

# La generosidad en *Las pasiones del alma* de Descartes: otra lectura\*

Pura Sánchez Zamorano

Mi propósito en este artículo es ofrecer una breve visión de conjunto del *Tratado de las pasiones del alma* de Descartes, a fin de esclarecer los diversos fundamentos de su moral de la generosidad. No he examinado todos los comentarios que al *Tratado* se han hecho y, como dijo Wittgenstein, tampoco me importa. Pero los buenos comentarios que sobre él he leído, o desgajan más de lo debido la «parte psicológica» de la obra, a la que dan prioridad (aa. 137-211), de su «parte fisiológica» (aa. 1-136), o derivan de esta última conclusiones sobre las pasiones que considero simplistas. El hecho de que la fisiología mecánica de Descartes haya sido superada no nos autoriza, sin embargo, a desvirtuar el *Tratado*; tampoco a negarle, a esa fisiología, su genialidad, pues basta releer las explicaciones cartesianas de los instintos, los reflejos condicionados, la memoria, el trauma infantil y asuntos similarmente complejos, y «considerar atentamente» la fecha de su descubrimiento o invención, para volvernos a sentir profundamente admirados.

## I. LOS LÍMITES DE LA FISIOLOGÍA MECÁNICA DE LAS PASIONES

Las pasiones, dice Descartes en su *Tratado*<sup>1</sup>, son «percepciones o sensaciones o excitaciones del alma que referimos a ella en particular, y que están causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus animales» (a. 27). Son «percepciones», aclara el propio autor (aa. 28-29), porque, aunque toda acción o volición del alma es *al tiempo* una percepción suya (a. 19), usamos generalmente «percepción» para designar todo pensamiento o conocimiento del alma que no procede, ni depende *solamente*, de ella; son «excitaciones» porque, de todos «los cambios (...), es decir, pensamientos diferentes» que le llegan, ningún tipo agita y altera al alma en mayor medida que las pasiones; y son «sensaciones» (*pero*

\* Quiero dedicar estas páginas a mi querida amiga María Jesús Míngot Marcilla, alma verdaderamente fuerte y generosa, pues «sintiendo gran dolor en su cuerpo, (no sólo) se aplica a sobrellevarlo con paciencia». sino a *compartir*, incluso, las penalidades ajenas.

referidas al alma o relacionadas con ella en particular) porque, aunque el alma «recibe» y «siente» las pasiones del mismo modo que las sensaciones «sensoriales» o las interoceptivas (esto es, por mediación del cuerpo), referimos estas últimas a objetos «externos» y al estado de nuestro cuerpo respectivamente, nunca al alma (aa. 23-24)<sup>2</sup>.

Las pasiones son así, para Descartes, pensamientos o conocimientos del alma que la estrecha unión de ésta a un cuerpo vuelve «oscuros y confusos» (a. 28). Los referimos a la propia alma «porque se sienten como en ella misma», como proviniendo de ella (a. 25), pero el alma «no los hace como ellos son, sino que siempre los recibe de *objetos y situaciones representados por dichos pensamientos o conocimientos*» (esto es, por las propias pasiones) (a. 17). Creo que merece la pena aclarar de entrada este último párrafo.

Ya en los aa. 13 y 23 Descartes nos recuerda que no hay «objetos» de los sentidos sino *como* objetos «de los sentidos», esto es, del «compuesto» o unión inextricable de alma y cuerpo. Los objetos de los sentidos son, en efecto, sensaciones sensoriales, percepciones *del alma* causadas por movimientos de los órganos sensoriales y del cerebro (esto es, cambios *corporales*). Y erramos cuando al referirlas a objetos externos (que suelen ser sus causas «primeras»), las suponemos *de* los objetos externos (ignoramos las causas «próximas», los movimientos corporales y las agitaciones pineales):

Cuando vemos la luz de una antorcha y oímos el sonido de una campana, el sonido y la luz son (...) dos movimientos diferentes (excitados por objetos externos) en algunos de nuestros nervios y, por su mediación, en el cerebro, (los cuales movimientos hacen al alma tener, sentir) dos sensaciones diferentes, *las cuales* referimos a los objetos que suponemos ser sus causas *de tal modo* que creemos ver la antorcha misma (su luz), u oír la campana (su sonido), no sentir tan sólo los movimientos procedentes de ellas (Itálicas mías).

Del mismo modo, y como las primeras definiciones que de las pasiones ofrece Descartes nos permiten ver de modo patente, no hay «objetos» de las pasiones *si-no como* objetos «de las pasiones». Así, por ejemplo, si «el objeto *nos* sorprende, y lo juzgamos nuevo o muy diferente de lo que conocíamos o suponíamos iba a ser el caso», sentimos admiración hacia él (a. 53); si «el objeto *se nos* representa, o como siéndonos conveniente, o como siéndonos dañoso», sentimos o el amor o el odio hacia él; y así sucesivamente<sup>3</sup>. ¿Cometemos el mismo tipo de error al referir las pasiones al alma? Sí, si las suponemos *del alma sola*. No, si con ello queremos subrayar (con Descartes) la primacía del alma frente al cuerpo, no sólo en tanto que voluntad, sino también *como parte* del compuesto, «perceptora» o «conocedora». (Por supuesto esta última distinción, por mi parte, es meramente analítica.)

Las pasiones, no se cansa Descartes de repetir e ilustrar en las Partes Primera y Segunda de su *Tratado*, tienen como causas próximas las «agitaciones» pineales provocadas por movimientos de los espíritus animales. Esto ha llevado a algunos comentaristas a atribuir a Descartes una teoría de la causación de las pasiones casi exclusivamente «fisiológica», cuando en verdad, y como detallaremos enseguida, las pasiones son *del* compuesto<sup>4</sup>; a otros, a pasar por alto el propósito de las expli-

caciones fisiológicas cartesianas, que no es otro que el de poner límites *adecuados* a la fisiología, donde y como ponerse puedan.

Así, ya en la Primera Parte, e inmediatamente después de distinguir *las funciones del cuerpo y las del alma*, Descartes nos habla del compuesto (aa. 30-50), *cuyo funcionamiento* ejemplifica en el caso del miedo. Voy a glosar por extenso dicho ejemplo para familiarizar mínimamente al lector con la fisiología y la terminología cartesianas, y defender mi tesis:

Cuando vemos un animal venir hacia nosotros, dice nuestro autor, la luz reflejada de o desde su cuerpo mueve (por interposición de «cuerpos transparentes», pues no hay vacío para Descartes) los filamentos de los nervios ópticos y las partes del cerebro a las que esos nervios están unidos. Los espíritus animales (partículas de sangre más vivas y sutiles que las demás), que envuelven los filamentos nerviosos y llenan las cavidades cerebrales, «componen» en la glándula pineal una sola imagen (o movimiento) de las dos que han llegado al cerebro. Es el movimiento de la glándula pineal el que inmediatamente «siente» el alma y «representa al alma el animal». Pues hay tantos movimientos pineales cuanta diversidad de cosas o en las cosas *los objetos «de los sentidos»* (las sensaciones) nos dejan/permiten ver; o de otro modo, diferentes movimientos pineales han sido instituidos «por la naturaleza» para hacer al alma sentir sensaciones diferentes (aa. 13 y 35). Ahora bien, si la figura del animal es *aterradora*, otros espíritus animales «reflejados» desde su imagen/movimiento (en la glándula) fluyen, en parte, hacia los nervios y músculos que «sirven para dar la espalda y mover las piernas en huida» y, en parte, hacia el corazón, donde la sangre, rarificada de modo inusual, manda (todavía) otros espíritus al cerebro, «los cuales mantienen y fortalecen allí la pasión del miedo», esto es, mantienen abiertos o reabren los (mismos) «poros» del cerebro, a través de los cuales espíritus animales siguen fluyendo hacia los mismos nervios y músculos (de antes), y hacia el corazón (a. 36).

Si la figura del animal es *aterradora*, es decir, dice Descartes, *si se parece mucho a la de otras «cosas» que con anterioridad han dañado al cuerpo, según sea el temperamento del cuerpo y la fortaleza del alma, y según un individuo se haya previamente guarecido contra lo dañoso mediante la huida o la defensa*; todo ello (y nada más y nada menos que ello) excitará la pasión del miedo, o bien la de la intrepidez, en el alma (a. 36).

Determinadas agitaciones de los espíritus y pineales son, así, causas necesarias pero no suficientes de las pasiones; o, en otras palabras, dichas agitaciones causan las percepciones/pasiones del alma, *pero* están, a su vez, causadas por objetos «significativos para el alma», significación que está sujeta a enmiendas ulteriores, como veremos más adelante. Como Descartes va a sintetizar de modo explícito al comienzo de la Segunda Parte, las pasiones tienen como causas primeras objetos de los sentidos «que *nos* importan, que pueden beneficiarnos o dañarnos», esto es, como «compuestos» que somos de cuerpo y *alma* (aa. 51-52); y como el ejemplo sobre la pasión del miedo nos deja ya ver, ese «importarnos» (la propia «percepción del alma» en que la pasión parcialmente consiste) puede estar significativamente «cargado» por la memoria y los hábitos de acción y *de sensación/pasión* adquiridos, y sufrir modificaciones posteriores.

Las pasiones, es verdad, son *del* compuesto, esa «noción primitiva» o unión que, aunque difícil de concebir en teoría, es perfectamente «captada en el curso

ordinario de una vida o una conversación (...) sin necesidad de meditación (...). (Pues) la gente que nunca filosofa (...) no tiene ninguna duda de que el cuerpo actúa sobre el alma y el alma puede mover el cuerpo. (Ellos) los consideran una sola cosa, es decir, conciben su unión» (Carta a Elisabeth de 28 de junio de 1643)<sup>5</sup>. Son, precisamente, los afectos los que «me enseñan que no me encuentro en mi cuerpo simplemente como el marinero en su barco, sino fuertemente unido y, por así decirlo, mezclado con (todo) él (...), pues de otro modo (si sólo fuéramos substancias pensantes, no encarnadas) cuando el cuerpo es herido, no *sentiríamos* dolor. Antes bien, (percibiríamos) la herida por medio del puro intelecto, como el marinero percibe por medio de la vista si algo en su barco está roto (...), (y no, como de hecho la percibimos, de un modo confuso)»<sup>6</sup>. No hay pasiones si el alma no irradia, desde su «asiento» en la glándula pineal, y a través de espíritus y nervios y músculos, el cuerpo en tanto que «todo» o conjunto orgánico; si los espíritus animales, que no son sino cuerpos, no «las ponen en el alma» (a. 38).

Es más, la función principal de las pasiones es la de incitar y disponer el alma a querer (*vouloir*) *aquello* para lo cual preparan al cuerpo (sus movimientos ejecutores), esto es, la conservación, utilidad y bien del ser humano todo, «(por lo que) la sensación de miedo la incita a querer huir, la de la intrepidez a querer combatir, y del mismo modo con las demás» sensaciones/pasiones (aa. 40, 52 y 74)<sup>7</sup>. Pero, *con todo, la voluntad es libre y no puede jamás ser constreñida* (a. 41); y el alma en tanto que voluntad es capaz de enmendar sus pasiones (sus propias «percepciones» en ellas involucradas), aunque sólo sea indirectamente y por rehabilitación. Y es que los pensamientos «mantenidos y fortalecidos» que las pasiones son pueden «durar más de lo necesario» (ser excesivos), o equivocarnos sobre lo bueno o lo malo para el compuesto (aa. 74 y 138).

Sabemos, dice Descartes, que la «naturaleza»<sup>8</sup> ha unido un movimiento corporal-pineal determinado con cada percepción-pasión, y que ese movimiento, así como los acompañantes, significadores y ejecutores de las pasiones, no son fácilmente alterables. Sabemos, no obstante, que también la «naturaleza» ha unido cada *volición* del alma con un movimiento pineal específico y que, *sin embargo, el hábito* nos permite asociarlo a otras voliciones/pensamientos. Así, por ejemplo, la «naturaleza» explica que, cuando en la infancia comenzamos a pasar la vista sobre las primeras letras, los movimientos pineales involucrados en dicha acción «sólo representen al alma sus formas o figuras». Pero el hábito adquirido al aprender a leer (el hábito de centrarnos en lo que las letras unidas significan) explica que la misma acción y movimientos pineales acaben representando al alma «el significado o sentido» de dichas letras (aa. 44 y 50). Es decir, aunque la voluntad no controla *directamente* los movimientos pineales «requeridos para producir los efectos correspondientes a sus voliciones», los movimientos pineales que *satisfacen* sus voliciones, sí los controla indirectamente *al controlar* (el perfeccionamiento de) sus voliciones/acciones (aa. 41 y ss.). De lo que se trata, entonces, es de aplicar esta «enseñanza» al caso de las pasiones. Pues podemos emplear el «artificio», y excitar o desplazar pasiones indirectamente, «a través de la representación de razones y precedentes (que van) usualmente unidos a las pasiones que deseamos tener, o (son) opuestos a las que deseamos desplazar». Así, dice Descartes, si deseamos ser valerosos y gradualmente (por rehabilitación) disminuir nuestra pusilanimidad,

no basta con quererlo. Pero podemos, a través de su concepción voluntaria, considerar atentamente aquellos «ejemplos y experiencias» que nos muestran que, normalmente, se alcanza mayor seguridad en la defensa que en la huida, se obtiene con ella más honor y alegría, menos vergüenza y arrepentimiento, «y otras cosas parecidas» (a. 45). Es decir, podemos gradualmente asociar el movimiento pineal en una pasión a «otros» pensamientos/percepciones que los «naturales», empleando la reflexión y la experiencia vital o histórica; en resumidas cuentas, sentir de otra manera<sup>9</sup>. Por supuesto que, a veces, «el trueno» de algunas pasiones no le permite al alma dedicarse con atención extrema a «otras consideraciones» o distanciarse, siquiera, de las presentes en la pasión; pero, en última instancia, la voluntad puede siempre *negarse a consentir* los movimientos «ejecutores» de las pasiones; parar, por ejemplo, las piernas que huyen en medio del miedo, o la mano que se alza para pegar en medio de la ira (a. 46).

En los últimos artículos de la Parte Primera de su *Tratado*, Descartes va a extraer las conclusiones básicas del estudio físico del compuesto:

a) Así, la «supuesta lucha» que la tradición ha imaginado en el alma durante la pasión no es más que la oposición entre los movimientos pineales que el cuerpo, a través de sus espíritus animales, y el alma, a través de su voluntad, pueden excitar simultáneamente en la glándula. Contrarrestar los primeros le supone al alma un esfuerzo, o mejor una industria y un arte, para los cuales la fisiología mecánica provee el fundamento (aa. 47 y 50);

b) la *misma* alma que es «sensitiva» es racional o razonable, y todos sus «apetitos» y afectos son voliciones (a. 47); pues uno puede siempre percibir/sentir, y por supuesto actuar, de otra manera<sup>10</sup>;

c) las armas características, «más propias» de la voluntad frente a las pasiones son (sus) «juicios firmes y determinados», reguladores de los pensamientos y acciones todos de una vida. Por supuesto que hay una gran diferencia entre las «resoluciones» o decisiones de la voluntad que proceden de opiniones falsas, y aquellas que se apoyan en el conocimiento de la verdad y del bien. Con todo, es la firmeza y determinación de sus «juicios» (de sus «principios», diríamos hoy), y no tanto la extensión de su conocimiento, lo que distingue a las almas fuertes de las débiles (aa. 48 y 49). Ese tipo de juicios, apenas esbozado en las técnicas de rehabilitación del alma (su distanciamiento de las consideraciones o significaciones «naturales», su atenta consideración de otras «concepciones», su no-consentimiento de los movimientos ejecutores en las pasiones), va a constituir, como veremos, el fundamento de la moral cartesiana de la generosidad<sup>11</sup>.

## II. LA BONDAD DE LA ALEGRÍA, LAS EMOCIONES INTERIORES Y LA REGULACIÓN DEL DESEO

Como es sabido, las pasiones «primitivas» son en Descartes seis: la admiración, el amor y el odio, el deseo, y la alegría y la tristeza. Todas las demás pasiones, o son compuestas o especies de esas primeras. Voy a dejar aquí a un lado gran parte del contenido de la Parte Segunda del *Tratado* —la definición de dichas pasiones primitivas, sus causas «próximas», esto es, los movimientos de espíritus y las im-

presiones cerebrales que implican, sus avatares circulatorios, los signos «exteriores» de esas pasiones, sus utilidades, y algunos de los remedios a sus descarríos—para centrarme en los artículos finales y en alguno que otro que considero clave. Mi propósito es mostrar la importancia creciente, en el *Tratado*, de las disposiciones y posturas «espirituales» del compuesto (o como dice Rodis-Lewis («Introducción», 1999, p. 19), de las *acciones* del alma sobre el cuerpo) para, posteriormente, enlazar con esa superdisposición o superpostura que es la Generosidad<sup>12</sup>.

Lo primero que debo señalar es que la moral cartesiana es una moral de la *alegría en este mundo*, y que esa alegría es entendida, fundamentalmente, como movimiento o «excitación» del alma. Si por algo ensalza tanto Descartes las pasiones, no es sólo por su función «conservadora y perfeccionadora» del compuesto sino, sobre todo, por la *alegría* que muchas de ellas, y «con sabiduría» todas ellas, engendran. De ahí que, aunque Descartes tome del neo-estoicismo de su época muchos de los «remedios» contra los excesos y errores de las pasiones (por supuesto, fundamentándolos fisiológicamente), no tome su objetivo fundamental, la «insensibilidad» frente a ellas. No se trata tan sólo de que la insensibilidad estoica constituya «soberbia o ignorancia» sobre el tema que traemos entre manos; se trata, sobre todo, de que roba a los seres humanos «su mayor dulzura en esta vida»:

La (pasión de la) alegría es una excitación deliciosa del alma, en la cual consiste todo el disfrute que ella obtiene de un bien, (el cual bien) las impresiones cerebrales le representan como propio. Digo que en esta excitación consiste el disfrute del bien: pues en efecto el alma no recibe ningún otro fruto de todos los bienes que posee; y *mientras no obtiene alegría de ellos, puede decirse que los disfruta tan poco como si no los poseyera en absoluto* (a. 91).

El alma puede tener placeres por sí misma. Pero en lo que se refiere a aquellos que le son comunes con el cuerpo, dependen enteramente de las pasiones, de suerte que *(los seres humanos) a los que (sus pasiones) pueden mover en mayor medida, son capaces de disfrutar la mayor dulzura en esta vida*. Ciertamente es que también pueden hallar la mayor amargura si no las saben usar bien (...). Pero la Sabiduría (*Sagesse*) es especialmente útil en este punto; enseña a convertirnos de tal manera en sus dueños, y a manejarlas con tal ingenio, *que los males que causan son fácilmente soportables, e incluso se obtiene alegría de todos ellos* (a. 212, con el que, precisamente, Descartes cierra el *Tratado*).

Ahora bien, si la alegría se concibe como «movimiento o excitación» del alma (el cual procura la incitación para una nueva búsqueda del bien), pero no todas las excitaciones pasionales la proporcionan; si es una dulzura sentirse movido por las pasiones, pero hay que saber moverse de modo que de sus (posibles) males no nos afecten negativamente, habremos de hallar «otro tipo» de excitaciones que asegure la alegría en todos los casos. En mi opinión, ése es precisamente el fundamento o la utilidad de las «emociones o excitaciones interiores o intelectuales» del alma, «de las cuales depende muy principalmente nuestro bien y nuestro mal». En las emociones interiores, dice Descartes en los aa. 79, 91, 94 y 147-148, son ciertos «juicios» del alma, ciertas decisiones de su voluntad, los que provocan por sí mis-

mos excitaciones/emociones, sin necesidad de la mediación del cuerpo. Y así tenemos, por ejemplo, los correlatos «intelectuales» del amor y el odio, cuando el querer unirse «de voluntad» a aquello que le parece bueno, y el querer separarse de aquello que le parece malo son decisiones de la propia alma (decisiones que la excitan), y no percepciones/incitaciones causadas por movimientos de los espíritus; o el correlato «intelectual» de la propia alegría, cuando el «titileo delicioso» en que ella consiste está causado por decisión del alma misma, cuando su entendimiento, y no el compuesto, le representa un bien como propio<sup>13</sup>.

¿Cómo se obtiene, no obstante, esa alegría *frente a* los (posibles) males que algunas pasiones pueden causar? ¿Hay algún modo de «representarse» dichos males que constituya un bien para el alma y genere alegría independientemente de la excitada, o no, por las propias pasiones? En el a. 148, va a esbozar Descartes el «modo» de la generosidad: pues aquellos que diligentemente persiguen la virtud, aquellos que *siempre deciden* hacer «lo mejor posible», tanto en lo que se refiere al conocimiento cuanto a la realización del bien, se sienten de tal modo contentos «en su interior» que, pase lo que pase, las incomodidades de las pasiones no pueden turbarles, y sólo sirven para incrementar su alegría. Con todo, cómo, exactamente, las incomodidades pasionales puedan incrementar la alegría, y de qué alegría se trata, sólo se vislumbra en uno de los pocos ejemplos que Descartes ofrece sobre el tema; ejemplo, por otro lado, nada sistematizado.

Según nuestro autor, la literatura y el teatro son fuentes inigualables de «alegría intelectual», porque nos mueven a sentir toda suerte de pasiones, incluyendo la tristeza y sus especies, sin que por ello «los asuntos allí representados puedan dañarnos en manera alguna». La alegría experimentada, de segundo orden, viene a ser el *testimonio* de la «superioridad» o la «distancia» de nuestra alma *vis-à-vis* los asuntos (y posibles penalidades) representados, casi del mismo modo que el placer «interoceptivo» es siempre el testimonio de la fortaleza y sana disposición de nuestros cuerpos *vis-à-vis* lo que les rodea. Las «felicis» experiencias que el teatro y la literatura nos proporcionan son experiencias de «poder». Y son particularmente «excitantes» para el alma al ser, precisamente, *sobre* el poder del alma (aa. 94, 147)<sup>14</sup>.

Ahora bien, ¿quién es capaz de considerar los eventos y avatares de su propia vida con la distancia con que consideramos los del teatro o la novela?, ¿quién es capaz de derivar alegría del dolor de sus cuerpos, o de sus almas, o del deseo incitado por las pasiones más pujantes y numerosas, y sus posibles consecuencias? Según Descartes, aquellos siempre listos para «sacar al combate» las mejores y «más propias» armas de su voluntad; pues es precisamente la voluntad de combate y de contraste la que prueba la fortaleza y grandeza de las almas, su distancia o «altura» respecto a todo lo que les pueda acontecer y, en particular, sus pasiones; y es esa «prueba» la que ocasiona el placer interior o más íntimo, pase lo que pase, e independientemente de todo dolor de «primer orden». Como Descartes va a apuntar en la Parte Tercera:

Los más generosos, aquellos cuyo espíritu es fuerte, de suerte que no temen ningún mal y se consideran más allá del poder de la fortuna, no serán exentos de Compasión (...). Pero la Tristeza de su Compasión no es amarga; como la causada por las acciones funestas que vemos representar en la escena, (esa tristeza) *se da más*

*bien en el exterior y en los sentidos que en el interior del alma, la cual siente sin embargo la satisfacción de saber que cumple con su deber cuando se compadece, (esto es, cuando hace todo cuanto puede por librar a los afligidos de sus adversidades) (...). El principal objeto de la piedad de los (seres humanos) grandes es la debilidad de los que se quejan: pues piensan que ninguna adversidad que pueda sobrevernirnos puede ser un mal mayor que la cobardía de los incapaces de sobrellevarla con firmeza (a. 187).*

Y como dice a Elisabeth en Carta de 18 de mayo de 1645 (Adam et Tannery, vol. IV, pp. 200 y siguientes):

La (principal) diferencia entre las almas grandes y aquellas que son serviles y vulgares (es que éstas últimas) *se rinden* a sus pasiones, y se sienten felices o desgraciadas sólo según lo placenteras o displacenteras que sean las cosas que les sobrevengan; mientras que los razonamientos de las primeras son tan fuertes y poderosos que, aunque también tienen sus pasiones, con frecuencia *incluso más pujantes que las corrientes*, siempre permanecen (sus razonamientos) señores sobre éstas (...). (Y es que) estiman tan poco esa Fortuna en comparación con su Eternidad<sup>15</sup>, que *casi consideran los acontecimientos de su vida como consideramos los de una obra de teatro* (...).

Las almas grandes derivan satisfacción (interior) de todo lo que les sucede, no importa cuán desagradable o insoportable; y así, sintiendo gran dolor en sus cuerpos, se aplican a sobrellevarlo con paciencia; y la prueba de su (propia) fortaleza que obtienen de este modo es placentera para ellos, (aun en medio del dolor) (...).

Las emociones interiores, y en particular la alegría interior o beatitud, son, en efecto, «placeres que el alma puede tener por sí misma»; pero es normalmente el combate con la vida y sus pasiones (lo contrario del pasivo resentimiento) el que las engendra o, mejor, nos habitúa a tenerlas, a quererlas. Como Descartes señala de modo cuasi telegráfico en los aa. 147-148: no sólo son propias de las almas generosas, sino que ellas mismas constituyen una vía de acceso privilegiada para la captación de la propia dignidad y el fomento de la generosidad misma, al poder surgir de pasiones completamente opuestas a ellas y excitarnos/alegrarnos con tanto o más poder que las pasiones.

Íntimamente relacionados con el tema de las emociones interiores y el distanciamiento/poder que ellas procuran respecto a muchas de nuestras penalidades, hallamos en la Parte Segunda otros «modos de distanciamiento» o señorío, esenciales para la visión de conjunto del *Tratado*. Se trata, según Descartes, de considerar la «utilidad» de las pasiones no sólo respecto del cuerpo, sino también del alma en tanto «parte mejor» del compuesto, y de los deseos que incitan.

Y, así, si las pasiones del amor y del odio, de la alegría y de la tristeza son todas *igualmente beneficiosas en tanto* dicen relación al compuesto, cuando de lo que se trata es de obtener lo bueno o evitar lo dañoso para el ser humano, la cosa cambia cuando «consideramos las pasiones *en tanto que* pertenecientes al alma, con respecto a la cual el Odio y la Tristeza (...) *pueden* proceder de un conocimiento más claro» (que el de las pasiones) (a. 139); pues su «utilidad» pudiera entonces ser la falta de utilidad de un sentimiento angustioso o la de un mal hábito:

(Cuando procede de un conocimiento más claro que el de las pasiones) el

Odio nunca puede ser tan pequeño que no dañe; y jamás se da sin Tristeza, que angustia al alma (...). Porque no hay acción a la que el Odio del mal nos incite, a la que el Amor del bien contrario al mal no nos pueda incitar aún más (...), (y porque) el Odio que nos separa de algún mal, nos separa del mismo modo del bien al que (el primero siempre) está unido (...). Si no tuviéramos cuerpos, osaría decir que nunca podemos abandonarnos demasiado al Amor y a la Alegría, ni evitar demasiado el Odio o la Tristeza (aa. 140-141).

Aunque los aa. 139-141 son de los más oscuros del *Tratado*, creo que podemos recordar aquí lo dicho sobre la *capacidad* del alma para enmendar sus percepciones/pasiones a través de la atenta consideración de otras razones y precedentes, y del empleo de sus armas «más propias»; y añadir que un alma «señora» de sus pasiones es, precisamente, la que utiliza como índices (sólo cuando el daño para el compuesto es previsible) el odio y la tristeza (a. 140), al tiempo que impide que «la embarguen» o la conformen. Pues si, en tanto que parte «paciente» del compuesto, compete al alma y sólo a ella juzgar y determinar la bondad de sus pasiones, en tanto que «parte mejor» o superior del compuesto, puede siempre oponerles su razón y su experiencia, y el «guiño» o la ironía de sus decisiones «interiores».

Es, efectivamente, esa capacidad o potencia del alma para el conocimiento de lo mejor y para las decisiones apropiadas, la que Descartes invoca en su doctrina de la regulación del Deseo. Y es que las pasiones también inclinan o disponen al alma a la acción a través del deseo que en ella excitan, por lo que es ese deseo en particular el que debemos regular «con cuidado» (a. 144). Lo que Descartes va a bosquejar, en realidad, es todo un «mapa» del ámbito del querer/desear, y toda una «toma de postura» con respecto a él, para iluminar y encauzar los hábitos de acción<sup>16</sup>.

En primer lugar, dice el autor, hemos de «distinguir suficientemente las cosas que dependen enteramente de uno, de aquellas que no dependen en absoluto, o no en su totalidad». En lo que se refiere al primer tipo de cosas, basta saber *si son buenas* para desearlas; no hay riesgo, si buenas, de desearlas demasiado ya que, dice Descartes, la virtud es «obrar lo bueno que depende de uno mismo», pero «está claro que (uno nunca puede tener) un deseo *exagerado* hacia (o por) la virtud (a. 144)». En lo que se refiere a las cosas que dependen de uno y de los demás, hay que distinguir en ellas lo que depende de uno, y centrarnos en eso; y en lo que se refiere a las cosas que no dependen de uno *en absoluto*, debemos apartar de ellas nuestro afecto, nuestro deseo, para recolocarlos sobre aquellas cosas que lo merecen. En segundo lugar, y para conseguir apartar nuestro deseo de las cosas que no dependen en absoluto de nosotros, hemos de reflexionar sobre el significado de la Providencia y cultivar nuestra Generosidad, pues éstos son «los dos remedios más generales» contra los deseos vanos (a. 145). En el *Tratado*, la «Providencia» cartesiana no es sino la «inmutable necesidad» que determina que las cosas que no dependen en absoluto de los seres humanos, pasen como pasan; mientras que la Fortuna es una quimera que no se funda sino «en nuestra ignorancia *de todas las causas* que contribuyen a cada efecto», por lo que pensamos que cosas que no dependen en absoluto de nosotros podrían tanto pasar como no pasar (aa. 145-146)<sup>17</sup>. Dado que, en resumidas cuentas, muchas de las leyes providenciales/naturales se nos escapan, y el «infalible e inmutable» Decreto ha permitido, Él mismo, que haya co-

sas que dependan enteramente de nuestro libre arbitrio (146), Descartes nos ha dejado, al final de la Parte Segunda del Tratado, a solas con nuestra voluntad libre.

Quizás más solos de lo que quisiéramos. Pues el saber que algo depende enteramente de nuestra libre voluntad no lo hace necesariamente bueno: hay que saber si es bueno; y tampoco «hacer lo mejor posible» en ese último campo, el campo del conocimiento de lo bueno, nos aclara siempre, o con toda seguridad, los sentimientos, deseos y acciones que hemos de preferir y fomentar.

### III. LA MORAL DE LA GENEROSIDAD

La Parte Tercera del *Tratado* cartesiano pretende analizar, en orden, la naturaleza y funciones de las principales pasiones no-primitivas, especies o compuestos de las primitivas. No es que la fisiología se deje de lado, pero el análisis está, desde sus comienzos, profundamente condicionado por los asertos cartesianos sobre la *virtud* de la generosidad, la cual hace su aparición en el artículo cuarto de dicha Parte (a. 153 del *Tratado*); tanto, que la evaluación de muchas pasiones y *vicios* adopta la forma de un mero contraste entre éstos y la generosidad. Descartes, por otra parte, confiesa de entrada que la estima (de la que la generosidad es una especie) y el desprecio, más que pasiones, «son opiniones que alguien tiene, comúnmente sin pasión, sobre el valor de ciertas cosas»; aunque «como de esas opiniones surgen con frecuencia pasiones, merece la pena atribuir sus nombres y estudiar esas pasiones» (a. 149). ¿Quiere ello decir que Descartes va a «reconstruirlas» o desarrollarlas a partir de ciertas «opiniones» sobre el valor de ciertas cosas? Lo veremos enseguida; pero lo que parece cierto es que, en la Parte Tercera, «al lado de pasiones en las que el alma se deja dominar por los avatares corporales, se desarrollan otras que dejan todo su juego a nuestra libertad» (Rodis-Lewis, «Introducción», 1999, p. 14).

En tanto que *pasiones*, dice Descartes, la estima y el desprecio son especies de Admiración;<sup>18</sup> es decir, podemos admirarnos ante la grandeza o pequeñez de algo, y prestar atención extrema a dicha grandeza o pequeñez, incitados por movimientos específicos de los espíritus (aa.70 y 149-150). Cuando esa estima y desprecio los referimos a nosotros mismos, a nuestro mérito o valor, tenemos la estima y el desprecio de sí (a. 151). Y la estima de *sí cuya causa es legítima* es la Generosidad (aa. 152-153), generosidad que, como ya he dicho, Descartes va a definir, en primer lugar, en tanto que *virtud*:

La verdadera Generosidad, que hace que un (ser humano) se estime tan grandemente como legítimamente puede, consiste solamente, en parte, en que sabe que no hay nada que verdaderamente le pertenezca sino la libre disposición de sus voliciones, ni nada por lo que deba ser alabado o censurado sino por su buen o mal uso; y en parte, en que siente dentro de sí una firme y constante resolución de usarlas bien, es decir, de no carecer jamás de voluntad para emprender y realizar aquellas cosas que juzgue las mejores. Lo cual es seguir perfectamente la virtud (...). Los que sobre sí mismos tienen ese conocimiento y ese sentimiento se convencen fácilmente de que los demás (seres humanos) pueden también tenerlos sobre ellos mis-

mos, pues no hay nada ahí que dependa de otro. Y por ello, jamás desprecian a nadie: aunque con frecuencia se percaten de que los demás cometen errores, (...) se hallan, sin embargo, más inclinados a disculparlos que a culparlos, y a creer (que cometen esos errores) por falta de conocimiento antes que por falta de buena voluntad. Y así como no se consideran muy inferiores a aquellos que tienen más bienes u honores, o incluso más inteligencia, más conocimiento, más belleza o, en general, a aquellos que les sobrepasan en alguna otra perfección; así tampoco se estiman muy por encima de aquellos a los que sobrepasan. Pues todas esas cosas les parecen poco importantes en comparación con la buena voluntad por la que solamente ellos se estiman, y la cual suponen se da, o al menos puede darse, en cada (ser humano) (aa. 153-154).

Unas pocas preguntas preliminares y un tanto retóricas: ¿qué estimamos en nosotros mismos, exactamente, cuando somos generosos: nuestra libertad, la fortaleza de nuestra voluntad, su firme resolución de perseguir la virtud, todo ello?, ¿qué es, para Descartes, la «buena voluntad»?; ¿y por qué cuando (nos) estimamos, sea lo que sea lo que estimemos, somos, precisamente, «generosos»?

Glosando la cita transcrita, la virtud de la generosidad consiste en estimarse en la justa medida –grandemente, tanto como uno justamente puede– y por una causa justa. La causa justa es, más que *el buen uso* de nuestra libertad, el cual nunca está garantizado, al menos en los resultados, la *determinación continuada* de usar bien nuestra libertad persiguiendo la virtud (a. 158)<sup>19</sup>; determinación que constituye una postura de fortaleza o valentía del alma frente a toda posible adversidad (*andréia*), opuesta a la cobardía o «dejadez». Esa «causa» explica la «generosidad» o magnanimidad (*megalopsychía*) del generoso, su gran capacidad para dar de sí «grandes cosas»: hacer el bien a los demás y, en particular, en su modo más básico, saber excusarlos por los posibles «fracasos» o derrotas en la vida *como, o al tiempo que*, sabe «excusarse» en cierto modo a sí mismo, como veremos más adelante.

Hay, no obstante, razones más fundamentales: como el «buen sentido» o potencialidad de juzgar correctamente, también la «buena voluntad» o potencialidad de orientarse decididamente hacia el bien es supuesta por Descartes hallarse en todo ser humano. Ella es, en efecto, el presupuesto de la superdeterminación del generoso, de la postura que regula todas sus determinaciones concretas ulteriores. El «generoso» lo es porque *honra esa potencia* en sí mismo (proponiéndose, sin desmayo, ejecutar el bien), y en los demás (proponiéndose, sin desmayo, ayudarles y/o excusarles); esto es, testimonia «lo mejor posible» su noble prosapia o excelencia. No en vano dice Descartes, en el a. 152, que el libre arbitrio nos da unos derechos o títulos de señorío sobre nosotros mismos, que «nos asemejan de algún modo a Dios, supuesto que no los perdamos por dejadez (*lâcheté*)». Y no en vano, en los aa. 155, 157 y 159, Descartes contrasta la generosidad, *al tiempo orgullo y humildad* virtuosos, con la Soberbia y el Servilismo.

Todo lo dicho nos lleva a plantear otras cuantas preguntas, éstas menos retóricas: ¿no es la conciencia del libre albedrío un dato originario de la mente?, ¿no sabe «la gente que nunca filosofa» del «poder» de su alma?, ¿no ha dicho Descartes en la Parte Primera (a. 49) que «hay pocos hombres tan débiles o irresolutos que carezcan de todo principio firme con que contrarrestar sus pasiones» y orientar sus vidas?; y si ello es así, si todo en nosotros parece transpirar libertad y vo-

luntad, ¿por qué hay generosos «naturales» y no-naturales?, ¿por qué pretende Descartes, como veremos enseguida, «democratizar» artificialmente la generosidad?; ¿es que la hemos perdido muchos de nosotros, y por qué causas?, ¿o es que muchos de nosotros no la hemos «actualizado», y por qué causas?

Anuncio que las respuestas a estas preguntas se hallan en gran medida indicadas en el resto del *Tratado*: en el concienzudo examen cartesiano de las pasiones y vicios opuestos a la generosidad, que no son sino las pasiones y vicios de la Europa del siglo XVII (la Europa del fanatismo y las Guerras de Religión, de la creciente movilidad social y el ansia por «conseguirlo», del lujo incipiente y las comparaciones envidiosas)<sup>20</sup>. Examen que, al tiempo, nos proporciona un contenido o materia moral, aunque fechados, a los que Descartes aplica, para contrastar las posturas del alma, el «imperativo» de la autoestima legítima. Con todo, en el a. 161, y sin el «preámbulo» que vendrá después, el autor vincula la generosidad al buen nacimiento, al tiempo que se dispone a enseñarnos cómo adquirir generosidad artística o artificialmente: «No hay virtud a la que el buen nacimiento (*bonne naissance*) parezca contribuir tanto como (a la de la generosidad) (...). Es fácil creer que no todas las almas que Dios pone en nuestros cuerpos son igualmente nobles y fuertes (lo que explica que yo llame a esta virtud Generosidad, siguiendo el uso de nuestra lengua, en lugar de Magnanimidad, siguiendo el uso de las Escuelas, en las que esta virtud no se comprende bien)».

He aquí, entonces, un segundo significado de la «generosidad» del generoso, porque el uso de la lengua francesa de la época, señala el anotador Voss (1989, nota 12, p. 109), todavía conserva el vínculo etimológico entre «generosidad» y «genealogía» y «genética». Parece por tanto que, según Descartes, hay «buenas naturalezas», «buenas constituciones», individuos que «naturalmente» se estiman en la justa medida y por la causa justa, e individuos que no. Estas observaciones, a primera vista «odiosas», tienen, muy por el contrario, o eso creo, un propósito generoso; no sólo el de educar —«*pues es no obstante igualmente cierto que una buena educación puede corregir las deficiencias del nacimiento*»— sino también el de comprender (y quizás excusar) a gran número de los individuos con los que nos encontraremos en el «bazar» que sigue en el resto del *Tratado*. Es de buena voluntad suponer que la estima legítima es en algunos más difícil que en otros. Y es de generosos el querer instruir sobre los «títulos» que implica<sup>21</sup>.

¿En qué consiste la educación? Descartes acude a la fisiología. Las virtudes, nos dice, son hábitos del alma que la inclinan a ciertos pensamientos pero, inversamente, pueden ser engendradas por ciertos pensamientos. Se trata aquí de excitar en nosotros la *pasión* (o *pensamiento fortalecido*) de la generosidad (o excitar las pasiones que la componen: la admiración, el amor y la alegría), para adquirir, por repetición, la *virtud* del mismo nombre. Para excitar la pasión, uno puede considerar con frecuencia «cuántas son las ventajas que derivan de una resolución firme de usar bien la voluntad y cuántos los trabajos vanos que acosan al ambicioso», y esperar los concomitantes corporales. Todo se basa en el principio de correlación fuerte entre pensamiento/consideración y acción corporal; pues una vez unido un pensamiento a una serie de movimientos corporales, el primero no se da sin que se den también los segundos (a. 136). Y así, si en la Parte Primera Descartes nos enseña a moderar y corregir pasiones asociando sus «movimientos» a mejores, más

reflexivos y experimentados, pensamientos, aquí nos enseña a fraguar mejores pensamientos, esto es, más grandes y habituales consideraciones sobre nosotros mismos, empleando, precisamente, la «fuerza» de las pasiones. La empresa no parece fácil, pues la «postura» más básica y autorreflexiva del alma respecto al uso de su libertad —su proponerse, sin desmayo, usarla bien— no es del *mismo tipo* que cualquiera otra «decisión» concreta suya o, incluso, actitud habitual o virtud<sup>22</sup>.

Echemos un vistazo a los «tipos» opuestos al generoso, y prestemos atención a lo que «saben y sienten», a sus «consideraciones» y «resoluciones». Pues, recordándonos que la generosidad es un «remedio general» para los desórdenes de las pasiones y los malos hábitos (aa. 145 y 156), Descartes va a contrastarlos, unas veces entre líneas, otras explícitamente, con el alma noble y fuerte.

El Soberbio tiene una *buenísima opinión de sí mismo, pero por una causa injusta*; y la más injusta de todas es «pensar que todo mérito es palabrería y todo honor, usurpación». Es sobre todo la adulación, la alabanza incorrecta o injusta, la responsable de este «vicio antisocial» (recuerden aquí a Platón, Hobbes y, más tarde, Rousseau); antisocial porque, además de no honrar ni la buena voluntad propia ni la ajena, los bienes a los que inclina la soberbia son escasos y «competitivos» (aa. 157-158).

El Servil cree que no puede sobrevivir sin las *cosas* que dependen de otros, y se siente débil e irresoluto respecto a la conducción de su vida, «como si no poseyera el uso entero de su propio arbitrio». Se rebaja desvergonzadamente, en su ambición, ante los poderosos, e insolentemente se hincha ante quien no lo es. Reverencia lo desdeñable (la fortuna) y, como el Soberbio, desprecia lo reverenciable (el respeto debido a todo ser humano y el honor debido al que lo merece, pues del «poderoso» sólo estima sus «cosas»). Su personalidad, diríamos hoy, es «autoritaria» (a. 159 y aa. 162-164).

El Cruel, o se mofa de las *grandes* adversidades y penalidades del prójimo, lo que demuestra un odio general y «natural» hacia el género humano, una «mala constitución», o jamás se *compadece* de nadie. Con frecuencia, no obstante, son los «embrutecidos» por su mala fortuna, natural o social, los más dados o a la mofa cruel o a la inmisericordia; pues, desesperados por ella, ya no piensan que ningún otro mal pueda sobrevenirles (aa. 178-179, 188 y 207).

El Envidioso tiene una «constitución perversa» o perversa que hace que se entristezca ante el bien de terceros y los odie. No hay vicio tan dañoso de *la felicidad humana* como la envidia; pues los manchados por ella no sólo se afligen constantemente ellos mismos, sino que hacen cuanto está en su poder por turbar la felicidad ajena. Como la soberbia y el servilismo, la envidia abunda cuando los bienes que se desean «no son comunicables a muchos». Y lo que más comúnmente se envidia es la Fama (aa. 182-184).

El Falso Compasivo es el que, sintiéndose débil y suponiéndose totalmente sujeto a las adversidades de Fortuna, se representa la adversidad ajena como pudiéndole suceder a él mismo; así que su compasión se excita por *amor a él mismo* antes que por buena voluntad hacia el otro. Y ese amor (propio) no es genuino, puesto que ignora que la mayor adversidad es «la cobardía de no saber sobrellevar penalidades con firmeza» (aa. 185-187).

El Dogmático o Intolerante está autosatisfecho, pero la causa son (sus) acciones poco importantes o incluso viciosas. Cree (el dogmático de *las Guerras de Religión*), «(...) porque va mucho a la iglesia, recita muchas plegarias, lleva el cabello corto (!), ayuna, y da limosna (...), que es enteramente perfecto, y tan amigo de Dios (...) que todo lo que su Pasión (su autosatisfacción) le dicta es deber o celo justo; aunque le dicte, a veces, los más grandes crímenes que pueden cometer los (seres humanos), como traicionar ciudades, matar príncipes y exterminar pueblos enteros sólo porque no siguen sus opiniones» (a. 190).

El Ingrato no honra uno de los principales vínculos de toda sociedad humana, cual es la gratitud o el reconocimiento. La ingratitud es propia o de soberbios, o de estúpidos, o de espíritus débiles y abyectos, «los cuales (...), después de haber recibido la ayuda de otros, los odian porque –careciendo de la voluntad de devolverles el favor, o desesperando de poderlo hacer, e imaginando que todo el mundo es mercenario como ellos, y que nadie hace ningún bien si no es con la esperanza de recompensa– piensan haberlos engañado» (a. 194).

El Iracundo es el soberbio o el servil buscando la venganza *premeditada*. Pues hay dos tipos de ira: una «roja», repentina y obvia externamente, «explosiva» pero que se agota en tal explosión. Se da en aquellos llenos de bondad (que les hace sorprenderse y agitarse «cuando las cosas no ocurren como es debido») y de amor (que les lleva a encolerizarse ante lo meramente *indignante, esto es*, a hacer «suyos» los agravios contra terceros). La segunda es pálida, fría, roe las entrañas y busca sobre todo la venganza. Cuanto más fría al principio, tanto más vengativa y letal en sus efectos (los términos son de Descartes, no de Nietzsche). Se da en los soberbios, pues el que tiene una altísima opinión de sí mismo por causa ninguna «se representa» toda causa, todo mal, mucho peor o mayor de lo que es; y en los serviles y enfermos, pues el que «se sabe débil o se siente irresoluto» considera los bienes arrebatados y que dependen de Fortuna más importantes de lo que son. Estos dos tipos de Ira, dice Descartes, dependen de los «temperamentos» y, en particular, del resto de pasiones que componen o acompañan a los «tipos» que las albergan; o mejor, que embargan sus almas (aa. 199-203)<sup>23</sup>.

El Impúdico o Desvergonzado desdeña toda vergüenza y toda honra, y su vicio es tan antisocial como el de la ingratitud o el de la falta de piedad. Pues el sentido del honor (el «gloriarse» de las alabanzas ajenas correctas), y el de la vergüenza (el entristecerse por las censuras ajenas correctas) reflejan, entre otras cosas<sup>24</sup>, «que no podemos vivir sin el común de las gentes, y debemos respetar sus opiniones», al menos las más moderadas, esto es, las adoptadas en sus prácticas por los de mejor sentido. Mientras que la desvergüenza sólo refleja «el haber recibido grandes afrentas muchas veces», el haber perdido la honra propia, y el haberse percatado de que «uno puede disfrutar (así, sin honra) de las comodidades del cuerpo tanto o más que antes, al no estar constreñido por las obligaciones del honor», «ya que no hay nadie que no imagine, siendo joven, que la alabanza sea un bien y la infamia un mal» (aa. 204-207).

En algunos de los artículos aquí sintetizados, Descartes establece la importante distinción entre la pasión (no siempre, o en su debido uso, viciosa) y el vicio correspondiente. Así (a. 183), hay una Envidia pasional «excusable» que proviene

de percibir un bien *de Fortuna* «en manos de quien no lo merece», y que refleja el amor natural a la Justicia; ya que no se la ha seguido, antes al contrario, en la distribución del bien, y éste, por ejemplo un cargo, podría convertirse en mal en manos indignas. Con todo, «hay muy pocos tan justos y generosos que no *sientan* envidia y odio hacia *aquellos* que le preceden en la adquisición de un bien no comunicable a muchos, (...) aun cuando aquellos lo merezcan»; es decir, en la envidia *viciosa*, o se odia a *las personas* antes que la incorrecta distribución del bien, o se percibe la distribución *correcta* como incorrecta, o ambas cosas. Lo cual refleja el desorden o la falta «de regla» de los impulsos/deseos excitados, esto es, precisamente, el «consentimiento habitual» del alma a dichos impulsos. Lo mismo ocurre con la Ira, aun la explosiva (a. 203). Aunque la pasión de la ira es útil, al darnos vigor y valentía para repeler lo dañoso que nos afecta a nosotros en particular, su exceso o hábito reflejan la falta de estima por la propia libertad y el dominio, siempre posible, sobre uno mismo; pues «dejamos de tenerlos (la libertad y el dominio) cuando *cualquiera* nos puede injuriar (...), (cuando siempre es factible) limitarnos a *desdeñar los males* que en otros engendran la ira».

Todo lo que vengo sintetizando detalla, por contraste, lo que he llamado la «superpostura» de la Generosidad: la afirmación de la propia dignidad y el homenaje admirativo –también *en los actos*– a su grandeza, aun cuando, o precisamente cuando, «reflexionamos sobre la enfermedad de nuestra naturaleza, esto es, los errores que ya hemos cometido y somos capaces de seguir cometiendo –que no son menos que los que puedan haber cometido los demás–» (a. 155). Como dice Descartes, considerando una vez más si la Generosidad, que es ante todo una virtud, puede a la vez ser una pasión y, en particular, un sentimiento de «admiración» corriente,

(Los «movimientos» en la *pasión* de la Generosidad) (...) no vienen tanto de la sorpresa, pues los que se estiman de ese modo (según la generosidad) saben suficientemente bien cuáles son las causas que les llevan a estimarse. Con todo, puede decirse que tales causas son tan maravillosas (a saber, el poder (*la puissance*) de usar el libre arbitrio, que hace que uno se aprecie a sí mismo, y las enfermedades del sujeto en que dicho poder se halla, que hacen que uno no se estime demasiado) que cada vez que uno se las representa de nuevo, siempre proporcionan una nueva Admiración (...), (esto es, siempre incitan a la consideración atenta, firme y constante) (a. 160)<sup>25</sup>.

Es esa consideración «reflexiva» y firme de sí mismos, a la vez humilde y orgullosa, la que explica que los espíritus generosos se elijan y *se quieran* libres «de los deseos vanos, de los celos y de la envidia, porque saben que no hay nada cuya adquisición no dependa de ellos mismos que merezca la pena desearse grandemente; del odio hacia los hombres, pues estiman a todos por igual; del miedo y la cobardía, pues la confianza que tienen en su propia virtud les anima; y en fin, de la ira, pues estimando tan poco lo que depende de otros, nunca dan a sus enemigos la ventaja de reconocerles que han sido dañados por ellos» (a. 156).

#### IV. RAZÓN Y VOLUNTAD. LA ENSEÑANZA SOCIAL Y POLÍTICA DE *LAS PASIONES DEL ALMA*

Quiero, para terminar, discutir brevemente dos cuestiones que se repiten en la literatura secundaria sobre el *Tratado*: una es la de la relación entre razón y voluntad en dicha obra y, en particular, en el carácter del generoso; la otra, la de su posible (aunque usualmente negada) implicación social y política.

Dice Charles Taylor (1989, capítulo 8) que, mientras que para los estoicos «la hegemonía de la razón» consiste en una cierta visión del mundo externo, en una cierta percepción del orden de las cosas, para Descartes, no se trata ya de percibir un orden de lo bueno, sino *la separación absoluta de la mente* de un universo mecánico de materia que expresivamente está muerto. Descartes, según Taylor, «internaliza» las fuentes de la moral y las virtudes tradicionales; y de ello proviene «el sentido del agente de su propia dignidad *como ser racional*», y la virtud de la generosidad en tanto interiorización de la tradicional y aristocrática virtud de «la firmeza y el control». Me parece, sin embargo, que la visión de Taylor sobre Descartes en la obra citada es demasiado racionalista; pues si es cierto lo que he dicho en los últimos párrafos de la sección anterior, el agente percibe y siente su propia dignidad, antes que como ser racional, como voluntad que «compone» una naturaleza finita («enferma»), y cuya razón es también finita. Es esa voluntad y sus posturas o «expresiones» la que el universo mecánico no puede capturar ni condicionar.

Anthony Levi (1964, pp. 282 y ss.) parece confirmar parcialmente mi opinión cuando señala que, en la moral cartesiana y, en particular, en el análisis del acto libre, la voluntad tiene primacía sobre la razón por cuanto es ella «la que dirige la atención intelectual y usa libremente los juicios de la razón». Con todo, Levi añade: «cuando se aplica a la ética cartesiana, el término 'racionalismo' debe considerarse indicativo, no de la hegemonía de la razón, sino de la naturaleza normativa de sus juicios de valor, (juicios estos) extrínsecos al acto de elección y al consentimiento (libres) de la voluntad».

Confieso que no veo cómo lo normativo pueda ser asunto de la mera razón, o predominantemente de la razón, en Descartes. Si algo aprendemos del *Tratado* es que *nuestro bien y nuestro mal* dependen de pasiones del compuesto y de acciones de la voluntad, tanto frente a pasiones como independientemente de ellas. En las pasiones, es la voluntad la que se inclina o dispone a conservar el compuesto y perfeccionarlo; frente a las pasiones excesivas o equivocadas, es la voluntad la que siempre puede negarse a consentir (y a hacer habituales) ciertas percepciones, estados sentimentales, deseos y acciones; en las emociones interiores, es la voluntad la que toma distancia del «primer orden» de las pasiones, y decide por sí misma, engendrando alegría en el alma; y en la generosidad (sea pasión, virtud o fuente de beatitud), es la determinación constante de la voluntad de perseguir la virtud la base legítima de la estima de sí. Si se me contesta que en todas estas acciones de la voluntad, la razón juega un papel importante, no lo niego. Descartes, es verdad, sostiene *generalmente* que debemos asentir sólo a lo verdadero o a lo bueno y *que, a lo que asentimos*, usualmente lo juzgamos verdadero o bueno (Descartes es, con frecuencia, intelectualista o socrático). *Pero no siempre*; y en especial cuando

trata, antes que de elecciones y acciones concretas, de las posibles «posturas» de la voluntad frente a la elección y a la acción en general<sup>26</sup>.

Así, según el autor, el vicio de la Irresolución, la irresolución excesiva hecha hábito (a. 170), deriva «*de un deseo demasiado grande de obrar bien, y de una debilidad del entendimiento, el cual no teniendo en absoluto nociones claras y distintas, tiene demasiadas confusas*». Si se lee el artículo entero, se ve que lo que Descartes critica allí no es la irresolución que concierne a los *medios* de la acción sino a la *ejecución* de la acción misma; y que «el deseo demasiado grande de obrar bien» (de asegurarse de los resultados), y la propia «confusión» del entendimiento *son responsabilidad de ciertas voluntades* temerosas, que «aunque en ocasiones no tienen que elegir y sólo hay una cosa que tomar o dejar, la aprehensión las retiene y hace que se demoren inútilmente buscando (otras cosas)»; esto es, malgasten en examinar y deliberar el tiempo necesario para obrar. El error o el vicio del Irresoluto no consiste en que su voluntad «vaya más allá» de los límites de su conocimiento seguro; consiste en que su voluntad busca conocimiento seguro (plagando así de demasiadas nociones confusas el entendimiento), o cuando no es necesario, o sobre lo que no es posible. De lo que se deduce —si unimos a todo esto la doctrina de la regulación del deseo «vano» a través de la Generosidad de la Parte Segunda— que no sólo lo normativo sino la *necesaria* «extensión» de lo normativo (o si se quiere, la limitación del entendimiento mismo), son una cuestión de (la) voluntad. Es por ello por lo que el remedio cartesiano contra la «postura» de la Irresolución consiste en «*acostumbrarse a formar juicios ciertos y determinados sobre cualquier cosa que se presente, y a creer que uno cumple con su deber cuando hace lo que juzga ser lo mejor, aun cuando quizás juzgue muy mal*». Acostumbrarse a creer que uno «cumple» cuando «*hace*», la mayoría de las veces más allá de lo seguro es, en resumidas cuentas, lo propio del ser humano maduro y valiente.

Como Descartes dice en Carta a Elisabeth de 15 de septiembre de 1645, anterior al *Tratado* (Adam et Tannery, vol. IV, pp. 290 y ss.), «las virtudes (y los vicios) son hábitos; nuestros fallos raramente se deben a una falta de conocimiento teórico sobre lo que se debe hacer; se deben más bien a una falta de conocimiento en la práctica, esto es, a la falta de un hábito firme de creencia». Que dicho hábito «de creencia» (o con respecto a la creencia) no consiste sólo en «acostumbrarse a recordar y asentir al conocimiento de lo verdadero y lo bueno», sino también en acostumbrarse a conformarse, actuar y estimarse *vis-à-vis* lo probable o inseguro, lo esboza ya el autor en la propia Carta cuando añade:

«Ya que nadie excepto Dios conoce todo perfectamente, debemos contentarnos con conocer las verdades más útiles para nosotros». (Descartes, como se sabe, menciona entre otras cosas la bondad de Dios, la independencia de nuestras almas, la inmensidad de un universo que *no* ha sido hecho solamente para nuestra conveniencia, y el hecho de que todos nosotros pertenecemos a una comunidad política y a una familia cuyos «intereses» son usualmente superiores a los individuales; verdades, algunas de ellas, más allá de los límites de la pura razón, que dirá Kant, y otras, más allá de los límites de la certeza.)

«Sólo tengo esto que añadir, que uno debe examinar minuciosamente todas las costumbres del lugar donde vive para determinar hasta qué punto deben ser seguidas. *Pues aunque no podemos tener pruebas ciertas de todo* (y en particular de la bon-

dad de tales costumbres) *con todo debemos tomar partido, y en asuntos de costumbre abrazar las opiniones que parezcan más probables* (como ya apunté, las practicadas por los individuos de mejor sentido), *de modo que nunca nos mostremos irresolutos cuando es necesario que actuemos*».

Y como va a concluir en el penúltimo artículo del *Tratado* (a. 211): cuando la acción *no debe* omitirse y no admite demoras, la *voluntad* debe siempre «tomar en cuenta y seguir las razones opuestas a las que la Pasión favorece, aunque sean menos fuertes»; esto es, juzgar más firmemente que las pasiones. Su juicio, no obstante, nunca puede ser «cierto»; pues, ¿qué certeza cabe esperar de la reflexión sobre la propia experiencia vital y la de los demás, sea convencional o histórica? En resumidas cuentas, ¿qué certeza cabe esperar de la más alta autorreflexión del alma, si no es *la de su voluntad de saber y sentir ciertas cosas* con valentía y firmeza, frente a ciertas otras? Frente al «hábito de no errar» del *Discurso* y las *Meditaciones* por lo tanto, parece que el Generoso o Resoluto honra el hábito de querer (la acción necesaria) y estimarse, aunque yerre<sup>27</sup>.

Nos queda por saber si la «autosuficiencia» del ser humano generoso, su «centrarse» en las cosas «que están en su poder» significan o no apoliticismo en sentido amplio, esto es, desinterés por los asuntos públicos. ¿Es la meta de Descartes «generalizar» un «tipo» que disfrute de su beatitud en aislamiento, lejos de la «desagradable» comunidad política y sus compromisos?

Pese al intenso debate en la literatura secundaria<sup>28</sup>, sólo quiero decir esto:

Que, para ser generoso, uno deba centrarse en «las cosas que dependen de uno mismo», no quiere decir que «las cosas que dependen de uno mismo» no involucren, casi siempre, también a los demás, o no impliquen, casi siempre, responsabilidades para con ellos. La Generosidad, en su «forma», si se me permite decirlo así, obliga sólo al generoso, al menos al que pretende serlo «artificial o artísticamente», pero en el «contenido» que presupone, le obliga, ¡y de qué manera!, también para con los demás.

Como el desordenado o el vicioso, el generoso nace siempre bajo «un Príncipe», en una comunidad, y junto a prójimos. Y, so pena de dejar de serlo, debe obedecer a uno, respetar y mejorar la otra, y ayudar a esos prójimos. ¿Cómo, si no, realizaría su generosidad, la benevolencia para con todos? ¿En qué quedaría su «resolución constante de perseguir la virtud», si la limitara a virtudes cuyo ámbito o cuyas consecuencias sólo a él perfeccionan o afectan?<sup>29</sup> Como Descartes apunta a lo largo de los artículos dedicados a las pasiones desordenadas y a los vicios, el Generoso cultiva perfectamente la amistad y siente «devoción» por su país y su ciudad (a. 83); aunque no se propone nada de lo que no «se sienta capaz», se inclina naturalmente a hacer grandes cosas y, en particular, a *servir* a todos (a. 156); da a «cada uno lo suyo», sea ello respeto, honor o veneración (a. 164); ama naturalmente la justicia, virtud pública por excelencia (a. 183); no incurre ni en la crueldad (aa. 185-187), ni en el fanatismo (a. 190), ni en el desagradecimiento (a. 192); no es reactivo ni vengativo (a. 201); y, en suma, se ama y ama genuinamente, rechazando tanto la vanagloria como la vergüenza (aa. 204-205).

Subrayaba hace un instante el «voluntarismo» cartesiano en el *Tratado de las pasiones del alma*; matizo ahora que ese voluntarismo no es en absoluto irracionalista, ni relativista, ni subjetivista. Pues, que no haya seguridad sobre los resultados

de nuestras acciones, no quiere decir que no debamos ejecutarlas *lo mejor posible*, es decir, usando nuestro juicio «generoso» frente o junto a las opiniones «practicadas» de los de mejor sentido. Y que no haya conocimiento cierto, sino sólo voluntad continuada, sobre la bondad de nuestras posturas concretas, y por extensión sobre la bondad de esa «Postura» que casi todos hemos de adquirir por arteificio, no quiere decir que las mejores o más generosas no sean, «para nosotros» y hasta el día de hoy, todo lo objetivas y verdaderas que pueden ser.

## NOTAS

<sup>1</sup> Para la redacción de este trabajo he seguido indistintamente,

– Geneviève Rodis-Lewis, *Les passions de l'âme* (introduction et notes), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1999, y

– Stephen Voss, *The Passions of the Soul* (translation and annotation), Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1989.

(Las versiones españolas de todas las citas textuales son de la que escribe. Los números entre paréntesis en el texto corresponden a los de los artículos del *Tratado*.)

La literatura secundaria que he consultado es la siguiente:

– Carlos Castilla del Pino, *Teoría de los sentimientos*, «Apéndice B: La mirada filosófica» (pp. 278-291), Tusquets, Barcelona, 2000.

– Frederick Copleston, *Historia de la Filosofía*, «Descartes», Ariel, Barcelona, 1982.

– Pierre Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983.

– Richard Kennigton, «René Descartes», en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la Filosofía Política*, F.C.E., México D. F., 1996.

– Anthony Kenny, *Descartes. Philosophical Letters*, Clarendon Press, Oxford, 1970.

– Roger Lefèvre, *La pensée existentielle de Descartes*, Bordas, Paris, 1965.

– Anthony Levi, *French Moralists*, (chapter 10, «The Topmost Branch»), Clarendon Press, Oxford, 1964.

– Geneviève Rodis-Lewis, «Introduction», en Stephen Voss, *ibid.*, 1989.

– *Id.*, «Introduction», en Geneviève Rodis-Lewis, *ibid.*, 1999.

– Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity* (Chapter 8, «Descartes's Disengaged Reason»). Harvard University Press, Cambridge, MA, 1989.

<sup>2</sup> Me permito aquí enmendar el cuadro sinóptico propuesto por Rodis-Lewis en la nota 1 de la p. 88 (*ibid.*, 1999) de la siguiente manera:

(1.) Funciones del alma = los pensamientos { 1. Acciones del alma o Voliciones  
2. Pasiones del alma (en sentido general) o Percepciones

(2.) Tipos de Percepciones:

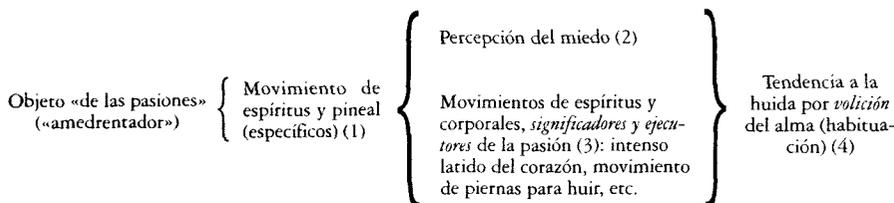
	Percepciones referidas a objetos externos y al cuerpo, respectivamente	Percepciones referidas al alma
El alma como causa		- Percepciones de Voliciones - Emociones «interiores»
El cuerpo como causa próxima (movimientos de los espíritus y pi-neales)	- Sensaciones sensoriales - Sensaciones interoceptivas	Pasiones por movimientos azarosos de espíritus (aa. 21, 26)
El cuerpo como causa próxima y el alma como <i>causa indirecta</i>		<i>Pasiones en sentido estricto</i>

<sup>3</sup> Las primeras definiciones que Descartes da de las pasiones primitivas, en los aa. 53 y ss., siguen a su afirmación de que «para enumerar las pasiones, basta con investigar en orden de cuántas maneras diferentes los objetos de los sentidos pueden beneficiarnos o dañarnos o, en general, importarnos». Las definiciones más detalladas en los aa. 69 y ss. obedecen al propósito de señalar sus «causas próximas», sus utilidades o funciones, y algunos de los remedios a sus desórdenes.

<sup>4</sup> Baste, como botón de muestra, la opinión de Castilla del Pino sobre Descartes (en *ibid.*, 2000, p. 279, justo unos renglones antes del epígrafe «Descartes»).

Según Castilla, Descartes es el precursor de la tesis de James-Lange sobre las emociones, según la cual (*ibid.*, p. 23), «lo que llamamos emoción (pasión) no se da sin la conciencia del cambio que se produce en nuestro organismo a causa de la experiencia con el objeto. Es clásica la fórmula que resume esta tesis: 'No lloramos porque estamos tristes, sino que estamos tristes porque lloramos'. (Podemos sustituir 'llorar' por cualquier otra conmoción que se revela por síntomas corporales, [...]) y diríamos, por ejemplo, que sentimos miedo porque se nos tensan los músculos, se nos contraen las pupilas, el corazón late más deprisa, etcétera».

Lo siento. Pero no es esto lo que sostiene Descartes. Voy a indicar gráfica y toscamente la teoría cartesiana de la pasión, y el lector puede «rellenarla» a la luz del ejemplo sobre el miedo, en el texto.



Donde (1) causa *simultáneamente* (2) y (3), y donde (2), «sostenida y fortalecida» por (3), inclina o habitúa a (4). En absoluto (3) causa (2); más bien y como veremos, a través del «artificio», es (2) la que acaba teniendo prioridad sobre (3). En resumidas cuentas, Castilla confunde los movimientos de espíritus *significadores* y *ejecutores*, y los movimientos de espíritus *causantes* de la pasión. Pues como dice Descartes (a. 52), «la utilidad de las pasiones (en tanto que percepciones o conocimiento) consiste en que disponen al alma a *querer* (...) [aquello que nos es útil], *del mismo modo que la misma agitación de espíritus que las causa dispone al cuerpo a la ejecución de esas cosas*», es decir, causa también otros movimientos de espíritus.

También se equivoca Castilla cuando (y *contradiciendo su tesis anterior*) dice que, para Descartes, la pasión resulta del «contacto, digámoslo así» de un objeto con una «representación mental», antes que con «el cuerpo» (*ibid.*, p. 280). No. La pasión es, en bloque, un pensamiento o conocimiento del alma (2) y una serie de avatares corporales (3), y es ese «bloqueo» el que entra «en contacto» con el mundo.

<sup>5</sup> Todas las «Cartas a Elisabeth» citadas en el texto se hallan en

– Charles Adam et Paul Tannery, *Œuvres de Descartes*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1964-1982, y en particular en vol. III, «Correspondance Janvier 1640-Juin 1643», vol. IV, «Correspondance Juillet 1643-Avril 1647» y vol. V, «Correspondance Mai 1647-Février 1650».

La citada en el texto se halla en el vol. III, pp. 690 y ss.

<sup>6</sup> *Meditación Sexta*, pp. 94-95, en René Descartes, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy* (traducción al inglés de Donald A. Cress), Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1980.

<sup>7</sup> Según todo lo dicho, por lo tanto, las pasiones en Descartes,

a) son «estrados emocionales o pasionales», valga la redundancia, del alma (aa. 25 y 47);

b) «seleccionan o connotan» la realidad de un modo especialmente significativo (a. 36);

y c) cumplen una función de «subsistencia biológica y psicosocial, al incitarnos a la satisfacción de deseos de posesión o destrucción de objetos seleccionados o connotados» (aa. 40, 52, y 74).

Tomo las expresiones entrecuilladas, así como las dimensiones señaladas, de Carlos Castilla del Pino, *op. cit.*, 2000, capítulo 1. Insisto, no obstante, en que dichas dimensiones o aspectos de las pasiones ya se hallan en Descartes, pese al somero y equivocado «Apéndice» de Castilla, al que aludo brevemente en la nota 4.

<sup>8</sup> Por «naturaleza» en sentido estricto entiende Descartes «la totalidad de cosas que Dios nos ha dado (...) en tanto que compuestos de alma y cuerpo». *Meditación Sexta*, p. 95, en *ibid.*, 1980.

<sup>9</sup> No está del todo claro lo que Descartes pretende en el a. 45, si lo explicado más arriba, o algo ligeramente distinto, a saber, que los actos volitivos de «concepción» (de razones y precedentes) generen *otros* movimientos pineales en medio de, o al menos alteren un poco los «naturales» en nuestras pasiones, dado que, por naturaleza o por hábito, «simplemente queriendo algo, el alma puede hacer que la glándula pineal se mueva» de modo que satisfaga la volición, aunque ignore o no controle directamente «ese modo».

Para apoyar la «lectura» dada en el texto, y que me parece más coherente con el desarrollo subsiguiente de la moral de la generosidad, véanse los aa. 50, 136 y 211. El artículo que apoya la lectura ligeramente diferente es, sobre todo, el a. 47, sobre la «supuesta lucha que se ha imaginado en el alma» durante la pasión, y de la que hablo brevemente más abajo en el texto.

En todo caso, las dos lecturas convergen si se recuerda que «el principio en el que se basa toda mi escritura [la cartesiana] sobre las pasiones» es el de la asociación o correlación «fuerte», que no indisoluble, entre acción corporal y pensamiento/pasión del alma (a. 136). Es precisamente por ello por lo que, a diferencia de otros comentaristas, llamo rehabilitación y no «habitación» a la asociación de idénticos movimientos pineales con «otros», no-naturales, pensamientos/pasiones, pues la correlación natural es ya un hábito. Y la función de

ese hábito es la de disponer al alma a consentir ciertas acciones, es decir, engendrar otros hábitos de acción.

<sup>10</sup> La idea cartesiana de «modificar» gradualmente las causas próximas de las pasiones modificando su «significación» para el alma, es, creo, el sofisticado trasunto de la distinción estoica entre «impulsos primeros» e «impulsos racionales» en las pasiones. Véase el artículo del profesor J. M. Zamora en este mismo volumen.

<sup>11</sup> En los aa. 48 y 49, Descartes no nos da ningún ejemplo del tipo de «resoluciones» que guía a las almas fuertes «de modo que no se dejan arrastrar por las pasiones presentes» como si fuesen muñecos. Y como veremos más adelante, de lo que se trata en la virtud de la generosidad no es tanto de resoluciones concretas, como de una superresolución.

<sup>12</sup> En el a. 39 de la Parte Primera, y para detallar aún más la pasión del miedo (a. 36), dice Descartes:

«La misma impresión (cerebral) que la presencia de cosas aterradoras excita en la glándula, y que causa el miedo en algunos (seres humanos)» (esto es, en su versión «corporal», un específico movimiento de los espíritus, «reflejado» una y otra vez desde dicha impresión en la glándula hasta el corazón y viceversa, como vimos), «puede causar la valentía en otros. La razón es que no todos los cerebros (los autómatas) están dispuestos de la misma manera; y que el mismo movimiento de la glándula (...) hace [en otros seres humanos] que los espíritus (...) se dirijan hacia los nervios y músculos que sirven para mover los brazos en autodefensa (...), y hacia el corazón (...) de la manera requerida para producir [allí] otros espíritus, adecuados para continuar la autodefensa y mantener la volición (de defenderse)».

De lo que aquí se trata es de «tendencias» meramente corporales, del «temperamento del cuerpo» del que Descartes habla en el a. 36. Pero también hay un «temperamento del alma» en tanto parte del compuesto; y así, en los aa. 48 y 161, Descartes nos habla de almas «naturalmente» fuertes, aquellas cuya voluntad puede «naturalmente» controlar sus pasiones, y de almas que no lo son. Volveremos a ello más adelante en el texto.

<sup>13</sup> La idea de que «si el alma no se alegra (*excita*), no disfruta (del bien)», (no *siente nada*), no es analítica... ¿o sí?

<sup>14</sup> Creo que merece la pena transcribir aquí esos artículos:

«Cuando vemos en el teatro representadas (ciertas) aventuras extrañas, a veces excitan en nosotros la Tristeza, otras veces la Alegría, o el Amor, o el Odio y, en general, todas las pasiones, dependiendo de la diversidad de objetos que se nos ofrecen a la imaginación; pero junto a todo ello obtenemos el placer de sentir (las pasiones) excitadas en nosotros, y ese placer es una Alegría intelectual, que puede nacer (...) de (cualquier pasión)» (a.147).

«(Por la misma razón que el placer, o «sensación deliciosa que referimos al estado de nuestro cuerpo», ha sido instituido por la naturaleza para testimoniar al alma la fortaleza y sana disposición del cuerpo, y siempre excita la alegría), uno deriva naturalmente placer de sentirse movido por toda clase de pasión, incluso la Tristeza y el Odio, cuando dichas pasiones no están causadas sino por las aventuras extrañas que se representan en la escena, o asuntos similares, los cuales, no pudiendo dañarnos en manera alguna, parecen hacer titilar nuestra alma al afectarla» (a. 94).

<sup>15</sup> ¿Una nota a una cita? Bueno, es que he hecho trampa y he de justificarme:

La «Eternidad» del alma a la que alude la Carta a Elisabeth parcialmente transcrita, es la del «alma inmortal, capaz de recibir contentamiento profundo (en la otra vida)». Yo la he transcrito, o al menos era mi intención («la Eternidad de las almas grandes, en comparación con la Fortuna que les pueda haber tocado»), con el sentido de «independencia» o poder. Pero, como veremos más abajo, el *Tratado*, de redacción posterior a la Carta, asimila la Providencia a la «Necesidad» de las leyes naturales, y nuestra naturaleza a «todo aquello que la Providencia/Necesidad nos ha dado» (o mejor, dejado hacer) en tanto compuestos o seres humanos. No hay mención en el *Tratado* de inmortalidad o vida ultraterrena alguna. Creo, por tanto, que puedo, para mis propósitos en este artículo, asimilar la «eternidad» del alma grande a su poder probado en este mundo, sobre todo a la luz del resto de la cita.

<sup>16</sup> Para Descartes, el Deseo en tanto que «pasión primitiva», es la disposición del alma a querer para el futuro las cosas que se representa como convenientes, disposición causada por excitaciones de los espíritus (a. 86); y así se desea, para un futuro, o la adquisición de un bien ausente o la evitación de un mal previsible o, también en el futuro, la conservación de un bien y la ausencia de un mal presentes.

Estará claro que no es tanto una incitación concreta del alma que sigue a una excitación pineal lo que Descartes pretende regular (aunque también), cuanto el querer como hábito, atrincherado por lo que ya se ha querido (las pasiones que nos han rendido), pero *corregible* según lo que se «puede»/debe querer.

<sup>17</sup> Dice Descartes:

Ya que sólo podemos desear lo que consideramos posible de alguna manera, y sólo podemos considerar las cosas que no dependen en absoluto de nosotros como posibles si las consideramos dependientes de la Fortuna (si no las tendríamos por necesarias o ciertas), se deduce que, realmente, ignoramos «todas las causas» que conducen a un efecto cuando concebimos y deseamos tales cosas (a. 145).

<sup>18</sup> La admiración, de la que la estima y el desprecio (y a fortiori la generosidad) son especies, es la más «intelectual» de las pasiones; en la admiración, impresiones del compuesto que «representan la novedad o rareza de objetos y situaciones», causan sorpresa en el alma y la disponen a prestar atención extrema. Para Descartes, la admiración es «la primera de las pasiones» y su objeto es el conocimiento de las cosas presentes o presentadas, antes que la consideración de su bondad o maldad (aa. 53 y 70). Aunque no tiene opuesto, puede tener sus excesos, como los de la curiosidad *inútil* del «holgazán en el jardín del saber» al que Descartes, en otros términos, alude (a.78).

La Generosidad, por su parte, es asunto complejo al referir al mismo tiempo a una pasión, a una virtud,

y a toda la plétora de emociones interiores que engendra. Nótese, además, que su objeto, más que una percepción/pasión, o una actitud habitual específica, o un tipo concreto de «decisión» del alma por sí misma, es toda una toma de postura respecto al uso de la libertad.

<sup>19</sup> Discrepo, así, de Rodis-Lewis («Introduction», 1989, p. xxiii), quien sostiene lo contrario.

<sup>20</sup> Véase el artículo del profesor Gombay, un especialista en Descartes, en este mismo volumen.

<sup>21</sup> Véase, por ejemplo, Richard Kennigton (*op. cit.*, 1996) sobre la generosidad del *hombre Descartes* en la concepción de la Ciencia que sostuvo.

<sup>22</sup> Confieso que la primera vez que lei «Cómo adquirir la Generosidad», no me lo creí en absoluto. Pero, y perdóneme que me vuelva autobiográfica, hace unos años me pasó algo que parece darle la razón a Descartes.

Andaba yo, en efecto, agobiada por las vanas preocupaciones del ambicioso por las calles de Londres, y añorando enormemente a mi compañero que se había quedado en Canadá. Me dio por pensar que podía irme de Londres, estaba harta de Londres; podía irme con mis padres una temporada; cómo, ¡podía irme a Canadá, allí estaba André! Podía irme pronto, en cuanto... No, enseguida; *podía... podía...* Pero, ¡sí puedo irme donde me dé la gana!, ¡puedo irme a Canadá, o a España, o a la India, o a Sudáfrica!, ¿quién me lo va a impedir?, ¿qué importa, en realidad, el contrato, y el sueldo, y lo de más allá si *quiero* irme? *Si quiero, me voy*; puedo irme ahora mismo, si quiero. Puedo irme a cualquier parte del mundo... y siempre me tendré a mí misma. Confieso que nunca en mi vida había *sentido* mi libertad con tanta, ¡sí!, *excitación* y, al tiempo, nitidez. Fue una *sorpresa*. Y *me admiré*. Decidí quedarme en Londres, pero me quedé porque quise, y eso me hizo sentir mejor.

Me temo, sin embargo, que esta reflexión «fortalecida» no me hizo más generosa. Quizás no la he repetido con frecuencia. Quizás no nos admiramos «con frecuencia» de nada. (Véase, sin embargo, la nota número 25.)

<sup>23</sup> Como se advierte en la nota 12.

<sup>24</sup> Según Descartes, el sentido del honor y el de la vergüenza son *también* buenos porque:

– se basan en el amor hacia uno mismo (son especies de la autoestima);

– pueden incrementar la autoestima (el darnos cuenta de que otros nos aplauden es una razón para amarnos) (a. 204 especialmente);

– inclinan a la virtud (aunque sólo sea por esperanza de aplauso o por temor a la infamia).

En resumidas cuentas, dice el autor, «no se debe llegar tan lejos como los Cínicos y desdenar toda convención u opinión del vulgo»; pues aunque «basta hacer bien para obtener la mejor satisfacción» (la interior), hay otras satisfacciones que dependen de la vida en común con las gentes (en esto, Descartes es muy aristotélico).

Nótese que en estos aa. Descartes no sólo vincula la autoestima y la alabanza, sino también la impudicia y el maltrato. Dado que, en artículos anteriores, Descartes ha relacionado el embrutecimiento (la crueldad) y la extrema «mala fortuna» y que, entre «las afrentas más señaladas» y traumáticas «espiritualmente» se encuentran el abandono o la violencia por parte de familiares y allegados, el «buen nacimiento» que contribuye a la Generosidad podría quizás tomarse en una acepción más «social»: la «buena cuna», y la seguridad, buen trato y honores que conlleva.

Con todo, la relación baja clase social-brutalidad-maltrato no se sostiene empíricamente hoy día.

<sup>25</sup> En el artículo 160, Descartes distingue entre los «movimientos» de la Soberbia y el Servilismo por un lado, y los involucrados en el sentimiento de la Generosidad. En los primeros predominan la «fuerza» de la sorpresa y la «falta de constancia» en la atención excitada (ello se debe, dice Descartes, a la *ignorancia de sí* de aquellos que tienen, o una buena, o una mala opinión de sí mismos, pero por una causa ilegítima); en los segundos, justo lo contrario. Me pregunto qué relación guardan la «consideración atenta, constante y firme» del propio valor, y el sentimiento de «respeto» hacia aquello que en nosotros merece justa estima. Sobre todo porque Descartes insiste en que, aunque la Generosidad es ante todo un pensamiento u opinión, puede muy bien ser «fortalecida» por movimientos corporales.

<sup>26</sup> Descartes, por otra parte, admite claramente la posibilidad de la debilidad de la voluntad en el a. 48. En tal caso, y como apunté al final de la sección primera de este artículo, la *oposición entre los movimientos pineales que el cuerpo, a través de sus espíritus animales, y el alma, a través de su voluntad, pueden excitar simultáneamente en la glándula, se decide a favor de los primeros porque los juicios de la voluntad no son «firmes y determinados».*

<sup>27</sup> En Carta a Mesland de 9 de febrero de 1645, anterior a la Carta a Elisabeth (Adam et Tannery, vol. IV, pp. 172 y ss.), Descartes sugiere que «somos siempre libres de *no perseguir* un bien que nos es claramente conocido, o de *no admitir* una verdad evidente, supuesto que pensemos que es un bien testimoniar de ese modo la libertad de nuestro arbitrio». En la Irresolución, sin embargo, la suspensión del juicio y de la acción se debe a un mal hábito.

Por otro lado, como Roger Lefèvre apunta, (1965, pp. 104 y ss.),

«Hay en la vida un margen de actividad que la *verdad* no cubre y que *siempre* permanece «provisional» (...). lo que sustenta el primado de la voluntad infinita sobre el entendimiento limitado. A falta de certeza, es preciso fiarse del *elan* de la libertad profunda (...). Es el valor de la primacía de la acción (...) el que (Descartes) acentúa (cada vez que recomienda a Elisabeth) el espíritu emprendedor en la conducción de todos sus asuntos (...), (y alaba) el papel beneficioso de las emociones interiores en, y frente a, toda acción importante».

<sup>28</sup> Sobre el tema véanse, por ejemplo, las posturas contrapuestas de Pierre Guenancia (1983) y Roger Lefèvre (1965).

Según Pierre Guenancia (*ibid.*, pp. 244 y ss.), *el apoliticismo* de Descartes es consecuencia de su física y el «carácter provisional» de su ética. La física enfatiza, dice Guenancia, que el universo no es un «todo orgánico», una «sustancia con finalidad»; por lo que la «cohesión de algunas de sus partes» sólo se logra a través de relaciones. La relación por excelencia para Descartes, continúa el autor, es el amor. Pero el amor no es político, ni siquiera «social», pues (al menos en su versión «intelectual» o «interior») sus «juicios» implican una «distancia» respecto a los compromisos del nacimiento, la fidelidad o el contrato. En cuanto a la ética, es su falta de un carácter «definitivo» la que explica por qué, Descartes, *deja al juicio individual la determinación de todo deber*, subrayando que ese juicio individual «no debe jamás alienarse» en otras voluntades, o en nombre de la sociedad o de la política.

Para Guenancia (*ibid.*, p. 251), el «pensamiento social y político cartesiano» se halla sintetizado en la Carta a Elizabeth de 15 de septiembre de 1645 ya mencionada, de la que espulga lo siguiente:

«Le premier des droits de l'homme serait le devoir de ne jamais aliéner son jugement et sa conscience dans un engagement» (*ibid.*, p. 252); il faut «éviter de tomber dans des 'promesses' où s'empiege la liberté et donc ne jamais s'engager jusqu'à un point de non retour» (*ibid.*, p. 255); «Pourquoi Descartes ? Essentiellement pour l'incision du jugement individuel dans la problématique politico-religieuse de son époque : 'si un homme vaut plus, lui seul, que tout le reste de sa ville, il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver'» (*ibid.*, p. 256).

Frente a Guenancia, quiero decir, primero, que Descartes *no deja* al «juicio individual» la determinación de todo deber. Como apunto en el texto, Descartes sugiere la «forma» de ese deber individual, el cual responsabiliza *para con* los demás. Segundo: es curioso que Guenancia señale el amor como la relación por excelencia en el universo humano. Pero en el *Tratado* precisamente, el amor (uno de los componentes de la Generosidad, consistente en considerarse «por consentimiento» formando un «todo» con el amado o lo amado, del cual «todo» uno mismo se piensa «sólo una parte» (a. 80)) es «social y político»; pues, para Descartes, no hay amor si no hay benevolencia (a. 81); y la benevolencia (el querer «de voluntad» el bien del o de lo amado (a. 81)) tiene una «forma» *básica* que es social y política: *la estima* de la buena voluntad *ajena*, también en sus acciones o expresiones, no sólo en abstracto (a. 154).

(El amor de) la Amistad es aún más indicativo, pues, como dice Descartes, «no hay ser humano tan imperfecto que no podamos tener con él una amistad perfecta, cuando nos creemos amados por él y tenemos verdaderamente un alma noble y generosa» (a. 83).

Por último, no creo que una Carta de apenas siete páginas y anterior a todo un *Tratado* sintetice ningún «pensamiento»; pero, aun cuando así fuera, esto es lo que dice realmente:

«Aunque cada uno de nosotros sea una persona separada de las demás, y cuyos intereses son, por tanto, distintos de los del resto, se debe sin embargo pensar que no podemos subsistir solos y que somos, en efecto, una de las partes (...) de este Estado, de aquella sociedad, de esta familia, a los que nos une la residencia, el sustento o el nacimiento. Y se deben siempre preferir los intereses del todo, del que uno es sólo una parte, a los de nuestra persona en particular. Por supuesto, con mesura y discreción, pues uno se equivocaría exponiéndose a un gran mal sólo por procurar un pequeño bien a sus padres o a su país; y si un hombre vale más, él solo, que el resto de su ciudad, no debería perderse para salvarla. Pero si se viera todo sólo en relación a uno mismo, uno no dudaría en dañar grandemente a otros, incluso por una pequeña comodidad; y uno no tendría ninguna amistad verdadera, ninguna fidelidad ni, generalmente, ninguna virtud. Mientras que considerándose una parte del público (*une partie du public*), uno deriva placer de hacer el bien a todo el mundo, e incluso no teme exponer su vida al servicio de otro, si la ocasión se presenta (...), o perder su alma, si se pudiera, por salvar a los demás».

(Descartes añade que hay que distinguir los actos heroicos de los vanidosos o estúpidos —en el *Tratado*, de los «fanáticos»—. Y que, aunque los actos heroicos se deben, con frecuencia, más que a la reflexión, a una «consideración del deber (...) confusa en nuestro pensamiento», esto es, pasional o incluso «natural», con todo, dichos actos demuestran que se ama a Dios como se debe, pues se despoja uno de los intereses personales y se hace (por otros) lo que se cree que Le es agradable.)

En resumidas cuentas, la Carta dice casi todo lo contrario de lo que Guenancia lee. De hecho, es raro improbable que el Generoso del *Tratado* se «sepa» o considere «más valioso que el resto de su ciudad», (dado que «supone que la buena voluntad por la que *solamente* él se estima puede darse en cada ser humano»). Eso, justamente, es lo que  *cree saber* el Soberbio, cuyo relativismo o subjetivismo sobre el valor *enfada* a Descartes: «La más injusta [de todas las causas de autoestima] (...) es enorgullecerse por mérito ninguno (...) (sólo) porque el mérito no se tiene en cuenta (...) y se piensa que aquellos que se atribuyen más tienen de hecho más» (a. 157). O el Fanático, quien a mayor gloria de sus «opiniones» (...) no duda en exterminar «pueblos enteros» (a. 190).

¿Será, después de todo, un «guiño» de Descartes eso de «si un hombre vale más, él solo, que el resto de su ciudad, no debería perderse para salvarla»?

Frente a Guenancia, Lefevre, con cuyas opiniones estoy mucho más de acuerdo, señala que «para Descartes, el bien social es función del bien moral, del señorío interior (...), pues ese señorío, la moral de la generosidad, es necesariamente una moral de las relaciones humanas» (1963, pp. 114 y ss.). Y añade, parafraseando el a. 156 del propio *Tratado*:

«La generosidad (...) extingue las pasiones que destruyen la sociedad y refuerza las que la afirman y mejoran (...). Ella es la esperanza de la ciudad imperfecta (...). Siempre justo, siempre servicial, el generoso es, en el seno de su comunidad, el prototipo voluntario de una humanidad mejor» (*ibid.*, p. 118).

<sup>29</sup> Como señala Frederick Copleston (1982, p. 142), «el ejercicio de la virtud (...) (no consiste sino en) la

posesión de todas las virtudes o perfecciones cuya adquisición depende de nuestra voluntad libre, y en la satisfacción de la mente (interior) que sigue a dicha adquisición».

Depende de nosotros, efectivamente, la adquisición, pero no sólo nos afecta a nosotros la virtud o, mejor, las virtudes.