



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LA MORAL EN EL ÁRBOL DE LA SABIDURÍA DE DESCARTES

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN FILOSOFÍA**

P R E S E N T A

RUTH SELENE GARCÍA HERNÁNDEZ

DIRECTORA DE TESIS:

DRA. LAURA BENÍTEZ GROBET

CIUDAD DE MEXICO, JUNIO DE 2008.



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.



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

RECONOCIMIENTOS

A la Doctora Laura Benítez Grobet por su acompañamiento en el proceso de esta investigación y por ser para mí, un ejemplo de vida.

A la Doctora Alejandra Velázquez por haber realizado la revisión de esta investigación y por sus valiosos comentarios.

Al Doctor José Antonio Robles, por la lectura de este trabajo y su paciencia en la corrección del mismo.

A la Doctora Carmen Silva y a la Doctora Leticia Rocha, por sus observaciones y sugerencias bibliográficas.

A los compañeros del Seminario de Historia de la Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas, por los últimos años de formación académica.

Al Consejo Nacional de la Ciencia y la Tecnología (CONACYT) ya que, este trabajo, fue posible gracias a la beca que me fue otorgada para la realización de estudios de posgrado.

Finalmente quiero agradecer a mis padres, Cecilia y Miguel, que un día dejaron su tierra para que sus hijas pudieran estudiar. Sabemos que las semillas que vamos sembrando pronto germinarán en esa tierra roja de la Mixteca oaxaqueña. Beth, Haydée, Ita, gracias por su compañía.

LA MORAL EN EL ÁRBOL DE LA SABIDURÍA DE DESCARTES

ÍNDICE

Obras de René Descartes	Página
Introducción	5
Capítulo 1. El Árbol de la Sabiduría	16
1.1 <i>El Arbre de Ciencia</i>	17
1.2 La “metáfora”	27
1.3 El árbol y el alma	35
Capítulo 2. Lo moral en Descartes	39
2.1 La intranquilidad de lo moral	40
2.2 <i>De vita beata</i>	43
2.3 Los fundamentos seguros en moral	46
2.3.1 El Juicio Práctico	46
2.3.2 La virtud, el sumo bien del hombre y el juicio de uno	51
2.3.3. No temer a la muerte	54
Capítulo 3. Las cuestiones particulares de la moral	60
3.1 El cuerpo, tan “natural” como una máquina	63
3.2 No se es hombre hasta que se tiene cuerpo y alma	65
3.3 Las pasiones del alma: el placer del hombre	67
3.3.1 Pasión por el conocimiento: la admiración	71
3.3.2. Pasión por la virtud: el deseo	74
3.4 La dimensión corpórea del bien y del mal	77
3.5 La razón sobre la Providencia Divina	81
3.6 El dominio de las pasiones	84
3.7 El genio interior: la alegría	87
Capítulo 4. La filosofía para la vida	93
4.1 Método y moral	93
4.2 La sabiduría y la más alta moral	102
4.3 La filosofía y el árbol de la sabiduría. Conclusiones preliminares	106
Conclusiones	111
Bibliografía	118

Obras de René Descartes

Obras	Citado como:
Adam, Ch., Tannery, P., <i>Oeuvres de Descartes</i> , Paris, Vrin, 1996, 11 vols.	AT volumen, página

Traducciones al español para las citas textuales:

<i>Cartas sobre la moral</i> , [Trad. Elisabeth Goguel], Buenos Aires, Ed. Yerba Buena, 1945.	CM
<i>Compendio de música</i> , [Trad. Primitiva Flores y Carmen Gallardo], Madrid, Tecnos, 1992.	CMus
<i>Discurso del Método</i> , [Trad. Manuel García Morente], México, Espasa-Calpe, 1991.	DM
<i>Las pasiones del alma</i> , [Trad. Consuelo Berges], México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.	PA
<i>Los principios de la filosofía</i> , [Trad. Guillermo Quintás], Madrid, Alianza universidad, 1995.	PF
<i>Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas</i> , [Trad. de Vidal Peña], Madrid, Alfaguara, 1977.	MM
<i>Oeuvres philosophiques</i> , Paris, Garnier, textos y notas de Ferdinand Alquié, tres tomos, 1988.	OPH
<i>Tratado del hombre</i> , [Trad. Guillermo Quintás], Madrid, Alianza, 1990.	TH

INTRODUCCIÓN

La historia de la filosofía, como problema y como disciplina, ha sido objeto de análisis e investigación desde hace aproximadamente dos siglos; Ferrater Mora refiere que han sido los fines didácticos, los que han hecho necesaria la conservación de esquemas para conocerla.

Así, por ejemplo, uno de estos esquemas, suele dividir la historia de la filosofía en grandes períodos que coinciden de manera aproximada con la historia general de occidente; en ese sentido, se habla de las filosofías griega, medieval, moderna. Otra posibilidad de división es la que considera una etapa realista y una idealista.

Sean o no los fines didácticos los que generan estas divisiones del pensamiento filosófico, lo cierto es que muchas veces, éstas no permiten percibir la diversidad de problemas, preocupaciones y planteamientos de los filósofos. Además, dichas lecturas, descontextualizan los conceptos propios de la problemática de una época, al considerarlos desde categorías epistémicas estrictamente actuales. Y es que los matices y la riqueza de la reflexión del filósofo dista, por mucho, de poder clasificarle bajo un término: “idealista”, “empirista”, “racionalista”, etc.

Tal es el caso del pensamiento de Descartes que, por un lado, es identificado con un tipo de racionalismo epistemológico y por otro, se le atribuyen preocupaciones conceptuales desde categorías modernas. Esto ha generado que dicho pensamiento sea mayormente difundido en su ámbito metafísico y

epistemológico, lo concerniente a preocupaciones y conceptualizaciones éticas ha sido trabajado en pocos espacios.¹

Lo anterior ha contribuido a que la filosofía cartesiana sea acusada, desde diferentes disciplinas, de olvidar el valor de la vida, al volcarse hacia la interioridad del hombre; a continuación exponemos sólo algunos ejemplos.

Hannah Arendt en su libro *La Condición Humana* pretende llegar a una comprensión “[...] de la naturaleza de la sociedad, tal como se desarrolló y presentó en el preciso momento en que fue vencida por el advenimiento de una nueva y aún desconocida edad”²; edad en la que el hacer y el fabricar han ocupado el puesto que anteriormente tenía la contemplación, la búsqueda de la verdad, llenándose la filosofía moderna de “tendencias pragmáticas”. Para Arendt, hemos olvidado nuestra condición que nos hace ser habitantes y parte de esta tierra, haciendo ajeno no sólo el mundo, sino la vida misma, de tal modo que no hay duda de que el hombre pueda llegar a reproducir la existencia, como no la hay, de nuestra actual capacidad de destruir toda la vida orgánica de la Tierra.

Arendt hace un análisis histórico para rastrear, en el tiempo, la alienación del Mundo Moderno: su doble huida de la Tierra al universo y del mundo al yo; afirmando que han sido, respectivamente, Galileo y Descartes los iniciadores de esta huida. La consecuencia más inmediata del descubrimiento de Galileo fue, según Arendt, la duda cartesiana que fundó la moderna filosofía y que se convirtió en la desesperación de que sólo podemos conocer la interioridad del sujeto “[...] de tal modo que al buscar lo que no somos, encontramos solamente los modelos

¹ Al respecto, Cottingham señala que, “[...] aunque la contribución de Descartes a la filosofía apenas puede exagerarse, su contribución a la filosofía de la acción es generalmente vista como insignificante”, John Cottingham, *Descartes*, México, UNAM, 1995, p. 229.

² Hannah Arendt, *La condición humana*, [Traducción de Ramón Gil Novales], Barcelona, Paidós, 1993, p.19.

de nuestra propia mente.”³ Esta pesadilla es la que, para Arendt, acompaña todo descubrimiento científico hoy en día.

Richard Rorty hace un planteamiento similar: en su texto *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, señala a Descartes como el que da un sentido completamente “nuevo y profesional” a la configuración de lo mental en la historia de la filosofía, a la manera de un “giro epistemológico”. Para Rorty, la filosofía, dotada de un lenguaje propio (el lenguaje de lo mental), se constituyó como disciplina autónoma de la ciencia y de la religión; el cambio cartesiano de la mente, como razón, a la mente como escenario interno:

[...] no fue tanto el triunfo del arrogante sujeto individual liberado de las trabas escolásticas cuanto el triunfo de la búsqueda de certeza sobre la búsqueda de sabiduría [práctica]. De ese momento en adelante, quedaba abierto el camino para que los filósofos consiguieran el rigor del matemático o del físico matemático, o explicaran la apariencia de rigor en esos campos, en vez de tratar de ayudar al hombre a conseguir la paz mental. La filosofía se ocupó de la ciencia, más que de la vida, y su centro fue la epistemología.⁴

Por otra parte, afirmaciones contemporáneas en otras disciplinas señalan el “error” de Descartes: separar abismalmente cuerpo de mente. Antonio Damasio, reconocido neurofisiólogo portugués, señala que dicho error tuvo implicaciones importantes: por un lado pudo ser el origen de la metáfora de la mente como un programa informático y, por otro, desvió el curso de la medicina del enfoque “organísmico” de la mente en el cuerpo, que se había ejercido desde Hipócrates hasta el Renacimiento.

Para Damasio, las distintas versiones del error de Descartes

³ Arendt, *ibid.*, p.312.

⁴ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, [Trad. de Jesús Fernández Zulaica], España, Cátedra, 1979, p.64.

[...] oscurecen las raíces de la mente humana en un organismo biológicamente complejo pero frágil, finito y único; oscurecen la tragedia implícita en el conocimiento de dichas fragilidad, finitud y singularidad. Y allí donde los seres humanos no consiguen ver la tragedia inherente de la existencia consciente, se sienten mucho menos llamados a hacer algo para minimizarla, y pueden tener menos respeto por el valor de la vida.⁵

Llaman la atención las interpretaciones de estos autores ya que, desde diferentes temáticas de estudio, coinciden en el señalamiento que se hace al pensamiento cartesiano. Independientemente de que estas críticas puedan ser refutadas desde la lectura directa de los textos cartesianos, nuestro interés se encuentra en explorar una idea contraria y poco atendida dentro del estudio de la filosofía de Descartes: su preocupación constante y manifiesta por la vida, y por conducirse por ella con la mayor virtud posible. Es la tradición filosófica occidental la que olvidó dicha preocupación y la que puso énfasis en la duda por el mundo, en el dualismo y en la búsqueda de certezas, temas que sin duda se encuentran en el ámbito especulativo metafísico y epistemológico.

Sostenemos que estos últimos son tan sólo “partes” del sistema de pensamiento cartesiano; como veremos más adelante. Descartes mismo insiste en diferenciar dichos ámbitos del área de las acciones.

De modo que hay ámbitos que tienen la misma importancia que la reflexión metafísica, como la física, la mecánica, la medicina y en especial, la moral. Esta idea será profundizada en nuestra investigación, a partir de analizar una imagen muy conocida de Descartes: la filosofía como árbol, así como una noción poco reconocida en su pensamiento: la sabiduría,⁶ ambas contenidas en la carta prefacio de la traducción francesa de 1647 de *Los principios de la filosofía*.

⁵ Antonio Damasio, *El error de Descartes*, [Trad. de Joandomènec Ros], España, Crítica, 2003, p. 231.

⁶ De hecho, en el Diccionario de Descartes de Cottingham, no se encuentra el concepto de Sabiduría. Cfr. John Cottingham, *A Descartes Dictionary*, Oxford, Blackwell Publishers, 1993.

Así, nuestra investigación pretende explorar la posición que guarda la moral como sabiduría, en el pensamiento de Descartes, desde la imagen de la filosofía como árbol, así como derivar de ésta, algunos planteamientos y problemas. Veamos.

El proyecto de la vida buena

En nuestra investigación partimos de la idea de que la preocupación moral no es un asunto periférico en el sistema cartesiano ya que, Descartes tiene un proyecto de unidad indisoluble entre ética y ciencia, en el que el desarrollo moral del individuo es un objetivo de máxima atención. Esta posibilidad de lectura surgió a partir de notar que Descartes nos insiste en tener claro cuándo está hablando en el ámbito metafísico (en donde cabe la duda por el mundo, el genio maligno y otras cuestiones), y cuándo habla en el ámbito de las acciones de la vida.

En el *Discurso del método*, por ejemplo, Descartes narra su decisión de suprimir todas las opiniones que hasta entonces se había formado, para sustituirlas o dejarlas, siempre y cuando estuvieran ajustadas al nivel de la razón. Por este medio, afirma “[...] conseguiría dirigir mi vida mucho mejor que si me contentase con edificar sobre cimientos viejos y me apoyase solamente en los principios que había aprendido siendo joven, sin haber examinado nunca si eran o no verdaderos.”⁷ La intención de encontrar un método, será garantizar un uso correcto de la razón para llegar a principios verdaderos; sin embargo, la preocupación que orienta esta búsqueda es clara: dirigir bien la vida.

⁷ AT, VI, 14. DM, II, p.37.

La vida deberá ser orientada, entonces, por dichos principios; esto lo expresa Descartes al confesar “[...] un deseo extremado de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis actos y andar seguro por esta vida.”⁸ De modo que, “dirigirse bien” implica la búsqueda de verdades, a través de la razón, que orienten los actos y no sólo los juicios.

Estos dos ámbitos, el de las acciones y el de los principios metafísicos, son clara y constantemente diferenciados, tanto en el *Discurso*, como en las *Meditaciones Metafísicas*: la búsqueda de los fundamentos de la verdad en los juicios es para Descartes, reflexión contemplativa y metafísica; lo tocante a las acciones, es llamado “saber moral”. Veamos.

Cuando se esbozan, en la cuarta parte del *Discurso*, algunas reflexiones metafísicas, se dice que éstas pertenecen a un ámbito diferente a lo que atañe a los actos, a las costumbres y a la moral, pues son reflexiones dedicadas a la investigación de la verdad. Descartes afirma que:

[...] en lo tocante a las costumbres, es a veces necesario seguir opiniones que sabemos muy inciertas, como si fueran indudables, [...] pero deseando yo en esta ocasión ocuparme tan sólo de indagar la verdad, pensé que debía hacer lo contrario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, con el fin de ver si, después de hecho esto, no quedaría en mi creencia algo que fuera enteramente indudable.⁹

En la “meditación primera”, Descartes manifiesta que la desconfianza hacia sus opiniones no es demasiada “[...] puesto que ahora no se trata de obrar, sino sólo de meditar y conocer.”¹⁰ Así también, al contestar las “segundas objeciones”, con relación a la voluntad, responde: “[...] tocante a lo que la voluntad puede

⁸ AT VI, 10. DM, I, p.34.

⁹ AT VI, 31. DM, IV, p. 49. En los *Principios* se dice que la indubitabilidad en el ámbito de las acciones es certeza moral, en el otro ámbito será certeza metafísica. Véase principios 205 y 206.

¹⁰ AT IX-1, 17. MM, I, p.21

abrazar, he puesto siempre sumo cuidado en distinguir entre la práctica de la vida y la contemplación de la verdad.”¹¹ Es claro que la voluntad o facultad de elegir se pone en juego tanto en los juicios como en las acciones; la diferencia es que en los primeros, se debe tener cautela y prevención e incluso, suspenderlos a la menor duda; por el contrario, en las acciones, se debe actuar con firmeza y considerar lo que se elige como lo más cierto.

En efecto, Descartes insiste a lo largo de sus textos, a atender la diferencia que hay entre la “conducta en la vida” y la “indagación de la verdad”.¹² En otro momento hablará de “saber moral”, suficiente para la práctica de la vida o conducta cotidiana, y de “saber metafísico”.¹³

Otro término asociado con el ámbito de la conducta en la vida es el de “seguridad moral”. En la cuarta parte del *Discurso*, Descartes precisa que tenemos seguridad moral del mundo, esto es, que el mundo invariablemente está ahí y sólo siendo extravagantes o insensatos podríamos dudar de la realidad de éste, no así como especulación, que es lo que desarrolla en las *Meditaciones*. En éstas, a partir de poner toda la realidad en cuestión, la pregunta es ¿qué es lo que podemos conocer con la mayor certeza posible? Las certezas encontradas serán los principios que se constituirán como el fundamento del cuerpo científico de la época.

En la quinta parte del *Discurso* nos encontramos con las “verdades prácticas (útiles)” o leyes que Dios ha establecido en la naturaleza, cuyas nociones ha impreso en nuestra alma; Descartes manifiesta su intención de encadenar las “verdades metafísicas” con las “prácticas”, de manera que

¹¹ AT IX-1, 116. MM, *Respuestas del autor a las segundas objeciones*, p. 121.

¹² Véase *Respuestas del autor a las quintas objeciones* (1).

¹³ Véase *Observaciones a las séptimas objeciones* (Q).

[...] es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida, y que, en lugar de la filosofía especulativa, enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlas del mismo modo, en todos los usos a que sean propias, y de esta suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza.¹⁴

Tal conocimiento de la naturaleza, posibilitaría la invención de artificios que, a su vez, permitirían gozar sin trabajo los frutos de la tierra y sus comodidades, además de la conservación de la salud que, para Descartes, es el primer bien y el fundamento de los otros bienes de esta vida.

Así, diferenciados dichos ámbitos de reflexión, uno debe anteceder al otro: las verdades metafísicas deben orientar la conducta hacia una vida venturosa. Esto es expresado en la tercera parte del *Discurso*, cuando Descartes dice que así como hay que buscar un alojamiento en dónde habitar mientras se reconstruye el edificio que uno habita, hay que hacerse una moral provisional en tanto que se encuentran las verdades que orienten los juicios y éstos, a su vez, el obrar. Esto confirma que las verdades metafísicas deben orientar las acciones morales.

No encontramos en el *Discurso del Método* ni en las *Meditaciones Metafísicas*, de manera explícita, la forma como será orientado el obrar a partir de los principios metafísicos; de aquí que, en la presente investigación, analizaremos principalmente los *Principios* y la llamada correspondencia moral de Descartes. Como ya mencionamos, nuestro eje de análisis estará ubicado en la carta prefacio de los *Principios*, específicamente en lo que se refiere a la imagen de la sabiduría como árbol.

En el primer capítulo, señalaremos que el uso de diagramas para la explicación de ciertos conocimientos es una preocupación que data del siglo XII y

¹⁴ AT VI, 61-61. DM, VI, p.68.

que se resignifica en el Renacimiento; esta preocupación medieval se mantiene en Descartes, sin duda con variantes significativas. El uso de la imagen del árbol también se relaciona con la penetración del programa de las enciclopedias lulianas del siglo XVI, en el pensamiento europeo. En esta pretensión, de dar orden al conocimiento, Descartes introduce un elemento: las nociones primitivas del alma, a partir de las cuales es posible dar una materia de estudio a cada área de saber. Atenderemos dos lecturas contemporáneas de la imagen de la sabiduría como árbol, la de Hamelin y la de Desmond Clarke, con las que concluiremos: 1) que los principios metafísicos y los físicos son posibles, no sólo porque hay necesidad de explicar fenómenos muy propios de cada tipo de conocimiento, sino porque el yo posee operaciones, medios y tiempos que facilitan, de manera específica, su concepción. 2) Que la “deducción” de la física y del resto de las ciencias de la metafísica, guarda más de un sentido, que no se limita a una mera derivación lógica.

Desarrollaremos, en el segundo capítulo, algunos elementos referentes al saber moral, que nos permitan ubicar el lugar que éste ocupa en dicho orden del conocimiento, así como el sentido que adquiere la vinculación de lo moral con las otras ciencias. Así trataremos la importancia del no temer a la muerte, la virtud y el juicio práctico, así como las llamadas, por Descartes, cuestiones particulares del conocimiento moral, es decir la naturaleza de las pasiones.

Estas últimas serán problematizadas en el capítulo 3, desde un análisis de las diferentes dimensiones de estudio del hombre: como cuerpo, como alma y, principalmente, como unión. Esta dimensión es el inicio de una vida nueva, diferente a la del cuerpo sin alma y a la del alma antes o después de la muerte; en la unión identificamos lo humano y la posibilidad de la felicidad y del goce.

Además sostendremos que, en este ámbito, las nociones del bien y del mal adquieren un nuevo sentido.

Haremos algunas consideraciones con respecto a la relación entre método y moral en el último capítulo; para tener una idea completa de la imagen arbórea del conocimiento, nos parece importante saber si el tipo de vinculación guarda el método cartesiano con el conocimiento moral, es el mismo que guarda con la metafísica y con la física.

En este mismo capítulo, haremos algunas consideraciones preliminares a manera de conclusión, ubicando el sentido que toma la noción de sabiduría como elemento articulador entre principios, conocimiento aplicado y moral. La imagen del árbol nos ayudará a ver que los planteamientos éticos cartesianos se relacionan con la manera en que los Principios del conocimiento orientarán el actuar, lo cual pone de manifiesto que la filosofía primera o estudio del conocimiento por sus causas, no agota su importancia en sí misma, teniendo una función central para la vida humana al: 1) orientar el actuar del hombre por el camino de la virtud; 2) hacer más cómoda la vida; 3) hacer más sabios y hábiles a los hombres.¹⁵ Estos objetivos se corresponden con la moral, la mecánica y la medicina, respectivamente, del árbol de la Sabiduría.

Las conclusiones nos parecen importantes: occidente, en su pretensión de dar un orden al conocimiento, olvidó lo moral de la propuesta cartesiana: el conocimiento debe dar al hombre la posibilidad de la tranquilidad de su espíritu y de una vida feliz. Ésto es, que la intención que despliega la reflexión acerca del

¹⁵ Recordemos la afirmación de la Sexta parte del *Discurso*: “[...] porque el espíritu mismo depende del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo que, si es posible encontrar algún medio para hacer que los hombres sean comúnmente más sabios y más hábiles que han sido hasta aquí, creo que es en la medicina donde hay que buscarlo”. AT VI, 62. DM, p. 68. La interdependencia entre el espíritu y el temperamento del cuerpo, está descrito en *Las pasiones del alma*.

conocimiento en Descartes, es la de orientar la conducta en la vida hacia la virtud moral, así como fundamentar las verdades útiles de la ciencia para una vida más cómoda. De aquí que el pensamiento cartesiano no se encuentra distanciado del ámbito práctico de las acciones, ni su filosofía alejada de la vida.

Dejamos abiertas algunas cuestiones, como la posibilidad de utilizar los recursos retóricos, de los filósofos, como vía de análisis para acceder a problemas centrales de la filosofía y, en ese sentido, explorar otras metáforas importantes que utiliza Descartes como la del conocimiento como cuerpo.

CAPÍTULO 1

El Árbol de la Sabiduría

En una metáfora muy conocida de Descartes, contenida en la carta prefacio de la traducción francesa de 1647 de *Los principios de la filosofía*, una imagen y una noción irrumpen:

[...] 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.¹

Se trata de la imagen de la filosofía como árbol y de la sabiduría, esta última, noción soslayada por las lecturas tradicionales de los textos de Descartes que, a nuestro parecer, adquiere un lugar central en su proyecto epistemológico y que, como pretendemos mostrar, da sentido a la concepción de conocimiento como cuerpo. Pretendemos tomar distancia de las lecturas que enfatizan la interpretación de la raíz y el tronco de la metáfora y de poner atención en la última rama: la más alta y perfecta moral, último grado de la Sabiduría.

También mostraremos que la utilización de la imagen del árbol de la ciencia por Descartes, no es casual ni espontánea, pues se relaciona con una tradición medieval que hacía uso de diagramas, conocidos como *stemma*, que eran figuras gráficas que tenían la intención de hacer más popular y accesible el conocimiento. La imagen del árbol se relaciona también, con la penetración del programa de las enciclopedias lulianas del siglo XVI en el pensamiento europeo.

¹ AT IX-2, 14. PF, Carta prefacio, p. 15.

Como veremos, para autores como Paolo Rossi, es claro que la imagen del *arbor scientiarum* está ligada, en Descartes, a discusiones antiguas sobre la memoria.

De la concepción de la filosofía como árbol, se derivan conclusiones relacionadas con la conformación de disciplinas de conocimiento, que adquieren cierta autonomía de los principios metafísicos, que no por eso dejan de ser su fundamento. Para profundizar en esta cuestión atenderemos algunas cartas entre Descartes y Elisabeth de Bohemia. Éstas nos mostrarán que, con relación a las áreas de conocimiento (metafísica, física, mecánica, medicina y moral), si bien hay una interdependencia, que nos recuerda la vida fluyendo en un árbol, encontramos también la necesidad de que cada área sea autónoma en su objeto de estudio y en la manera de aproximarse al mismo; esto desde la diferenciación de las operaciones del alma que posibilitan poseer ciertas nociones primitivas o géneros de ideas que constituyen los objetos de estudio de cada parte del árbol de la sabiduría.

1.1 El *Arbre de Scienza*

Linda Báez Rubí, en su *Mnemosina novohispánica*, hace un recuento histórico general de lo que se conoce como “artes de la memoria”, que en un primer momento respondía a la pregunta por el elemento a través del cual, el alma se veía obligada a recordar, a hacer memoria. Para Báez, la producción cultural helénica del siglo VI, fue un producto del “nuevo sistema educativo” basado en las concepciones de los sofistas, en el sentido de ceder al conocimiento una base primordialmente sensual y así potenciar el desarrollo de las artes plásticas (escultura, pintura, etc.), revitalizando el uso figurativo de las mismas. La

producción lírica, por ejemplo, “[...] se encaminó más a conscientizar al individuo de su espiritualización y con ello al aumento de un acervo ético que regularía su comportamiento dentro de las relaciones humanas y cosmológicas en la sociedad y en el universo.”²

Báez afirma que, para los romanos, la retórica y la oratoria tomaron una gran importancia y la necesidad de la práctica discursiva requirió de métodos de memorización y exposición, sin que el proceso mnemotécnico dejara de lado su papel fundamental de transmitir y revalorar la formación de una conciencia humana virtuosa y armónica.

En la Alta Edad Media (ss. IV, V), plantea Báez, los tratados clásicos de la memoria sirvieron a otro contexto: el cristianismo, que pretendió fomentar la edificación moral religiosa del hombre. “Bajo este nuevo contexto, la teología puso en práctica la construcción de un sistema escolástico bajo la mirada cristiana con el fin de explicar el mundo.”³ Con tal propósito se utilizaron diagramas como formas de expresión de dicho sistema; éstos constituían una especie de ayudas visuales para optimizar el ejercicio de la memoria, con el fin de fortalecer la prudencia en el hombre cristiano, a través de recordar los temas que formaban parte de la salvación y de la condenación del alma.

Para el siglo XII, se incrementó la diagramática que planteaba una exégesis del mundo; el diagrama medieval tuvo como objetivo “[...] establecer una visión analítica del mundo, en virtud de la cual la materia de estudio se dividía en partes que establecían categorías dentro de sus componentes.”⁴ Báez refiere que las formas más comunes dentro del rango figurativo del diagrama fueron los árboles,

² Linda Báez Rubí, *Mnemosine novohispánica*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2005, p. 18.

³ *Ibid.*, p. 30.

⁴ *Ibid.*, p. 34.

las escaleras y las ruedas o laberintos. Se adoptaron desde árboles esquemáticos de vicios y virtudes (árbol de los vicios), la disposición de los salmos en el árbol de la vida (*Lignum vitae*) de San Buenaventura, hasta explicaciones históricas (“árbol de la historia humana hasta la Edad del Espíritu Santo”). En ocasiones, dice Báez, los diagramas explicaban sintéticamente el texto en que se les colocaba y en otras tantas eran independientes de la temática del texto, pero obedeciendo siempre los lineamientos del sistema de creencias medievales en su línea teológica.

Destaca el *ars combinandi* de Ramón Llull, quien utilizó también figuras geométricas que combinaban conceptos divinos bajo designación alfabética; con una intensa meditación de esas figuras se pretendía, según Báez, que el lector ejercitara la memoria, la voluntad y el intelecto en un ascenso y descenso del último, sobre la reflexión de las cosas del mundo externo. “La acción de ‘memorar’ implicaba volver a presentar las imágenes al alma para que, una vez analizadas por los procesos memorativos, ésta recuerde y reconozca en ese recordar a Dios y, así, su origen divino para la celebración de la unión mística.”⁵

A Llull le fue “revelado” el *ars*, como sistema de enseñanza para la conversión de los infieles a través de figuras, que para Báez son un ejercicio de la memoria sobre el conocimiento: “[...] Llull no deja de insistir en el uso de las figuras del arte cuyo manejo conduce al intelecto a adquirir el conocimiento que atañe a un saber teológico que se encuentra estrechamente relacionado con la filosofía natural”,⁶ entendiendo esta última como una filosofía que contempla la naturaleza en su constitución y creación, siendo un peldaño que crea un impulso en el alma humana para entender, contemplar y amar la naturaleza divina a través de su creación.

⁵ *Ibid.*, p. 51.

⁶ *Ibid.*, p. 87.

En 1295, Lull presentó una enciclopedia del conocimiento: el *Arbre de Sciencia*, bajo la idea fundamental de la unidad del conocimiento humano que refleja, a su vez, la unidad del universo.

Refiere Paolo Rossi que en dicho texto de Lull, el uso de los árboles era un medio para hacer más popular y accesible el conocimiento y “La enciclopedia se presentaba como parte integrante de la gran reforma del saber proyectada por Lullio. En la base de la enciclopedia, que se articula en dieciséis árboles, se encuentra la idea de la unidad del saber que coincide con la unidad del cosmos.”⁷

Los árboles tenían en común dieciocho raíces: nueve se referían a dignidades divinas (o principios trascendentes, según Rossi): bondad, grandeza, duración, poder, sabiduría, voluntad, virtud, verdad, gloria y nueve a los principios relativos: diferencia, concordancia, contrariedad, principio, mitad, fin, mayoría, igualdad, minoridad (figs. 1 y 2); estos “principios-raíces” eran la base del conocimiento enciclopédico y se aplicaban en forma combinada a todas las ciencias y seres del universo.

El árbol de la ciencia se subdivide en dieciséis ramas, cada una corresponde a uno de los árboles que forman la “selva de las ciencias”: el *arbor elementalis*, el *arbor vegetalis* (botánica y aplicaciones de la botánica a la medicina), *sensualis* (seres sensibles), *imaginalis* (entes mentales que son semejantes a los entes reales tratados en los árboles precedentes), *humanalis*, *moralis* (ética, doctrina de los vicios y de las virtudes), *imperialis* (relacionado con el *arbor moralis*, que se refiere al *regimen principis* y a la política), *apostolicalis* (gobierno eclesiástico y jerarquía de la iglesia), *celestialis* (astronomía y astrología), *angelicalis* (Ángeles y ayudas angelicales), *eviternalis* (inmortalidad,

⁷ Paolo Rossi, *Clavis universalis*, [Trad. de Esther Cohen], México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 61.

mundo ultraterrenal, infierno y paraíso), *maternalis* (mariología), *christianalis* (cristología), *divinalis* (teología).

Según Rossi, en el *arbor exemplificalis* se exponen alegóricamente los contenidos de los árboles precedentes y en el *arbor quaestionalis* se proponen cuatro mil cuestiones referentes a los árboles precedentes; ambos árboles son “auxiliares” respecto del *corpus* de la enciclopedia. Para Báez, el *arbre exemplificalis* exponía además, un proceso analógico mediante el cual se obtenían conclusiones morales manifestadas en proverbios y *recontaments*, aplicables en cualquier terreno de la conducta humana.



Fig. 1. Árbol humano

simbolizan los accidentes de las cosas corpóreas y cuyos frutos hacen referencia a las sustancias individuales como el oro y la piedra, ya sea el *arbor humanalis* que abarca, además de las facultades humanas y los hábitos naturales, también las artificiales o las artes mecánicas liberales.⁹

Es claro, de acuerdo con Rossi, que tanto Bacon como Descartes retomaron la imagen luliana del árbol de las ciencias, así como la aspiración luliana de un *corpus* orgánico y unitario del saber y de una sistemática clasificación de los elementos de la realidad, que influyó durante mucho tiempo en el pensamiento europeo.

Rossi refiere que en 1639, Descartes aún insistía en un paralelismo entre un conocimiento único, simple y continuo, deducible de pocos principios y la naturaleza una, simple y continua:

Dios es uno y creó la naturaleza una, simple, continua, absolutamente coherente y conforme consigo misma partiendo de poquísimos principios y elementos. De éstos extrajo las cosas casi infinitas y, sin embargo, se encuentran diferenciadas por un orden cierto y con grados en los tres reinos: mineral, vegetal y animal. Es necesario que el conocimiento de tales cosas sea a semejanza del único creador y de la única naturaleza, única, simple, continua, ininterrumpida, que conste de pocos principios (es más, de un principio único principal) del que dependen todas las demás cosas, hasta las relaciones individuales, deducidas con un orden muy sabio.¹⁰

Es claro ver en Descartes, afirma Rossi, el programa luliano de la enciclopedia de fines del siglo XVI: detrás de la multiplicidad de las ciencias se esconde la unidad, una ley de relación y una lógica común (una *catena scientiarum*). Esto es, el proyecto cartesiano se alimentó de un terreno histórico preciso: el enciclopedismo luliano, que empapó la cultura de los siglos XVI y XVII, en los que las investigaciones estaban dirigidas a encontrar un único instrumento común a todas las ciencias, una única “clave” que garantizara una certeza

⁹ Paolo Rossi, *op.cit.*, p. 61-62.

¹⁰ Descartes a Mersenne (1639) en Paolo Rossi, *op.cit.*, pp. 145-146.

absoluta y posibilitara soluciones infalibles, y que se propusiera como regla de todo saber.

La imagen, común a los dos filósofos, del *arbor scientiarum* se remonta a la gran difusión de estos textos, célebres y aplaudidos, varias veces traducidos y reeditados en los principales centros culturales europeos, así como al conocimiento directo o indirecto que tanto Bacon como Descartes tuvieron de estos textos. Su investigación destinada más adelante a orientarse en una forma completamente diferente acerca de una *scientia universalis* o *sapientia*, madre, fuente y raíz unitaria de toda rama del saber, tiene también su origen en este campo [...]¹¹

Según Rossi, encontramos en Descartes la presencia y persistencia de temas ligados a discusiones antiguas sobre la memoria, a esta discusión estaría ligado el interés cartesiano por los problemas de la mnemotecnia, de la imagen del *arbor scientiarum* y los proyectos de una *scientia universalis* o *sapientia*, así como la doctrina de las “ayudas de la memoria”. Dice Rossi, que no se trata de residuos de una tradición venerable, ni de concesiones a una moda intelectual, sino que se pueden observar tesis ligadas a la tradición retórica del *ars memorativa*; Bacon y Descartes habían inscrito, en su lógica, una doctrina de las ayudas de la memoria. Ambos consideran, dice Rossi, que una técnica para reforzar la memoria es un instrumento indispensable para la formulación y el “funcionamiento” de una nueva lógica o de un nuevo método. “Con Ramus, Bacon y Descartes, el antiguo problema de la memoria artificial que había apasionado por más de tres siglos a médicos, filósofos, estudiosos de retórica, enciclopedistas y cultivadores de magia natural, ingresó de tal modo, aunque de manera profundamente transfigurada, en los marcos de la lógica moderna”¹². Esto último porque el *ars memoriae* estaba relacionado con buscar una cifra o clave que permitiera penetrar en el secreto

¹¹ *Ibid.*, p. 148.

¹² Rossi, *op.cit.*, p. 161-162.

último de las cosas, lo que fue sustituido por la búsqueda de un instrumento con finalidades prácticas: hacer progresar a las ciencias.

No profundizaremos en los planteamientos cartesianos con relación a la memoria, que hacen ver a Rossi, una estrecha relación entre los mismos y discusiones antiguas sobre el arte de la memoria. Queremos, en cambio, considerar algunas ideas cartesianas, contenidas en la carta prefacio a los *Principios de la Filosofía*, que nos hacen sospechar que en efecto, hay un antecedente importante en los diagramas y preocupaciones medievales en su uso de la metáfora del árbol, sin dejar de considerar las distancias entre ambos planteamientos; distancias que para Descartes, parecen ser claras.¹³

Descartes se encuentra muy interesado en que su obra llegue a un mayor número de personas y de que sea lo mejor comprendida posible, de aquí que celebra la traducción de los *Principios* del latín al francés. Para facilitar la comprensión del fin perseguido en dicha obra (probar que los principios son tales que, de ellos se puede deducir el conocimiento de todas las cosas que son en el mundo y de que el espíritu humano es capaz), Descartes propone un orden en la instrucción de los lectores de los *Principios*, que culmina con la analogía de la filosofía como árbol. Así, utiliza dicha imagen, al igual que en la tradición luliana, para facilitar la comprensión de la materia a tratar.

Mantiene del *Arbre de Scienza* medieval las raíces, el tronco, las ramas y los frutos, omite los brazos, las hojas y las flores. Descartes conserva el uso simbólico de las raíces como principios, como base del conocimiento, aunque

¹³ « [...] je désire donner au public non un *Ars brevis* de Lulle, mais une science aux fondements nouveaux, permettant de résoudre en général toutes les questions que l'on peut proposer en n'importe quel genre de quantité, tant continue que discontinue, mais chacune selon sa nature ». "Deseo dar al público no un *Ars brevis* de Lulle, sino una ciencia de fundamentos nuevos, que permita resolver en general todas las cuestiones que se puedan presentar no importando de qué género de cantidad, tanto continua como discontinua, pero cada una según su naturaleza." Cfr. Carta a Beeckman, 24 de enero de 1619 en OPH, Tomo I, p. 37.

sustituye de éstas las dignidades divinas, trascendentes y relativas, por el conocimiento general y metafísico de Dios, el alma y las cosas; así también conserva el sentido de frutos como producto final de un desarrollo. Los frutos de cada árbol hacían alusión a resultados diversos; para Descartes representan la utilidad que puede reportar la filosofía a la vida humana.

Llull representó el conocimiento humano con dieciséis árboles, Descartes sintetiza en uno su idea de conocimiento; en su árbol se encuentra unificada “la totalidad de la Filosofía” y debemos tener presente que la filosofía no tiene delimitado un objeto de estudio específico, sino que “[...] se extiende a cuanto el espíritu humano puede saber”¹⁴, es decir, el conocimiento de las cosas que hay en el mundo es concebido como una unidad, como un cuerpo completo. Esto se acerca, para Rossi, a la aspiración luliana de un *corpus* orgánico y unitario del saber, así como de una clasificación de los elementos de la realidad.

En efecto, Descartes mantiene dicha aspiración, de unidad del conocimiento, a lo largo de su vida, desde los llamados escritos de juventud hasta sus últimas obras. Así encontramos en *Preámbulos*, manuscrito de alrededor de 1619, que las ciencias “[...] están, por ahora, enmascaradas; máscaras fuera aparecen en todo su esplendor. A aquél que ve completamente la cadena de las ciencias no le resultará más fácil retenerlas en su espíritu que retener una serie numérica.”¹⁵

Más adelante plantearemos que la unidad lógica detrás de las ciencias en Descartes presenta una riqueza de sentidos más allá de una cadena lógica exclusivamente deductiva, aunque no profundizaremos en la posibilidad de que el

¹⁴ AT IX-2, 3. PF, Carta prefacio, p. 8.

¹⁵ OPH, Tomo 1, p46.

método cartesiano tenga su antecedente en la búsqueda de una clave universal para la comprensión de todo el saber, como lo plantea Rossi.

Por otra parte, encontramos una gran diferencia en el hecho de que las imágenes ya no comparten otro uso medieval: el de propiciar una acción del alma, de reconocimiento y rememoración de su origen divino y de Dios mismo, o de contemplación y amor a la naturaleza divina a través de su creación. La imagen de la filosofía como árbol, da cuenta de que Descartes está interesado en ofrecer un cuerpo completo de filosofía, un cuerpo de conocimientos articulados; la forma como se estructura dicho sistema de significación, la iremos dilucidando a lo largo del presente trabajo, desde un concepto clave en el pensamiento cartesiano: la sabiduría.

1.2 La “metáfora”

La filosofía, como árbol, es considerada por autores contemporáneos como una metáfora y ha generado diversas lecturas que pretenden aclarar el sentido de colocar la filosofía primera como “raíz” del cuerpo de conocimientos de la época, así como la relación entre ésta y el tronco, es decir, entre la metafísica y la física.¹⁶ La vinculación entre los planteamientos metafísicos y las leyes de física con la moral, la medicina y la mecánica, son más oscuras aún; de aquí que consideramos importante comprender, en lo general, la interacción entre todas

¹⁶ José de Teresa reconoce la patente dificultad de hallar nexos concretos entre estos temas; lo nota por ejemplo, entre el *Discurso* y la *Dióptrica*, *los Meteoros* y *la Geometría*, o entre las partes IV y V del mismo *Discurso del método*. Véase José de Teresa, *Pruebas cartesianas*, México, Plaza y Valdés, 2002, p. 26.

estas disciplinas, para aclarar el sentido de la noción de sabiduría en todo el cuerpo de conocimiento cartesiano.

Retomaremos dos lecturas de dicha metáfora, propuestas por intérpretes clásicos del pensamiento cartesiano, para analizar cómo articulan la relación entre las “partes del árbol” y si dicha relación puede ser aplicada a la vinculación entre la moral y el resto de las disciplinas.

En *El sistema de Descartes*, Hamelin concibe la obra de Descartes como una filosofía ordenada sistemáticamente y este “plan sistemático de los conocimientos filosóficos” estaría indicado en la carta prefacio de *Los principios*, así cita

Finalmente, cuando me pareció que los tratados precedentes [*Discurso del método, la Dióptrica, los meteoros y la geometría*] habían preparado suficientemente el espíritu de los lectores para recibir *Los Principios de la Filosofía*, también los he publicado dividiendo el libro en cuatro partes. La primera de ellas contiene los principios del conocimiento que es lo que cabe denominar la Filosofía Primera o Metafísica [...] Las otras partes contienen todo lo que hay de más general en la Física, esto es, la explicación de las primeras leyes o principios de la Naturaleza, la forma en que se han formado los cielos, las estrellas fijas, los planetas, los cometas y, en general, todo el universo; a continuación se explica la naturaleza de esta tierra, del aire, del agua, de la sal, del imán, sustancias que pueden encontrarse en cualquier parte de la tierra, así como todas las cualidades que se advierte que son propias de estos cuerpos, tales como la luz, el calor, el peso y otras. De esta forma creo haber abierto la explicación de toda la Filosofía por orden y sin omitir alguna de aquellas observaciones que deben preceder a las que han sido expuestas en último lugar. 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 la tierra, a saber, los minerales, plantas, animales y, de modo principal, el hombre; finalmente debería de tratar de Medicina, Moral y la Mecánica. Tal es lo que debería desarrollar para ofrecer a los hombres un cuerpo completo de Filosofía.¹⁷

¹⁷ AT IX-2, 16-17. PF, Carta prefacio, pp. 16-17.

En efecto, de acuerdo con Descartes la filosofía tiene un orden al momento de explicarla, pero también en el sentido de que algunas observaciones deben preceder a las que se explican en último lugar. Según su orden propuesto, para hablar de física es necesario haber hecho algunos planteamientos de tipo metafísico y, para hablarnos de medicina, moral y mecánica -que sería la parte última del proyecto cartesiano- se requiere haber planteado cuestiones físicas y de filosofía primera. Esperaríamos que Hamelin, al aludir a esta larga cita, hubiese explorado qué presupuestos físicos y metafísicos son necesarios para la moral cartesiana, la medicina y la mecánica.

Veamos: para Hamelin, en el plan sistemático de la filosofía cartesiana, la metafísica precede y funda la física, de la que dependen a su vez, las tres ciencias prácticas de las artes mecánicas, la medicina y la moral, como sus aplicaciones y complementos. Observa un orden lógico, e incluso cronológico, en el que la metafísica es “fuente”, “da lugar” y deriva en física. La física dependería de la metafísica de formas directa e indirecta; directa, en el sentido de que las leyes físicas requieren de fundamentos metafísicos: “Descartes apeló a la idea de Dios para justificar la ley quizá más esencial de su física, la relativa a la constancia de la suma total de movimiento que existe en el mundo.”¹⁸ Y depende, indirectamente, por medio de las matemáticas y el método, dado que este último tiene perfección y justificación en el terreno metafísico, debido a que su criterio de certeza y evidencia se funda en el *cogito*.

Pero, por otra parte, “En general, es una cuestión ardua la de saber si en Descartes el método es independiente de la metafísica. Si no lo es, el hecho de que la física derive del método ya no probaría que la física es independiente de la

¹⁸ O. Hamelin, *El sistema de Descartes* [trad. directa de Amalia Haydée Raggio], Buenos Aires, Losada, 1949, p. 321.

metafísica”¹⁹, es decir, a ambas ciencias las uniría el método. A esto volveremos más adelante, al explorar la relación del método con la moral.

Hamelin afirma que, en el plan sistemático de la filosofía cartesiana, la metafísica precede y funda la física, de la cual dependen “[...] como sus aplicaciones y complementos, las tres ciencias prácticas de las artes mecánicas, la medicina y la moral.”²⁰ Este historiador no explicita en qué sentido la moral “complementa” el proyecto cartesiano o en qué sentido es aplicación de la física y la metafísica; sin embargo, pareciera que las disciplinas del conocimiento se desarrollan de manera lineal y ascendente, comenzando por la metafísica o filosofía primera.

Nos corresponde, entonces, explorar la posibilidad de que los contenidos de la moral cartesiana no sean meras aplicaciones o complementos del sistema de Descartes, sino que lo articulen, dando sentido a sus preocupaciones e intenciones epistemológicas.

Por su parte, Desmond Clarke aborda con mayor detenimiento la relación entre la física y la metafísica. Encuentra que la descripción metafórica del proyecto científico, como el árbol del conocimiento, sugiere la unidad orgánica de los *Principia*. Según él, esta unidad es explicada por Descartes como la conexión deductiva entre la raíz, el tronco y las ramas.

Si pudiéramos suponer que no hay ningún problema implícito en la manera que tengamos de modelar la distinción entre el tronco y las ramas sobre el texto de los *Principia*, o que al menos, sean cuales fueran los problemas que surjan al hacer esta distinción, son independientes de la materia que estamos discutiendo, entonces podremos dedicar nuestra atención a descifrar la metáfora del árbol centrándonos en dos aspectos: a) la distinción entre metafísica y física, representados por la raíz y el tronco, y b) la conexión entre metafísica y física, representada como una relación

¹⁹ *Ibid.*, p 38.

²⁰ *Ibid.*, p. 30.

deductiva o, siguiendo el lenguaje metafórico, una singular relación de dependencia análoga a la conexión entre la raíz y el tronco.²¹

Es claro, entonces, que el trabajo de Clarke no aborda la significación de la medicina, la mecánica y la moral en el proyecto científico de Descartes; sin embargo, nos presenta una visión interesante de la relación metafísica-física que pudiera dar alguna orientación, en la forma de ubicar la moral en el sistema de pensamiento cartesiano y de plantear algunos problemas derivados de ello.

Para “descifrar la metáfora”, Clarke se propone hacer la distinción entre física y metafísica, para hacer la conexión entre las mismas. Según Clarke, esta conexión -que en los escritos cartesianos alude a que la metafísica debe proporcionar fundamentos a las otras ciencias- es motivo de sospecha acerca de la función de la evidencia experimental en la ciencia cartesiana. Esto porque, si la garantía de las leyes de la naturaleza proviene deductivamente de los principios metafísicos, “[...] la ciencia cartesiana sería significativamente *a priori*; y si asigna algún papel a la experiencia a la hora de probar o corroborar hipótesis, éste sólo puede ser en un estadio considerablemente posterior de la construcción de una teoría, cuando las leyes de la naturaleza son aplicadas para explicar los fenómenos naturales concretos.”²²

De aquí que pensar la física como una derivación lineal de la metafísica, sería abrir un abismo mayor entre ambas, por lo que Clarke pretende mostrar que la física depende de la metafísica de muchas formas distintas que no equivalen a una simple deducción lógica a partir de la metafísica.

Para Clarke, el estatus metafísico de los estudios de Descartes está dado por la función de la inmaterialidad del objeto que estudia (Dios y el alma) y por la

²¹ Clarke Desmond, *La filosofía de la ciencia de Descartes*, [trad. de E. Rada], Madrid, Alianza, 1986, p. 91.

²² *Ibid.*, p. 89.

posibilidad de que este objeto proporcione los primeros principios del conocimiento (verdades que debemos conocer como condición previa a cualquier posibilidad de conocimiento), a éstos les llama principios-M. Pero

[...] Descartes necesita algunos otros principios sobre la naturaleza de la materia para acometer la explicación de fenómenos tan diversos como la lluvia, el magnetismo, la refracción óptica, la circulación de la sangre, etc. Así, los principios-M actúan en cierto sentido como fundamento de la física, lo son en el mismo sentido de la moral o de las matemáticas, y de lo que se trata es de lograr otros principios que sean específicos de la física, y éstos son los que llamaremos principios físicos o principios-F.²³

Clarke distingue, así dos tipos de principios: los principios-M se diferencian claramente del conocimiento físico y de la moral porque actúan como su fundamento, es decir, como primer principio dado que proporciona el conocimiento de la naturaleza de la materia que se estudia y porque postula verdades que se deben conocer como condición previa (presupuestos básicos) al estudio de la física y de la moral.

Lo anterior nos permite concebir, en un primer momento, al árbol del conocimiento no como una derivación lineal de saberes, sino como un cuerpo de conocimiento sostenido en el saber metafísico (raíces); esto es, para el estudio de la moral no bastaría hacer alusión a los principios-F, sino que es necesario considerar los principios-M como su fundamento, como saber previo para el desarrollo de dicho conocimiento.

Por otra parte, hay que notar que, si bien la física o las matemáticas necesitan de la metafísica como condición de explicación, cada disciplina posee principios propios para explicar fenómenos propios y en ese sentido cada disciplina comienza a adquirir cierta autonomía, como área de conocimiento capaz

²³ *Ibid.*, p.93.

de explicar por sí misma fenómenos propios, sin una necesidad directa de principios metafísicos. A esto volveremos más adelante.

De modo que Clarke piensa que hay una diversidad de formas en las que se expresa la relación física-metafísica a lo largo de los textos cartesianos y encuentra un relajamiento en la conexión supuestamente deductiva entre física y metafísica, en los últimos textos de Descartes. Esto por dos razones: “Si la física se dedujera lógicamente a partir de la metafísica, entonces, en contraposición, la refutación de la física implicaría la misma suerte para la metafísica. Ésta es la posibilidad que Descartes desea evitar.”²⁴ Según Clarke, Descartes da un tratamiento preferencial a la metafísica porque los enunciados de este tipo son menos susceptibles de error que la evidencia experimental, base de la física.

El segundo argumento con el que Clarke muestra la relajación del lazo entre metafísica y física, depende de la sobreposición de los sentidos de palabras como “demostración”, “prueba”, “explicación” y “deducción”. Esto es, para Clarke, no hay una buena razón para suponer que “demostrar” quiera decir “probar” en todos los contextos o “deducir” signifique “derivar mediante encadenamiento lógico”: “Para Descartes, una explicación aceptable de un fenómeno físico que relacione apropiadamente las proposiciones acerca de las causas con las proposiciones relativas a los efectos es denominada deducción, sea cual sea su carácter lógico.”²⁵ Y es que si las leyes estuvieran encadenadas lógicamente a principios metafísicos *a priori*, sería incoherente, para Clarke, presentar leyes de la naturaleza como suposiciones o hipótesis, como hace Descartes en *Le monde*.

²⁴ *Ibid.*, p. 113. Para Clarke, “El concepto de interdependencia que aquí opera nos acerca a la idea de que la física y la filosofía [de las Meditaciones], en el proyecto cartesiano, se mantienen o caen al mismo tiempo y que los argumentos en un área llevan consigo conceptos o argumentos empleados en la otra”, p. 96. Para profundizar en qué otros sentidos se puede comprender la vinculación física-metafísica ver capítulo 5.2, Laura Benítez, *El mundo en René Descartes*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1993.

²⁵ Desmond Clarke, *op.cit.*, pp. 115-116.

En los *Principia* dichas leyes son confirmadas, por ejemplo, mediante experiencia ordinaria; esto es, los principios-F adoptan formas muy variadas que no se restringen a un encadenamiento lógico con los principios-M.

De manera que Clarke encuentra que la física depende de la metafísica de muchas formas distintas y ninguna es equivalente a una simple deducción lógica de la física a partir de la metafísica. Así concluye:

[...] la metafísica cartesiana proporciona un fundamento a la física en un sentido mucho más ambiguo y más rico: la metafísica establece la posibilidad de que la ciencia física sea un tipo de conocimiento cierto; las consideraciones metafísicas proporcionan el conocimiento de la causa primera, la cual explica la actuación de las causas secundarias del movimiento; argumentos metafísicos o metodológicos determinan qué tipo de entidades pueden considerarse explicativas en física y qué tipo de argumentos son pruebas [...] En este complejo sentido, la física es demostrada por la metafísica o la física es deducida a partir de la metafísica.²⁶

La lectura de Clarke de la relación entre la metafísica y la física es cuidadosa y, en efecto, se torna compleja. Nos propone diferentes sentidos que pueden adoptar las pretensiones cartesianas, al ubicar los principios metafísicos como fundamento del resto de las áreas de conocimiento, incluyendo la moral. Retomamos la idea de Clarke de que la metafísica fundamenta el conocimiento moral de diversas formas que desarrollaremos en el capítulo 2 y que no tienen que ver con una derivación lineal.

Mantenemos nuestra sospecha hacia el planteamiento de que uno de los principales criterios que diferencia la metafísica de la física sea la materialidad o inmaterialidad del objeto que se estudia. Esto porque nos parece que la diferencia entre ambas, se relacionan con el que Descartes las interprete como sistemas de

²⁶ *Ibid.*, p. 117.

significación completamente diferentes, pero que comparten una misma preocupación: el bien vivir.

1.3 El árbol y el alma

La petición de Elisabeth en su correspondencia con Descartes, de aclarar la forma en que el alma del hombre puede mover los espíritus del cuerpo en las acciones voluntarias, provoca que Descartes diferencie tres objetos posibles de conocimiento: los cuerpos, el alma y la unidad cuerpo-alma. Podemos conocer estos tres objetos porque hay en el hombre sus correspondientes nociones primitivas (género de ideas o especie de nociones) que son como unos originales sobre el patrón de los cuales se forman todos nuestros demás conocimientos. Estos géneros de ideas

[...] son conocidas, cada cual, de un modo particular y no por la comparación de una con otra [...] Los pensamientos metafísicos que ejercitan el entendimiento puro sirven para hacernos familiar la noción del alma; el estudio de las matemáticas que ejercita principalmente la imaginación por la consideración de las figuras y de los movimientos, nos acostumbran a formar, del cuerpo, nociones bien distintas, y, en fin, es por la vida y por las conversaciones ordinarias, absteniéndose de meditar y de estudiar estas cosas que ejercitan la imaginación, que llegamos a concebir la unión del alma y del cuerpo.²⁷

Cada noción (cuerpo, alma y unión cuerpo-alma) comprende: 1) otras nociones que se siguen de ellas; 2) una operación del alma que posibilita poseer dicha noción, es decir, aunque dichas nociones se conocen todas por el entendimiento, hay ciertas operaciones internas que permiten conocerlas con

²⁷ Descartes a Elisabeth, 28 de junio de 1643. AT III, 691-692. CM, pp. 17-19.

mayor facilidad y; 3) un medio de hacer más familiar las nociones primitivas, esto es, hay actividades con las que se “ejercitan” las operaciones del alma, que a su vez posibilitan la formación de las nociones.

Sin pretender simplificar este planteamiento, tendríamos la siguiente clasificación:

NOCIÓN PRIMITIVA	NOCIONES COMPRENDIDAS	OPERACIONES DEL ALMA CON LAS QUE SE LE CONCIBE DE MEJOR FORMA	MEDIO DE HACERLAS MAS FAMILIARES
Cuerpo	Extensión, figura y movimiento	Imaginación	Matemáticas
Alma	Pensamiento: entendimiento y voluntad.	Sólo por el entendimiento puro.	Pensamientos metafísicos (meditación)
Unión	Fuerza que tiene el alma para mover al cuerpo y fuerza que tiene el cuerpo para actuar sobre el alma (sentimientos, pasiones).	Sensaciones o sentimientos.	La vida y las conversaciones cotidianas.

Así, el conocimiento de los cuerpos, del alma y de la unión, se obtiene por el entendimiento, pero es facilitado por operaciones diferenciadas del alma y con el auxilio de medios específicos. Esto permite que el conocimiento de cada conjunto de nociones se adquiera de manera diferente o, mejor dicho, “distinta”; de aquí que sea necesario no compararlos entre sí, el hacerlo nos lleva a confusión y a concebir oscuramente cada noción primitiva. Además, Descartes recomienda concebir cada noción por separado y no al mismo tiempo, pues el espíritu puede guardar las razones de la disertación para adquirir una noción y eso de igual

forma, hace que se vea oscura otra noción. Esta idea nos lleva a pensar que es posible que cada noción primitiva derive en una disciplina de conocimiento con materias de estudio específicas que poseen cierta independencia de los principios metafísicos.

De manera que los principios-m y los principios-f de Clarke son posibles no sólo porque hay necesidad de explicar fenómenos muy propios de cada tipo de conocimiento, sino porque el yo posee operaciones, medios y tiempos que facilitan, de manera específica, su concepción. Con relación al tiempo, Descartes narra que en sus estudios no dedicó mucho en los pensamientos que ocupan la imaginación ni el entendimiento, en cambio, empleó gran cantidad de tiempo en el descanso de los sentidos y reposo del espíritu, de aquí que prefirió la vida en el campo a la de la ciudad.

Descartes recomienda entender bien una vez en la vida los principios metafísicos y retener en la memoria y en la creencia las conclusiones de dichos principios. Después de tener claras estas últimas, hay que “[...] emplear el tiempo sobrante que tenemos para el estudio, en estos pensamientos en que obra el entendimiento con la imaginación y los sentidos.”²⁸ Basta observar la obra de Descartes para darnos cuenta de la gran cantidad de estudios físicos comparados con sus textos metafísicos; esto muestra una congruencia con la idea anterior.

Con lo visto hasta aquí, mostramos que Descartes propone un orden al conocimiento que retoma inquietudes y preocupaciones del medioevo relacionadas con la posibilidad de concebir este conocimiento como una unidad “orgánica”, con pocos principios que lo fundamenten y que sean comunes a todas las ciencias.

²⁸ AT III, 695. CM, p. 21.

Para Descartes todo el conocimiento que puede adquirir el espíritu humano está relacionado entre sí, la forma como se da esta vinculación, por ejemplo entre la metafísica y la física, no toma una sola forma, sino que adquiere una multiplicidad de sentidos, como Clarke y Benítez lo muestran.

En el siguiente capítulo, desarrollaremos algunos elementos referentes al conocimiento moral, que nos permitan ubicar el lugar que éste ocupa en dicho orden del conocimiento, así como el sentido que adquiere la vinculación de lo moral con las otras ciencias.

La propuesta cartesiana de organización del conocimiento, a partir de las nociones primitivas del alma y de las propias necesidades de cada disciplina, así como las problemáticas que de ello se derivan, serán desarrolladas en la conclusión de esta investigación.

CAPITULO 2

Lo moral en Descartes¹

En una carta de 1646, Descartes invita a Chanut, quien ha elegido la moral como estudio principal, a dar su opinión de los *Principios*; para alentarle a hacer dicha lectura, Descartes considera la relación que guardan sus principios de física con la moral. Por una parte, reconoce la distancia que aún tienen los mismos: “[...] 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, de la cual no hablé todavía.”² Esto último porque Descartes desea reunir mayor evidencia empírica de los órganos y de las funciones del cuerpo humano, lo cual no dificulta seguir la vinculación entre física y moral. Descartes le confiesa a Chanut

[...] 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 de conservar la vida, hallé otro, mucho más fácil y más seguro, que es el de no temer a la muerte [...] Le diré además que, mientras dejo crecer las plantas de mi jardín, del cual espero algunas experiencias para tratar de continuar mi física, me detengo también a veces a pensar en las cuestiones particulares de la moral. Es así que esboqué este invierno un pequeño tratado sobre la naturaleza de las pasiones del alma, pero sin el propósito de publicarlo.³

Hay que destacar que Descartes distingue dos temas con relación al conocimiento moral: sus fundamentos o principios generales y otras cuestiones

¹ Usamos “lo moral” en lugar de “la moral” porque nos parece que el primer término expresa el conjunto de reflexiones que puede darse en torno a conceptos de carácter ético; “la moral”, en cambio, podría expresar una cualidad o reglas específicas que norman los actos humanos.

² Descartes a Chanut, 15 de junio de 1646. AT IV, 441. CM, p. 268.

³ AT IV, 441-442. CM, pp. 268-269.

más específicas, es decir, lo que se refiere a las acciones particulares de la vida. Como veremos, un fundamento seguro en la moral es no temer a la muerte; con relación a cuestiones particulares, Descartes se refiere a la naturaleza de las pasiones.

En un primer momento pudiéramos pensar que los “fundamentos seguros” pueden derivarse de los principios metafísicos y las “cuestiones particulares” de las leyes físicas, esto es lo que indagaremos en los siguientes apartados. Antes, abordaremos las causas que originan la incomodidad de Descartes al hablar de moral.

2.1 La intranquilidad de lo moral

En su correspondencia con Elisabeth, Cristina y Chanut, Descartes rehúsa hablar de dos temas: de política y de moral. Considera impertinente hablar de la “vida civil”, dado que ha llevado una vida retirada y alejada de los asuntos públicos. En éstos, los hombres tendrían que ser razonables para que se juzgara lo que hacen, en virtud de lo que deben hacer lo que, a Descartes, le parece muy raro que suceda, por lo que en ese tipo de asuntos, más vale guiarse por la experiencia que por la razón.⁴

Por otro lado, Descartes piensa que no debe escribir sobre moral a causa de que sus principios de física causaron polémica en su contra: “Los señores

⁴ Puede ser que Descartes apele a una deontología en los asuntos públicos, sin embargo es mejor, dice, guiarse por la experiencia. Descartes es poco claro con relación a lo que esto significa y nos parece no volverá a plantearlo en esos términos. Descartes, en cambio, habla de hábito que consiste en la costumbre que nos hace recordar ese conocimiento para cuando se requiera, ver nota 62. Por otra parte, cabe resaltar que, la excusa cartesiana para no hablar de lo que él llama la “vida civil”, es la falta de contacto con ese ámbito y no la incompletitud de un método adecuado.

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.”⁵

A causa de las muchas acusaciones que se hicieron en su contra, Descartes decide abstenerse de escribir libros, especialmente de moral y, tomando la divisa de Séneca: “*Illi mors gravis incubat, Qui, notus nimis omnibus, Ignotus moritur sibi* [Una muerte funesta espera a quien, demasiado conocido por los demás, muere desconocido de sí mismo]”,⁶ decide también, no estudiar más que para instruirse y sólo comunicar sus pensamientos en conversaciones privadas.

Y es que Descartes considera que se ha malinterpretado su pensamiento pues, cuando ha querido demostrar la existencia de Dios, el padre Bourdin le ha acusado de ateo y cuando quiso refutar a los escépticos, Voetius le acusó de tal. Entonces, se pregunta Descartes, qué dirían sus detractores si examinara cuál es el valor justo de lo que se puede desear o temer, cuál será el estado del alma después de la muerte, hasta dónde amar la vida y cómo ser para no tener ningún motivo para temer perderla, de modo que “[...] 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.”⁷

⁵ Descartes a Chanut, 1 de noviembre de 1646. ATIV, 536. CM, p. 276. Véase también Descartes a Chanut, 20 de noviembre de 1647, AT V, 87. CM, p. 327, en donde dice que suele rehusar escribir sus pensamientos sobre moral pues “[...] no hay materia en que los malvados puedan más fácilmente hallar pretextos para calumniar [...]”

⁶ Descartes a Chanut, 1º de noviembre de 1646. AT IV, 537. CM, p. 277.

⁷ *Idem*.

A Descartes le afligen las disputas públicas en las que se hacen acusaciones a sus planteamientos,⁸ y pudiera ser que considere que hay mayor vulnerabilidad en las afirmaciones de tipo moral, que en las de tipo físico y metafísico. Esto, tal vez, porque el conocimiento moral se relaciona también con determinar las costumbres de los demás que, para Descartes, deben ser dictadas por los soberanos o por aquellos a quienes se autorice a hacerlo. Además de que las costumbres son relativas, pues varían según el país en que se vive, de modo que no hay ningún principio inmutable que establecer al respecto.

Hay que notar que, lo que preocupa a Descartes, es la intranquilidad que le ocasionan las acusaciones en su contra. Siendo, la moral y la política, materias que pueden causar mayores controversias, pues entra en juego la voluntad del hombre, su libre arbitrio, Descartes quiere evitar hablar de ellas para que su propia tranquilidad no sea interrumpida. Esto porque sólo ese estado: el descanso de los sentidos y el reposo del espíritu, permite llegar más fácilmente a conocimientos verdaderos, como lo recomienda a Elisabeth.⁹

Entonces, por un lado, Descartes desea evitar hablar de moral y, por el otro, sabe que es un tema de importancia crucial en su proyecto epistémico; recordemos que, la más alta y perfecta moral, es el último grado de sabiduría. Finalmente, Descartes aborda el conocimiento moral en su correspondencia y en sus últimos escritos, *Las pasiones del alma*, así como en la revisión del *Tratado del hombre*, encontrado entre sus papeles después de su muerte;¹⁰ Descartes

⁸ Ver carta a Elisabeth del 10 de mayo de 1647. AT V, 15. CM, p. 207.

⁹ “[...] la constitución de nuestra naturaleza es tal que nuestro espíritu necesita mucho descanso, para poder emplear útilmente algunos momento en la búsqueda de la verdad”. Descartes a Elisabeth, 6 de octubre de 1645. AT IV, 307. CM, p.120.

¹⁰ El *Traité de l'homme*, publicado en 1664 formaría la parte final del *Tratado del mundo* y los libros V y VI de los *Principios*. Refiere Elisabeth Goguel, que en los últimos años de su vida, Descartes trabajó de nuevo en el tema pues se encontró también entre sus papeles un texto inconcluso: *La description du corps humain*.

esperaba reunir mayor evidencia empírica acerca de la descripción de las funciones del animal y del hombre, para plantear con mayor certeza sus ideas acerca de la moral. No obstante, creemos que lo que escribió es suficiente para hacernos una idea de su planteamiento moral y del lugar que éste ocupa en su proyecto epistémico.

2.2 *De vita beata*

En su correspondencia con Elisabeth, Descartes plantea cuestiones relativas a la felicidad. Y es que la princesa enfermó, padeciendo de una “fiebre lenta”; Descartes le confirma que la salud perfecta es el fundamento de todos los demás bienes de esta vida¹¹ e indica que la causa más frecuente de dicha enfermedad es la tristeza, por lo que elige la felicidad, como tema para tratar con la princesa.

Afirma Descartes, que la filosofía nos enseña los medios para adquirir la felicidad suma, que no proviene de la fortuna, sino sólo de nosotros mismos; admite, en esta materia, lo que escribieron los antiguos filósofos, siempre que se le pueda agregar algo a sus preceptos. Así, Descartes propone a Elisabeth leer *De vita beata* de Séneca, por la reputación del autor y por “la dignidad de la materia”, lo que confirma que entre las principales preocupaciones de Descartes está la vida y en especial, la vida buena, bienaventurada, feliz.

Después de la lectura de dicho texto, Descartes no está conforme con la manera como Séneca trató el tema y plantea cómo debió de hacerlo, según su parecer. Afirma que “[...] la felicidad consiste en un perfecto contento de espíritu y en una satisfacción interior que no suelen poseer los más favorecidos por la

¹¹ Véase Descartes a Elisabeth, mayo o junio de 1645. AT IV, 220. CM, p. 66.

fortuna, y que los sabios adquieren sin ella. Así, *vivere beate*, vivir en felicidad, no es otra cosa que tener el espíritu perfectamente contento y satisfecho.”¹²

Lo que hace bienaventurada la vida, es decir, las cosas que nos pueden dar ese sumo contento son: a) las cosas que dependen de nosotros, es decir, la virtud y la sabiduría, y b) las cosas que no dependen de nosotros, los honores, la riqueza, la salud. Pero, el contento por sí mismo, es decir el contento de cada uno consiste en la plenitud y cumplimiento de nuestros deseos regulados por la razón, de modo que alguien pobre y desdichado puede estar tan contento y satisfecho como los demás.

Según Descartes, cada uno puede procurarse contento por sí mismo observando tres cosas, a las cuales se refieren las reglas de moral del *Discurso del método*:

1) Emplear el espíritu lo mejor que se pueda y en todas las circunstancias de la vida, para saber lo que se debe y lo que no se debe hacer. Recordemos que en el *Discurso*, Descartes plantea como, parámetros para saber actuar y vivir con la mejor ventura, las leyes, costumbres y religión del país donde se vive, así como seguir las opiniones más moderadas (alejadas de los excesos) y comúnmente admitidas.

2) Tener una resolución firme y constante de ejecutar todo lo que la razón aconseje, sin que las pasiones o apetitos nos desvíen de ello. A dicha firmeza, Descartes la llama virtud. Nos parece que esta firmeza de resolución es, en esta etapa del pensamiento cartesiano, diferente a lo planteado en el *Discurso*, ya que, en ese entonces, cuando no se tenían principios metafísicos ciertos y dado que las acciones en la vida no admiten demora, la opinión que orienta la acción, sea porque es la más practicada, la más probable o la elegida al azar, debía

¹² Véase Descartes a Elisabeth, 4 de agosto de 1645. AT IV, 264. CM, p. 79.

considerarse verdadera y cierta. Después de haberse encontrado certezas metafísicas (yo, Dios, las cosas), éstas son necesarias en el uso recto de la razón, como veremos en el siguiente apartado, y dicho uso debe anteceder a la voluntad de la acción.

3) Considerar que los bienes que no poseemos están fuera de nuestro alcance, así, nos acostumbramos a no desearlos, pues el pesar y el arrepentimiento impiden el estar contentos. Esto, en efecto, coincide con la tercera máxima de la moral del *Discurso*.

Con relación al tercer punto, Descartes plantea que si seguimos la razón, en realidad nunca vamos a desear lo que es imposible tener, esto es, sólo será posible desear, lo que podamos poseer en algún momento y, además dichos deseos realizados no son incompatibles con la felicidad.

Con relación al primer punto “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”;¹³ pero, la virtud iluminada por el entendimiento, de lo contrario es falsa y el contento no es sólido, esto es, si el acto virtuoso se ejecuta por casualidad o acompañado de alguna imperfección, es una virtud aparente; sólo el uso recto de la razón da un conocimiento verdadero del bien que impide que la virtud sea falsa.

Por lo tanto, la mayor felicidad del hombre, en esta vida, depende del uso recto de la razón y el estudio por el cual se puede adquirir es, para Descartes, la ocupación más útil, agradable y sosegada.

¹³ Descartes a Elisabeth, 4 de agosto de 1645. AT IV, 266-267. CM, p. 82.

Notamos además que hay un cambio en las máximas de moral del *Discurso* pues, para Descartes, ya no son necesarias la primera ni la tercera, dado que la virtud sola basta para alcanzar la felicidad soberana.

Entonces, la virtud es “[...] tener una voluntad firme y constante de ejecutar todo cuanto juzguemos ser lo mejor y emplear nuestro entendimiento para juzgarlo bien.”¹⁴ En otras palabras, cumplir con lo que nuestra razón nos persuade que debemos realizar. Así, la *vita beata* depende del ejercicio de la virtud: la felicidad o contento del espíritu acompaña siempre a la virtud y en ésta el juicio es necesario, por lo que veremos que la razón toma otras dimensiones en su uso práctico.

2.3 Los fundamentos seguros en moral

2.3.1 El Juicio Práctico

Para Descartes, la fuente de todos los males y errores de la vida consiste en que los placeres del cuerpo se presentan a menudo borrosos a la imaginación y aparecen mayores de lo que en realidad son, de manera que el verdadero oficio de la razón, en lo que se refiere a la conducta de la vida, es examinar el justo valor de esos bienes cuya adquisición depende de nuestra conducta, a fin de que no dejemos de procurarnos aquellos que, en efecto, son más deseables, como los del espíritu.

La principal diferencia que hay entre los placeres del cuerpo y los del espíritu, para Descartes, es que los del cuerpo, sujetos al cambio perpetuo, duran

¹⁴ Descartes a Elisabeth, 18 de agosto de 1645. AT IV, 277. CM, p. 93.

muy poco, pues proceden de la adquisición de algo útil al cuerpo y en cuanto deja de ser tal, el placer también desaparece. En cambio, los placeres del alma pueden ser inmortales como ella, “Y puesto que las perfecciones del cuerpo son menores, se puede decir, generalmente, que hay medio de hacerse dichoso sin ellas. Sin embargo, no creo que se las deba despreciar por completo, ni tampoco que debamos eximirnos de pasiones; basta que se las sujete a la razón; cuando están así dominadas, a veces son tanto más útiles cuanto más se inclinan al exceso.”¹⁵

Esto es, para Descartes los placeres del espíritu son los que hay que perseguir, pero no se deben despreciar los del cuerpo, sino sujetarlos a la razón; esta idea va a ser sostenida en *Las pasiones del alma*, en donde se plantea que, para poder dominar las pasiones, debemos conocer su naturaleza. En la carta citada, Descartes asume una posición moderada pues considera que no se deben “despreciar” los placeres del cuerpo; contrariamente, afirmará a Chanut que, el alma no tendría motivo de estar unida a su cuerpo si no pudiera sentir las pasiones, como veremos más adelante.

Por otra parte observamos que la razón tiene un uso en el ámbito epistémico y otro en el ámbito práctico. Recordemos que en sus *Meditaciones*, cuando Descartes analiza de dónde nacen los errores, pareciera que se refiere a la posibilidad de que el entendimiento oriente las acciones, para elegir el bien y no pecar,¹⁶ sin embargo aclara:

Pero debe notarse, sin embargo, que en modo alguno trato en ese lugar del pecado, es decir, del error que se comete en la persecución del bien y el mal, sino sólo del que acontece al juzgar y discernir lo verdadero de lo falso, y que no me propongo hablar de las cosas concernientes a la fe o a

¹⁵ Descartes a Elisabeth, 1º de septiembre de 1645. AT IV, 287. CM, pp. 102-103.

¹⁶ AT IX-1, 46. MM, IV, p. 49.

la conducta en la vida, sino sólo de aquellas que tocan las verdades especulativas, conocidas con el sólo auxilio de la luz natural.¹⁷

Esto es, en las *Meditaciones Metafísicas* Descartes sólo pretende hablar del uso de la razón en el ámbito metafísico: emitir juicios verdaderos y evitar el error que nace al no contener la voluntad, en los límites del entendimiento. Y, como lo epistémico no se limita al conocimiento de verdades metafísicas o físicas, sino que también hay un conocimiento moral del bien y del mal, podemos hablar de un juicio práctico, el que la razón aplica en la conducta de la vida. En el juicio práctico interviene necesariamente el conocimiento metafísico de la verdad, como mostraremos a continuación.

Para Descartes no se requieren sino dos cosas para juzgar bien: 1) el conocimiento de la verdad y 2) la costumbre que nos hace recordar ese conocimiento para cuando se requiera (hábito).¹⁸

El conocimiento de la verdad se refiere a: a) que hay un Dios, de quien depende todo, que posee perfecciones infinitas, un poder inmenso y cuyos decretos son infalibles; y eso nos enseña a tomar a bien lo que le acontece al hombre, como cosas que Dios nos envía adrede. b) el conocimiento de la naturaleza del alma, en cuanto a que subsiste sin el cuerpo y es más noble que él, capaz de gozar de una infinidad de contentos que no se encuentran en esta vida. Y esto nos impide temer a la muerte y nos “desprende” de las cosas de este mundo, despreciando, incluso, lo que pudiera estar en poder de la fortuna.

Recordemos que el conocimiento de Dios y de la naturaleza del alma son cuestiones metafísicas y son probadas, según Descartes, en sus *Meditaciones*, mediante “razones de filosofía” más que de teología; estos principios fundamentan

¹⁷ AT IX-1, 11. MM, Resumen de las Meditaciones, p. 15.

¹⁸ Véase Descartes a Elizabeth, 15 de septiembre de 1645. AT IV, 290. CM, p. 107.

entonces el juicio práctico. Es en este sentido que encontramos una vinculación entre metafísica y moral.

Dicha relación también es manifiesta en el Prefacio de las *Meditaciones*. En éste, Descartes dice que se propone demostrar a los infieles, mediante razón natural, la existencia de Dios y que el alma humana no muere con el cuerpo, como condición para inculcarles religión y virtud moral. Es así que los principios metafísicos dan soporte al juicio práctico.

Otra verdad que Descartes enumera por separado, pues reporta utilidad para el uso recto de la razón, es el considerar que aunque somos personas con intereses diferentes a los de los demás, no podemos subsistir solos y que somos “[...] 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 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.”¹⁹

Esta cita es reveladora, pues nos acerca al pensamiento cartesiano que trasciende las *Meditaciones Metafísicas*, en tanto que el hombre no es sólo el yo que se da certeza a sí mismo, eso sucede en el ámbito contemplativo; como persona, el hombre forma parte de todo lo que está fuera de él y entonces ya no es sólo un *yo pienso*; el hombre pasa a ser parte del universo, del Estado, de la familia. Descartes ve, en esta unidad, la posibilidad del hombre, de complacerse haciendo el bien y siendo útil a los demás. En otra carta a Elisabeth (6 de octubre de 1645), Descartes reitera que si nos consideramos como parte de algún otro

¹⁹ Descartes a Elisabeth, 15 de septiembre de 1645. AT IV, 293. CM, p. 109. Elisabeth Goguel anota que esa idea está presente en el *Discurso*, sexta parte: “cada hombre está obligado a procurar tanto como pueda el bien de los demás [...] y verdaderamente nada vale quien no es útil a nadie.” Ver *idem*, nota 2.

cuerpo, participamos de los bienes que tenemos en común con el mismo y no sólo de los bienes propios o particulares, lo que no sucede con los males, que son tan sólo una privación y no algo real.²⁰

En esta verdad, el conocimiento de Dios también nos inclina a buscar el bien ajeno antes que el propio, pues dicho conocimiento nos hace amarle y abandonarnos por completo a su voluntad y, así, despojarnos de intereses propios.

Todas las verdades enunciadas conciernen, en general, a nuestras acciones y son las que dan soporte al juicio práctico. Las verdades que se refieren particularmente a cada acción son “[...] que todas nuestras pasiones nos representan los bienes a cuya búsqueda ellas nos incitan, como mucho mayores de lo que, verdaderamente, son; y que los placeres del cuerpo no son nunca tan duraderos como los del alma [...]”²¹ Para tener más clara esta idea, para Descartes es necesario conocer la naturaleza de las pasiones.

Con relación al hábito, éste se necesita para estar siempre dispuestos a juzgar bien, pues puede ser un factor de distracción el estar atentos siempre a la misma cosa; esto es, las razones que persuaden de una verdad pueden ser muy claras y evidentes; sin embargo, las falsas apariencias nos pueden disuadir de creerla, salvo que, con una larga y frecuente meditación, se la haya impreso en el espíritu y se haya vuelto un hábito.²² Hay que recordar además que, como vimos, Descartes recomienda entender una sola vez en la vida, los principios metafísicos

²⁰ Goguel refiere la *Suma teológica* 1.c. XIV, 10; aunque la fuente de esta idea es, sin duda, San Agustín. CM, p. 122, nota 3.

²¹ Descartes a Elisabeth, 15 de septiembre de 1645. AT IV, 294-295. CM, pp.110-111.

²² Descartes reconoce en esta idea un tema de la Escolástica, al decir que ésta tiene razón al decir que las virtudes son hábitos. Véase AT IV, 295. CM, p.111 e *idem*, nota 3. En efecto, Aristóteles sostiene que la virtud moral es resultado de la costumbre y que se adquiere como resultado de haberse ejercitado en ella.

y retenerlos en la memoria para emplear el tiempo restante en otros pensamientos.²³

En efecto, el juicio aplicado a la conducta de la vida, cumple dos tareas: buscar el bien y evitar el error que nace del engaño; ambas tareas deben estar basadas en el conocimiento de la verdad; en específico, en el conocimiento de los principios metafísicos.

2.3.2 La virtud, el sumo bien del hombre y el juicio de uno

Para Descartes es evidente que el sumo bien en sí mismo es Dios, dado que es incomparablemente más perfecto que todas las criaturas. El sumo bien con relación al conjunto de los hombres, es una reunión de bienes tanto del alma, como del cuerpo y de la fortuna. Esto es distinto al bien de cada uno en particular

[...] y que consiste tan sólo en una voluntad firme de obrar bien y en el contento que ello produce. En efecto, no observo ningún otro bien que me parezca tan grande ni que esté enteramente en el poder de cada uno. Pues los bienes del cuerpo y de la fortuna no dependen absolutamente de nosotros; y los del alma se dividen todos en dos clases, a saber, unos conocer, y otros querer lo que es bueno, pero el conocimiento está a menudo más allá de nuestras fuerzas; por lo tanto, no queda más que nuestra voluntad de la cual podamos disponer absolutamente.²⁴

Esta cita nos revela la distancia entre lo epistémico y lo moral. Recordemos que en la Carta dedicatoria de los *Principios*, Descartes plantea que las virtudes perfectas, que forman parte de la Sabiduría, requieren de dos propiedades: que el

²³ Rossi ve en este planteamiento la persistencia de una discusión antigua sobre la memoria. Ver el apartado "El *Abre de Sciencia*".

²⁴ Descartes a Cristina, 20 de noviembre de 1647. AT V, 82-83. CM, pp. 323-324.

entendimiento conozca lo que es bueno y que la voluntad esté dispuesta a perseguirlo; la voluntad puede ser poseída por igual por todos los hombres, el entendimiento no, pues en unos es más valioso que en otros.

Así, lo único que estamos ciertos que poseemos, es la voluntad y ésta es suficiente para aspirar a ser sabios: “Pues todo aquel que mantiene firme y constante la voluntad de usar siempre la razón del mejor modo del que fuere 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.”²⁵ Entonces, la virtud comprende los dos modos de pensar generales que Descartes distingue en *Los Principios*, el entendimiento y la voluntad, esta última realiza dos actos: el usar la razón del mejor modo y el actuar en consecuencia.

La suma virtud no necesariamente considera un conocimiento perfecto del bien; basta con creer que lo que se hace es lo mejor.²⁶ La virtud no es actuar de acuerdo a lo que es lo mejor, sino realizar las cosas que uno juzga son las mejores y “[...] solamente de esto resulta siempre el contento mayor y más estable de la vida. Por lo que en esto consiste el sumo bien.”²⁷ En una carta a Elisabeth,²⁸ Descartes da un ejemplo: los medios por los cuales algún príncipe se instaló en el poder, son justos cuando él así lo juzga y las acciones más justas se vuelven injustas, cuando los que las realizan las juzgan así. Lo que hacemos, dice Descartes, puede ser malo, pero lo importante es saber con certeza que cumplimos con nuestro deber; por el contrario, no se actúa como hombre virtuoso si uno ejecuta una acción virtuosa y, sin embargo, piensa haber obrado mal. Descartes es claro

²⁵ AT IX-2, 22. PF, Carta a Isabel, pp. 4-5.

²⁶ Véase nota 56 *supra*.

²⁷ Cfr. Descartes a Cristina, 20 de noviembre de 1647. AT V, 83. CM, p. 324.

²⁸ Septiembre de 1646. AT IV, 486. CM, p. 170.

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 acertadamente en el momento, como cuando se dispone de mucho tiempo para deliberar.²⁹

Es difícil hacer las cosas que son buenas, pues puede suceder que nuestro entendimiento no sea capaz de mostrarnos lo que es bueno, o la verdad; lo que dará contento entonces, será hacer las cosas que uno creyó fueron las mejores, obteniendo además, con ello, tranquilidad del espíritu y satisfacción interior. No se trata de una moral de intenciones, puesto que el acto moral siempre conlleva la acción: la voluntad de usar la razón del mejor modo que se es capaz, es la primera condición del acto virtuoso, la segunda es accionar de acuerdo con eso que se ha juzgado ser lo mejor.

La idea anterior nos muestra que Descartes tiene una firme confianza en que el uso recto de la razón debe llevar al conocimiento de la verdad, y por lo tanto, a actuar de la mejor manera; Dios es garante de esa verdad y de que nuestras facultades pueden conducirnos a ella.

Queremos destacar el planteamiento cartesiano de que sólo tenemos que responder de nuestros pensamientos en el ámbito de las acciones. Esto es: el hombre forma parte de un Estado, de una sociedad y de una familia, y debe procurar hacer el bien y ser útil a los demás. Sin embargo, la medida del bien que ha de procurar a los otros, no es dado por la familia ni por el Estado, sino por sus propios pensamientos, buscando la satisfacción de la conciencia: “Confieso que es

²⁹ Descartes a Elisabeth, 6 de octubre de 1645. AT IV, 307. CM, p. 121.

difícil medir exactamente hasta dónde la razón ordena que nos intereseamos por el público; pero, al mismo tiempo, no es una cosa en que sea necesario ser muy exacto: basta con satisfacer a nuestra conciencia [...]”³⁰.

Lo anterior nos permite afirmar que, tanto en el ámbito metafísico como en el moral, si bien la certeza de los principios está fundada en Dios, hay un momento en el que el yo está solo.³¹ Por otra parte, la fe religiosa no es suficiente para el actuar virtuoso; ante la verdad y ante el bien, el yo está nuevamente solo: se basta a sí mismo para conocer y para actuar.

2.3.3. No temer a la muerte

Hemos visto que Descartes acepta no haber avanzado en el conocimiento de los medios para conservar la vida,³² a cambio ha encontrado que es mejor no temer a la muerte, y éste principio es uno de los fundamentos de lo moral.

No hay razón de temer la muerte en razón de que los placeres del alma son incomparablemente mayores a los del cuerpo, porque no son pasajeros y porque no perecen con él. Esto es, el alma tendrá placeres después de la corrupción del

³⁰ AT IV, 316. CM, p. 129.

³¹ En el ámbito metafísico, Dios garantiza el que existan verdades inmutables que se manifiestan como ideas claras y distintas, pero en la búsqueda de este conocimiento, en efecto, el yo está solo, de modo que la verdad en los juicios es posibilitada por la certeza que da el entendimiento. En las *Meditaciones*, Descartes muestra que el yo posee toda la potencia en sí mismo para acceder a la verdad, así aclara a sus objetores el fundamento sobre el que descansa toda certeza humana: si la creencia clara de una verdad “[...] es tan fuerte que nos hace imposible dudar de lo que así creemos, nada más hay que indagar: poseemos toda la certeza que puede razonablemente desearse. Pues ¿qué puede importarnos que alguien imagine ser falso a los ojos de Dios o de los ángeles aquello de cuya verdad estamos enteramente persuadidos, ni que diga que, entonces, es falso en términos absolutos? [...] Pues estamos suponiendo aquí una creencia tan firme que en modo alguno puede ser destruida, siendo entonces lo mismo que una certeza perfectísima.” AT IX-1, 113-114. MM, Segundas objeciones, p. 118.

³² Recordemos que Descartes lamentará reiteradamente la “brevedad de la vida” con relación a todas las verdades en las ciencias que hay por conocer. Cfr. AT VI, 3, 63, 67, 78. DM, pp.30, 69, 71, 77.

cuerpo, como el amor y la alegría intelectual. Además, para Descartes, el alma es capaz de gozar de una infinidad de contenidos que no se encuentran en esta vida.

La anterior afirmación es posible por el conocimiento distinto y claro que se tiene de esas nociones (alma y del cuerpo). Así se sabe que éstas no comparten atributo alguno, de tal forma que si el cuerpo se corrompe, el alma no. Descartes no logra convencer a sus interlocutores de haber probado la inmortalidad del alma, desarrolla y enfatiza, entonces, la diferencia entre dichas nociones, es decir, en la medida en que el alma es distinta del cuerpo, es inmortal.

La tarea de hacer esa diferenciación es asumida por la metafísica y por la física. Recordemos que en sus *Meditaciones*, cuerpo y alma son metafísicamente considerados por Descartes como sustancias diferentes bajo dos supuestos: en tanto que pueden ser pensados por separado, como conceptos en los que no se encuentran atributos compartidos o similares; y, porque así pueden ser analizados claramente para poder ser concebidos de manera distinta, a través del método.

Por otro lado, es claro para Descartes que “[...] aun sin las enseñanzas de la fe, la sola filosofía natural hace esperar a nuestra alma un estado más dichoso después de la muerte [...]”³³ Pero ¿de qué manera la física muestra que el alma no perece con el cuerpo?

Al estudiar los cuerpos vivos, Descartes se da cuenta de que hay órganos y funciones de “las bestias” muy parecidos a los del cuerpo humano, sin embargo, encuentra dos grandes diferencias: el habla y la razón.³⁴

Conocer la diferencia entre el alma humana y la de los animales es de suma importancia, pues después del error de los que niegan a Dios,

³³ Descartes a Elisabeth, 1 de septiembre de 1645. AT IV, 282. CM, p. 99.

³⁴ Ver AT VI, 57-58. DM, V, pp. 57-58.

[...] no hay nada que más aparte a los espíritus endeble del recto camino de la virtud que el imaginar que el alma de los animales es de la misma naturaleza que la nuestra, y que, por consiguiente, nada hemos de temer ni esperar tras esta vida, como nada temen ni esperan las moscas y las hormigas; mientras que si sabemos cuán diferentes somos de los animales, entenderemos mucho mejor las razones que prueban que nuestra alma es de naturaleza enteramente independiente del cuerpo y, por consiguiente, que no está atendida a morir con él.³⁵

Al estudiar comparativamente los cuerpos de los animales y de los hombres, Descartes da cuenta de que la principal diferencia radica en el alma y que ésta es independiente del cuerpo. El filósofo ve en el habla y en la razón, la principal prueba de que, a diferencia de los animales, tenemos alma; no explicitará cómo se sigue, de dicha diferencia, la inmortalidad del alma. Ésta será siempre la principal objeción de sus interlocutores.

Pero, lo que queremos hacer notar es que, para Descartes, teniendo un alma y siendo ésta inmortal, se debe procurar el camino recto de la virtud, debido a que la vida continúa después de la muerte del cuerpo. Entonces, según la cita anterior, lo que acerca a los espíritus endeble a la virtud, es tener presente la diferencia entre los animales y el hombre.

También queremos destacar que hacer dicha diferencia corresponde a lo que Descartes considera estudios de física.³⁶ Así, podemos afirmar que uno de los fundamentos de lo moral, es posibilitado directamente por la metafísica (sin “pasar” por la física) y, de igual forma, directamente por los estudios de la física. Ambos ámbitos estarían aportando pruebas para demostrar la inmortalidad del alma y, en consecuencia, las razones para no temer a la muerte; esto a través de dos vías: la discursiva-contemplativa y la de la observación.

³⁵ AT VI, 59. DM, V, p. 66.

³⁶ Ver carta prefacio de los *Principios*.

La idea anterior sería un argumento en contra de la linealidad o derivación lógica unidireccional, que se pretende ver en la relación entre las disciplinas del árbol de las ciencias de Descartes.

Por otra parte, una reacción interesante contra los placeres del alma en su inmortalidad, proviene de Elisabeth. Ella plantea a Descartes su preocupación de que las personas deseen, entonces, la muerte sobre la vida: “La idea de la inmortalidad del alma y de que ella es mucho más noble que el cuerpo, es capaz de hacernos buscar la muerte, tanto como despreciarla, puesto que no podemos dudar que viviremos más bienaventuradamente exentos de las enfermedades y de las pasiones del cuerpo.”³⁷

Pero, para Descartes no hay razones que den seguridad de que cada individuo vaya a gozar de felicidad al salir de esta vida, esto es,

[...] 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. Y la misma razón natural nos enseña también que siempre tenemos más bienes que males en esta vida, y que no debemos dejar lo cierto por lo incierto; luego, me parece que ella nos enseña que no debemos temer verdaderamente a la muerte, pero que, tampoco debemos buscarla nunca.³⁸

Sin duda, la muerte era una fuerte preocupación en el tiempo de Descartes.³⁹ Amando la vida y ante la dificultad de encontrar medios efectivos para su conservación –cosa que no dejó de buscar-, Descartes indica que para

³⁷ Elisabeth a Descartes, 30 de septiembre de 1645. AT IV, 302. CM, p. 114.

³⁸ Descartes a Elisabeth, 3 de noviembre de 1645. AT IV, 333. CM, pp. 138-139. Esta idea es para Descartes un fundamento seguro en moral más sencillo de considerar que el encontrar los medios para conservar la vida, como confiesa a Chanut (15 de junio de 1646). AT IV, 440.

³⁹ Quintás comenta que, hasta muy avanzado el siglo XVIII, la duración media de la vida no sobrepasaba los 22-23 años. Ver TH, nota 4, p.23. Véase también Alejandra Velázquez, “La filantropía en la ciencia cartesiana” en Laura Benítez y Miriam Rudoy (comp.), *De la Filantropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*, México, UNAM 1994, p.15.

mitigar el dolor y soportar con paciencia la inminencia de la muerte de los que se aman y la propia, hay que considerar la naturaleza del alma. Esto significa considerar que el alma dura más que el cuerpo y que nace para placeres y felicidades mucho más grandes que las de este mundo “[...] que no puedo concebir otra cosa respecto a los que nunca mueren sino que pasan a una vida más dulce y más tranquila que la nuestra, y que iremos a encontrarles algún día, incluso con el recuerdo del pasado [...]”⁴⁰

Nos parece significativo considerar que hay una certeza metafísica de la inmortalidad del alma, pero no la hay (o tal vez la haya como certeza moral)⁴¹ con relación a la felicidad del alma, en la vida sin el cuerpo. Hay seguridad en que sólo tenemos esta vida y, empleando la razón de forma recta podemos gozar de dicha felicidad. Lo que en un primer momento parece una contradicción a los ojos de Elisabeth, es la invitación de Descartes a vivir bien y sin los tormentos que causa el temor a la muerte: “[...] me parece que por débil o indispuerto que esté nuestro cuerpo, debemos emplear la vida y disponer sus funciones lo mismo que si estuviéramos seguros de llegar a una extrema vejez. Aunque, por el contrario, por mucha fuerza o salud de que gocemos, debemos además estar preparados para recibir la muerte sin pesar cuando venga, porque puede venir en cualquier momento [...]”⁴²

⁴⁰ Descartes a Huygens, 13 de octubre de 1642. AT III, 580. CM, pp. 371-372.

⁴¹ Recordemos que Descartes diferencia dos tipos de certeza: la moral y la fundamentada en la metafísica. La certeza moral es suficiente para regular las costumbres o lo relacionado con la conducta de la vida, “[...] aun cuando sepamos que puede ser que, absolutamente hablando, sean falsas”. AT IX-2, 323. PF, IV, 205, p.411. Esta certeza basta para saber que todas las cosas de este mundo son tales como se ha demostrado que pueden ser. La certeza metafísica es la que se tiene cuando se piensa que no es posible en modo alguno, que la cosa sea de otra forma a como la juzgamos. Ver AT IX-2, 324. PF, IV, 206, p.412.

⁴² Descartes a [¿Pollot?], [¿1648?]. AT V, 556-557. CM, p. 380.

Con todo lo anterior, podemos ver que tanto en los fundamentos o principios generales de lo moral, como en sus cuestiones particulares, son necesarios los principios metafísicos como el conocimiento de Dios, el de la naturaleza del alma y la idea de mundo. Así también, es necesario el conocimiento de la naturaleza de la unión cuerpo-alma, como veremos en el siguiente capítulo.

Es importante mencionar que notamos un cambio en la *moral par provision*, después de que han sido conocidos los principios metafísicos. Descartes plantea que basta la virtud, iluminada por el entendimiento, para llevar una vida venturosa.

No es necesario que la razón no se equivoque, basta que la conciencia dé cuenta de que no faltó virtud para hacer las cosas que parecieron ser las mejores. Este planteamiento es fuerte porque los parámetros para saber que se ha actuado virtuosamente no son las leyes ni costumbres, ni la religión, ni normas morales fijas, sino la propia conciencia. Y es en ese sentido que el yo se encuentra solo, esto es, Dios garantiza su existencia y le ha dado las mejores facultades para no errar ni pecar, pero las opciones y acciones que se tomen y ejecuten, dependen absolutamente de él, de su libertad, que también es dada por Dios, como veremos más adelante.

El ejercicio de la verdadera virtud evidencia que la razón se juega en diferentes dimensiones: en el conocimiento de las ciencias, en donde tiene la función de evitar el error y posibilitar la verdad; así como en el ámbito práctico, posibilitando el conocimiento del bien.

CAPITULO 3

Las cuestiones particulares de la moral

El estudio de la moral cartesiana nos remite necesariamente al estudio de la naturaleza del hombre considerado en su unión cuerpo-alma.¹ Descartes distingue en el hombre, para su estudio, tres dimensiones: a) el hombre en su corporeidad, cuyas funciones son parecidas a las de los animales; b) el hombre como unión cuerpo-alma y c) el hombre como yo, es decir, como pensamiento.

En el *Tratado del hombre* que, como sabemos, formaría parte de *El Mundo* o *El Tratado de la luz* en su capítulo XVIII, Descartes dice que el hombre está compuesto por un alma y un cuerpo, y “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.”² Guillermo Quintás anota que es posible que Descartes no desarrollara ese plan que se propuso, por considerar las últimas dos cuestiones suficientemente expuestas en las *Meditaciones* y en *Los Principios de la Filosofía* y porque se encontraba más interesado en profundizar en la naturaleza del cuerpo humano para el desarrollo de la medicina, asunto que constituyó la principal preocupación de sus estudios, como Descartes mismo manifiesta (cartas a M. de Newcastle, octubre de 1645).

De cualquier forma y aunque Descartes acepta ante Elisabeth haber dicho muy poco acerca de la unión del alma con el cuerpo y haberse aplicado a mostrar

¹ Descartes se refiere al tema de la naturaleza de las pasiones del alma, como “cuestiones particulares de la moral”: “Le diré además que, mientras dejo crecer las plantas de mi jardín, del cual espero algunas experiencias para tratar de continuar mi física, me detengo también a veces a pensar en las cuestiones particulares de la moral. Es así que esboqué este invierno un pequeño tratado sobre la naturaleza de las pasiones del alma, pero sin el propósito de publicarlo [...]” Descartes a Chanut, 15 de junio de 1646. AT IV, 442. CM, PP. 268-269.

² AT XI, 119-120. TH, p. 21.

que el alma piensa³, nos parece que podemos encontrar descripciones diferenciadas y específicas de dichas dimensiones del hombre. Y esto es así porque, como ya vimos, es necesario en “la ciencia de los hombres”, distinguir bien las nociones del alma, del cuerpo y de la unión alma-cuerpo y atribuir a cada una de ellas sólo las cosas que les pertenecen pues “[...] cuando queremos explicar alguna dificultad por medio de una noción que no le pertenece, no dejamos de equivocarnos; y lo mismo cuando queremos explicar una de estas nociones por medio de otra. Pues, siendo primitivas, cada una de ellas no puede ser entendida sino por ella misma”⁴, y no por la comparación de una con otra, como dirá en una carta posterior (28 de junio de 1643). Descartes acepta que en las *Meditaciones*, trató de concebir las nociones que pertenecen al alma sola. No obstante, nos parece que en la meditación sexta queda fundamentada la unión cuerpo-alma desde la reflexión metafísica.

Tanto la correspondencia con Elisabeth como *El Tratado del hombre*, entre otros textos, darán cuenta de algunas cuestiones relativas a la unión cuerpo-alma. Queremos destacar que,

[...] las cosas que pertenecen 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 [...] y, en fin, es por la vida y por las conversaciones ordinarias, absteniéndose de meditar y de estudiar estas cosas que ejercitan la imaginación, que llegamos a concebir la unión del alma y del cuerpo.⁵

Esto es, sabemos que un hombre es tal porque está compuesto de alma y cuerpo, y dicha unión es experimentada por cada uno -sin necesidad de

³ Para Descartes, mostrar la unión cuerpo-alma era perjudicial para su propósito: probar la distinción existente entre estas dos. Ver Descartes a Elisabeth, 21 de mayo de 1643. AT III, 664. CM, p. 9.

⁴ Descartes a Elisabeth, 21 de mayo de 1643. AT III, 665-666. CM, pp. 10-11.

⁵ Descartes a Elisabeth, 28 de junio de 1643. AT III, 691-692. CM, pp. 18-19.

meditaciones contemplativas-, sabemos “[...] que se es una sola persona que posee a la par un cuerpo y un pensamiento, de tal naturaleza que este pensamiento puede mover el cuerpo y sentir los accidentes que le ocurren.”⁶

La noción de alma nos es clara y distinta al meditar y, la de los cuerpos, al estudiar matemáticas, y cuando dedicamos tiempo a estas actividades,⁷ no hay necesidad de consideraciones que regulen la conducta, no hay necesidad de principios morales. Recordemos además que Descartes invita a que, siguiendo el curso de sus meditaciones, cada uno descubra por sí mismo –en solitario- los verdaderos principios.

De modo que “la vida”, al implicar interacción con otros, requiere de consideraciones morales. De aquí nuestra idea de que, en los ámbitos metafísico y físico, no sean necesarias dichas consideraciones y ésta pudiera ser la causa de que lo moral se encuentre en la parte superior de la imagen del árbol de las ciencias, es decir, no integrado a la física o a la metafísica, lo que no significa que sea independiente de ambas o que no oriente muchas de sus preocupaciones.

Por otro lado es, en la cotidianeidad de la vida, en donde se expresa la unión cuerpo-alma, así como la fuerza que tiene el alma para mover al cuerpo y la fuerza del cuerpo para actuar sobre el alma, causando sus sentimientos y sus pasiones. De aquí que, para Descartes, es necesario reflexionar sobre estas afecciones, comenzando por describir su naturaleza.

No es nuestra intención exponer en detalle los estudios que Descartes hace al respecto, sino derivar algunos problemas y planteamientos que nos hacen

⁶ AT III, 694. CM, p. 20.

⁷ Descartes recomienda que las horas dedicadas a los pensamientos de la imaginación deben ser de muy pocas al día; las horas dedicadas a las meditaciones metafísicas, deben ser de muy pocas al año.

poner en cuestión el hecho de ubicar al filósofo, como un pensador moderno eminentemente “racionalista”.

3.1 El cuerpo, tan “natural” como una máquina

Al describir el cuerpo humano y sus funciones, Descartes sabe que hay órganos que están compuestos de partes que no pueden ser percibidas por los sentidos, sin embargo comenta: “[...] me ha sido de gran utilidad el ejemplo que prestan distintos cuerpos, fabricados mediante el artificio humano, pues no reconozco diferencia alguna entre las máquinas que construyen los artesanos y los cuerpos que la naturaleza por sí misma ha formado [...]”⁸

Al considerar el cuerpo como máquina, lejos de intentar “artificializar” o simplificar su descripción, Descartes pretende hacer una descripción más natural del mismo, es decir, más apegada a las leyes de la naturaleza. Y es que la física está constituida por reglas de mecánica, de tal forma que, para Descartes, los artificios contruidos con tales reglas, son así, naturales: “[...] cuando un reloj marca las horas por medio de las ruedas de las que está formado, no es tal efecto menos natural de lo que es que un árbol produzca frutos.”⁹

Así la física, que estudia las leyes generales de la naturaleza y, específicamente, las leyes del movimiento, son aplicadas por ejemplo, al estudio y descripción de los espíritus animales. Bajo esta aclaración, vamos a considerar al hombre como cuerpo vivo.

⁸ AT IX-2, 321. PF, IV, 203, p. 410.

⁹ AT IX-2, 322. PF, IV, 203, p. 410.

En *El Tratado del hombre*, Descartes describe las funciones propias del cuerpo humano vivo: la alimentación, la digestión, el crecimiento, la respiración, la vigilia, el sueño; describe los mecanismos de la percepción de los órganos de los sentidos exteriores tales como la luz, los olores, los sabores, el calor; así como otras operaciones como la memoria, la atención, entre otras.

A Descartes le interesa dejar claro que, todas las funciones descritas son sólo consecuencia natural de la disposición de los órganos del hombre representado en una máquina, a la manera de los movimientos de un reloj o cualquier “autómata”, que acontecen por la disposición de sus contrapesos y de sus ruedas. Afirma que “[...] 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 los otros fuegos que se registran en los cuerpos inanimados.”¹⁰ Esto es confirmado en *Las pasiones*, en donde Descartes afirma que hay movimientos que el cuerpo realiza sin intervención de la voluntad como respirar, caminar, comer y todos los actos que nos son comunes con los animales. Estos movimientos dependen de la conformación de nuestros miembros y del curso de los espíritus, que son excitados por el calor del cuerpo y que van al cerebro, nervios y músculos “[...] de la misma manera que el movimiento de un reloj es producido únicamente por la fuerza de su resorte y la forma de sus ruedas.”¹¹

Es así como el cuerpo del hombre tiene vida aun sin el alma. No es el cuerpo autómata sin vida, es esa parte del hombre tan cercana a la naturaleza –al

¹⁰ AT XI, 202. TH, pp. 109-110.

¹¹ AT XI, 342. PA, I, 16, p. 40.

universo, a la tierra y sus cuerpos, a las plantas y animales-, que es regido por sus leyes generales en su corporalidad.

Así, la vida comienza con un calor en el corazón: “[...] mientras vivimos, hay un calor continuo en nuestro corazón, que es una especie de fuego mantenido en él por la sangre de las venas, y [...] este fuego es el principio corporal de todos los movimientos de nuestros miembros.”¹² La muerte sobreviene cuando el fuego del corazón se apaga por completo. Recordemos que Descartes está en contra de pensar que es el alma la que da vida al cuerpo, considerando que la muerte no sucede a causa de la ausencia del alma, sino porque alguna de las principales partes del cuerpo se corrompe y deja de actuar el principio corporal del movimiento.

Entonces, la vida está relacionada, en un primer momento, con el movimiento que se da en el cuerpo: en la sangre, en los nervios, músculos, y que posibilitan funciones como la respiración, digestión y otras. La vida es movimiento, es mecánica, es física, y cuando el cuerpo está dotado de un alma, accede a otra dimensión de la vida como veremos a continuación.

3.2 No se es hombre hasta que se tiene cuerpo y alma

Aunque el estudio de la naturaleza de las pasiones es para Descartes, una cuestión particular de la moral, contiene nociones de gran importancia para dicho ámbito, como la idea de unión cuerpo-alma.

¹² AT XI, 333. PA, I, 8, p. 35. Véase también AT, XI, 407. PA, II, 107, p. 82, en donde Descartes afirma que dicho calor es el principio de la vida.

Así, *Las pasiones del alma* y la correspondencia sobre la moral, muestran una dimensión del hombre distinta al yo de las *Meditaciones*: se trata de un alma hecha hombre cuando ésta se ha unido a un cuerpo. Esta unión es el inicio de una vida nueva, diferente a la que pudo o pudiera tener el alma inmortal sin el cuerpo o el mismo cuerpo sin el alma, como ya hemos visto. Una de las características de esta vida nueva, es la posibilidad de sentir.

Independientemente de la inmortalidad del alma y de la posibilidad de ser feliz en la vida después de la muerte del cuerpo, es claro para Descartes que, en esta vida, nuestra alma se ha unido a un cuerpo y, desde ese momento, dota a la misma de las más variadas sensaciones (o “percepciones de los sentidos”).

Para Descartes, las variedades de dichas sensaciones dependen de los movimientos de los nervios, pero no tenemos tantos sentidos como nervios, así que sólo distingue siete; a dos de ellos les llama sentidos internos y son los apetitos naturales (como el hambre y la sed, entre otros) y las pasiones. Los otros cinco son los sentidos externos y son el tacto, el gusto, el olfato, el oído y la vista.

En *El tratado del hombre*, Descartes describe los órganos de los sentidos y sus movimientos; lo hace también en el cuarto discurso de *La Dióptrica* y en *Los Principios* (189-198), principalmente. Como ya se mencionó, no expondremos esa cuestión pues queremos centrar nuestro análisis en el hecho de que cuando se une el alma al cuerpo, se produce algo asombroso: se forman las ideas. Afirma Descartes: “Pienso que cuando Dios una un alma racional a esta máquina, como a continuación expondré, otorgará a esta alma como sede principal el cerebro y hará que su naturaleza sea tal que tenga sensaciones diversas, según las distintas formas en que estén abiertas las entradas de los poros situados en la superficie del cerebro.”¹³

¹³ AT XI, 143. TH, p. 50.

Los movimientos en el cerebro permitirán que el alma sienta dolor, cosquillas, calor, frío, hambre, sed, sabores, olores, sonidos, colores, luces, distancias, dimensiones, figuras, alegrías, tristezas, etc. En la glándula “H” (pineal), se “trazan” las formas o imágenes –las que para Descartes deben considerarse como ideas- que “[...] el alma racional considerará inmediatamente cuando, estando unido a esta máquina, imagine o sienta algún objeto.”¹⁴ De estas sensaciones, ninguna agita más fuerte al alma que las pasiones, de modo que expondremos brevemente sus particularidades.

3.3 Las pasiones del alma: el placer del hombre

Para notar la diferencia entre las pasiones y las sensaciones externas, hay que considerar que Descartes distingue las acciones de las pasiones del alma. Las acciones se refieren a las voluntades que pueden terminar en el alma misma, como cuando se quiere amar a Dios o aplicar el pensamiento a algún objeto que no es material; o pueden terminar en el cuerpo como cuando se tiene la voluntad de caminar y las piernas se mueven. La consideración de cosas que no existen o de algo inteligible y no imaginable, como la naturaleza del alma, también es considerada una acción del alma.

Las pasiones son percepciones y unas tienen por causa el alma (como la percepción de nuestras voluntades, imaginaciones o pensamientos que dependen de ella) y otras tienen por causa el cuerpo. Esto es así porque en la sangre hay unos cuerpos muy pequeños llamados espíritus animales. Estos cuerpos, que son las partes más agitadas y sutiles de la sangre, van al cerebro y mueven la

¹⁴ AT XI, 177. TH, p. 86.

glándula pineal de diversos modos, de manera que “hacen ver” al alma diversos sentimientos, percepciones, emociones o pasiones.

Los movimientos de la sangre, y de sus partes más sutiles, al entrar por los poros del cerebro, necesariamente representan al alma sensaciones. Hay percepciones que se refieren a objetos exteriores a nosotros, éstos provocan algunos movimientos en los órganos de los sentidos exteriores que se transmiten al cerebro por medio de los nervios y hacen que el alma sienta. Otras percepciones pueden ser llamadas más propiamente pasiones o emociones porque “[...] de todas las clases de pensamientos que el alma puede tener, ninguno la agita y la conmueve tan fuertemente como estas pasiones.”¹⁵ De modo que, la diferencia entre las sensaciones internas y externas, está en la fuerza con la que agitan al alma.

Hay que destacar que este conocimiento es proporcionado por la filosofía natural. En este sentido, Descartes hace explícito que sus principios de física le sirvieron para descifrar los movimientos de la sangre que acompañan a cada pasión, además de que ese conocimiento también se deduce de la explicación de la formación de todas las partes del cuerpo humano, investigación que Descartes dice no concluir aún, como ya se mencionó. Y es que, hasta 1646, tiene sólo algunos principios con relación a las pasiones: 1. Que el oficio del hígado y del bazo, es el de retener sangre en reserva; 2. Que el fuego que está en el corazón necesita ser sustentado por el jugo de los alimentos que viene del estómago o de la sangre en reserva y 3. Que hay un vínculo, entre alma y cuerpo, de tal forma que los pensamientos que acompañan a algún movimiento del cuerpo, en algún tiempo de nuestra vida, siguen haciéndolo, de modo que, si alguna causa exterior excita esos mismos movimientos, ellos excitan también sus correspondientes

¹⁵ AT XI, 350. PA, I, 28, p. 45.

pensamientos y viceversa, si se tienen los mismos pensamientos, ello excita los mismos movimientos. “[...] en fin, la máquina de nuestro cuerpo está hecha de tal manera que un solo pensamiento de alegría, de amor, o cualquier otro semejante, basta para enviar los espíritus animales por los nervios a todos los músculos necesarios para causar los diversos movimientos de la sangre que, he dicho, acompañan a las pasiones.”¹⁶

Por otro lado, sabemos que para Descartes las pasiones no dan cuenta de un conocimiento del mundo, y sí un conocimiento de lo que conviene o no al cuerpo y al cuerpo en unión con el alma, además de que algunas de ellas producen placer a este hombre considerado en su unión. El placer es un concepto importante en la dimensión del hombre como unión, incluso para Descartes ésta no tendría objeto, si no se sintieran las pasiones.

Pero ¿qué relación hay entre las pasiones y el placer? Descartes no abunda en lo que entiende por este último, pero cierra su Tratado de las pasiones así: “Por lo demás, el alma puede tener sus placeres aparte; más los que le son comunes con el cuerpo dependen enteramente de las pasiones [...]”¹⁷ A lo largo de dicho texto, nos damos cuenta de que Descartes puede referirse, con “placer” al goce de lo que agrada, éste se siente con algunas pasiones, en especial, con la de la alegría, que consiste en el goce que se siente del bien que se considera suyo (Art. 91). El goce también se siente por la satisfacción de los sentidos dado por la alegría de estar sanos (Art. 94), y es contrario a la incomodidad que puede experimentar el alma. Queremos hacer notar que cuando el alma está agitada por la pasión de la alegría, experimenta alteraciones en el cuerpo: el pulso es más rápido, se siente un “dulce calor” en el pecho y en todas las partes exteriores del

¹⁶ AT IV, 408. Descartes a Elisabeth, mayo de 1646 en CM, p. 159.

¹⁷ AT XI, 488. PA, III, 212, p 133.

cuerpo, pues la sangre acude a ellas en abundancia. Con la pasión del amor, también se experimentan alteraciones parecidas en el cuerpo, pero con ésta la digestión es más rápida, siendo esta pasión muy útil para la salud. Las pasiones están acompañadas por movimientos corporales o señales exteriores como gestos de los ojos y del rostro, cambios de color y otros; la alegría hace, para Descartes, el color más vivo y más bermejo, pues la sangre acude más rápido a todas las venas al abrirse las esclusas del corazón; la sangre volviéndose más caliente y más sutil, infla ligeramente las partes del rostro, lo que le da un aspecto más alegre y animado. Con estos cambios corporales podemos decir que, el placer que puede dar el estar contento o el amor, se experimenta en el cuerpo y se siente en el alma.

Pero, para Descartes, el goce del alma sola es diferente del goce del hombre como unión, que es generado por algunas pasiones. De manera que si nos preguntamos, ¿qué pasa cuando pensamos que el cuerpo-máquina se une a un alma; qué podría aportar el cuerpo a lo que el alma puede sentir sin éste? Para Descartes, se produce el pensamiento, es decir se “siente”; cuando se da la unión se generan las ideas; entre ellas, sensaciones externas e internas y de éstas las que son importantes por el goce o placer que reportan son las pasiones.

Esto es, el cuerpo humano funciona al igual que la naturaleza, a través de leyes mecánicas, pero el cuerpo se hace hombre cuando se une el pensamiento a dicho cuerpo. Esto nos hace considerar que la dimensión del pensamiento ya no operaría bajo leyes mecánicas, propias de los cuerpos, pero al margen de esta idea, queremos destacar que, si el placer es importante en la unión y que ésta es la que conforma al hombre, entonces, en la identidad humana, el placer es parte característica.

Las pasiones, aunque son generadas por la unión, se relacionan en alguna medida con el ámbito epistémico, esto es, no sólo los sentidos exteriores son una vía de conocimiento, también los interiores; de manera específica, algunas pasiones, como veremos a continuación.

3.3.1 Pasión por el conocimiento: la admiración

Ya vimos que la vida humana no se puede concebir sin las pasiones, éstas son producto de la unión cuerpo-alma y han sido instituidas en nosotros por la naturaleza.

En *Las pasiones*, Descartes expone en qué consiste cada pasión: las alteraciones del cuerpo cuando el alma está agitada por ellas, los movimientos que se dan en la sangre y de los espíritus en cada emoción y las señales o signos externos que acompañan a las pasiones. Pero hay un principio que resume lo que se puede añadir a los diversos efectos y causas de las pasiones: “[...] que hay tal relación entre nuestra alma y nuestro cuerpo que cuando hemos unido una vez algún acto corporal con algún pensamiento, ya nunca se nos presenta uno sin el otro, y no siempre se unen los mismos actos a los mismos pensamientos, pues esto basta para explicar todo lo que cada cual puede observar de particular en sí mismo o en otros [...]”¹⁸ Así por ejemplo, las extrañas aversiones (al olor de unas rosas o a la presencia de un gato), se deben a que en el comienzo de la vida o en el vientre mismo de una madre, se ha sufrido un daño relacionado con esos

¹⁸ AT XI, 428-429. PA, II, 136, p. 95.

objetos. Aunque no se recuerde el daño, éste queda impreso en el cerebro hasta el fin de la vida.¹⁹

Independientemente de las interpretaciones que se tienen con relación a la “contribución” que pudo dar esos planteamientos al psicoanálisis o al asociacionismo de tipo conductista²⁰, tan sólo queremos destacar que para Descartes hay tal relación entre nuestra alma y nuestro cuerpo “[...] que cuando una vez hemos unido alguna acción corporal con algún pensamiento, ya *nunca más* se nos presentan separados [...]”²¹ Es decir, cuando el alma comienza a estar unida al cuerpo, no sólo se producen las ideas de sensación, o las ideas sobre las que hará sus juicios el entendimiento; se genera también, la posibilidad de la “atención” hacia los objetos y la posibilidad de la memoria; ésta registrará recuerdos que estuvieron unidos a movimientos corporales.

Por otra parte, hay que destacar que, para Descartes, pasiones como la admiración, la estimación o el desprecio, la generosidad o el orgullo, la humildad o la bajeza, entre otras, no tienen por objeto el bien ni el mal, sino el conocimiento de la cosa; así, por ejemplo, nos admiramos cuando nos sorprende el primer encuentro de un objeto que juzgamos como nocivo o muy diferente de lo que se conocía antes. Estas pasiones no producen cambios en la sangre ni en el corazón,

¹⁹ En el *Tratado del hombre*, Descartes explica el mecanismo por el cual, las huellas de algunas ideas pasan por las arterias hacia el corazón, irradiando toda la sangre, incluso la de un niño en el vientre de su madre. Ver AT XI, 177. TH, p. 86.

²⁰ Quintás hace referencia a J.F. Dumas, “L’Homme Machina et le Behaviorism” en *Revue Philosophique de la France et L’Etranger*, 1980, núm. 3, pp. 305-323.

²¹ AT XI, 407. PA, II, artículo 107, p. 82. Las cursivas son nuestras para destacar que una acción corporal *nunca más* estará separada de algún pensamiento en esta vida. Cuando el cuerpo se corrompa y muera, podría ser que el alma sola, mantenga algunos recuerdos; recordemos que Descartes reconoce una “memoria intelectual”: “[...] no puedo concebir otra cosa respecto a los que mueren sino que pasan a una vida más dulce y más tranquila que la nuestra, y que iremos a encontrarles un día, incluso con el recuerdo del pasado; pues reconozco una memoria intelectual que sin duda es independiente del cuerpo.” Ver Descartes a Huygens, 13 de octubre de 1642. AT III, 580. CM, p. 371. Estos “recuerdos del pasado” no incluyen los que se produjeron a través de la unión del cuerpo con el alma: recuerdos horribles que provocaron aversión o recuerdos que provocaron amor o alegría.

sino solamente en el cerebro, ya que pueden cambiar el movimiento de los espíritus. Descartes observa que la admiración, por ejemplo, es útil para aprender y retener en la memoria las cosas que se ignoran; de aquí que afirma (o “deduce”): “[...] la utilidad de todas las pasiones no consiste sino en que fortalecen y conservan en el alma pensamientos que conviene conserve y que, sin ellas, podrían borrarse fácilmente [...]”²² Y el mal que pueden ocasionar las pasiones consiste en que fortalezcan y conserven dichos pensamientos más de lo necesario.

La conveniencia de conservar algunos pensamientos puede ser aplicada en dos ámbitos: en el epistémico y en el moral:

[...] aunque una cosa que nos era desconocida se presente como nueva a nuestro entendimiento o a nuestros sentidos, no por eso la retenemos en nuestra memoria, a no ser que la idea que de ella tenemos sea reforzada en nuestro cerebro por alguna pasión, o también por el esfuerzo de nuestro entendimiento, que nuestra voluntad determina a una atención y reflexión especiales. Y las demás pasiones pueden servir para hacer que se adviertan las cosas que parecen buenas o malas, más por lo que parecen solamente raras no sentimos sino admiración. Por eso vemos que los que no tienen ninguna inclinación natural a esta pasión son generalmente muy ignorantes.²³

Es así como las pasiones ayudan a retener en la memoria, algunas ideas con relación al conocimiento de las ciencias y al conocimiento del bien y del mal. La memoria puede ser producto del esfuerzo del entendimiento, cuando la voluntad hace poner una atención especial a los objetos o por el refuerzo de alguna pasión. Y aunque, para Descartes, es mejor la atención particular hacia los objetos cuando es la voluntad la que obliga al entendimiento a juzgarlo, la pasión de la admiración es importante en la atención que se pone a la primera imagen de

²² AT XI, 383. PA, II, 74, pp. 66-67.

²³ AT XI, 384. PA, II, 75, p. 67.

los objetos que se presentan, para después, adquirir otros conocimientos de los mismos.

3.3.2 Pasión por la virtud: el deseo

Para Descartes “[...] el principal efecto de todas las pasiones en los hombres es que incitan y disponen su alma a querer las cosas para las cuales preparan sus cuerpos; de suerte que el sentimiento del miedo incita a huir, el del valor a luchar, y así en otros casos.”²⁴

Este proceso entre pasión-deseo-acción, no es el mismo en todos los casos; un objeto espantable puede ocasionar en unos hombres el valor y en otros miedo, esto porque “[...] no todos los cerebros están dispuestos de la misma manera” (art. 39). Así mismo, las pasiones provocadas por los objetos, dependen, de diferentes maneras, de cosas que han sido antes nocivas al cuerpo, así como también, de los diferentes temperamentos del mismo, de la fuerza del alma y de la experiencia anterior con la cosa nociva con la que tiene relación la impresión presente.²⁵ Entonces, las acciones humanas están mediadas por las pasiones, en primer término, por el deseo; sin embargo, entran en juego dos modos de pensar para remediar el engaño que pudiera generar una pasión: el entendimiento y la voluntad.

De modo que, los “combates” que se imaginaban entre la parte inferior y la superior del alma no son, para Descartes, más que la “repugnancia” que existe entre los movimientos del cuerpo a través de sus espíritus y la voluntad del alma

²⁴ AT XI, 359. PA, I, 40, p. 51.

²⁵ Leticia Rocha ha estudiado el papel de la “historia personal” en el capítulo III de su tesis doctoral. Ver bibliografía.

que, al mismo tiempo, excitan la glándula, presionándola desde lados contrarios. Esto, porque el alma es una, la misma que es sensitiva y razonable, por lo que se siente impulsada a desear y no desear una cosa, casi de manera simultánea.

Para Descartes, se puede conocer la fuerza o debilidad de un alma, por el éxito en dichos combates; tienen un alma fuerte aquellos en quienes la voluntad puede vencer sus pasiones y detener los movimientos del cuerpo que las acompañan. Así que, para Descartes, las pasiones nos llevan a la acción sólo por medio del deseo que suscitan, de manera que es este deseo el que se debe regular, y en eso consiste la principal utilidad de la moral (art. 144).

Descartes describe el deseo como una agitación del alma, causada por los espíritus que la disponen a querer, para el futuro, la cosa que le parece conveniente; no tiene una pasión contraria, pues es un mismo movimiento el que lleva a buscar el bien y a huir del mal; estas nociones serán tratadas en el siguiente apartado.

Entonces, el deseo es siempre bueno cuando procede de un verdadero conocimiento y es malo cuando se funda en algún error. Este último consiste, generalmente, en que no distinguimos las cosas que dependen de nosotros (de nuestro albedrío), de las que no dependen en absoluto y “[...] hacer las cosas buenas que dependen de nosotros es seguir la virtud [...]”²⁶

Lo anterior hace referencia a las reglas de la moral provisional del *Discurso del Método*. Bastaba con no desear lo que no dependía de nosotros, así se evitaría el error. La moral en esta etapa del pensamiento cartesiano ya considera cómo acceder al bien: desear sólo lo que proceda de un conocimiento verdadero. Este último, como ya vimos, está soportado por el alma humana y por Dios, que son los principios metafísicos que Descartes requería para fundamentar su moral.

²⁶ AT XI, 362. PA, I, 144, p. 100.

Así mismo, podemos afirmar que en la virtud es imprescindible la pasión del deseo, cuando está orientada por el entendimiento: el deseo dará la fuerza necesaria al alma para ejecutar determinada acción. Recordemos que la virtud es considerada por Descartes como la realización con resolución y vigor de las cosas que uno juzga ser las mejores, el vigor estará mediado por la intensidad con la que se desea algo.

De modo que las cosas que no dependen de nosotros en modo alguno, por buenas que puedan ser, no se deben nunca desear con pasión, no sólo porque no podremos lograrlas y sentirnos por ello afligidos, sino porque apartan nuestro afecto de otras cosas, cuya adquisición sí depende de nosotros. Contra los vanos deseos, Descartes propone:

a) La generosidad, que consiste, en parte, en saber que la libre disposición de sus voluntades es lo único que le pertenece al hombre “[...] y que sólo por el uso bueno o malo que haga de esa libre disposición puede ser alabado o censurado, y en parte en que siente en sí mismo una firme y constante resolución de hacer lo bueno, es decir, de no carecer nunca de voluntad para emprender y ejecutar todas las cosas que juzgue mejores; lo cual es seguir perfectamente la virtud.”²⁷ En la moral cartesiana no encontramos definiciones rígidas que indiquen lo que es bueno, pues esto consiste en lo que cada quien juzga ser lo mejor, según un uso recto de la razón.

b) Reflexionar en la Providencia divina y considerar que, es imposible que ocurra nada de otro modo que, el determinado por ella desde toda la eternidad. De modo que hay que oponerla a la fortuna. Esto es, si hay cosas que no dependen de nosotros, tampoco dependen de la fortuna, sino de la divina Providencia, como veremos en el siguiente apartado. Esto será profundizado posteriormente.

²⁷ AT XI, 446. PA, III, art. 153, pp. 106-107.

3.4 La dimensión corpórea del bien y del mal

Descartes no dedica demasiado tiempo o algún texto en específico para definir el bien y el mal. Acepta que el mal no es algo real, sino una privación;²⁸ en cambio, el bien nace de un exacto conocimiento de la verdad.

Pero, ¿de qué tipo de verdad habla Descartes? ¿Cuáles son las verdades necesarias en donde se deben fundamentar los juicios que regulan los actos? Nos parece que ya se ha mostrado que las verdades metafísicas son necesarias para un actuar virtuoso, pero ¿las verdades de tipo físico (como los principios-f de los que habla Clarke) podrían orientar los actos? Nos parece que no. Las leyes de la naturaleza o las reglas del movimiento no pueden orientar directamente nuestros actos, sin embargo, dichas nociones, aplicadas al conocimiento y descripción de la naturaleza del hombre sí producen ciertas orientaciones que hay que considerar en el momento de la acción. El dominio de las pasiones posibilita la adquisición del sumo bien, de aquí que Descartes le afirma a Chanut que “[...] son principalmente las pasiones lo que debemos tratar de conocer para conseguir el sumo bien que he descrito.”²⁹

Cuando Descartes distingue el bien y lo bello, del mal y lo feo afirma:

[...] llamamos generalmente bien o mal a lo que nuestros sentidos anteriores [sentidos exteriores e interiores] o nuestra razón nos hacen juzgar convenientemente o contrario a nuestra naturaleza; pero llamamos bello o feo a lo que así nos presentan nuestros sentidos exteriores, principalmente el de la vista, que es considerado él solo más importante que todos los demás; de donde nacen dos especies de amor: la que sentimos por las cosas buenas y la que sentimos por las bellas.³⁰

²⁸ “Y no sucede lo mismo con los males; pues, según la filosofía, el mal no es nada real, sino tan sólo una privación”. Cfr. Descartes a Elisabeth, 6 de octubre de 1645. AT IV, 308. CM, p. 122.

²⁹ Descartes a Chanut, 20 de noviembre de 1647. AT V, 87. CM, p. 328.

³⁰ AT XI, 391-392. PA, II, artículo 85, p. 72.

Descartes no plantea, de manera prescriptiva ni general, lo que se debe considerar como bien o mal; cada quien debe emplear su juicio para discernir si algo es conveniente o nocivo para nuestra naturaleza. Y la naturaleza del hombre es tener un cuerpo unido a un alma, así como tener un alma a la que se le puede concebir independiente del cuerpo. Por otro lado, la naturaleza del alma es ser inmortal; entonces Descartes estaría pensando en que el bien es lo conveniente a la inmortalidad del alma, y lo que conviene a ésta es seguir el camino de la virtud para aspirar a ser feliz (cuando el cuerpo muera), contemplando a Dios.

Pero, como nuestra naturaleza también es estar unidos a un cuerpo, la noción de bien adquiere otra dimensión, siendo lo útil para el cuerpo y el mal, lo nocivo para la salud.

Y “De la misma consideración del bien y del mal nacen todas las demás pasiones” (art. 57), es decir: la admiración, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza, pues el resto de las pasiones son especies de éstas o compuestas de alguna de las seis mencionadas. Esto es, por ejemplo, que amamos y deseamos las cosas que se nos presentan como buenas y odiamos las que se nos presentan como nocivas; la consideración del bien presente para el hombre suscita alegría, la del mal, tristeza.

Así, los movimientos de las pasiones principales (amor, odio, deseo, alegría, tristeza) se pueden referir al cuerpo, es decir, en los animales se observan de manera análoga dichos movimientos (y sólo afectan al alma cuando ésta se une a aquél), siendo su “función natural”: “[...] incitar al alma a consentir y contribuir a los actos que puedan servir para conservar el cuerpo o hacerlo de alguna manera más perfecto [...]”³¹

³¹ AT XI, 430. PA, II, 137, p. 96.

En este sentido, la tristeza y el odio pudieran ser más útiles que la alegría y el amor, pues es más importante rechazar las cosas que perjudican, que adquirir las que añaden alguna perfección, sin la que se puede subsistir. Pero considerando al alma, es importante saber que el amor y la alegría la perfeccionan, pues sólo se debe amar lo que se nos presenta por el entendimiento como un conocimiento verdadero. Si nos atenemos a lo que el cuerpo-alma nos representa como bueno o malo, podemos ser engañados, pues puede suceder que cosas nocivas para el cuerpo al principio produzcan alegría, o las útiles comiencen por ser incómodas.

Y como ya se vió, puede suceder también que las pasiones representen algo más bueno o malo, más grande o más importante, de lo que realmente son. De aquí que se debe poner en juego al entendimiento para distinguir el bien y el mal en su justo valor, “[...] a fin de no tomar uno por otro y no dejarnos llevar a nada con exceso” (artículo 138). Cuando el conocimiento es verdadero, las cosas que nos hace amar son verdaderamente buenas y las que nos hace odiar son verdaderamente malas, así el amor es mejor que el odio pues nos perfecciona.

Como vimos, Descartes distingue la alegría, como emoción del alma, que consiste en el goce que siente del bien que las impresiones del cerebro le representan como suyo, del gozo intelectual, que se produce en el alma por la única acción del alma misma, es decir, del goce que el alma siente del bien que su entendimiento le presenta como suyo; este goce casi nunca deja de ir acompañado de la pasión de la alegría. Así también, hay diferencia entre la tristeza causada por las impresiones del cerebro y la tristeza intelectual. Esto es, hay emociones suscitadas por algún movimiento de los espíritus (pasiones) y hay otras “emociones internas” suscitadas en el alma, por el alma misma que, en ocasiones, pueden ir unidas a las pasiones semejantes a ellas, coincidir con otras

y hasta nacer de las que son contrarias a ellas. Por ejemplo, cuando un marido llora a su mujer muerta, sintiendo al mismo tiempo, en el fondo de su alma, una alegría secreta. Para Descartes, en estas emociones interiores, encontramos el placer de sentir las en nosotros y éste es un goce intelectual que puede nacer de la tristeza o de todas las demás pasiones; de aquí que estas emociones internas nos afectan “de más cerca” y tienen más poder sobre nosotros, que las pasiones que se encuentran con ellas.

En el planteamiento anterior notamos, claramente, la distinción entre las pasiones, producto del movimiento de los espíritus y las emociones internas, que son independientes de procesos corporales. Y es que Descartes no concibe que el entendimiento, la razón y el juicio, sean operaciones relacionadas con alguna función corporal. De hecho, era imposible considerarlo así en su tiempo en el que, por ejemplo, las disecciones del cerebro no habían sido autorizadas.³² Pensar que algunas operaciones del alma no tienen ninguna relación con lo corporal es producto de la reiterada intención de Descartes de diferenciar las funciones propias del alma de las del cuerpo que –como ya vimos en el apartado “El árbol y el alma”-, es necesario a causa de las nociones primitivas y, por cuestiones de método. De aquí que observemos, con relación a la temática moral, dos dimensiones del bien y del mal, una relacionada con lo corpóreo y otra con lo anímico.

³² Véase TH, nota 21, pp. 32-33.

3.5 La razón sobre la Providencia Divina

La fortuna es una quimera que proviene sólo del error del entendimiento, afirma Descartes, una opinión vulgar de que existe fuera de nosotros y que hace que las cosas ocurran o no ocurran.

Contrariamente, la Providencia divina es como una fatalidad o necesidad inmutable, esto es, que es imposible que ocurra nada de otro modo que el determinado por ella desde toda la eternidad, de modo que todo es regido por ella, su decreto es eterno e infalible, salvo las cosas que el mismo decreto quiere dejar a nuestro libre arbitrio. Entonces, se debe distinguir exactamente lo que depende sólo de nosotros y limitar a eso únicamente nuestro deseo, “[...] y en cuanto a lo demás, aunque debemos estimar el logro [de alguna acción] enteramente fatal e inmutable, para que nuestro deseo no se oponga a él, no debemos dejar de considerar las razones que hacen esperarlo más o menos, a fin de que ellas sirvan para regir nuestros actos.”³³ Descartes ejemplifica: si tenemos la opción de elegir entre dos caminos en donde uno es más seguro que otro, pero la divina Providencia ha dispuesto que si vamos por el camino más seguro nos salgan ladrones, no por eso se tiene que ser indiferente a la elección ni entregarse a la fatalidad inmutable del decreto de la Providencia, sino que la razón debe elegir el camino más seguro y esto debe ser cumplido aunque nos ocurra algún mal. Así, siempre se ha procedido, con lo mejor que el entendimiento ha dictado y de esta forma nos acostumbramos a regir nuestros deseos, cuyo cumplimiento sólo depende de nosotros, lo que nos dará siempre una gran satisfacción.

En los *Principios*, Descartes plantea que si intentamos poner de acuerdo la libertad de nuestra voluntad con el orden de Dios, podríamos vernos en

³³ AT XI, 439. PA, II, art. 146, p. 102.

dificultades pues, con ello, estaríamos intentando abarcar y limitar, con el entendimiento, la extensión de nuestro libre arbitrio y el orden de la Providencia eterna.³⁴

En efecto, dentro de las determinaciones y decretos de la divina Providencia, está el dotar al hombre de un libre albedrío, de la posibilidad de obrar libremente, esto es, de acuerdo con su voluntad. Recordemos que en los *Principios*, Descartes reconoce dos modos de pensar: la percepción del entendimiento y la acción de la voluntad; el entendimiento es limitado, pues sólo alcanza a los pocos objetos que se le presentan; la voluntad, en cambio

[...] puede parecer en cierto sentido infinita, puesto que no conocemos nada que pueda ser objeto de alguna otra voluntad, incluso de la inconmensurable voluntad de Dios, que no puede ser objeto de la nuestra. Ésta es la causa de que nosotros la llevemos ordinariamente más allá de lo que nosotros conocemos clara y distintamente. Y cuando en forma tal abusamos de la voluntad, no es maravilla alguna si nos equivocamos.³⁵

La primera parte de la cita coincide con lo planteado en *Las pasiones*: es cierto que hay determinaciones de la Providencia, pero el hombre ha sido dotado de voluntad y las consecuencias de su obrar son responsabilidad de él, según haya utilizado su juicio, esto independientemente de que la Providencia conozca incluso la elección que se tomará.

Efectivamente, el libre albedrío es a la vez dependiente y libre; en una carta a Elisabeth, Descartes afirma que Dios, antes de mandarnos a este mundo, supo cuáles serían las inclinaciones de nuestra voluntad, qué cosas fuera de nosotros se nos presentarían a los sentidos “[...] en cuya ocasión supo que nuestro libre albedrío nos determinaría a tal o cual cosa; y así lo quiso, pero no por eso quiso

³⁴ AT IX-2, 42. PF, I, 40, p. 45.

³⁵ AT IX-2, 40. PF, I, 35, p. 42.

obligarle a elegirlos.”³⁶ Si puede parecer una contradicción³⁷ el que Dios haya ordenado todo y aún así permita que las acciones del hombre sean enteramente libres, Descartes afirma que, por los límites de nuestro entendimiento, no tenemos la suficiente capacidad para comprender la extensión de la omnipotencia de Dios. De igual forma, hay tal seguridad de nuestra libertad -de modo que la idea de que la voluntad es libre es de las nociones más comunes que nos son innatas-, que la omnipotencia de Dios no nos debe impedir creer en ella: “Estaríamos equivocados si pusiéramos en duda aquello de lo que nos apercibimos interiormente y de lo que sabemos, por nuestra experiencia, que nos es propio en razón de que no comprendemos algo que nosotros sabemos que es incomprendible por su propia naturaleza.”³⁸

Para Descartes, los errores provienen de que nuestra voluntad otorga su asentimiento a lo que no conoce distintamente; en cambio, nunca se tomará lo falso por verdadero si sólo se juzga acerca de lo que se percibe clara y distintamente. El que la voluntad se extienda más allá de los límites del entendimiento es aplicable tanto en el ámbito epistémico, como en el moral. Al ser dueños de nuestras acciones, cuando éstas se orientan por lo que es verdadero, se es digno de alabanza.

El ejercicio de la virtud depende del recto uso del libre albedrío, esto es, de la libertad que tenemos para realizar las cosas que uno juzga ser las mejores. En otras palabras, actuar con virtud o realizar con vigor las cosas que creemos ser buenas, es hacer un recto uso del libre albedrío. Y entonces, el sumo bien consiste en el ejercicio de la virtud o “[...] en la posesión de todos los bienes cuya

³⁶ Descartes a Elisabeth, enero de 1646. AT IV, 354. CM, p. 149.

³⁷ Véase Descartes a Elisabeth, 3 de noviembre de 1645. AT IV, 330. CM, p. 136.

³⁸ AT IX-2, 42. PF, I, 41, pp. 45-46.

adquisición depende de nuestro libre albedrío [...]”³⁹ Esto es, la libertad que tenemos, posibilita la elección de los bienes que la vida ofrece, pero un uso recto de esa libertad, nos hace realizar las cosas que juzgamos ser las mejores.

Y de este uso, viene el contento mayor y más estable de la vida. El libre albedrío, dice Descartes, “[...] 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 [...] de donde se sigue que tan sólo de él pueden provenir nuestros mayores contentos (*sic*).”⁴⁰

La voluntad nos asemeja a Dios porque es ilimitada y, a la vez, nos aleja de Él, pues nuestras acciones están sometidas sólo a nuestra voluntad y, cuando ésta la orienta el entendimiento, se sabe que no se ha dejado de obrar lo mejor posible tanto para conocer el bien, como para adquirirlo, lo que genera tranquilidad al espíritu y satisfacción interior, que es el placer más dulce, duradero y estable.

3.6 El dominio de las pasiones

Las pasiones presentan un problema: son pensamientos excitados en el alma sin el concurso de la voluntad. Esta facultad ilimitada, que nos hace semejantes a Dios, no puede ser utilizada cuando se siente una pasión violenta. Por eso, para Descartes, las pasiones no pueden ser excitadas ni suprimidas directamente por la acción de la voluntad, sólo de manera indirecta.

³⁹ Descartes a Elisabeth, 6 de octubre de 1645. AT IV, 305. CM, p. 119.

⁴⁰ Descartes a Cristina, 20 de noviembre de 1647. AT V, 85. CM, p. 326.

Las pequeñas pasiones pueden ser superadas, pero las más violentas y fuertes no pueden ser dominadas mientras no se calma la emoción de la sangre y de los espíritus. Lo que la voluntad puede hacer cuando la pasión está presente, es no permitir sus efectos, conteniendo los movimientos para los que dispone al cuerpo.

Aunque la posibilidad de lograr lo anterior depende del temperamento, de la fortaleza o de la debilidad del alma, la voluntad posee sus propias armas: “[...] juicios firmes y determinados referentes al conocimiento del bien y del mal con arreglo a los cuales la voluntad ha decidido conducir las acciones de su vida [...]”⁴¹ Las almas débiles que se dejan llevar por las pasiones o que las combaten con otras pasiones, ponen al alma en el estado más deplorable, la hacen esclava y desventurada. De modo que no basta la fuerza del alma para tener dominio sobre las pasiones, se necesita el conocimiento de la verdad; así Descartes afirma que “[...] hay una gran diferencia entre las resoluciones que proceden de alguna falsa opinión y las que se apoyan únicamente en el conocimiento de la verdad; si seguimos estas últimas, estamos seguros de no sentir nunca pesar ni arrepentimiento, mientras que siempre lo sentimos de haber seguido las primeras cuando descubrimos el error.”⁴²

Descartes prescribe otras consideraciones: como ya se dijo, cada movimiento de la glándula parece haber sido unido a algún pensamiento desde el comienzo de nuestra vida y, sin embargo, se le puede unir a otros pensamientos por hábito. De aquí que cada quien debe estudiar y vigilar sus pasiones, pues

⁴¹ AT XI, 367. PA, I, 48, p. 56.

⁴² AT XI, 368. PA, I, 49, p. 57.

incluso los que poseen un alma débil, pueden adquirir un dominio absoluto de sus pasiones sabiéndolas adiestrar y conducir.⁴³

Descartes concluye su tratado de las pasiones, afirmando que todas las pasiones son buenas en su naturaleza y que lo único que se tiene que evitar, es su mal uso o sus excesos.⁴⁴ Esto se logra separando los pensamientos de los movimientos de la sangre y de los espíritus, pero esto requiere de preparación y, sin ésta, ninguna cordura humana puede oponer resistencia a las pasiones. Así que un remedio general, fácil de practicar contra los excesos de las pasiones, es:

- a) Cuando la sangre está muy agitada: recordar que todo lo que se presenta a la imaginación tiende a engañar al alma y hacerle considerar la pasión más grande y más fuerte de lo que es;
- b) Cuando las cosas a las que persuade la acción soportan un aplazamiento, hay que abstenerse de pronunciar algún juicio y distraerse en otros pensamientos, hasta que se haya calmado la agitación de la sangre;
- c) Cuando la pasión incita a actos sobre los que hay que decidir inmediatamente, la voluntad debe examinar y seguir las razones que sean contrarias a las que la pasión presenta. Esto es, si al momento de actuar, cuando estamos apasionados se pudiera emitir algún juicio éste no estaría fundado en una verdad, pues la agitación de la sangre puede nublar el juicio.

⁴³ Para el control de las pasiones será muy importante tanto el hábito como la memoria. Esta idea es cercana a la ética aristotélica y a planteamientos tomistas, por lo que nos parece necesario profundizar, en futuras investigaciones, en las fuentes de muchos de los planteamientos éticos cartesianos.

⁴⁴ Descartes aclara a Elisabeth que hay dos clases de excesos: unos cambian la naturaleza de la cosa y de buena, la vuelven mala, puesto que no puede ser dominada por la razón; otros, aumentan su magnitud y de buena la vuelven mejor. De aquí que Descartes haya afirmado que las pasiones son tanto más útiles cuando más se inclinan al exceso, pero aclara que sólo se refiere a las pasiones que son enteramente buenas, es decir, útiles para la salud del cuerpo. Ver Descartes a Elisabeth 3 de noviembre de 1645, AT IV, 330. CM, p. 13.

Los juicios firmes, referentes al conocimiento de la verdad y del bien, son las herramientas de la voluntad para tener un dominio absoluto de las pasiones; no obstante, Descartes sabe que la agitación de la sangre en el cuerpo es muy fuerte, de aquí que ofrezca los remedios generales mencionados.

Queremos destacar que Descartes encuentra, a casi todas las pasiones, tan buenas y útiles para esta vida “[...] que nuestra alma no tendría motivo de querer seguir unida a su cuerpo, ni un solo momento, si ella no pudiera sentirlas.”⁴⁵ La cita es clara por sí misma, el cuerpo, lejos de ocasionar pesar o aprisionar el alma, le proporciona placer; las pasiones son el motivo para considerar como un bien la unidad cuerpo-alma. El alma sola, como afirma Descartes, puede encontrar sus placeres aparte, pero los que dependen de la unión, son provocados por las pasiones “[...] de suerte que los hombres a los que más pueden afectar son capaces de sacarle a esta vida los más dulces jugos.”⁴⁶

Así, es preciso que, en esta vida, la que tenemos ahora con un cuerpo y un alma, el hombre sea capaz de disfrutar del placer que dan las pasiones. Caer en el exceso de una pasión, es decir, sentir agitada el alma de manera que dañe al cuerpo, sería lo que es preciso evitar, así como el que dichas pasiones inciten a hacer cosas que provoquen arrepentimiento y hagan al alma desdichada.

3.7 El genio interior: la alegría

La unión cuerpo-alma opera como unidad en el hombre en el sentido de que, lo que acontece al cuerpo, tiene su efecto en el alma y, de la misma forma,

⁴⁵ Descartes a Chanut, 10 de noviembre de 1646. AT IV, 538. CM, p. 278. En las PA se dijo que todas las pasiones y no “casi todas”, aquí sugiere guardarse de la ira.

⁴⁶ AT XI, 488. PA, III, art. 212, p 133.

los pensamientos (incluso los que para Descartes no se relacionan con el cuerpo, como la “alegría del genio” o las meditaciones, como veremos), afectan al cuerpo: “La salud del cuerpo y la presencia de objetos agradables ayudan mucho al espíritu a rechazar todas las pasiones que participan de la tristeza y a recibir las que participan de la alegría; del mismo modo, recíprocamente, cuando el espíritu está lleno de alegría, contribuye con ello a un mejor estado del cuerpo y a que los objetos presentes parezcan más agradables.”⁴⁷

Esta cita es reveladora en dos sentidos: el que ya se ha mencionado de considerar al hombre como unidad y no sólo como unión, en tanto que la salud del cuerpo ayuda a recibir las pasiones que le hacen bien y a rechazar las que le dañan, así como que el bienestar del alma contribuye a un mejor estado del cuerpo. Entonces, dice Descartes que, cuando se está enfermo, se debe liberar al espíritu de pensamientos tristes e incluso de meditaciones acerca de las ciencias y emplear el tiempo en considerar objetos que pueden ocasionar contento y alegría, esto es muy útil para devolver la salud al cuerpo, e incluso para juzgar más sanamente acerca de cuestiones de la vida cotidiana, pues se les considera sin pasión excesiva (a Elisabeth, mayo o junio de 1646). De hecho, el pensamiento más propio para la conservación de la salud es la persuasión y creencia de que la arquitectura de nuestros cuerpos es tan buena que cuando estamos sanos, no podemos fácilmente caer enfermos (a Elisabeth, julio de 1647).

El otro sentido se refiere a que, en la vida cotidiana, el hombre está en contacto con personas y con objetos. La aproximación con estos últimos, no en una relación de conocimiento, también tiene cierta complejidad: hacia el exterior, el hombre también puede afectar el entorno y éste, a su vez, tiene influencias

⁴⁷ Descartes a Elisabeth, noviembre de 1646. AT IV, 529. CM, p.184.

sobre él. Así, Descartes acepta que la finalidad de la música, por ejemplo, es deleitar y provocar pasiones diversas.⁴⁸

El sonido agita todos los cuerpos de alrededor, golpea nuestros espíritus por lo que somos provocados al momento, así lo muestra el que los animales puedan danzar al compás si se les enseña y acostumbra pues, para ello, sólo es necesario un impulso natural. En cuanto a las pasiones que la música provoca, para Descartes, dependen de la medida (proporción entre las partes del tiempo de los sonidos): una lenta provoca en nosotros movimientos lentos, como la languidez, la tristeza, el miedo, la soberbia; una medida rápida provoca pasiones más vivaces como la alegría. De manera similar podría ocurrir con lo que se nos presenta a la vista, como los colores por ejemplo.

De igual forma, como el hombre puede ser influenciado por los objetos externos, para Descartes es posible que nosotros ejerzamos cierta influencia en el exterior. Así lo observamos cuando confiesa, a Elisabeth, su creencia en que la alegría interior posee alguna “fuerza secreta” para volver más favorable la fortuna. Esto, dice, lo ha observado en él mismo, cuando en los juegos de azar, dicha Fortuna le era más favorable si hacía las cosas con el corazón alegre, sin repugnancia, que cuando tenía motivos de tristeza. Así también alude al “genio de Sócrates”, que consistía en que el filósofo seguía sus inclinaciones interiores y creía que el resultado de lo que hacía sería exitoso si sentía alegría y desdichado cuando se sentía triste.

Seguir este genio o inclinación interior es el último remedio, al momento de juzgar para actuar. Para Descartes, en las acciones de la vida, cuando se dispone

⁴⁸ Ángel Gabilondo refiere que para J.Raeck, esa idea tiene la influencia de Cicerón, para quien una de las funciones de la música, era causar diferentes “emociones sentimentales”. Así también, se reconoce en esta idea, la tradición de la música barroca de su época, que no tenía otro fin que conmover las pasiones. Ver CMus, nota 61, p.29.

de mucho tiempo para deliberar, es posible juzgar acertadamente, pero hay momentos en que se tiene que resolver a obrar de inmediato y no hay motivo de arrepentimiento cuando se ha hecho lo que se juzga mejor. Pero, cuando las acciones de la vida “[...] nos parecen tan dudosas que la prudencia no puede enseñar lo que hay que hacer, me parece que uno obra acertadamente al seguir el consejo de su propio genio [...]”⁴⁹ Es útil estar persuadido, dice Descartes, de que las cosas que emprendemos con alegría no dejarán de tener éxito.

De modo que la satisfacción de espíritu y la alegría “[...] además de ser el fruto que esperamos de todos los demás bienes, son también a menudo un medio para facilitarnos la adquisición de dichos bienes [...]”⁵⁰ Esto porque, para Descartes, si el alma tiene en sí misma algo que la contente, ninguna contrariedad que venga de fuera tendrá poder alguno para dañarla, sino que aumenta su alegría, porque cuando ve que ninguna contrariedad exterior la daña, le hacen conocer su perfección

Y nuestra alma, para tener tales motivos de contento, sólo necesita seguir exactamente la virtud. Pues todo el que haya vivido de tal modo que su conciencia no pueda reprocharle que haya dejado nunca de hacer todo lo que ha juzgado lo mejor (que es lo que llamamos aquí seguir la virtud), recibe una satisfacción tan poderosa para hacerle feliz que ni los más violentos esfuerzos de las pasiones tienen jamás bastante poder para turbar la tranquilidad de su alma.⁵¹

Después de la virtud, los dos bienes principales son, para Descartes, la salud y la alegría (a Elisabeth, diciembre de 1646); con la “correspondencia sobre la moral” de Descartes, podemos ir dando sentidos a la imagen del árbol de la sabiduría, los frutos o lo que debemos esperar del desarrollo de conocimiento,

⁴⁹ Descartes a Elisabeth, noviembre de 1646. AT IV, 530. CM, p. 185.

⁵⁰ AT IV, 532. CM, p. 187.

⁵¹ AT XI 442. PA, II, 148, pp. 103-104.

además de saber teórico o desarrollo técnico, es la satisfacción del espíritu y la alegría.

Entonces, el ejercicio de la virtud, en la dimensión del pensamiento, proporciona felicidad al actuar de la mejor forma que se cree, y en la dimensión de la unidad cuerpo-alma, hace sentir alegría que da salud al cuerpo, lo que a su vez hace sentir felicidad.

Con todo lo anterior damos cuenta de que, en las cuestiones particulares de la moral, al igual que en sus principios generales, están presentes planteamientos metafísicos: el conocimiento de la naturaleza de las pasiones del hombre, se desarrolla por vía de la física; lo que se refiere a la posibilidad de dominio de las mismas, se relaciona con los principios metafísicos (recordemos las armas de la voluntad: juicios firmes basados en el conocimiento de la verdad).

Por otra parte, hemos visto que el cuerpo es un tema relevante en la ética de Descartes. El cuerpo se impone a la facultad más perfecta que nos ha dado Dios: la voluntad, en virtud de que a las pasiones no se les puede detener, acaso se puede lograr cierto control de las mismas. Las pasiones controladas son un bien para el hombre, por el placer que producen y por la disposición que generan en el cuerpo para recibir cosas que favorecen su conservación y, por ende, una especial alegría. En ese sentido la noción de bien y de mal adquieren una dimensión distinta a lo religioso y a su sentido en el ámbito espiritual o anímico. Como vimos, las pasiones también son necesarias para el conocimiento de las ciencias.

Por último, queremos destacar que, en este capítulo, dimos cuenta de que en dicha corporalidad humana, no se puede afirmar que Descartes concibe al hombre como máquina y, mucho menos, que a partir de esta concepción se le vea actuar en el mundo. Es la interpretación de este mundo, regido por leyes de

movimiento, la que da sentido a concebir al hombre como regido en su corporalidad por leyes similares, lo que apela a concebirle como parte de esta tierra y de este universo.

CAPÍTULO 4

La filosofía para la vida

4.1 Método y moral

Existen serias sospechas con relación a la real intención de Descartes de encontrar un método universal, extensible a todos los campos de conocimiento. Roger Ariew prefiere especular pensando en un “joven Descartes”, el científico matemático que sueña con una *mathesis universalis* y otro Descartes que escribe acerca de un método universal.¹

Lo cierto es que, como afirma Laura Benítez, el método se instituye “[...] como la vía más adecuada de indagación de la verdad.”² En el *Discurso del Método*, Descartes plantea su preocupación por la investigación de la verdad desde los propios razonamientos, y es que

[...] la facultad de juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los hombres; y, por lo tanto, que la diversidad de nuestras opiniones no proviene de que unos sean más razonables que otros, sino tan sólo de que dirigimos nuestros pensamientos por derroteros diferentes y no consideramos las mismas cosas.³

Es en los juicios que se emiten y no en la facultad de razonar donde puede haber error; Descartes sigue la opinión de que la razón existe en justa medida en todos los hombres y que es ésta la que nos diferencia de los animales. Pero cada quien tiene la posibilidad de juzgar de diferente manera, de aquí la diversidad de opiniones;⁴ esto es, no es suficiente poseer en la justa medida el buen sentido, el

¹ Roger Ariew, “Descartes and the tree of knowledge” en *Synthese*, 92: 101-116, 1992.

² Laura Benítez, *El mundo en René Descartes*, ed.cit., p. 135.

³ AT VI, 2. DM, I, p. 29.

⁴ Para Descartes, las opiniones encontradas son contrarias a la verdad, que es una.

problema está en cómo se aplica. Si la razón se usara de manera correcta y a través de un mismo camino, sería posible aumentar gradualmente el conocimiento que el espíritu posee, así como progresar en la investigación de la verdad. Este camino para dirigir bien la razón, es el método expuesto en la segunda parte del *Discurso*.

Para Descartes, no hay tanta perfección en las obras compuestas por diversos materiales y hechas por muchos maestros, como en las que trabaja un solo individuo; que los edificios suelen ser más hermosos cuando están hechos por un arquitecto; que las ciudades son mejores planeadas por un solo ingeniero, de modo que “[...] es casi imposible que sean nuestros juicios tan puros y tan sólidos como lo fueran si, desde el momento de nacer, tuviéramos el uso pleno de nuestra razón y no hubiéramos sido nunca dirigidos más que por ésta.”⁵ Pero, como esto no es así, ya que Descartes observa haber sido regido tanto por apetitos, como por diferentes preceptores, muchas veces con ideas contrarias⁶, decide suprimir todas las opiniones que hasta entonces se ha formado, para sustituirlas o dejarlas, siempre y cuando estén ajustadas o no al nivel de la razón.

Por este medio, dice Descartes, “[...] conseguiría dirigir mi vida mucho mejor que si me contentase con edificar sobre cimientos viejos y me apoyase solamente en los principios que había aprendido siendo joven, sin haber examinado nunca si eran o no verdaderos.”⁷ Hay una estrecha relación entre la razón y la búsqueda de la verdad: sólo dicha facultad puede llegar a conocimientos verdaderos si se le aplica de manera correcta.

⁵ AT VI, 13. DM, II, p. 36.

⁶ La controversia es motivo de sospecha para Descartes, así dice no haber notado nunca que “las disputas que suelen practicarse en las escuelas sirvan para descubrir una verdad antes ignorada, pues esforzándose cada cual por vencer a su adversario, más se ejercita en abonar la verosimilitud que en pesar las razones de una y otra parte”, DM, VI, p. 72.

⁷ AT VI, 14. DM, p. 37.

La intención de encontrar un método será garantizar este uso correcto de la razón para llegar a principios ciertos. La vida debe ser dirigida por dichos principios; esto lo ha expresado Descartes al confesar “[...] un deseo extremado de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis actos y andar seguro por esta vida.”⁸ De modo que, “dirigirse bien” implica la búsqueda de verdades, a través de la razón, que orienten tanto los juicios y las opiniones, como los actos.

En el *Discurso*, Descartes no se atreve aún a suspender sus opiniones,⁹ pues debe ser cauteloso:

E incluso no quise empezar a deshacerme por completo de ninguna de las opiniones que pudieron antaño deslizarse en mi creencia, sin haber sido introducidas por la razón, hasta después de pasar buen tiempo dedicado al proyecto de la obra que iba a emprender buscando el verdadero método para llegar al conocimiento de todas las cosas de que mi espíritu fuera capaz.¹⁰

Recordemos que “la obra” consiste en encontrar principios ciertos para las ciencias cuando el método sea aplicado a la filosofía.

El método para dirigir bien la razón y llegar a conocimientos verdaderos, reunió las ventajas de la lógica, el álgebra y la filosofía tradicional y fue probado en la geometría y el álgebra. Descartes lo presenta bajo cuatro preceptos: en el primero propone la evidencia como criterio de verdad, que lleva consigo precaución y consiste en la claridad, distinción e indubitabilidad de lo que se presenta al espíritu; estos criterios son los que deben limitar a los juicios. Los tres siguientes preceptos, denotan el curso de una correcta aplicación de la razón: dividir las dificultades en partes; ordenar los pensamientos de los conocimientos más simples a los más complejos; hacer recuentos integrales (“enumeraciones completas”, en algunas traducciones) y revisiones generales para no omitir nada.

⁸ AT VI, 10. DM,I, p. 34.

⁹ Empresa que es metafísicamente sustentada en la meditación primera.

¹⁰ AT VI, 17. DM, II, pp. 38-39.

Descartes comienza por aplicar el método a las dificultades de las ciencias en las que se han encontrado ya razones ciertas y evidentes (lo que, por cierto, no encuentra en la filosofía) como en las matemáticas, estableciendo que dicho método “[...] que enseña a seguir el orden verdadero y a recontar exactamente las circunstancias todas de lo que se busca, contiene todo lo que confiere certidumbre a las reglas de la aritmética.”¹¹

Esto es, a través del método, se otorga certeza a las reglas que se obtienen del análisis de las dificultades, dado que garantiza el buen uso de la razón; el método por sí mismo no da certeza, la proporciona a los conocimientos, en tanto que respalda la aplicación correcta de la razón.

Y este uso es lo que satisface a Descartes, pues “[...] con él, tenía la seguridad de emplear mi razón en todo, si no perfectamente, por lo menos lo mejor que fuera en mi poder. Sin contar con que, aplicándolo, sentía que mi espíritu se iba acostumbrando poco a poco a concebir los objetos con mayor claridad y distinción [...]”¹²

Descartes aplicará su método a las dificultades de otras ciencias como la física, la mecánica, la medicina, dejando pasar algunos años para poder hacerlo en la filosofía, ya que en ésta se debe evitar la precipitación y tener cuidado al pretender establecer principios, dado que las demás ciencias deben tomar los suyos de ella.

Pasados esos años, Descartes busca en la filosofía las mejores y más sólidas demostraciones en las cuestiones del alma y Dios (a través del método), en virtud de hacer evidente su existencia a través de razones y no sólo por cuestiones de fe.¹³

¹¹ AT VI, 21. DM, II, p. 41.

¹² AT VI, 21. DM, II, p. 41.

¹³ Descartes manifiesta en las *Meditaciones* que esta intención se debe a que: “He estimado siempre que estas dos cuestiones de Dios y del alma eran las principales de entre aquellas que

Descartes no hace explícito el uso del método en la demostración de la existencia de Dios ni de la inmortalidad del alma, indirectamente podemos inferir que lo utiliza de manera general (por lo menos como lo ha enunciado en la segunda parte del *Discurso*). Sólo de esta manera nos explicamos la insistencia de Descartes al plantear el cuerpo y el alma como dos sustancias diferentes, a pesar de las constantes objeciones. Y es que para Descartes, el vicio común a casi todo conocimiento imperfecto es “[...] reunir varias cosas en una y creer que son la misma; por eso hay que tomarse el trabajo de separarlas luego, distinguiéndolas entre sí mediante un examen más cuidadoso.”¹⁴ De hecho, esta separación o división de las dificultades en partes, es el propósito del método en su segunda regla, y ésta será aplicada, también, al conocimiento de la idea del yo, con el fin de distinguir lo más posible cada una de sus partes y llegar a su conocimiento verdadero.

Así mismo esta intención se hace manifiesta en el prefacio a los Decanos y doctores de la facultad de Teología, en donde se indica que se demostrará, a través del método, la existencia de Dios, así como que el alma humana se distingue del cuerpo. Para tal demostración, Descartes también expresa en dicho prefacio y en el resumen de sus *Meditaciones*, seguir un orden semejante al de los geómetras: dejar sentadas las cosas de las que depende la proposición que se busca, antes de obtener conclusión alguna, “Ahora bien, de esas cosas, la primera y la principal que se requiere en orden al conocimiento de la inmortalidad del alma es formar de ella un concepto claro y neto, y enteramente distinto de todas las concepciones que podamos tener del cuerpo; eso es lo que he hecho en este lugar.”¹⁵

deben ser demostradas mediante razones de filosofía más bien que de teología” Cf. AT IX, 4. Prefacio de MM, p. 3.

¹⁴ AT IX, 243. MM, Sextas objeciones, p. 339.

¹⁵ AT IX, 9-10. MM, Resumen de las Meditaciones, p. 14. Descartes se refiere a la segunda meditación.

Sea para demostrar la inmortalidad del alma, sea para diferenciarla del cuerpo se debe, en primer lugar, tener un concepto claro de cada uno de esos conceptos (cuerpo y alma) que, según el orden pretendido, será lo que antecede a la proposición que se busca y, de acuerdo a la segunda regla del método, se deberán separar para su análisis. Después, para llegar a una idea distinta de cada parte, se buscarán sus particularidades pues, para Descartes, algo se conoce mejor en cuanto más particularidades se saben de ella.¹⁶

¿A qué conclusión se llega en la reflexión metafísica, después de conocer distintamente cada uno de dichos conceptos? Por un lado, que el alma del hombre es distinta del cuerpo, estando sin embargo, tan estrechamente unida a él, que juntos forman una sola cosa;¹⁷ y, por otra parte, que considerando las razones de las que puede concluirse la existencia de las cosas materiales “[...] no porque las juzgue muy útiles para probar lo que prueban [...] sino porque considerándolas de cerca, echamos de ver que no son tan firmes y evidentes como las que nos guían al conocimiento de Dios y de nuestra alma, de manera que estas últimas son las más ciertas y evidentes que pueden entrar en conocimiento del espíritu humano.”¹⁸

Por otra parte, aunque Descartes considera la intuición-deducción como la vía más adecuada para llegar al conocimiento en general, para Laura Benítez, Descartes no renuncia a la experiencia como fuente de conocimiento y “[...] en contraste con la idea de que el conocimiento que se obtiene por la experiencia puede ser engañoso, resalta singularmente la afirmación de que el método no sólo impide conclusiones infundadas y confusiones en el orden de fundamentación del

¹⁶ Cfr. AT IX, 102. MM, Respuestas del autor a las segundas objeciones, p. 108.

¹⁷ No obstante, para Laura Benítez, sigue siendo una unión, más no una unidad.

¹⁸ AT IX, 12. MM, Resumen de las Meditaciones, p.16.

conocimiento, sino que no permite dejar a un lado la experiencia, suponiendo, falsamente, que todo conocimiento es *a priori*.”¹⁹

En particular, en el conocimiento de la naturaleza hay, para Laura Benítez, dos formas de proceder: de la causa a los efectos, por “inferencias deductivas”, tal como se prescribe en las *Reglas* y, de los efectos a las causas, esto es, cuando sobre la base de la experiencia se transita de los fenómenos particulares a causas generales restringidas, hasta las primeras causas. Para Benítez, estos caminos son complementarios, en el sentido de que Descartes no admitiría un camino de inducción empírica contrario a los principios establecido *a priori*; además de que el conocimiento obtenido por la experiencia no es sólo ejemplo o confirmación de lo ya establecido de manera deductiva.

Lo anterior nos muestra que el método del *Discurso* es más complejo de lo que aparece. Así lo observa Clarke, para quien deberíamos diferenciar el método real que siguió Descartes en la ciencia del método que dice haber seguido con éxito y que debería seguirse en la búsqueda de la verdad sobre la naturaleza. A la primera la llama “metodología cartesiana”, contenida en los ensayos y comentarios metodológicos de la *Reglas*, el *Discurso*, así como en algunos artículos de los *Principia* y algunas cartas de su correspondencia. A la segunda diferenciación la llama “la ciencia de Descartes”, con una escasa referencia en *Le Monde*, la *Dióptrica*, la *Meteorología*, entre otros. Así, se pregunta si la práctica científica relatada por Descartes se corresponde con lo que él afirma en su metodología.

Para Clarke, la segunda parte del *Discurso* incluye cuatro reglas que son aplicables a cualquier disciplina; sin embargo, no se les refiere en los tres ensayos científicos a los que precede, a excepción de la discusión del fenómeno del arco iris. Dichas reglas, afirma Clarke, casi no dan ninguna información del “famoso método”

¹⁹ Laura Benítez, *op.cit.*, p.136.

y cuando se acude a la explicación del arco iris, Descartes recurre a la experiencia, a la observación y a la experimentación. De modo que, “Resultaría imposible interpretar la discusión que hace Descartes del descubrimiento sin reconocer la íntima relación que existe entre la teoría que se está desarrollando y los experimentos y observaciones auxiliares que apoyan la lógica de la explicación en evolución.”²⁰ Y si dicho fenómeno es un ejemplo de la segunda parte del *Discurso*, junto con las discusiones del magnetismo, resulta obvio para Clarke que el análisis y la síntesis en física se basan en gran medida en los experimentos y en la observación y que se puede abandonar la idea de que el método cartesiano en física es no-experimental o *a priori*.

En efecto, “análisis” quiere decir, para Clarke, una introducción sistemática de presupuestos, modelos auxiliares y el empleo de pruebas experimentales en cada paso del procedimiento, así como en las pruebas geométricas se introducen otras construcciones y se obtienen conclusiones a partir de éstas y con dichas conclusiones surgen nuevas construcciones. La “síntesis” sería re-escribir el descubrimiento, como en pruebas de geometría, de manera que resulte explícito qué se supone como hipótesis fundamental y la conexión entre los distintos pasos del argumento resultante.

Para Clarke, la segunda parte del *Discurso*, como comentario del método científico de la física, es demasiado vago; no obstante, “Al interpretarlo teniendo en cuenta la discusión del arco iris, sin embargo, es suficientemente claro como para ser considerado manifiestamente como un método que tiene en cuenta la experiencia, los modelos y las hipótesis en el descubrimiento científico.”²¹ Entonces surge la pregunta de por qué el proyecto científico cartesiano se presenta de forma

²⁰ Clarke, *op.cit.*, p. 195

²¹ *Ibid.*, p. 196.

incompleta; para Clarke esto se debe a que, para Descartes, es importante adelantar sus descubrimientos a la discusión pública por las justificaciones que da en la parte sexta del mismo *Discurso*: la brevedad de la vida y la utilidad inmediata que podrían tener sus descubrimientos.

Con lo anterior, es evidente que el método cartesiano, en la práctica, incluye el uso de otros procedimientos que no son enunciados de manera explícita. Nosotros queremos enfatizar, al margen de lo “incompleto” que pueda parecer el proyecto científico cartesiano, la confianza que tiene Descartes en el método como guía para llegar a conocimientos ciertos o a la verdad en las ciencias. Es importante tener claro que esto no lo da el método por sí mismo, sino sólo en virtud de que garantiza un uso correcto de la razón y la posibilidad de corregir lo endeble de la naturaleza humana.

Entonces, la posibilidad de demostrar algo de manera evidente, está mediado por la certidumbre que puede dar el método cartesiano al posibilitar un uso correcto de la razón. A través de dicho método, dice Descartes,

[...] tenía la seguridad de emplear mi razón en todo, si no perfectamente, por lo menos lo mejor que fuera en mi poder. Sin contar con que, aplicándolo, sentía que mi espíritu se iba acostumbrando poco a poco a concebir los objetos con mayor claridad y distinción, y que, no habiéndolo sujetado a ninguna materia particular, prometíame aplicarlo con igual fruto a las dificultades de las otras ciencias, como lo había hecho a las del álgebra.²²

De modo que es el adecuado orden de los razonamientos, que el método proporciona, el que Descartes busca aplicar a las dificultades de las ciencias y, en especial, a las de la filosofía, para encontrar verdades firmes que sean fundamento de todo el cuerpo de conocimientos.²³ Estas verdades tienen la

²² AT VI, 21. DM, II, p 41.

²³ Más adelante abordaremos, de manera general, la metáfora del conocimiento como cuerpo.

intención de orientar, no sólo los juicios epistémicos, sino los juicios prácticos, las decisiones correctas en el actuar, que llevan al hombre a vivir sin arrepentimientos. De aquí que el método está relacionado con la moral.

Hay que agregar que Descartes no restringe el uso del método, en su aplicación, a alguna ciencia y, en el conocimiento moral, puede ser aplicado directamente en el buen uso del juicio práctico. Sin embargo, en este tipo de conocimiento no nos enfrentamos con naturalezas físicas ni con meditaciones en soledad, sino con seres humanos; en estos encuentros se hace la vida cotidiana que a veces no permite dilaciones en el actuar. Lo impredecible de los acontecimientos de la vida hace que las acciones de la vida parezcan dudosas y que no se cuente con el tiempo necesario para deliberar. De aquí las prescripciones de Descartes con relación al obrar con virtud, a las pasiones, entre otras, todas ellas orientadas a encontrar la tranquilidad y el contento del espíritu.

4.2. La sabiduría y la más alta moral

Como ya se ha dicho, en la carta a la princesa Elizabeth, así como en la carta prefacio, ambas incluidas en la traducción francesa de *Los Principios*, la noción de sabiduría adquiere un lugar central cuando Descartes plantea la tarea de la filosofía.

En la carta a la princesa, Descartes da cuenta de la virtud. Las verdaderas virtudes, que nacen de un exacto conocimiento de la verdad, pueden confundirse con virtudes aparentes o vicios, o con virtudes que en realidad nacen de alguna carencia o del error. En cambio, las virtudes puras y perfectas surgen del conocimiento del bien, son todas de la misma naturaleza y pueden ser

comprendidas bajo el nombre de “Sabiduría”. Y “[...] todo aquél que mantiene firme y constante la voluntad de usar siempre la razón del mejor modo del que fuere 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.”²⁴ De aquí que Descartes habla de las propiedades que requiere la Sabiduría: que el entendimiento conozca todo lo que sea bueno y que la voluntad siempre esté dispuesta a perseguirlo.

En la Carta del autor al traductor, Descartes dice que si hubiese hecho un prefacio, explicaría en primer lugar lo que significa la palabra Filosofía: “[...] el estudio de la Sabiduría; que por “Sabiduría” no sólo hemos de entender la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de cuanto el hombre puede conocer, bien en relación con la conducta que debe adoptar en la vida, bien en relación con la conservación de la salud o con la invención de todas las artes [...]”²⁵ Hay que notar que estos conocimientos, con relación a la conducta en la vida, con la conservación de salud y con la invención de las artes, coinciden con las ciencias o “ramas” que brotan del tronco del árbol de la filosofía: respectivamente, la moral, la medicina y la mecánica. Entonces, el tronco todo, se relacionaría con el perfecto conocimiento de cuanto el hombre puede conocer y la tarea que Descartes asigna al conocimiento moral es, en efecto, el estudio de lo relacionado a la conducta de la vida.

Entonces, la Sabiduría, que es desarrollada por la filosofía, conjunta los ámbitos epistémico y ético. Este último, comprende la prudencia en el obrar, que significa actuar con virtud, así como un conocimiento verdadero con relación a la conducta en la vida, la salud y las artes. Para que dicho conocimiento sea perfecto

²⁴ AT IX-2, 22. PF, Carta a Isabel, pp. 4-5.

²⁵ AT IX-2, 2. PF, Carta prefacio, pp. 7-8.

debe ser “deducido” de las primeras causas o Principios; así, la Sabiduría es el Soberano Bien que “[...] no es otra cosa que el conocimiento de la verdad por sus primeras causas [...]”²⁶ Este conocimiento es desarrollado por la filosofía.

Para Descartes, en la historia de la filosofía se ha accedido a ciertos grados de sabiduría: el primero se refiere a nociones tan claras por sí mismas que pueden ser obtenidas sin meditación, el segundo comprende lo que la experiencia de los sentidos nos permite conocer, el tercero considera lo que nos enseña la conversación con los otros y el cuarto lo que se adquiere mediante la lectura. Pero sólo el quinto es el más alto y seguro para acceder a la sabiduría y “[...] consiste en indagar las primeras causas y los verdaderos Principios a partir de los cuales se pudiera deducir las razones de todo cuanto se puede saber”²⁷; para Descartes ningún filósofo ha podido acceder a éste.

Cada grado es en sí mismo un saber, un conocimiento, aunque vulgar e imperfecto y sólo el quinto puede conducir al más alto grado de Sabiduría, soberano bien de la vida humana.

De modo que la noción de Sabiduría, para Descartes posee diversos sentidos:

- 1) Se refiere a la prudencia en el obrar al comprender las virtudes puras y perfectas que sólo surgen del conocimiento del bien y de un exacto conocimiento de la verdad. Esto se relaciona con la más alta y perfecta moral.
- 2) Es un conocimiento perfecto de cuanto el hombre puede conocer con relación a:

²⁶ AT IX-2, 4. PF, Carta prefacio, p. 9.

²⁷ AT IX-2, 5. PF, Carta prefacio, p. 10.

a) La conducta que se debe adoptar en la vida (aplicación del conocimiento moral); b) la conservación de la salud (aplicación del conocimiento médico), c) la invención de las artes (aplicación del conocimiento de las leyes de la mecánica).

3) Dado que el perfecto conocimiento, al que nos referimos en el número anterior, debe ser deducido de los Principios, la Sabiduría implica el conocimiento de la verdad por sus primeras causas. La Sabiduría comprende nociones claras, la experiencia de los sentidos, la conversación con los otros, la lectura de textos de buena enseñanza. Sólo los verdaderos Principios conducen al último grado de la Sabiduría: la más alta y perfecta Moral, soberano bien de la vida humana.

Podemos afirmar que los conocimientos, a los que el hombre tiene acceso, llevan consigo una preocupación moral: la conducta en la vida. Los conocimientos metafísico y físico tenderían a desarrollar saberes que permitan acceder a la más alta y perfecta moral, es decir a la vida virtuosa. Los conocimientos a desarrollar con relación a la salud y a la invención de artificios, están orientados a hacer más placentero el estar del hombre en esta tierra. Sólo cuando se desarrollen las tres ciencias (medicina, mecánica y Moral) la filosofía será Sabiduría completa; sin embargo, los Principios de donde se pueden deducir todas las verdades están dados. Éstos se encuentran contenidos en el texto del mismo nombre y aunque, como aclara Descartes, no se abordan todas las cosas del mundo, lo contenido ahí es suficiente para persuadir al público de que no es necesario proponer otros principios metafísicos, para acceder a los conocimientos más elevados, de los que el espíritu humano es capaz.

En suma, los Principios son valiosos por la gran secuencia de verdades que se pueden deducir de los mismos; así, coincidimos con Clarke en que el sentido de “deducir” no se restringe a un encadenamiento lógico y sólo en ese sentido la

metafísica y la física conducen a grados superiores de Sabiduría, a la perfección de vida y a la felicidad.

4.3 La filosofía y el árbol de la sabiduría. Algunas conclusiones preliminares

Para Descartes la filosofía es el deseo de la Sabiduría. Hemos visto que el deseo antecede a la acción, por lo que la filosofía no se queda sólo con ese deseo, sino que estudia y desarrolla la Sabiduría en todos sus sentidos.

Así, la filosofía orienta el actuar virtuoso del hombre en la vida, en el sentido de que proporciona los conocimientos necesarios para juzgar del mejor modo que se puede y para actuar en consecuencia.

Así también, la filosofía desarrolla el conocimiento de la verdad por sus primeras causas, buscando los principios de todo cuanto el espíritu humano puede conocer. La filosofía es, en sí misma, un saber, es decir, como metafísica y como física es conocimiento que va derivando verdades, hasta llegar a un grado más elevado de Sabiduría que se expresa en el desarrollo de artificios que, a su vez, pueden permitir gozar sin trabajo los frutos de la tierra y sus comodidades, de medicinas para la conservación de la salud que, para Descartes, es el primer bien y el fundamento de los otros bienes de esta vida, así como en el desarrollo de una moral que oriente la conducta.

Intentar leer la metáfora de la filosofía como un árbol “desde las ramas”, posibilita ver que Descartes se encuentra estructurando el proyecto de la buena vida. Descartes es enfático en la utilidad de la filosofía para ésta,

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 a 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.²⁸

Esto es, la filosofía es imprescindible para orientar el actuar del hombre en la vida. Cabe hacer mención que Pierre Hadot, refiere que en la filosofía antigua este saber era considerado como opción de estilo o modo de vida; pero, en un momento histórico, se llegó a considerar a la filosofía como un mero discurso teórico. Para Hadot, este distanciamiento se produce con mayor evidencia en el seno del cristianismo, sobre todo durante la Edad Media, cuando la filosofía fue puesta “al servicio de la teología”. No obstante, admite que se esboza un redescubrimiento de la filosofía, como modo de vida, en las universidades medievales, en el Renacimiento; así como en pensadores como Montaigne, Descartes, Kant, y otros, quienes “[...] de una u otra manera, influidos por el modelo de la filosofía antigua, concibieron la filosofía como una actividad concreta y práctica y como una transformación del modo de vivir o de percibir el mundo.”²⁹ Indudablemente, Descartes se encuentra entre esos pensadores.

Por otro lado, recordemos que, para Descartes, la filosofía nos enseña los medios para adquirir la felicidad suma, que no proviene de la fortuna, sino sólo de nosotros mismos.

En efecto, las tareas de la filosofía se relacionan con el desarrollo de la sabiduría para la vida; esto a través del conocimiento derivado de principios y nociones comunes. Descartes no es ajeno a la tradición del enciclopedismo

²⁸ AT IX-2, 3. Descartes, PF, Carta prefacio, p.8-9.

²⁹ Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?* [Trad. de Eliane Cazenave Tapie], México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 293.

luliano al concebir dichos principios y el conocimiento que se deriva de los mismos, como un cuerpo unitario.

Aunque encontramos una síntesis del diagrama del *Arbre de Ciencia* medieval en la imagen de la filosofía como árbol, dicha síntesis no restringe la multiplicidad de sentidos que puede adquirir. Al respecto hemos planteado cómo el árbol puede tener vida fluyendo hacia todas direcciones que, sin embargo, posibilitan cierta autonomía en cada disciplina de conocimiento.

La verticalidad del árbol no alude a una jerarquización en importancia, ¿cuál es la parte más importante de un árbol, su raíz o sus frutos? Por un lado, las ciencias tienen un lugar en el árbol, de acuerdo a la utilidad que reportan al hombre: los principios metafísicos son el fundamento del cuerpo científico, pero no reportan utilidad en sí mismos, “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.”³⁰

Otros “frutos” que pueden obtenerse del estudio de los Principios, además de la felicidad y la alegría, son la satisfacción y contento que se logra al identificar verdades antes ignoradas; la formación del hábito de juzgar (razonamiento) cada vez mejor todas las cosas; la tolerancia y la concordia entre los hombres, al no haber temas de disputa, pues Descartes cree que las controversias pudieran ser la causa de las herejías y desacuerdos que padece el mundo; el descubrimiento de nuevas verdades hasta que con el tiempo se pueda adquirir “[...] un perfecto conocimiento de toda la Filosofía y acceder hasta el nivel más alto de Sabiduría.”³¹ Esto porque Descartes está seguro que se hallarán más verdades al desarrollarse

³⁰ AT IX-2, 15. PF, Carta prefacio, p. 16.

³¹ AT IX-2, 18. PF, Carta prefacio, p.18.

los Principios y esto daría lugar a nuevos conocimientos. Aunque Descartes sabe que, para que esto suceda pasará mucho tiempo en el que se tengan que realizar experiencias particulares muy costosas, lo que se debe tener presente es la importancia de la búsqueda de verdades que se puedan deducir, el grado de sabiduría que se puede alcanzar, así como “[...] a qué perfección de vida y a qué felicidad los pueden conducir [...]”³².

En este sentido, el árbol está lleno de vida, se desarrolla, “crece”, en virtud de que los conocimientos seguirán desarrollándose con el tiempo, no obstante, los principios están dados. Son las raíces o principios metafísicos, que sostienen al resto de los conocimientos. Veamos: para Descartes la metafísica expone una “parte” de la filosofía: los principios del conocimiento; otra parte es la física que estudia los principios verdaderos de las cosas materiales. De este saber se puede pasar a examinar cómo está compuesto el universo, la naturaleza de la tierra y sus cuerpos (el aire, el agua, el fuego, el imán, etc), la naturaleza de las plantas, de los animales y del hombre.

La metafísica como raíz y la física como tronco denotan ser partes importantes en la constitución de la filosofía, ambas disciplinas contienen los principios de todo el conocimiento posible. Sin una raíz un árbol se muere pero, ¿no acaso puede seguir en pie? Sin la metafísica algunos principios físicos no son sostenibles, pero hay fenómenos particulares que Descartes pudo explicar con independencia de la misma, como Clarke muestra. En efecto, la moral, en específico no podría sostenerse, esa rama que se sostiene del tronco es alimentada por la raíz, esto es, los contenidos del conocimiento moral se estructuran con base en planteamientos metafísicos y físicos como hemos visto.

³² AT IX-2, 20. PF, Carta prefacio, p.19.

Por otra parte, un árbol crece verticalmente y aparentemente hacia arriba; este sentido podemos encontrarlo en la constitución de la filosofía en diversas dimensiones: los saberes van en ascenso entre mayor utilidad tienen en la vida humana; el conocimiento se diversifica en este ascenso pues hay mayor cantidad de principios o de saberes en las “partes superiores”; en éstas se observa con mayor claridad, la aplicación práctica de los conocimientos ubicados por Descartes en la parte inferior del árbol y son considerados como secuencia de verdades deducidas de los conocimientos que están en la base. La relación entre todos los saberes, de “arriba a abajo” y en sentido contrario es lo que da la idea de vida y de un *corpus* orgánico.

En el árbol, la perfecta moral es el último grado de la Sabiduría; las primeras causas y los verdaderos principios son su quinto grado, el más alto y seguro para acceder a la Sabiduría, pero no el último: éste es la moral, la perfecta (en oposición de la *par provision*, que para Descartes es la “moral imperfecta”). Entonces la metáfora del árbol no contiene el sentido de jerarquía según sus partes, las raíces no son más importantes que las ramas o que los frutos. El sentido está más cercano a concebir el conocimiento como un todo integrado; lo que Descartes parece decir es que todas las disciplinas son importantes para descubrir las leyes que operan en el mundo, no como Dios las dispuso, sino como se nos aparecen al pensamiento; y son importantes por la utilidad que pueden tener para el hombre. Y no una utilidad vana ni efímera, sino la que conduce al hombre a ser feliz, a tener tranquilidad de espíritu, a estar sano, a gozar del placer que proviene del cuerpo, a tener comodidades gracias a las invenciones técnicas, esto es, a vivir bien.

CONCLUSIONES

La investigación realizada nos muestra que lo moral en Descartes conjuga planteamientos metafísicos y físicos; los principios de dichos ámbitos constituyen el contenido de lo moral, esto es, sin el conocimiento de Dios, del alma y del hombre –como yo y como unión- sería imposible estructurar el conocimiento moral cartesiano. Cabe decir que, como se mostró, esto no sucede en el ámbito físico, en el que se comienza a vislumbrar la posibilidad de explicar algunos fenómenos con cierta independencia de los principios metafísicos.

En ese sentido se debe tomar con reserva, el planteamiento de Hamelin de que, en el plan sistemático de la filosofía cartesiana, la metafísica precede y funda la física de la cual dependen, como sus aplicaciones y complementos, las tres ciencias prácticas de las artes mecánicas, la medicina y la moral. Lo moral no sería una mera aplicación de la física en virtud de que, los principios metafísicos son necesarios en los principios morales, es decir, la metafísica está presente en el conocimiento moral no por vía de la física (aunque ésta se encuentre fundada en la metafísica) sino, de manera directa, formando parte sustantiva de los planteamientos morales. Y, en efecto, algunos principios físicos son aplicados en el conocimiento moral, particularmente, en el conocimiento de las pasiones, tema evidentemente físico-moral en Descartes.

Lo moral tampoco sería complemento de la física, en el sentido de que no es un mero añadido para hacerla íntegra. Como la rama principal que cubre todo el árbol, la más alta moral, está presente en toda preocupación epistémica de Descartes, sea del ámbito físico o metafísico, esto es, el vivir bien –con virtud, en felicidad- es la inquietud que orienta el desarrollo de las ciencias.

Si bien Descartes utiliza reiteradamente la palabra “deducción” para indicar la forma como deriva los conocimientos de su sistema, se ha mostrado que dicha palabra no se restringe al sentido de derivación lineal o lógica *a priori*. La imagen de la filosofía o sabiduría como árbol, nos recuerda la vida que no sólo fluye hacia arriba, aunque crezca en esa dirección. Vimos en qué sentidos se podría entender la verticalidad del árbol y nos parece que el uso de dicha imagen se torna problemática, cuando notamos que la parte importante, la que nutre, está abajo, los frutos están arriba; arriba y abajo no denota jerarquía, es sólo que cada parte tiene una función específica y a la vez se necesitan mutuamente para sobrevivir. Las raíces, o la filosofía primera, “nutren”, es decir, aportan los contenidos a los principios de las otras ciencias, pero no son la parte más importante, pues lo que tiene tanta importancia como los conocimientos metafísicos en el sistema cartesiano, es la búsqueda de la vida buena; Descartes es enfático en esto.

De aquí que no coincidimos con Ariew, en la afirmación de la posibilidad de que Descartes apele a la noción de sabiduría convencional, para evitar el sonar novedoso.¹ En el sistema de pensamiento cartesiano, no encontramos la pretensión de un juego lingüístico que disimule sus preocupaciones explícitas: el análisis de los fundamentos del conocimiento deben conducir a la vida virtuosa, que dará felicidad y contento al hombre.

¹ Ariew, art. cit. Richard Rorty hace un planteamiento similar cuando se pregunta cómo es que Descartes llegó a convencerse a sí mismo, de que algo que incluía tanto los dolores como el conocimiento matemático, era “una cosa completa” y no dos cosas. Para Rorty, Descartes vislumbró, de manera vaga, una semejanza entre dolores y pensamientos, sin llegar a demostrar lo que le permitió verlos como modos de una sola sustancia; y así dejó que la tarea de cambiar la idea de “mente” se hiciera a “escondidas”, no con un argumento explícito sino con “maniobras verbales” en cada pasaje en que aparecía la distinción entre mente y cuerpo. A decir de Rorty, esto se puede explicar en terminología kuhniana porque “[...] los malos argumentos para demostrar corazonadas brillantes deben preceder necesariamente a la normalización de un nuevo vocabulario que incorpore tal corazonada.” Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit., nota 28, p. 61.

La “Sabiduría” permite unificar el ámbito epistémico y moral; ser sabio es obrar con virtud a partir de conocer los principios del conocimiento, éstos nos permiten juzgar bien y, posteriormente, obrar bien. La Sabiduría y su grado más alto, la moral, ofrece la posibilidad de articular todos los conocimientos que el espíritu humano es capaz de poseer, con la vida buena.

Pero Descartes utiliza otra imagen para hablar de su proyecto epistémico: el cuerpo; así afirma: “[...] deseando llevar a término este proyecto, debería explicar de igual forma la naturaleza de cada uno de los otros cuerpos que se encuentran en la tierra, a saber, los minerales, plantas, animales y, de modo principal, el hombre; finalmente, debería tratar de Medicina, Moral y la Mecánica. Tal es lo que debería desarrollar para ofrecer a los hombres un cuerpo completo de Filosofía [...]”²

La imagen del cuerpo ha sido usada, sobre todo en el discurso de lo político. La relación del Estado con el cuerpo físico del hombre se ha estudiado por diversos autores de filosofía política, quienes reconocen que dicha relación se ha utilizado por la mayoría de las tradiciones que han pensado lo político y que la terminología de lo corporal se enquistó en el lenguaje y en las instituciones de occidente. “El antropomorfismo político tiene como consecuencia un Estado vertical, dicta qué debe hacer cada quién en la ciudad de acuerdo a las aptitudes naturales de las almas y de los cuerpos. Las funciones y facultades del individuo deben coincidir con las funciones del Estado.”³ Este antropomorfismo político –el Estado cuerpo- se hace por medio de una metáfora.

Queremos destacar que, la metáfora del Estado como cuerpo, implica una jerarquización de poder al interior del mismo, no ejerce la misma función la

² AT IX-2, 17. PF, Carta prefacio, p. 17.

³ Armando Villegas Contreras, “Genealogía de la metáfora ‘El Estado es un cuerpo’”, Tesis de Maestría en Filosofía, México, UNAM, 2006.

cabeza-cerebro, que los brazos o los pies. Sin embargo, este sentido no lo encontramos en el uso de la metáfora del conocimiento como cuerpo en Descartes, en virtud de que no hay una jerarquía entre las diferentes disciplinas o ámbitos de saber, sino una organicidad y relación a modo de sistema: unos conocimientos inciden en los otros, interactúan pero, sin duda, esto debe ser profundizado.

Pero, ¿se puede decir que la imagen del árbol de la filosofía es una metáfora? ¿Se podría plantear, que Descartes echa mano de recursos retóricos? ¿En dónde queda el concepto y su correspondiente verdad? Veamos.

La preocupación por el uso de diagramas en la edad media, para hacer más popular y accesible el conocimiento, fue un lugar común y esta preocupación se encuentra claramente presente en Descartes. Éste utiliza la imagen de la filosofía como árbol para facilitar la comprensión de su obra, para convencer a los lectores de que los principios que propone son suficientes para alcanzar todas las verdades que el espíritu humano es capaz. Esto es, Descartes da a los diagramas un uso persuasivo, retórico y si revisamos sus llamados “textos científicos”, nos daremos cuenta de que utiliza en reiteradas ocasiones, distintas metáforas no sólo para ejemplificar, sino también para persuadir.

De hecho, Murray Turbayne cree que Descartes y Newton “[...] cayeron víctimas de sus metáforas porque presentaron los hechos de una clase como si pertenecieran a otra, pero sin tener conciencia de ello [...] confundieron sus propias clasificaciones de los hechos con los hechos mismos.”⁴ La metáfora estaría presente cuando el método implica la representación de los hechos de todas las ciencias, en el lenguaje propio de la geometría, con lo que legó no una forma de ver al mundo, sino un mundo. Para Turbayne, Descartes inventó una de

⁴ Colin Murray Turbayne, *El mito de la metáfora*, [Trad. Celia Paschero], México, FCE, 1974, p. 63.

las más grandes metáforas de la humanidad y junto con Newton fue víctima inconsciente de la metáfora de la gran máquina.

No es nuestra intención profundizar en este planteamiento, tan sólo queremos destacar que, en efecto, Descartes no es ajeno al uso retórico del lenguaje que, como Nietzsche nos muestra, está presente en las cuestiones filosóficas. Parfraseando a Nietzsche, Luis Enrique de Santiago afirma que “Si las relaciones estéticas son las que se imponen en nuestras relación con las cosas, si cualquier criterio de correspondencia entre palabras y mundo exterior no es más que un mero artificio ilusorio, entonces no es extraño que las cuestiones epistemológicas se planteen de una forma más apropiada como cuestiones retóricas.”⁵

Por relaciones estéticas se entiende la idea de que el lenguaje es, fundamentalmente, arte. Debemos mencionar que, a pesar de la búsqueda de Descartes del conocimiento cierto, es una constante la sospecha de que el mundo sea como se presenta al yo, incluso ni el conocimiento científico puede dar cuenta de la verdad, que sólo es conocida por Dios. Para Descartes, si se imaginan causas que podrían producir efectos semejantes a los que vemos, no se debe concluir, por ello, que dichos efectos hayan sido producidos por las causas que se supusieron, pues

[...] es cierto que Dios posee una infinidad de diversos medios en virtud de los cuales puede hacer que todas las cosas de este mundo parezcan tal y como ahora aparecen, sin que sea posible al espíritu humano discernir cuál de todos estos medios ha querido emplear para producirlos. No tengo dificultad alguna para aceptar eso. Es más, estimaría haber contribuido bastante al desarrollo del conocimiento, si las causas que he explicado son tales que los efectos que ellas pueden producir son semejantes a aquellos que vemos en el mundo, sin llegar a cuestionarme si es mediante esas u

⁵ Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, [ed. y trad. Luis Enrique de Santiago Cuervós], Madrid, Trotta, 2000, p. 22.

otras causas como han sido producidos. Así mismo creo que es tan útil para la vida conocer causas imaginadas de la forma indicada, como tener el conocimiento de las verdaderas [...]⁶

Esta cita da sentido al retrato de Descartes sosteniendo un libro que contiene la leyenda *Mundus est fabula*,⁷ con el que se presenta los *Principios* o *El Mundo*. Por otra parte, cabe destacar de la anterior cita que para Descartes, las causas imaginadas pueden ser verdaderas o no, lo importante es que los conocimientos desarrollados sean útiles para el vivir, en ese sentido podemos decir que, la verdad es desplazada por la vida.

No pretendemos diferenciar un lenguaje conceptual y uno metafórico. Nietzsche ha mostrado que la estructura de todo lenguaje es producto de la actividad metafórica, queremos decir, que Descartes nos hace tener presente las reservas hacia el concepto, que busca corresponderse con la realidad a través de algunas ideas, así como la posibilidad de priorizar la vida sobre la verdad. Y esto es para Enrique de Santiago una revolución estética: “[...] los conceptos de conocimiento, verdad, conciencia son desplazados por el arte, lo único que hace posible la vida.”⁸ Pero, en efecto, esto es algo que se debe profundizar.

Con la imagen de la Sabiduría como árbol y del conocimiento como cuerpo, nos damos cuenta de que Descartes continúa la pretensión lulliana de organizar el saber, de dar un orden al conocimiento. Casi cien años después, fue publicada la *Enciclopedia* (1751), concluyendo sus 28 volúmenes hasta 1772; los conocimientos se dividieron con base en las tres facultades del entendimiento: la memoria, la razón y la imaginación. Julieta Espinosa da cuenta de cómo el orden de los conocimientos de la *Enciclopedia* atrajo al gobierno emanado de la

⁶ AT IX-2, 322. PF, IV, 204, pp. 410-411.

⁷ Guillermo Quintás hace una introducción muy interesante, al texto en español de los Principios, profundizando en dicha frase.

⁸ Nietzsche, p. 23.

Revolución Francesa por dos razones: primero, porque no hay un reconocimiento a lo que se recibe por herencia (apellido, propiedades o nombramientos), sino al talento de los hombres y segundo, por la promesa de que es el hombre, conducido por su entendimiento, el que resolverá la trayectoria de los acontecimientos sin estar sujeto a ningún prejuicio. Tocaré entonces al Estado garantizar el desarrollo del individuo a través de la instrucción y la educación. No obstante von Humboldt “[...] advirtió sobre las consecuencias inevitables que traería la instrucción pública a cargo del gobierno. En efecto, las directrices del Estado harían, previene Humboldt, disolver al hombre en el ciudadano; sus posibilidades múltiples de elección como hombre, se verían anuladas en aras de las virtudes y las ideas inculcadas por el gobierno”⁹; de aquí que su propuesta de educación sería atender al hombre, al súbdito y al ciudadano, y ofrecer conocimientos para sus facultades y su moral.

Lo anterior mantiene nuestra sospecha de que en la tradición filosófica se atendió más a la raíz y al tronco del árbol de Descartes, que a las ramas. En el orden del conocimiento, occidente olvidó lo ético de su propuesta, no como conjunto de prescripciones morales, sino como la búsqueda de la vida buena.

⁹ Julieta Espinosa Meléndez, “Orden y uso del conocimiento: su emergencia en el campo educativo” en *Revista de la Educación Superior*, Publicación de ANUIES, Vol. XXXIV, No. 135, 2005, p. 19.

BIBLIOGRAFIA

I. OBRAS DE RENÉ DESCARTES

Descartes, René, *Cartas sobre la moral*, [Traducción, introducción y notas de Elisabeth Goguel], Buenos Aires, Ed. Yerba Buena, 1945.

_____, *Compendio de música*, [Trad. de Primitiva Flores y Carmen Gallardo], Madrid, Tecnos, 1992.

_____, *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, par Michelle et Jean-Marie Beyssade, Paris, Flammarion, 1989.

_____, *Discurso del método*, [Tr de Manuel García Morente], México, Espasa-Calpe, 1991.

_____, *El mundo o tratado de la luz*, [Trad. de Laura Benítez], México, IIF-UNAM, 1986.

_____, *Las pasiones del alma*, [Trad. Consuelo Berges], México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.

_____, *Los principios de la filosofía*, [Introducción, traducción y notas de Guillermo Quintás], Madrid, Alianza universidad, 1995.

_____, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, [Trad. de Vidal Peña], Madrid, Alfaguara, 1977.

_____, *Méditations métaphysiques*, [présentation de Jean-Marie Beyssade y Michelle Beyssade], Paris, Garnier-Flammarion, 1979.

_____, *Oeuvres philosophiques*, [textos y notas de Ferdinand Alquié], Paris, Garnier, tres tomos, 1988.

_____, *Tratado del Hombre*, [Trad. de Guillermo Quintás], Madrid, Alianza, 1990.

II. REFERENCIAS

Arendt, Hannah, *La condición humana*, [Traducción de Ramón Gil Novales], España, Paidós, 1993.

Ariew, Roger, "Descartes and the tree of knowledge", *Synthese*, 92: 101-116, 1992.

Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, [Trad. de Antonio Gómez Robledo], México, Porrúa, 1994.

Báez Rubí, Linda, *Mnemosine novohispánica*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2005.

Benítez, Laura y Rudoy, Miriam (comp.), *De la Filantropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*, México, UNAM, 1994.

Benítez, Laura, *El mundo en René Descartes*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1993.

Clark, Desmond, *La filosofía de la ciencia de Descartes*, [trad. E.Rada], Madrid, Alianza, 1986

Cottingham, John, *A Descartes Dictionary*, Oxford, Blackwell Publishers, 1993.

Cottingham, John, *Descartes*, [Trad. de Laura Benítez Grobet, Zuraya Monroy Nasr, Leticia Rocha Herrera, Myriam Rudoy Callejas], México, UNAM, 1995.

Damasio, Antonio, *El error de Descartes*, [Trad. de Joandomènec Ros], España, Crítica, 2003.

De Teresa, José, *Pruebas cartesianas*, México, Plaza y Valdés, 2002.

Espinosa Meléndez, Julieta, “Orden y uso del conocimiento: su emergencia en el campo educativo” en *Revista de la Educación Superior*, Publicación de ANUIES, Vol. XXXIV, No. 135, 2005.

Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?* [Trad. de Eliane Cazenave Tapie], México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Hamelin, Octave August, *El sistema de Descartes* [trad. directa de Amalia Haydée Raggio], Buenos Aires, Losada, 1949.

Murray Turbayne, Colin, *El mito de la metáfora*, [Trad. Celia Paschero], México, FCE, 1974.

Nietzsche, Friedrich, *Escritos sobre retórica*, [ed. y trad. Luis Enrique de Santiago Cuervós], Madrid, Trotta, 2000

Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, [Trad. de Jesús Fernández Zulaica], España, Cátedra, 1979.

Rossi, Paolo, *Clavis universalis*, [Trad. de Esther Cohen], México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

Rocha Herrera, Leticia, "Antropología y moral en René Descartes", Tesis Doctoral en Filosofía, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2005.

Séneca, *Tratados Morales*, [versión de José M. Gallegos Rocafull], México, UNAM, 1991.

Velázquez Zaragoza, Alejandra, "La filantropía en la ciencia cartesiana" en Laura Benítez y Miriam Rudoy (comp.), *De la Filantropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*, México, UNAM, 1994.

Villegas Contreras, Armando, "Genealogía de la metáfora 'El Estado es un cuerpo'", Tesis de Maestría en Filosofía, México, UNAM, 2006.

III. DE CONSULTA

Benítez Grobet, Laura, *Descartes y el conocimiento del mundo natural*, México, Porrúa, 2004.

_____ "El interaccionismo cartesiano y el problema de la glándula pineal" en Benítez, Laura (ed.), *Homenaje a Descartes*, México, UNAM, 1993.

Dictionnaire du français classique. Le XVIIe siècle, Paris, Larousse, 1992.

Gibbard, A., *et.al.*, *Moral discourse and practice*, N.Y., Oxford University Press, 1997.

Éspinas, Alfred Victor, *Etudes sur l'histoire de la philosophie de l'action, Descartes et la morale*, Paris, Bossard, 1925.

García Hernández, Ruth Selene, “Conocimiento y filosofía para la vida en el pensamiento de Descartes”, Tesis de Licenciatura en Filosofía, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2005.

Jaeger, Werner, *Aristóteles*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

Koyré, Alexandre, *Estudios galileanos*, [Trad. de Mariano González Ambóu], México, Siglo XXI, 2001.

Lulio, Raimundo, *Antología*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996.

Nathan, E., *El programa de fundamentación de la ciencia en René Descartes*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, 1976.

Williams, Bernanrd, Descartes. El proyecto de la investigación pura, [Trad. de Laura Benítez, México, IIF-UNAM, 1995.

Wilson D. Margaret, Descartes, [Trad. de José A. Robles], México, IIF-UNAM, 1989.