intención desde el inicio, se percibe en el desarrollo de las reflexiones un cambio en la moral. En opinión de Jean Armogathe, el descubrimiento metafísico del hombre –señalado por Alquié– entraña la

---

<sup>317</sup> *Op. cit.* GUEROULT, M. (1968) vol. 2, p.255.

<sup>318</sup> *Op. cit.* RODIS-LEWIS, G. (1962) p. 110 y ss.

<sup>319</sup> AT, VI, 28; CSM, I, 124; *Discurso del Método*, p. 22.

afirmación de una moral definitiva e imperfecta a la vez, sólo Dios puede juzgar totalmente en la adecuación del bien y de lo verdadero mientras que el hombre debe, para seguir la razón, hacer todo lo mejor que nuestro entendimiento ha podido conocer. Sólo Dios puede conocer esta felicidad sin fronteras y sin límites que es la adecuación de lo verdadero y del bien; pero el hombre no permanece totalmente extraño a esta idea mientras tanto. La moral más perfecta en tanto que supone el conocimiento no puede ser más que un ideal. La imagen y semejanza con Dios -cuya voluntad infinita llevo en mí- es el vestigio que permite al hombre participar de esta beatitud que sólo Dios puede conocer por la adecuación de la verdad y el bien. La duda permanece entonces constitutiva de manera permanente, fundadora en el proyecto moral; aquel que puede llegar a ser definitivo y no cesa de estar preñado de duda.<sup>320</sup>

En mi opinión, la moral que Descartes logra desarrollar no es un mal fruto. Pone en práctica a la vez las verdades más importantes de la metafísica, algunos principios de la física, la descripción de las funciones fisiológicas del hombre y la psicología de las pasiones. Y aunque no es 'la más alta y perfecta' responde sin embargo, a lo que su reflexión precisa como lo mejor en función de los diversos saberes que ella presupone, aunque ella no se deduzca integralmente en un encadenamiento lineal. *Le vrai homme* es 'un único todo', compuesto de un alma y de un cuerpo heterogéneos. La dirección de este ser complejo toma en cuenta respectivamente su naturaleza espiritual, su situación en el universo, las leyes del mecanicismo que dominan su cuerpo y la experiencia vivida de la unión de dos elementos, con la coloración afectiva específica que da la dulzura a esta vida.<sup>321</sup>

Sobre la posibilidad que tuvo el 'Padre de la Modernidad' para llevar a cabo el proyecto, tenemos en la misma carta prefacio un testimonio que explica las razones de su frustración:

---

<sup>320</sup> *Op. cit.* ARMOGATHE, J. pp. 15 y ss. En esta misma línea Ferdinand Alquie señala que respecto a su regla de seguir las opiniones más probables, Descartes estima siempre que tener lo probable por solamente probable es todavía enunciar sobre lo probable un juicio cierto, y, en este sentido, su moral definitiva no es otra que su moral provisoria. Es entender que el hombre es un ser provisorio. Sabe que es necesario renunciar a fundar su acción sobre el conocimiento de la totalidad, pues ésta no podrá ser alcanzada. *Cf. Op. cit.* ALQUIÉ, F. (1991) p. 339.

<sup>321</sup> *Cf. Op. cit.* RODIS-LEWIS, G. (1962) pp. 118 -121. Afirma también esta continuidad entre las dos morales, siendo la primera semilla de la segunda. *Cf. Op. cit.* MORENO, J. C. p. 27.

Pero, deseando llevar a término este proyecto, debería explicar de igual forma la naturaleza de cada uno de los otros cuerpos que se encuentran en tierra, a saber, los minerales, plantas, animales y, de modo principal, el hombre; finalmente, debería tratar de la Medicina, Moral y Mecánica. Tal es lo que debería desarrollar para ofrecer a los hombres un cuerpo completo de Filosofía; no me siento tan envejecido, no desconfío tanto de mis fuerzas y no me considero tan alejado del conocimiento de lo que aún falta, como para no intentar emprender la conclusión de este proyecto si llegara a disponer de la comodidad requerida para realizar todas las experiencias de las que tuviera necesidad para apoyar y justificar mis razonamientos. Sin embargo, aprendiendo que para ellos serían necesarias grandes inversiones que un particular de mi condición no podría satisfacer estando desasistido de la ayuda pública, y no viendo que haya de alcanzar esta ayuda, creo que debo contentarme con estudiar teniendo como fin mi instrucción particular y confiar que la posterioridad sabrá excusarme si, alcanzada esta situación no me dedico a trabajar por ella.<sup>322</sup>

En esta cita de una de sus últimas obras Descartes, parece confesar su intención de no escribir –aunque alcanzara una situación adecuada– un texto específicamente sobre la moral. ¿A qué se refiere Descartes con ‘ayuda pública’? ¿Por qué dejar inconcluso un proyecto que, merced a su rigurosidad y claridad, iba tan bien? Al parecer, la causa no fue la desaparición del cuestionamiento moral; hubo otras, externas y variantes, que orillaron a acallar cualquier expresión al respecto. Así lo expresa Descartes cuando Chanut le pide que hable sobre la moral.

Tal vez, si hubiera tratado sobre moral, podría esperar que le agradaran más; pero no debo escribir al respecto. Los señores regentes están tan animados en mi contra a causa de los inocentes principios de física que vieron, y tan encolerizados por no encontrar en ellos ningún pretexto para calumniarme, que si después de eso yo hablara de moral, no me dejarían ninguna tranquilidad. En efecto, si un padre Bourdin<sup>323</sup> creyó encontrar bastante motivo para acusarme de ser escéptico, en que refuté a los escépticos; y si un ministro<sup>324</sup> trató de persuadir que yo era ateo, sin otra prueba de ello sino que quise probar la existencia de Dios, ¿Qué no dirían ellos si yo empezara a examinar cuál es el valor justo de todo lo que se

---

<sup>322</sup> AT, IX-II, 16; CSM, I, 187; *Carta prefacio de los Principios*. p. 17.

<sup>323</sup> El Padre Bourdin era jesuita; como profesor de matemáticas en el colegio de Clermont, París, había criticado, en 1640 la *Dioptrique* de Descartes; es el autor de las *Séptimas objeciones*.

<sup>324</sup> Gisbert Voet, mejor conocido como Voetius, era pastor protestante, profesor de teología y recto de la Universidad de Utrecht. En un inicio era seguidor fiel de Descartes; luego lo acusó de ateísmo. Entre ellos dos se desató una polémica que tuvo su punto más álgido en 1643.

puede desear o temer; cuál será el estado del alma después de la muerte; hasta dónde debemos amar la vida; y cómo debemos ser para no tener ningún motivo para temer perderla? Por más que tenga las opiniones más conformes a la religión y más útiles al bien del Estado que puedan existir, ellos no dejarían de querer convencerme de que yo las tuviera contrarias a lo uno y a lo otro. Por lo tanto, creo que lo mejor que yo pueda hacer en adelante es abstenerme de escribir libro, y, habiendo tomado como divisa: "*Illi mors gravis incubat / Qui, notus nimis omnibus, / Ignotus moritur sib*" (una muerte funesta espera a quien, demasiado conocido por los demás, muere desconocido a sí mismo). Creo que lo mejor es no estudiar más que para instruirme y sólo comunicar mis pensamientos en conversaciones privadas.<sup>325</sup>

El balance del progreso no es para Descartes del todo negativo. En una famosa carta a Chanut, resume el avance de su proyecto y sugiere el abandono de establecer una ética basada en la medicina, o, por lo menos, de construir una que suponga el entero conocimiento de las otras ciencias.

No es que yo no comparta enteramente su opinión, cuando V. juzga que el medio más seguro para saber cómo debemos vivir es el de conocer, antes, qué somos, qué es el mundo en donde vivimos, y quién es el creador de este mundo o el dueño de la casa en que moramos. Pero no pretendo ni prometo de ningún modo que todo lo que escribí sea verdadero; y además hay un intervalo muy grande entre la noción general del cielo y de la tierra que traté de dar en mis Principios, y el conocimiento particular de la naturaleza del hombre, del cual no hablé todavía.<sup>326</sup> Sin embargo, a fin de que no parezca que yo quiero desviarle de su propósito, le diré en confidencia que la noción pura de la física que traté de adquirir me sirvió mucho para establecer fundamentos seguros en moral y que me complace más fácilmente sobre este punto que sobre varios otros relativos a la medicina, a los cuales, no obstante, dediqué mucho más tiempo. De modo que, en vez de encontrar los medios para conservar la vida, hallé otro, mucho más fácil y más seguro, que es el de no temer la muerte.<sup>327</sup>

---

<sup>325</sup> AT, IV, 536; CSMK, III, 299; a Chanut, 1 de noviembre de 1646, p. 276.

<sup>326</sup> Antes Descartes le había comunicado a Elisabeth en la carta del 31 de enero de 1648 que no se podía ocupar del Tratado de la erudición que le solicitaba porque, entre otras cosas, estaba trabajando en un escrito que contenía la descripción y las funciones del animal y del hombre. Dicho escrito se encontró entre los papeles de Descartes y fue publicado en 1664 con el nombre: *El tratado del hombre*. En el plan inicial, era la parte final del *El Mundo. Tratado de la luz*, pero su contenido corresponde también a los libros V y VI que hubieran completado los cuatro libros de los *Principios de la filosofía*.

<sup>327</sup> AT, IV, 441; CSMK, III, 289; a Chanut, 15 de junio 1646, p. 267.

Meses más tarde será el mismo Chanut quien testimonie cómo fue la muerte de Descartes. Ocurrida el 11 de febrero de 1650, al noveno día de haber enfermado. La causa fue –según Chanut– “[...] una fiebre continua con inflamación del pulmón.”<sup>328</sup> Gracias a la solicitud de la Princesa Palatina por tener más detalles sobre la muerte del pensador francés, tenemos en el siguiente fragmento una prueba de que el deseo de no temer a la muerte le fue concedido pocas horas antes de llegar al final de su vida.

Los primeros siete días tenía fiebre y no juzgaba acertadamente sobre su enfermedad. El octavo día se hizo sangrar dos veces; después juzgó que era muy tarde y el octavo día me dijo que, durante la noche se había preparado y que estaba resuelto a salir del mundo sin pena y con seguridad en la misericordia de Dios. Añadió algunos otros discursos firmes y piadosos, dignos de un hombre, no solamente filósofo sino religioso, que nos daba a todos un ejemplo de pureza y de probidad en la vida y que un mes antes había cumplido los deberes de un verdadero católico. [...] Se sintió acabar sin turbación y sin inquietud; como no podía hablar, nos hizo varias veces señas repetidas de que se retiraba contento de la vida y de los hombres y confiado en la bondad de Dios.<sup>329</sup>

### 3.2 El mejor de los frutos posibles

Como se ha visto, el pensamiento moral cartesiano del *Tratado de las pasiones* ratifica que éste es más que una obra circunstancial. Si bien es cierto que no se llegó a la ética definitiva originalmente proyectada, también es cierto que la propuesta moral contenida en aquel *Tratado*, contiene por lo menos la principal conclusión de esa ética, construida en continuidad a la física con la que empezó.<sup>330</sup>

La generosidad no sólo es el remedio general para los desórdenes de las pasiones, es también la llave de todas las virtudes.<sup>331</sup> La generosidad puede ser al mismo tiempo una pasión y una virtud. Como pasión sirve para controlar otras pasiones arraigando desde la unión del alma y el cuerpo; como virtud es el hábito que formado por la buena educación sirve para corregir los defectos del nacimiento en la adquisición de la firmeza de la virtud.<sup>332</sup> Pero ¿en qué consiste específicamente?

---

<sup>328</sup> De Chanut a Elisabeth, 19 de febrero de 1650, p. 385.

<sup>329</sup> De Chanut a Elisabeth, 16 de abril de 1650, p. 390.

<sup>330</sup> Cf. *Op. cit.* LEVI, A. p. 334.

<sup>331</sup> AT VI, 454; CSM, I, 388; *Las pasiones del alma*, III, art.161, p. 237.

<sup>332</sup> *Ibidem*

De este modo creo que la verdadera generosidad, que hace que un hombre se estime hasta el más alto grado en que puede legítimamente estimarse, consiste únicamente, por un lado, en que conoce que nada le pertenece de verdad, salvo esa libre disposición de sus voliciones, y que nada hay por lo que deba ser alabado o censurado, salvo porque la utilice bien o mal; y, por otro lado, en que siente en sí mismo una resolución firme y constante de utilizarla bien, es decir, de no carecer jamás de la voluntad de emprender o ejecutar todas las cosas que juzgará mejores. Lo cual es seguir perfectamente la virtud.<sup>333</sup>

Esta perspectiva de la generosidad expande este elogio a la voluntad libre llenando de sentido el código del *DM*: “Observo en nosotros una sola cosa que nos pueda dar justa razón para estimarnos, a saber, el uso de nuestro libre albedrío y el dominio que tenemos sobre nuestras voliciones.”<sup>334</sup>

La generosidad resulta de las tres formas de conocimiento moral: una persona generosa sabe que su único atributo es la libre disposición de sus deseos (voliciones); en consecuencia se da cuenta de que puede ser juzgado sólo por aquello en lo que su voluntad fue vencida; por esto siente en sí mismo la inflexible resolución de aplicar su voluntad lo mejor posible.

Al igual que el sentimiento de respeto en Kant, la generosidad en Descartes es el claro reconocimiento del valor inviolable de la persona libre. El culmen de la ética cartesiana está en la generosidad, en ella se logra de manera práctica lo que en el intelecto está vedado: la unión del cuerpo y el alma.<sup>335</sup>

El proceso mental que es parte de la generosidad, crea una emoción orgánica que se intensifica por el movimiento de los espíritus.<sup>336</sup> La generosidad se vuelve la llave de las demás virtudes porque ordena las pasiones. Esta interacción transforma la más alta virtud del compuesto humano de una pasión moral a una pasión activa.

La privilegiada pasión de la generosidad consiste en la posibilidad de hacerse dueño de uno mismo; en el contento, en el auto control y en la

---

<sup>333</sup> AT VI, 445; CSM, I, 383; *Las pasiones del alma*, III, art.152, p. 225.

<sup>334</sup> AT VI, 446; CSM, I, 384; *Las pasiones del alma*, III, art.153, p. 226.

<sup>335</sup> *Op. cit.* GABAUDE, J. M. p. 339.

<sup>336</sup> *Cf. Las pasiones del alma*, III, arts. 152 - 161, 187 y 203.

convicción de regular nuestras pasiones. De esta manera, la generosidad hace posible la encarnación de la voluntad libre, aportando las raíces orgánicas y afectivas. Como resultado, la generosidad triunfa maximizando el valor de la unión del alma y el cuerpo y hace que esta unión sea más que un hecho de la naturaleza; algo más que la voluntad debe fortalecer. Al igual que el respeto en Kant, la generosidad, reconcilia y media entre la naturaleza y la libertad. La generosidad es, entonces, la piedra angular de la ética cartesiana, la que nos inspira a tratar a los demás con buena voluntad.

No obstante, los que son más generosos y de espíritu más fuerte, de suerte que no temen ningún mal y se mantienen más allá del poder de la fortuna, no están exentos de compasión, cuando ven la debilidad de los otros hombres y oyen sus quejas. Porque tener buena voluntad hacia los demás es una parte de la generosidad.<sup>337</sup>

Sin embargo, hay que tener en cuenta que “[...] la generosidad cartesiana tiene dos partes: entender que tenemos una voluntad libre y usar la voluntad para hacer el bien”<sup>338</sup>. La similitud de características con las almas grandes que mantienen firmeza en el juicio resulta clara y muestra el progreso de la moral *par provision*.

Numerosos estudios han analizado las razones prácticas, metafísicas y teológicas que Descartes enumera para argumentar a favor del amor, el altruismo y la generosidad. La conclusión general es que las razones prácticas son las más importantes y en un segundo lugar, también las teológicas.<sup>339</sup>

Dentro de las influencias que Descartes posiblemente recibió se encuentra la mística ignaciana orientada hacia el servicio por el amor. Y es que Descartes une la humildad y la generosidad; se esfuerza en distinguir el amor de las efusiones sensibles y nos pone en guardia contra el error que consistiría en amar solamente la divinidad en lugar de amar a Dios. A este error ofrece como remedio la consideración de nuestra distinción con nuestra potencia o poder creador cuyo claro pensamiento es engendrar a la vez respeto y voluntad de servicio.<sup>340</sup> Por otro lado, la concepción

---

<sup>337</sup> AT VI, 470; CSM, I, 439; *Las pasiones del alma*, III, art.187, p. 256.

<sup>338</sup> SHAPIRO, L. “Cartesian Generosity”. *Acta Philosophica Fennica*. en 1999, núm. 64 p. 260

<sup>339</sup> Cf. FRIERSON, P. “Learning to Love: From Egoism to Generosity in Descartes”. *Journal of the History of Philosophy*. en J1 2002, núm. 40, pp. 313 - 338.

<sup>340</sup> Cf. *Op. cit.* ALQUIÉ, F. (1991) pp. 31- 34.

cartesiana de la generosidad lleva el sello de la noción antigua de la magnanimidad y de la caridad cristiana.<sup>341</sup>

### 3.3 Moral y método

Estudiar el lugar de la moral *par provision* en el sistema cartesiano es, en cierto sentido, ahondar en la relación que hay entre moral y método. Como Lisa Shapiro lo señala, el intento por descubrir la relación que hay en la exposición ética del *DM*, la correspondencia y *Las Pasiones* es un tema de interés actual.

Resulta un lugar común decir que lo que hizo Hobbes en la política y en la filosofía moral, Descartes lo hizo en la epistemología y la metafísica. Los dos inician con una conmoción de ser humano que reclama su autonomía individual.<sup>342</sup> La moral *par provision* tuvo, como se ha visto, más efectos que los que cualquier teoría provisional, pero su caducidad marcó el rumbo de la filosofía práctica.

En este segundo capítulo se ha investigado sobre lo que significa *par provision* y la relación de las máximas con las ulteriores reflexiones éticas. Estamos de acuerdo en que las máximas de la moral *par provision* no se cancelaron en las obras posteriores, porque resultan lo suficientemente flexibles y acordes al proyecto cartesiano.<sup>343</sup> La última pregunta que nos queda por ahora es ¿qué hace esta ‘moral *par provision*’ a la mitad del *DM*? ¿Cuál es su estatuto dentro de la empresa cartesiana?<sup>344</sup>

---

<sup>341</sup> Cf. RENAULT, L. *Descartes ou la félicité volontaire:l'ideal aristotelicien de la sagesse et la reforme de l'admiration*. París: PUF, 2000, p. 185 – 192.

<sup>342</sup> HOFFMAN, P. *The quest for power: Hobbes, Descartes, and the emergence of modernity*. New Jersey: Humanities press, 1996.

<sup>343</sup> Cf. SHAPIRO, L. “Descartes’s Ethics”. *A companion to Descartes*. ed. Janet Broughton y John Carriero. Blackwell publishing, 2008, p. 448.

<sup>344</sup> Cuando nos preguntamos sobre el lugar de la moral *par provision* con el método cartesiano, dejamos de lado la discusión sobre la coherencia de René Descartes como cristiano. En este sentido encontramos críticas a su moral que afirman que: “Si para Descartes la aceptación filosófica del orden mundial es más esencial que el sentir de la voluntad de Dios Padre; si la confianza en sí mismo es tan imperturbable que rechaza por inútiles los cargos de conciencia, si en él no hay ninguna esperanza en la gracia de Dios porque no necesita en absoluto una esperanza así, entonces la fuentes de su moral son Séneca, Montaigne y Charon pero no el Evangelio”. JASPERS, K. *Descartes y la filosofía*. trad. Oswald Bayer. Buenos Aires: Leviatán, 1953, p. 89. Por otro lado, Martial Gueroult, señala



En el análisis de las máximas se nota que Descartes se mantuvo en su misma postura moral. Sin embargo, es innegable el enriquecimiento que esta moral *par provision* fue adquiriendo con sus estudios sobre las pasiones y sus reflexiones –prácticas, existenciales– que a tenor de las preguntas de sus corresponsales fue haciendo. De esta manera, la duda metódica corre paralela a un esquema de justificación que funciona para todas las decisiones prácticas: servirnos lo mejor posible de nuestro espíritu para conocer lo que debemos hacer o no; poseer la firme y constante resolución de ejecutar todo lo que la razón nos aconseje sin que las pasiones nos alejen de ello. Conduciéndonos según nuestra razón estimaremos que todos los bienes que no poseemos están igualmente alejados de nuestro poder. Al final, lo que importará es hacer siempre lo que nos dicta nuestra razón para nunca tener motivo alguno para arrepentirnos; aún cuando los acontecimientos lleguen a mostrarnos que estábamos equivocados.<sup>345</sup>

Sobre la congruencia de esta postura moral en el mismo prefacio donde se anuncia la duda hiperbólica cartesiana, Descartes diría que la moral *par provision* se justifica también por el fin fundamental de continuar instruyéndose. En este sentido Gilson anota que, aunque no se deriva del método mismo, es una solución razonable.<sup>346</sup>

Otras hipótesis que pretenden fortalecer la teoría de la coherencia afirman que hay un perfecto paralelo entre la moral *par provision* y las reglas del Método expuestas en II parte del *DM*.<sup>347</sup> En concreto, dicen que las exigencias morales inmediatas que se subrayan en la segunda máxima provisoria tiene el contrapeso en la primera regla del método que reza que no debemos aceptar nada como verdadero mientras no lo reconozcamos claramente. En este estado hay una separación entre el orden de la ciencia y el de la acción, que la progresiva y metódica ‘*bona mens*’ tiene la misión de unificar.<sup>348</sup>

---

también que la moral de Descartes es la de un ateo, es decir, la de quien reconoce la razón natural por guía y no a la fe. Cf. *Op. cit.* GUEROULT, M. (1968) vol. 2, p. 229 y ss.

<sup>345</sup> *Op. cit.* QUINTÁS, G. p. 427.

<sup>346</sup> Y Gouhier dirá que es “una solución razonable a una situación irracional”. GOUHIER, H. *Essais sur Descartes*. París: Vrin, 1937, p. 248.

<sup>347</sup> CUMMING, R. “Descartes’s provisional morality” Moyal, G. J. D. (ed.), *René Descartes, Critical Assessments*, vol. IV, Londres: Routledge, 1996, pp. 343 - 364.

<sup>348</sup> CHAMBERS, C. “The progressive norm of Cartesian morality” Moyal, G. J. D. (ed.), *René Descartes, Critical Assessments*, vol. IV, Londres: Routledge, 1996, p. 381.

Beck da un paso más en la tesis y propone un paralelo entre las reglas para la dirección del ingenio y la segunda parte del *Discurso*; sin embargo afirma que las reglas de la parte III del *DM* no tienen ninguna conexión lógica con el método que adoptará.<sup>349</sup>

Siguiendo la hipótesis según la cual hay una coherencia y relación, la moral *par provision* es una consecuencia de la duda metódica, pero cuál es el significado de esta relación? Descartes habría dicho a Burman en 1648 que no había escrito espontáneamente esta tercera parte: se había visto forzado para evitar que los regentes y otras personas de la misma especie no lo acusaran de no tener él mismo fe ni religión y desear arruinarlas por su método [...] A esta razón de táctica se añadía otra verdaderamente interior en el sistema:

[...] por el resto fui obligado a hablar de esta resolución y firmeza que toca a las acciones, tanto a causa de que es necesaria para el reposo de la conciencia como para impedir que se me acusara de lo que yo había escrito y para evitar la prevención es necesario una vez en la vida deshacerse de todas las opiniones que se ha recibido con anterioridad ya que aparentemente se me había objetado que esta duda tan universal podría producir una gran irresolución y un gran desarreglo en las costumbres.<sup>350</sup>

En este sentido, Gouhier dice que la moral *par provision* es exigida por una prudencia política y una prudencia filosófica.<sup>351</sup> Su necesidad deviene de ser una sabiduría provisoria. La sabiduría de un hombre que no tiene la verdad, pero que la busca. Si la moral de la tercera parte del *DM* hubiera sido un simple conformismo pragmático, Descartes no la habría recordado tanto.<sup>352</sup>

En contra de la coherencia del sistema total cartesiano, Espinas dirá que la ética *par provision* es utilitaria e incoherente; un recurso oportuno y

---

<sup>349</sup> Cf. BECK, L.J. *The Method of Descartes. A study of the regulae*. Oxford: Clarendon Press, 1952, p. 4 y ss.

<sup>350</sup> AT, II, 24; CSMK, III, 88; a Mersenne del 1 de marzo de 1638.

<sup>351</sup> *Op. cit.* GOUHIER, H. (1937) p.193.

<sup>352</sup> Cf. *Ibid.* p. 194.

conveniente pero incompatible con su sistema. En total desacuerdo con la duda metódica.<sup>353</sup>

La mayoría de las opiniones apuestan a favor de la congruencia del pensador francés. Tanto en la ética como en la epistemología encontramos la característica esencial de la empresa cartesiana, a saber, la búsqueda de la certeza; ora moral, ora epistemológica, lo que intenta es dar los fundamentos sólidos que soporten el edificio que está construyendo. Para eso echa mano de los materiales que tenía, se hace casa que sirva de morada, siempre en provisión de una mejor. Es así como la moral *par provision* facilita la seguridad suficiente en las acciones mientras no hayamos alcanzado la certeza intelectual. Aunque de diferente orden, las dos tienen por igual un valor psicológico importante.<sup>354</sup> Presentando una certeza moral sin compromiso mientras exista la duda metafísica, Descartes constituye el vínculo estable que une el método y la ética.

---

<sup>353</sup> ESPINAS, A. *Descartes et la morale. Études sur l'histoire de la philosophie de l'action*. París: Editions Bossard, 1925. vol 2, p. 16.

<sup>354</sup> *Op. cit.* MORGAN, V. p. 56 y ss.

## CONCLUSIONES

El propósito de la investigación fue acercarnos a un aspecto del pensamiento cartesiano donde la penumbra parece más densa: la moral *par provision*. La declarada intención cartesiana por buscar los nuevos cimientos del edificio del conocimiento humano, incluía la ética. Su método inicia por acotar el terreno sobre el que habría de edificar para cumplir su misión. La separación de distintas esferas del conocimiento y su sucesiva integración orgánica en el árbol de las ciencias, esboza con singular elocuencia el ambicioso proyecto del pensador francés. La radicalidad de la propuesta cartesiana hunde sus raíces en el planteamiento autónomo del problema ético, mismo que no se podría conseguir sino gracias a la lucha por una nueva fundamentación. Es así como el objeto central del pensar ético de la Modernidad había de ser la conciencia de sí mismo y de sus límites. Aunque Descartes sea de ordinario omitido de la lista de los protagonistas que llevaron a cabo esta revolución en el orden práctico, es un hecho que lo fue.

En la investigación ofrecimos, en primer lugar, el marco antropológico en el que Descartes presenta su moral *par provision*. Las distinciones sustanciales que el filósofo plantea en el orden real son tomadas en cuenta para sus estudios de medicina mecanicista. Lo distinto sin embargo, no es el punto de partida de la ética, lo es el hombre verdadero; aquel que siendo el resultado de esa unión de mente y cuerpo, es el destinatario principal de la ética *par provision*.

Además del análisis de las fuentes, se examinaron las opiniones de los comentaristas más autorizados así como los comentarios disponibles, sobre los tópicos morales cartesianos. Como en todos los grandes temas, las interpretaciones se mostraron dispares, en ocasiones contrarias. De la investigación surgieron las siguientes conclusiones.

1. En el ámbito antropológico, las interpretaciones sobre la distinción de las sustancias y cómo se da la unión, presentan todo tipo de críticas e interpretaciones. Cuando se trata de proponer una idea del hombre cara al proyecto ético cartesiano, no se debe perder de vista que el interés que llevó a Descartes a investigar la fisiología humana y la conservación de la salud está comprendido en su proyecto científico omnicomprendivo, unitario y orgánico.

El fundamento último del estudio metafísico, físico y mecánico es que esas mismas leyes rigen nuestra naturaleza. Los seres humanos no somos ni ángeles, ni bestias; somos seres cuyo cuerpo está sometido a los mismos principios que los animales máquinas, aunque unificado por un alma toda pensante que nos constituye como persona. Esta tensión del cartesianismo –la distinción real y su no menos real unión– explica que la moral deba asumir los dos planos: por un lado, el florecimiento de un alma llamada a un destino espiritual; por el otro, el equilibrio de un ser que domina sus mecanismos corporales.<sup>355</sup>

Planteada la situación real del ser humano en el capítulo uno, expusimos la moral que Descartes enuncia en la tercera parte del *Discurso del Método*, su contexto histórico, los sentidos en que se entiende *par provision*, el desarrollo que tuvo en sus sucesivas reflexiones y el lugar e importancia de la propuesta moral cara al proyecto metódico cartesiano.

Con la distancia histórica podemos notar que su propuesta moral no es un fruto malogrado, a pesar de no haber alcanzado ‘la moral más alta y perfecta. En primer lugar, porque armoniza las verdades más importantes de la metafísica, algunos principios de la física, la descripción de las funciones fisiológicas del hombre y la psicología de las pasiones. En segundo lugar, porque se muestra como recurso práctico suficiente para funcionar a la par de los diversos saberes que ella presupone. En tercero, porque parte del hombre real, tomando en cuenta tanto su naturaleza espiritual y su situación en el universo

2. Aunque se ha cuestionado la congruencia de la moral *par provision* con la duda metódica, en el desarrollo de la investigación se ha mostrado cómo es que este conjunto de máximas no resultan del todo incongruentes y mucho menos ficticias. Al contrario, son la solución más razonable a la situación que proyecta la empresa cartesiana. La exigencia propia del ámbito práctico-existencial no puede aguardar espacios largos de tiempo para que la claridad y la distinción lleguen. Es por eso que más que incongruencia, encontramos en esta postura la mejor de las respuestas posibles, pues parte de las continuas limitaciones que la condición humana debe asumir para andar por su camino.

---

<sup>355</sup> Cf. *Op. cit.* RODIS-LEWIS, G. (1962) p. 27.

Desde las *Reglas*, Descartes no tuvo como objetivo una sabiduría perfecta y acabada; en el prefacio de los *Principios* afirma que no existe más que Dios que sea perfectamente sabio, es decir, que tenga el perfecto conocimiento de la verdad de las cosas; ¿es esto una imperfección del hombre? Descartes no dudaría en decir que no. No es parte de nuestra naturaleza saberlo todo, sino esforzarnos para conocer las verdades fundamentales<sup>356</sup> y tener una conciencia que atestigüe que jamás hemos carecido de resolución para ejecutar lo que hemos juzgado como lo mejor.<sup>357</sup>

A diferencia de ‘la moral más alta y más perfecta’ que nos volvería amos y poseedores de la naturaleza, todo el problema de la moral *par provision* es cómo hacer el bien, cuando somos todavía incapaces de juzgar bien.

La congruencia entre las máximas expuestas en el *DM* y la revisión que ofrece en la carta del 4 de agosto de 1645, así como las explicaciones que encontramos en la correspondencia y el *Tratado de las pasiones del alma*, ratifican continuidad en la postura y progreso en la argumentación. Descartes sustituye ‘la razón’ –validada desde las *Meditaciones*– con la opinión más sensata o la más probable. El matiz resulta importante en el proyecto cartesiano. Por un lado la imposibilidad de siempre ‘juzgar bien’, se suple por ‘juzgar lo mejor posible’. Esta pauta es adoptada por la moral cartesiana como consigna, pues está presente en cada una de sus máximas y en las siguientes reflexiones morales, sean de orden psicológico o social: en la primera máxima, teniendo la tarea de servirse lo mejor posible de su espíritu para conocer lo que debe hacer o no; en la segunda, exigiendo la firme resolución de ejecutar todo aquello que la razón le aconsejará (de acuerdo al mejor juicio posible); en la tercera, rechazando los vanos arrepentimientos; y en la cuarta, ocupándose de mejorar y ampliar los conocimientos alcanzados para lograr un servicio a la humanidad.

Es así como en la moral *par provision* nosotros somos responsables de la dirección de nuestro espíritu y responsables de las resoluciones, acciones y su consiguiente contento. La meta es tener una inquebrantable satisfacción para que la conciencia no pueda reprochar que haya faltado a lo que ha juzgado como lo mejor.

---

<sup>356</sup> Cf. AT, IV, 291; CSMK, III, 265; a Elisabeth del 15 de septiembre de 1645, p. 108.

<sup>357</sup> Cf. AT, IV, 267; CSMK, III, 258; a Elisabeth del 4 de agosto de 1645, p. 79.

La propuesta cartesiana no es ni intelectualismo puro, ni voluntarismo absurdo; se centra en el conocimiento del bien verdadero y el vigor de la adhesión, *i.e.* en una moral del 'bien juzgar', o, en su defecto, del mejor juicio posible reforzado por una sólida resolución.

Es por eso que -en sintonía con la opinión de Rodis-Lewis- la razón, o la capacidad para juzgar bien y la voluntad libre que concluye todo juicio son los elementos que vuelven a todos los hombres iguales en derecho, pero también aquello en cuyo ejercicio, más o menos perfecto, se distingue el valor personal.<sup>358</sup> Como se vio, Descartes propone como bien supremo ora el sentido común, ora la sabiduría, ora la libertad. Estas opciones mantienen una línea acorde a la primera regla para la dirección del espíritu, a saber, que todos los bienes secundarios no deban ser apreciados más que en su relación con el sentido común (*bona mens*) o sabiduría universal.

3. A diferencia de los que piensan que la moral *par provision* representa una ruptura en el proyecto cartesiano, a lo largo del trabajo encontramos buenas razones para pensar que más que rompimiento, hay una suerte de continuidad metodológica. Por un lado, la evidencia es el ideal compartido por el conocimiento y la ética, un factor que une la búsqueda de ambos niveles. Por el otro, reconocemos un mismo camino con dos direcciones, a saber: la de la ética, como resultado de la aplicación de la voluntad para la búsqueda del bien o, por lo menos, de lo mejor; y el del conocimiento, que es el resultado de la aplicación de la voluntad a la búsqueda de la verdad. Tanto el comportamiento moral como la búsqueda científica o metafísica requieren el mismo esfuerzo espiritual y rectitud.

En esta línea se nota que la unificación cartesiana de la virtud respecto a la voluntad -a diferencia de los escolásticos cuyas virtudes se diferenciaban respecto a sus objetos- se corresponde también a la unificación cartesiana de la ciencia respecto al intelecto; en oposición a la Escolástica que distinguía las ciencias en función de sus objetos. La claridad y distinción aseguran la unidad de la razón teórica, en la misma medida en que la resolución de la voluntad asegura la unidad de la razón práctica.<sup>359</sup>

---

<sup>358</sup> Cf. *Op. cit.* RODIS-LEWIS, G. (1962) pp. 119 -123.

<sup>359</sup> Cf. *Op. cit.* GILSON, E. (1930) p 243.

En apoyo a la tesis de la congruencia metodológica -así como la continuidad argumentativa- sabemos que toda la empresa cartesiana tiene como característica esencial la búsqueda de certezas. Sólo así se entiende que postule una moral *par provision* que permita seguridad en las acciones aún cuando la certeza intelectual esté ausente. Aunque esta certeza sea de diferente orden -i.e. moral más que metafísica- las dos tienen por igual un valor psicológico. De manera especial, la certeza moral tiene un papel radical ya que no estará comprometida, ni siquiera cuando haya una duda metafísica. Es así como la certeza es el vínculo que une el método y la ética. De la misma manera que el ser humano es el punto central de la metafísica lo es de la certeza moral.<sup>360</sup> Debido a las limitaciones metodológicas del sistema, no son la verdad y la bondad los objetivos primarios, sino la certeza y el contento. Lo que interesa es dar un testimonio de fidelidad y rectitud a mi conciencia.

4. Aunque las pocas líneas que se le han dedicado a Descartes sobre moral están justificadas por la carencia de fuentes explícitamente escritas sobre ética, resulta clara la importancia que el pensador francés tuvo en el desarrollo de las reflexiones morales.

Sin lugar a dudas, en Descartes encontramos la continuidad entre el ideal de libertad entendido como autonomía y el ideal de conocimiento entendido como certeza autofundante.<sup>361</sup> El giro en la epistemología cartesiana es el supuesto del subsecuente giro práctico: con Descartes empieza aquella toma de conciencia que pone desde sí mismo los cimientos del saber; en el juicio propio se fundamenta en una reflexión sobre sí mismo: sobre el dominio de mis pasiones cuando considero lo que está en mi poder, sobre la firmeza en mis resoluciones, sobre el contento que inevitablemente deviene cuando actúo de acuerdo con lo que el mejor juicio posible me dicta. Todo con tal de desarrollar una justificación racional que me lleve al contento y evitar cualquier remordimiento.<sup>362</sup>

5. Un punto coincidente de la mayoría de los estudiosos de Descartes es pensar a este gran filósofo como un voluntarista. Nuestra voluntad libre decide pensar y decide dudar de las cosas. El *cogito* es una acción voluntaria. 'Pienso luego existo' es en el pensamiento de Descartes, 'quiero

---

<sup>360</sup> *Op. cit.* MORGAN, V. p. 56 y ss.

<sup>361</sup> *Cf.* TAYLOR, Ch. *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós, 1995, p. 26.

<sup>362</sup> *Cf. Op. cit.* NAJERA, E. p. 160.



luego existo'.<sup>363</sup> ¿En qué se nota y cuál es la importancia de esta característica en la moral *par provision*?

Descartes supone que la autoridad de la moral está basada en su libre voluntad.<sup>364</sup> Así como decide ceder ante las opiniones de lo que ya está preestablecido por la sociedad, las personas sensatas y la religión en la que fue educado, decide también sujetarse al juicio más logrado según la progresiva autonomía de la primera regla.

En este sentido se ha dicho que Descartes es un exponente de la ética del deber moderna, "[...] pues la evidencia con que se presenta a la razón un determinado modo de actuar lo vincula, es decir lo obliga, lo mismo que también queda vinculado por la elección inicial de obrar siempre del mejor modo posible, aunque esta elección se funda en última instancia en la claridad y distinción que encuentra en esta máxima."<sup>365</sup> Es así como funda el deber moral en la fidelidad a la razón.

El reconocimiento de la dimensión voluntarista de la actitud cartesiana es necesario para la correcta interpretación del sentido cartesiano de la seguridad ya que, en última instancia, el asentimiento es una cuestión de voluntad. Siguiendo este camino, a la postre:

[...] el presunto racionalismo cartesiano será más bien un ingente y paradójico voluntarismo: el voluntarismo de la razón. En *Metafísica*, porque para Descartes el ser y su estructura son creaciones arbitrarias de Dios; en *Lógica*, porque el juicio será para él un sentimiento de la voluntad; en *Ética*, porque cree que la bondad es una libre decisión de la voluntad.<sup>366</sup>

La importancia del pensador francés es confirmada por pensadores contemporáneos como Spaemann:

Por otra parte existía la regla próxima a la moralidad: la conciencia. Para comenzar la conciencia fue considerada como el órgano en el cual se manifiesta este orden moral objetivo. Sin embargo, muy pronto se presentó el problema de lo que se llama la conciencia errónea, la cual no puede pura y simplemente perder su carácter obligatorio. Esta doctrina de

---

<sup>363</sup> Cf. *Op. cit.* LOSONSKY, M. pp. 12 - 42.

<sup>364</sup> Cf. *Op. cit.* SANTILLI, P. p. 355.

<sup>365</sup> MALO, A. "La ética cartesiana entre teleología y deontología". *Sapientia*, en vol. 50, 1995, p. 42.

<sup>366</sup> *Op. cit.* ZUBIRI, X. p. 129.

la conciencia errónea es el eslabón que falta entre la ética clásica del derecho natural y la filosofía moderna de la subjetividad. En efecto, si la conciencia una todavía aunque se equivoque en lo concerniente a las obligaciones objetivas, la fuente de la obligación no puede, al parecer, encontrarse en estas obligaciones objetivas. De manera lógica, Kant considera que el concepto de la conciencia equivocada es una *contradictio in adjecto*. Descartes dio el paso decisivo. El problema de la justeza objetiva de la acción, es decir de su conformidad con un bien supremo que se debe lograr, lo pone explícitamente entre paréntesis y lo retarda ya que este problema es actualmente insoluble. La certeza moral, que, de manera más y más complicada, había relajado el lazo entre la certeza objetiva teórica, se desentiende de este lazo. Desligar la certeza práctica de la certeza teórica implica que se abandone el eudaimonismo clásico.<sup>367</sup>

El reconocimiento del paso decisivo que obró la reflexión cartesiana en la historia de la ética, nos da pie para calificarla como una ética de progresiva autonomía, de búsqueda del contenido fundado en la razón y la libre voluntad. Las metas alcanzadas devienen –según se ha argumentado– de la reivindicación del contenido y la firmeza como conceptos clave que impulsaron la reflexión moderna de la moral, situando así las fuentes morales dentro del sujeto.

La gloria de Descartes no es gratuita. Las consecuencias históricas de su pensamiento son tan innegables, que el estudio de sus principales escritos es, todavía hoy, una referencia necesaria en la historia de la Filosofía. A pesar de que en la literatura sobre Descartes existen hipotéticas revelaciones por medio de las que se le interpreta como un hipócrita que no dice lo que piensa, como un cobarde que se esconde, como un arrogante insoportable, como un revolucionario que desea destruir todo lo que existe, puedo decir que no encuentro en su vida ni en su obra, hechos que demuestren tales apreciaciones. La congruencia interna de su pensamiento analizada en la tesis y su coherencia de vida –corroborada por sus principales biógrafos– nos invitan a estudiarlo como un verdadero Filósofo, como un hombre que ha decidido no temer a la muerte.

---

<sup>367</sup> *Op. cit.* SPAEMANN, R. p. 362.

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes

ADAM Charles y TANNERY, Paul. *Oeuvres de Descartes*, París: Vrin, 1964 - 1986, 11 vols. (AT, volumen, página)

COTTINGHAM, John. et al. *The philosophical writings of Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985 (CSM, volumen, página)

*The philosophical writings of Descartes. The correspondence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991 (CSMK, III, página)

*Descarte's conversation with Burman*. Oxford: Clarendon, 1976 (CB, página)

### Traducciones<sup>368</sup>

DESCARTES, R. *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*. trad. y notas Guillermo Quintás. 2da. ed. Madrid: Alfaguara, 1986

DESCARTES, R. *Tratado del hombre*. trad. G. Quintás, Madrid: Editorial Nacional, 1980

DESCARTES, R. *Las pasiones del alma*. trad. J. A. Martínez y P. Andrade. Madrid: Técnos, 1997

DESCARTES, R. *Cartas sobre la moral por René Descartes. Con la correspondencia de Elisabeth de Bohemia, Chanut y Cristina de Suecia*. trad. Elisabeth Goguel. Buenos Aires: Yerba Buena, 1945 (a 'destinatario', fecha, página)

DESCARTES, R. *Los principios de la filosofía*. trad. y notas de Guillermo Quintás. Madrid: Alianza, 1995

DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. trad. y notas de Vidal Peña. Madrid: Alfaguara, 1977

---

<sup>368</sup> Después de las referencias canónicas (AT/CSM) se citarán las siguientes traducciones con el número de página correspondiente.

## Bibliografía secundaria

ALANEN, Lilli. "Descartes on the will and the power to do otherwise" en *Emotions and choice from Boethius to Descartes*. Lagerlund y Yrjönsuuri (ed) Londres: Kluwer academic publishers, 2002, pp. 279 - 298

ALQUIÉ, Ferdinand. *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, París: PUF, 1991, p. 384

ARANGO, Iván. "Descartes y la invención del sujeto" *Estudios de Filosofía*. en Ag 1995, núm. 12, pp. 47-64

ARCE, José Luis, "Subjetividad humana y 'error' en la filosofía cartesiana". *Convivium*. en vol. 17, 2004, pp. 53-80

ARIEW, Roger. "Descartes and the tree of knowledge". *Synthese*. vol. 92, 1992, pp. 101 - 116

ARMOGATHE, Jean Robert. "Doute methodique et morale cartesienne". *Kriterion*. en JI-D, 2002, núm. 106, pp. 9-19

AYUSO, Jesús María. *La fortaleza del ego. Construcción y cimientos de la moral cartesiana*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 2003

AZOUVI, Francois. "Le rôle du corps chez Descartes". *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 1, 1978, pp. 5 - 23

BAILLET, Andrien. *Vie de Monsieur Des-cartes*. Nueva York: Garland, 2 vols. 1987

BECK, L. J. *The Method of Descartes. A study of the Regulae*. Oxford: Claredon Press, 1952

BELTRAN, Miquel. "Descartes: El libre albedrío como causa de error" *Estudios filosóficos* vol. 61, 1992, núm. 116, pp. 113-130

BENITEZ, Laura. "Reflexiones en torno al interaccionismo cartesiano" en *El problema de la relación mente-cuerpo*. comps. Benítez L. y Robles J. México: UNAM, 1993

*El mundo en René Descartes*. México: UNAM, 1993

"El interaccionismo cartesiano y el problema de la glándula pineal", en *Homenaje a Descartes*. ed. Benítez L. México: UNAM, 1993

"La voluntad en las pasiones y en los principios de René Descartes" en *De la Filantropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*. comps. Laura Benítez y Myriam Rudoy. México: UNAM, 1994, pp. 97-123

BERNARDINI, Amalia. "Un redescubrimiento del probabilismo ético del siglo XVII" *Revista de Filosofía de la universidad de Costa Rica*. en Ja-Je, 1977, núm. 15, pp. 61-72

BLESSING, Kimberly. "The Cartesian Meditator and His Moral Muse: Ethics of the Discourse on Method and Correspondence with Elizabeth" *Modern Schoolman* vol. 1, 2005, núm. 83, pp. 39-64

BROWN, Deborah. "What was new in the *Passions* of 1649". *Acta Philosophica Fennica*. 1999, núm. 64, pp. 211-231

"The rationality of cartesian passions" en *Emotions and choice from Boethius to Descartes*. ed. Lagerlund y Yrjönsuuri. Londres: Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 259 - 278

BUTTERFIELD, Herbert. *Los orígenes de la ciencia moderna*. trad. Luis Castro. Madrid: Taurus, 1958

BUZON, Frédéric. "Descartes et le matérialisme" *Les Études philosophiques*. en janvier - mars, 1987, pp. 11 - 18

CALVERT, Brian. "Descartes and the problem of evil" ed. Moyal, G. J. D, *René Descartes, Critical Assessments*, vol. IV, Londres: Routledge, 1996, pp. 397 - 404

CARDONA, Carlos. *René Descartes: El discurso del método*. Madrid: Editorial Magisterio Español. Colección crítica filosófica, núm.1, 1975

CASSIRER, Ernst. *Descartes, Corneille, Christine de Suede*. París: Vrin, 1997

CHAMBERS, Connor. "The progressive norm of Cartesian morality" ed. Moyal, G. J. D. *René Descartes, Critical Assessments*, vol. IV, Londres: Routledge, 1996, pp. 378 - 395

CLARKE, Desmond. *La filosofía de la ciencia de Descartes*. trad. Eloy Rada. Madrid: Alianza, 1986

COTTINGHAM, John. *A Descartes dictionary*, Cambridge, Mass: Blackwell, 1993

*Descartes*. trad. coordinada por Laura Benítez, México: UNAM, 1995

"Cartesian dualism: theology, metaphysics, and science". en *The Cambridge companion to Descartes*. ed. John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, 1993

COTTINGHAM, John. *Philosophy and the good life: reason and the passions in Greek, Cartesian, and psychoanalytic ethics*, New York: Cambridge University Press, 1998

CUMMING, Robert. "Descartes's provisional morality" ed. Moyal, G. J. D. *René Descartes, Critical Assessments*, vol. IV, Londres: Routledge, 1996, pp. 343 - 364

CURLEY, Edwin. "Certainty: Psychological, Moral and Metaphysical" en *Essays on the philosophy and science of René Descartes*. ed. Stephen Voss, New York: Oxford University Press, 1993. pp. 11-30

DEBUS, Allen. *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*. México: FCE, 1985

DIJKSTERHUIS, Eduard Jan. *The mechanization of the World Picture*. trad. C. Kidshoorn. Oxford: Oxford University press, 1969

DUQUE, Felix. "Las verdades del cuerpo cartesiano". *Enrahonar, quaderns de filosofia*, en marzo, 1996, núm. extraordinario, pp. 565 - 575

EPICTETO, *Enquiridión*. trad. José Manuel García. Barcelona: Anthropos. Colección de clásicos del pensamiento y de las ciencias núm. 14, 1991

ESPINAS, Alfred. *Descartes et la morale. Études sur l'histoire de la philosophie de l'action*. Paris: Editions Bossard, 2 vols. 1925

FRIERSON, Patrick. "Learning to Love: From Egoism to Generosity in Descartes". *Journal of the History of Philosophy*. en JI, vol. 3, 2002, núm. 40, pp.313 - 338

GABAUDE, Jean Marc. "Dual unity of cartesian ethics" ed. Moyal, G. J. D. *René Descartes, Critical Assessments*, vol. IV, Londres: Routledge, 1996, pp. 332 - 342

GAMPER, Daniel "Descartes: la fábula del mundo y la certeza moral". *Enrahonar, quaderns de filosofia*. en marzo, 1999, núm. extraordinario. pp. 373 - 374

GARIN, Eugenio. *Descartes*. trad. José Martínez. Barcelona: Crítica. 1989

GAUKROGER, Stephen. *Descartes. An intellectual biography*. Oxford: Clarendon Press, 1995

GILSON, Étienne. *Discours de la méthode: texte et commentaire*. París: Vrin, 1930

*L'esprit de la Philosophie Médiévale*. PARIS: Vrin, 1989

*Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris: Vrin, 1982

GONZÁLEZ, José. "La paradoja Harvey-Descartes y el proyecto de una biología Geométrica" en *Los filósofos y la biología*. ed. Arana, J. Sevilla: Thémata 1998, pp. 141 - 158

GORHAM, Geoffrey. "Mind-Body dualism and the Harvey - Descartes controversy" en *Journal of the History of Ideas*, vol. 55, núm. 2, 1994, pp. 211-234

GOUHIER, Henri. *La pensée religieuse de Descartes*. Paris: Vrin, 1924

"Descartes et la vie morale" *Revue de Métaphysique et de Morale*, en vol. 44, 1937, pp. 165 - 197

*Études sur l'histoire des idées en France depuis le XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Vrin, 1980

GRIMALDI, Nicolas. *L'expérience de la pensée dans la Philosophie de Descartes*, Paris: Vrin, 1978

"La morale provisoire et la découverte métaphysique de l'homme chez Descartes", en *Le discours et sa méthode*. ed. Nicolas Grimaldi. Paris : PUF, 1987, pp. 307 - 322

"Sur l'infinité de la volonté et la ressemblance de l'homme avec Dieu" en *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, ed. Nicolas Grimaldi. Paris: Vrin. 1988, pp. 25-43

"Descartes et l'expérience de la liberté" en *Études cartésiennes: Dieu, le temps, la liberté*. ed. Nicolas Grimaldi. Paris: Vrin. 1996, pp. 137 - 185

GUENANCIA, Pierre. *Descartes et l'ordre politique. Critique cartésienne des fondements de la politique*. Paris : PUF, 1983

GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 2 vols. 1968,

GÓMEZ RABAL, Anna. "Ausencia de un discurso sobre el hombre en el *Tratado del Hombre* de Descartes" *Enrahonar, quaderns de filosofia*. en marzo, 1999, núm. Extraordinario, pp. 531 - 535



HALDANE, Elizabeth. *Descartes: his life and times*. Londres: Thoemmes, 1992

HAMELIN, Octave. *El sistema de Descartes*. trad. Amalia H. Reggio. Buenos aires: Losada, 1949

HARVEY, William. *El movimiento del corazón y de la sangre en los animales*. México: UNAM, 1965

HATFIELD, Gary. "Descartes' physiology and its relation to his psychology" en *The Cambridge companion to Descartes*. trad. y ed. John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 335 - 370

HENLEY, Kenneth. "Cartesian ethics" *The philosophical forum a quarterly*. en vol. 9, 1978, núm. 4, pp. 429 - 439

HOFFMAN, Piotr. *The quest for power: Hobbes, Descartes, and the emergence of modernity*. New Jersey: Humanities Press, 1996

JASPERS, Karl. *Descartes y la filosofía*. trad. Oswald Bayer. Buenos Aires: Ediciones Leviatán, 1958

KALOYEROPOULOS, Nicolas Athanase. "Le principe de la distinction chez Descartes" en *Revue de Métaphysique et de Morale*, núm. 1, 1978, pp. 336 - 357

KEEFE, Terry. "Descartes's 'Morale définitive' and the autonomy of ethics" ed. Moyal, G. J. D. *René Descartes, Critical Assessments*, vol. IV, Londres: Routledge, 1996, pp. 365 - 377

KONRAD, Michael. "La risposta cartesiana al probabilismo: le regole della morale provvisoria" *Aquinas* en núm. 47, vol. 2, 2004, pp. 303-314

LEVI, Anthony. *French moralists. The theory of the passions 1585 to 1649*. Oxford: Clarendon Press, 1964

LITT, Teodoro. *La ética moderna*. Madrid: Revista de occidente, 1932

LOSONSKY, Michael. *Enlightenment and Action from Descartes to Kant: Passionate Thought*. Nueva York: Cambridge University Press, 2001

LEAL, Luliana. *Descartes y la libertad de pensamiento en la moral*. Santiago de Calí: Universidad del Valle (Serie *Opera Prima*, núm. 2) 2007

LLANOS, Alfredo. *El problema del voluntarismo en Descartes*. Bahía Blanca: Cuadernos del Sur, 1960

MADANES, L. "¿Abandonamos la partida? Consideraciones sobre problemas mente-cuerpo" en *El problema de la relación mente-cuerpo*. comps. Laura Benítez y José Antonio Robles. México: UNAM, 1993

MALO, Antonio. "La ética cartesiana entre teleología y deontología". *Sapientia*, en vol. 50, 1995, pp. 33 - 49

MARITAIN, Jacques. *Tres reformadores*. trad. Isabelino Fernández. Buenos Aires: Excelsa, 1945

MARSHALL, John. *Descartes's moral theory*. Ithaca: Cornell University Press, 1999

MONROY, Zuraya. *El problema cuerpo - mente en Descartes: una cuestión semántica*. México: UNAM, 2006

"Razón y experiencia en el método cartesiano". *Revista Digital Universitaria*. 10 de abril de 2004, <<http://www.revista.unam.mx/vol.5/num3/art13/art13.htm>> [Consulta: 10 de septiembre de 2008].

MORALES, Alberto. "El dualismo mente-cerebro desde la perspectiva neurocientífica" en *Evaluando la modernidad. El legado cartesiano en el pensamiento actual*. ed. Juan Nicolás. Granada: Comares. Serie: Filosofía hoy, núm. 15, 2001, pp. 197 - 224

MORENO, Juan Carlos. "Moral e historia en Descartes". *Analogía filosófica*. en enero junio, núm. 1, 2001, pp. 3- 34

MORGAN, Vance. *Foundations of Cartesian ethics*. New Jersey: Humanities Press, 1994

NAJERA, Elena. "Descartes y el Renacimiento. Las claves humanistas de su antropología" en *Eikasia*, núm 8, 2007, pp. 141 - 162

POLO, Leonardo. *Evidencia y realidad en Descartes*. Madrid: Ediciones Rialp, 1963

POPKIN, Richard. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. trad. Juan José Utrilla. México: FCE, 1983

QUINTÁS, Guillermo. "Introducción y notas" en *Tratado del hombre*, Madrid: Alianza, 1980

RABADE, Sergio. *Descartes y la gnoseología moderna*. Madrid: G. del Toro, 1971

RENAULT, Laurence. *Descartes ou la félicité volontaire:l'ideal aristotelicien de la sagesse et la reforme de l'admiration*. Paris: PUF, 2000

ROCHA, Leticia. *Antropología y moral en René Descartes*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense, 2005

"Pensar y sentir, dos modos no antagónicos de la razón en Descartes" *Revista de Filosofía UC* en vol. 32, núm. 2, 2007, pp. 89- 108

"La idea del hombre en la filosofía cartesiana" *Revista Digital Universitaria*. 10 de abril de 2004, <<http://www.revista.unam.mx/vol.5/num3/art17/art17.htm>> [Consulta: 10 de septiembre de 2008]

RICHARDSON, R. C., "The 'scandal' of Cartesian interactionism" *Mind* en vol. 91, 1982, pp. 20 - 37

RODIS-LEWIS, Geneviève. *La morale de Descartes*. Paris: PUF, 1962

*Descartes y el racionalismo*. trad. Francesco Domingo. Barcelona: PUF, 1971

“Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité” *Les Études philosophiques* en janvier - mars, 1987, pp. 43-54

*L'anthropologie cartésienne*. Paris: PUF, 1990

“Descartes: development of his philosophy” en *The Cambridge companion to Descartes*. trad. y ed. John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 21 - 57

*Descartes. Biografía*. trad. Isabel Sancho. Barcelona: Península, 1995

ROMERALES, Enrique “¿Verdades eternas o contingentes?” *Enrahonar, quaderns de filosofia*. en marzo, 1999, núm. extraordinario, pp. 31 - 40

RYLE, Gilbert. *El concepto de lo mental*. Buenos Aires: Paidós, 1967

SANTILLI, Paul. “What did Descartes do to virtue?” *The journal of value inquiry*. vol. 26, 1992, pp. 353-365

SCHACHTER, Jean Pierre. “Descartes, divine veracity and moral certainty” *Dialogue*. en Winter, núm. 44, 2005, pp. 15-40

SELLÉS, Juan Fernando. *Antropología para inconformes*. Madrid: Rialp, 2006

SHAPIRO, Lisa. “Cartesian Generosity”. *Acta Philosophica Fennica*. en 1999, núm. 64 pp. 249-275

“Descartes’s Passions of the soul”. *Philosophy compass*. en My 2006, vol. 1, pp. 268 - 278

"Descartes's Ethics". *A companion to Descartes*. ed. Janet Broughton y John Carriero, Blackwell publishing, 2008, pp. 445 - 463

SHEA, William. *La magia de los números y el movimiento. La carrera científica de Descartes*. trad. Juan Pedro Campos, Madrid: Alianza, 1993

SOUAL, Philippe. "L'heroisme de la liberte chez Descartes" *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*. núm. 194, vol. 4, 2004, pp. 403-422

SPAEMANN, Robert. "La morale provisoire de Descartes " *Archives de Philosophie*. en JL-S, 1972 ; núm.35, pp. 353-367

SPICKER, Stuart F. *The philosophy of the body: Rejections of cartesian dualism*. ed. Stuart Spicker, Chicago: Quadrangle, 1970

STEINER, Gary. *Descartes as a moral thinker: cristianity, technology, nihilism*. New York: Humanity books, 2004

SUÁREZ, Edna. "El organismo como máquina: Descartes y las explicaciones biológicas" en *Descartes y la ciencia del siglo XVII*, ed. Carlos Álvares y Rafael Martínez. México: Siglo XXI, 2000, pp. 138 - 159

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

VELÁZQUEZ, Alejandra. "La filantropía en la ciencia cartesiana" en *De la Filantropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*. comps. Laura Benítez y Myriam Rudoy. México: UNAM, 1994, pp. 11- 28

VUILLEMIN, Jules "L'intuitionisme moral de Descartes et le *Traite des passions de l'âme*". *Kant Studien*. vol. 79, 1998, pp. 17-32

WILLISTON, Byron. "Akrasia and the Passions in Descartes". *British Journal for the History of Philosophy*. en marzo, 1999, núm. 7, pp. 33-55

"The Epistemic Problem of Cartesian Passions". *Internacional Philosophical Quarterly*. 2003, núm. 43, pp. 309-332

WILSON, Margaret. *Descartes*. trad. José Antonio Robles. México: UNAM, 1990

ZUBIRI, Xavier. *Naturaleza, historia, Dios*. 7ma. ed. Madrid: Editorial nacional, 1978