

Razón y pasión en la ética cartesiana

Julián Marrades Millet

En la carta al traductor francés de *Los principios de la filosofía* que sirve de prefacio a esta obra, Descartes compara la filosofía con «un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que parten de ese tronco son todas las demás ciencias, que se reducen a tres principales, a saber: la medicina, la mecánica y la moral»*. La metáfora del árbol tiene una doble virtualidad: por un lado, sugiere la unidad orgánica y la continuidad de todos los conocimientos, pues, por diversos que sean sus contenidos u objetos, todos son producto de una sola facultad de conocer —la luz natural de la razón—, que es la misma en todos los seres humanos; por otro lado, evoca la idea de una diversidad de funciones y de una jerarquía de niveles entre los distintos saberes. En este sentido, comoquiera que el fin supremo del estudio es alcanzar la sabiduría, que consiste en un perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber, el logro de esa perfección no dependerá tanto de ampliar cuantitativamente los conocimientos

* R. Descartes, *Oeuvres et Lettres*, ed. de André Bridoux, París, Gallimard, 1978, pág. 566. (Los textos de Descartes se citarán por esta edición con las siglas *OL*.)

como de derivarlos deductivamente a partir de verdades primeras e inmovibles. En esta fundamentación compete a la metafísica la tarea de buscar aquellos principios absolutos del conocimiento que sean capaces de transferir certeza a todo el resto del sistema, al igual que las raíces transmiten las sustancias nutricias de la tierra a las restantes partes del árbol. Y así como la raíz del árbol efectúa esa labor de sustentación –en el doble sentido de asentar y alimentar– a través del tronco, así también la metafísica la lleva a cabo a través de la física.

Hoy se conoce a Descartes sobre todo por su obra filosófica y científica, es decir, por sus aportaciones a la raíz y al tronco del árbol del saber. Ello ha contribuido a forjar una imagen excesivamente intelectualista de un filósofo que afirmaba que «nuestro primer cuidado debe ser el de vivir bien» (*OL*, 565), con lo cual quería significar que todos los esfuerzos que se dedicaran al cultivo de las raíces y del tronco –o sea, a las ciencias más abstractas y teóricas– debían orientarse a obtener el mayor rendimiento de las ramas –es decir, de los saberes prácticos–, pues, «así como no es de las raíces ni del tronco de los árboles de donde se cogen sus frutos, sino sólo de las extremidades de sus ramas, así también la principal utilidad de la filosofía depende de aquellas de sus partes que no pueden aprenderse sino las últimas» (*OL*, 566). Esta orientación pragmática parece haber guiado a Descartes a lo largo de su labor investigadora, a tenor de su confidencia epistolar a Isabel de Bohemia: «La principal regla que he observado siempre en mis estudios, y que más me ha servido para lograr algún conocimiento, ha sido no haber dedicado nunca más que algunas horas al día a los pensamientos que ocupan la imaginación, y muy pocas al año a los que ocupan el entendimiento solo, y haber entregado todo el resto de mi tiempo al descanso de los sentidos y al reposo del espíritu» (*OL*, 1159). Si esta confesión es sincera, Descartes habría dedicado mucho menos tiempo a temas metafísicos –que

dependen del entendimiento solo— que a cuestiones matemáticas —que requieren además de la imaginación—, y bastante menos a estos problemas que a aquellos que necesitan el concurso de la experiencia —como los de la física, la medicina y la mecánica. Y, sin embargo, no es esa la proporción que existe entre los textos filosóficos de Descartes, sus escritos matemáticos y su obra científico-técnica.

¿A qué se debe la aparente incongruencia entre aquella norma de vida y el resultado real de su trabajo? Sin duda, la propia estructura arquitectónica del conocimiento indujo a Descartes a comenzar el edificio por los cimientos, lo que le llevó más tiempo y esfuerzo del que hubiera deseado, y le impidió acabar de construirlo. Así, su continuada atención a los problemas metafísicos estuvo motivada por su interés epistemológico en proscribir de la ciencia toda forma de escepticismo, pero también por su atención a los continuos requerimientos de que fue objeto por filósofos y científicos de su tiempo, y por su precaución ante posibles incomprensiones y ataques por parte de teólogos y eclesiásticos. En cuanto a lo reducido de su producción en las artes útiles para la vida, como la mecánica o la medicina, él mismo lo atribuye, entre otras causas, a las dificultades que entraña la investigación empírica, ya que el avance en estos campos depende de experimentos difíciles y costosos que no pueden ser emprendidos por un investigador en solitario.

Pero ¿qué pasa con la moral, que también formaba parte de las ramas del árbol del saber? No se trata, desde luego, de la moral provisional de que hablaba Descartes en el *Discurso del método*, es decir, de algunas máximas de actuación donde refugiarse mientras reconstruía desde los cimientos el nuevo edificio, sino precisamente del nivel más alto de esta nueva casa, alzado sobre la metafísica y la física, y que constituye «la más elevada y perfecta moral, la cual, presuponiendo un íntegro conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la

sabiduría» (*OL*, 566). Pues bien, lo cierto es que en el *corpus* cartesiano se encuentran pocas aportaciones a esta conclusión del sistema del saber, buena parte de las cuales se hallan dispersas a lo largo de su correspondencia, y aún menos aclaraciones que justifiquen esa aparente negligencia. De ahí la relevancia de la última obra publicada en vida de Descartes, su tratado sobre *Las pasiones del alma*. Pues, aunque no es el único lugar en que aborda este último y más perfecto grado del conocimiento humano, es sin duda donde lo trata de forma más elaborada y sistemática. Mi propósito es examinar sucintamente, en esta obra y en la correspondencia de la época de su redacción, cuál es la actitud general de Descartes frente a las pasiones en relación con la sabiduría, y qué papel concede a la razón en este asunto.

Una física de las pasiones

De acuerdo con el esquema fundacionalista que acabamos de apuntar, la moral solamente puede convertirse en ciencia si sus reglas presuponen conocimientos firmemente asentados. Y como eso vale también para las normas que regulan la conducta en lo referente al gobierno de las pasiones, Descartes basa esta parte de la ética en premisas tomadas de la metafísica y de la física. La primera suministra una teoría de la relación entre el alma y el cuerpo, mientras que la segunda proporciona una explicación mecanicista de las pasiones en el marco de dicha teoría.

La teoría metafísica cartesiana de la relación alma-cuerpo contiene dos principios fundamentales. Uno es la tesis del dualismo ontológico, según la cual cuerpo y alma son dos sustancias realmente distintas, es decir, dos cosas que pueden existir y concebirse separadamente la una de la otra. El otro es la tesis de la interacción entre alma y cuerpo, según la cual –para decirlo con palabras de la sexta *Meditación*– «yo no estoy solamente alojado

en mi cuerpo como un piloto en su nave, sino también unido a él muy estrechamente, y de tal manera confundido y mezclado, que formo con él como un solo todo» (*OL*, 326). De la primera de estas tesis extrae Descartes la consecuencia metodológica de atribuir sólo al cuerpo todo aquello cuya existencia experimentamos en nosotros y que vemos que puede existir igualmente en cuerpos inanimados, y al alma todo lo que de ninguna manera podemos concebir que pueda pertenecer a un cuerpo. En virtud de esta regla, asigna al cuerpo algunas actividades que los filósofos aristotélicos atribuían al alma (por ejemplo, ser principio de vida y de movimiento), pues según él sólo es imposible atribuir al cuerpo aquello que implique pensamiento o conciencia. E inversamente, ciertas actividades consideradas habitualmente como movimientos del cuerpo son para él movimientos del alma, aun cuando ellas no se producen sin que intervenga también el cuerpo. Tal es, precisamente, el caso de las pasiones.

A efectos de explicar la interacción entre alma y cuerpo en relación con las pasiones, Descartes dedica la primera parte de su tratado *Las pasiones del alma* a desarrollar una teoría según la cual dicha interacción se produce especialmente en una parte del cerebro —la glándula pineal— en la que el alma tiene su sede principal, y en la que ejerce inmediatamente su influencia sobre el cuerpo y, a su vez, recibe el influjo de los movimientos de los nervios y de la sangre. La explicación mecanicista de las pasiones que Descartes da en el contexto de esta teoría puede resumirse en los términos siguientes. Los nervios que conectan los órganos sensoriales con el cerebro producen en la cavidad interna de éste imágenes o figuras similares a las causadas por los objetos exteriores en la superficie de los órganos sensoriales. Esas impresiones se transmiten a la glándula pineal situada en el centro de la cavidad cerebral a través de ciertos movimientos sutiles de la sangre que Descartes denomina «espíritus animales». Lo que llamamos

sentir es la actividad que esas imágenes impresas en la glándula ejercen sobre el alma que está inmediatamente unida a ella, en tanto que el alma cobra conciencia de ellas. Y lo que llamamos *imaginar* es algo análogo, sólo que las impresiones que llegan al cerebro no lo hacen a través de los nervios, sino a través de la sangre, cuyos movimientos son más azarosos y sus figuras menos vividas y expresivas. Pues bien, cuando sentimos o imaginamos algo, al mismo tiempo que los «espíritus animales» producen en la glándula esas impresiones, pueden provocar también otras afecciones concomitantes, según la constitución psicósomática y la experiencia pasada de cada cual. Así, por ejemplo, la visión de un perro por parte de alguien que ha sufrido en el pasado algún ataque canino puede provocar en su alma la pasión del temor, si tiene el alma débil, pero puede provocar también la pasión del valor, si su alma es fuerte. El efecto principal de tales *pasiones* es «incitar y disponer su alma a fin de querer las cosas para las cuales preparan su cuerpo, de suerte que el sentimiento del miedo incita a querer huir, el del valor a querer combatir, y así sucesivamente» (*OL*, 715). Las pasiones ejercen, pues, una función adaptativa entre la voluntad y determinadas reacciones del cuerpo, contribuyendo así a la integración de lo físico y lo mental.

Todas las percepciones del alma que no dependen absolutamente de su voluntad son *pasiones* en un sentido genérico del término. En esta acepción, son pasiones del alma tanto las sensaciones y las imaginaciones como los sentimientos de miedo, valor, alegría y tristeza. Pero hay percepciones que se refieren a objetos exteriores (como la visión del azul del mar o la sensación del calor de una llama); las hay que se refieren a afecciones de nuestro cuerpo (como la sensación de hambre o el dolor de muelas), y hay, por último, percepciones «cuyos efectos se sienten como en el alma misma, y de las cuales no se conoce por lo general ninguna causa próxima a la cual se puedan atribuir..., excitadas unas veces en noso-

tros por los objetos que mueven nuestros nervios (i. e. los objetos externos o los estados internos del cuerpo), y otras veces por causas distintas» (*OL*, 707). Esta tercera clase de percepciones, que son las pasiones del *alma* en el sentido específico de la palabra, están también causadas por movimientos del cuerpo, aunque no son experimentadas como referidas al cuerpo. Por ejemplo, así como la sed la sentimos como en la boca y la migraña como en la cabeza, la alegría o el temor no los sentimos como referidos a alguna parte del cuerpo, y esto es lo que lleva a Descartes a decir que «se refieren solamente al alma» (*OL*, 708). De aquí se siguen dos corolarios: ya que todas las pasiones del alma están causadas por movimientos del cuerpo, una vez separada de éste el alma carecería de pasiones; por otro lado, como las pasiones en sentido estricto se refieren particularmente al alma, los animales, al no tener alma, tampoco tienen pasiones, de modo que, aunque en ellos se den los procesos internos que provocan en el hombre las pasiones, éstos sólo producen los movimientos corporales que en nosotros acompañan a las pasiones, pero no las pasiones mismas. Por eso cuando un perro oye el disparo de un fusil, ese ruido le incita a huir, pero no puede decirse que en él esa reacción corporal esté unida al miedo.

El conflicto interior

Las pasiones del alma son, pues, el resultado de la influencia sobre la glándula pineal de ciertos movimientos del cuerpo. Pero como, por otra parte, el alma también puede actuar por propia iniciativa sobre esta glándula para producir efectos en los nervios y músculos (así ocurre en todos los movimientos voluntarios del cuerpo, como cuando sentimos deseo de levantar el brazo y éste se levanta), puede e incluso «suele suceder que estos dos impulsos sean contrarios, y que el más fuerte

impida el efecto del otro» (*OL*, 719). Es así como reaparece en Descartes, a propósito de su teoría de la interacción entre cuerpo y alma, el tema del *conflicto interior*, que había ocupado un lugar central tanto en el platonismo como en el estoicismo.

Uno de los aspectos más significativos de la doctrina de la división tripartita del alma desarrollada por Platón en la *República* se halla en la importancia que concede a la existencia de un «conflicto en el interior del alma» (440 e). Tal conflicto se plantea entre la razón y el principio de la cólera, de un lado, y la facultad de desear, de otro, y surge como consecuencia del carácter insaciable, indeterminado y proteiforme de esta última, que la hace renuente a cualquier armonía y precisión (*logos*). Esta tendencia natural del *epithymetikon* lo impulsa a «esclavizar y gobernar aquellas cosas que no corresponden a su especie» (442 b), y produce un trastorno general del alma en que se invierten las funciones que corresponde desempeñar a cada una de las partes en el conjunto, de manera que la inferior domina a las otras, en lugar de ser dominada por ellas. A fin de corregir y evitar esta «injusticia», Platón propugna instaurar en el interior del alma un gobierno de la razón (*logokratia*) que reproduce en el individuo el esquema de relaciones de poder en el Estado justo. Así, la razón delibera en la asamblea interior del alma con las otras fuerzas irracionales, y ejerce sobre ellas el doble registro de la persuasión y de la coacción: educa el *thymós* y lo instiga contra el principio del deseo para reducirlo y contenerlo, como corresponde hacer a los guardianes del Estado contra las capas más bajas del *démos*. El modelo platónico de la relación entre la razón y las pasiones es, por tanto, el de una batalla entre dos facciones del alma: una racional, que sabe qué es lo correcto, y otra irracional e impulsiva, que trata de satisfacer a toda costa sus deseos. Estos dos principios de acción están en conflicto, y según se resuelva éste en un sentido o en otro tendremos la figura del sabio, que ha logrado imponer un orden justo y armonioso entre

las partes mediante el control de la razón sobre las pasiones, o la imagen del tirano, que esclaviza a los demás porque él no es dueño de sí mismo, sino siervo de sus pasiones.

El modelo estoico difiere del platónico en varios puntos fundamentales. Así como Platón consideraba el alma como una realidad compleja que consta de diferentes principios de acción, los estoicos la consideraban como algo unitario. Ellos pensaban que hay un único principio de mando (*hegemonikón*) de donde emanan todas las acciones del individuo, tanto las correctas como las incorrectas, y lo compararon con una ciudadela o acrópolis fortificada que controla militarmente, desde lo alto y desde dentro, a la población. Ese principio puede tomar dos estados diferentes: la racionalidad y la irracionalidad. Esto parece chocar con la tendencia estoica a identificar el *hegemonikón* en nosotros con la razón divina en el universo, pero no hay incoherencia entre ambas cosas. Los estoicos comparaban la razón divina con un fuego que, por su fuerza ordenadora, gobierna el mundo de manera inexorable y providente. Ese fuego divino penetra todos los grados de la naturaleza, pero es con el más elevado de ellos –el *hegemonikón* humano– con el que guarda más afinidad, pues sólo éste es capaz de tener conocimiento del orden universal de la naturaleza, venerarlo y conformarse a él. En la medida en que guía las acciones del hombre como el fuego divino gobierna el universo, el *hegemonikón* es racional. Pero como, a su vez, ese principio puede pervertirse en el hombre (cosa que no puede suceder en la razón universal), hay un sentido en que es susceptible de ser racional o irracional, de un modo similar a como el cuerpo puede estar sano o enfermo. Las pasiones son estados patológicos del *hegemonikón*, mientras que el estado saludable de éste es consecuencia de dejarse llevar por los juicios correctos de la razón. A pesar de las importantes diferencias que los separan, los estoicos y Platón coinciden en fundamentar en un orden natural preestablecido

de seres y valores la estrategia de control que en el alma debe ejercer la razón sobre las pasiones.

Volvamos ahora a Descartes. En *Las pasiones del alma* dice lo siguiente: «Todos los combates que habitualmente nos imaginamos que tienen lugar entre la parte inferior del alma, llamada sensitiva, y la parte superior, que es razonable, o entre los apetitos naturales y la voluntad, consisten en la repugnancia que existe entre los movimientos que, en el cuerpo por medio de los espíritus y en el alma por medio de su voluntad, tienden a provocar al mismo tiempo en la glándula. En efecto, en nosotros no hay más que un alma, y esta alma no tiene en sí diversidad alguna de partes, sino que es la misma, sensitiva y razonable a la vez, y todos sus apetitos son voluntades. El error que se ha cometido al hacerle representar distintos personajes, ordinariamente opuestos unos a otros, procede de que no se ha sabido distinguir claramente sus funciones de las del cuerpo, que es al único al que se debe atribuir lo que repugna a nuestra razón y puede ser observado en nosotros» (OL, 718). Aunque en este pasaje no se hace mención expresa a Platón ni a los estoicos, Descartes define su propia posición en el tema del conflicto interior por contraposición a estos dos puntos de referencia. Así, por un lado, rechaza el modelo platónico del alma como un Estado interior que consta de diversos estamentos enfrentados. Para él, el alma es unitaria, sensitiva y razonable a la vez. Pero tampoco coincide con los estoicos, pues el *hegemonikón* de éstos se identifica con la razón, mientras que el alma cartesiana también imagina y siente; y, además, porque aquél se entiende como un principio capaz de degenerar y desviarse de su propia naturaleza, convirtiéndose en irracional. Descartes mantiene del enfoque platónico la metáfora del combate, pero éste ya no se libra entre partes internas del alma, sino entre el alma y el cuerpo.

En el nuevo marco de relaciones entre el cuerpo y el alma definido por Descartes, el tipo de conflicto que

puede darse es el que se produce entre las *pasiones*, en tanto que motivadas por procesos corporales, y la *voluntad*, en cuanto principio de las acciones del alma, esto es, de las percepciones que experimentamos que proceden directamente de nuestra alma y parecen depender sólo de ella. Tales conflictos o combates son inevitables, en la medida en que «nuestras pasiones no pueden ser directamente excitadas ni suprimidas por la acción de nuestra voluntad» (*OL*, 717). Sin embargo, la voluntad sí puede evitar ser dominada por ellas, y también puede dominarlas absolutamente de una manera indirecta, «por la representación de las cosas que acostumbran a ir unidas a las pasiones que queremos tener y que son contrarias a las que queremos rechazar» (*ibid.*). Así, por ejemplo, si queremos excitar el valor y suprimir el temor, no basta con tener la voluntad de ello, sino que «hay que dedicarse a considerar las razones, los objetos o los ejemplos que persuaden de que el peligro no es grande, de que siempre se está más seguro defendiéndose que huyendo, de que se tendrá la gloria y el júbilo de haber vencido, mientras que de haber huido o de otras actitudes parecidas no se puede esperar más que lamentaciones o vergüenza» (*ibid.*). Este tipo de *razones* son los juicios firmes y determinados referentes al conocimiento del bien y del mal que en las *Las pasiones del alma* califica Descartes de «armas propias» de la voluntad para resistir y vencer las pasiones cuando éstas amenazan con esclavizar el alma.

Es importante advertir que esos juicios del entendimiento mediante los cuales la voluntad trata de dominar las pasiones no se justifican por referencia a un marco establecido de fines y valores, sino que dependen de la habilidad del entendimiento para asociar a los designios de la voluntad –las pasiones que queremos tener o rechazar– las razones apropiadas, en cuanto medios para cumplirlos. Así pues, el dominio cartesiano de la voluntad sobre las pasiones no pretende instaurar en el interior del individuo un orden previo y trascendente, sino

construir un orden en función de la voluntad del individuo para *representárselo* mediante una capacidad de *poner orden* que no es otra que la propia razón. En ausencia de un marco objetivo que la razón haya de revelar a la voluntad para que ajuste a él sus designios, la razón deviene en Descartes un poder de la voluntad para determinar los medios más adecuados de satisfacer unos deseos que no poseen ni fines ni objetos naturales. Ello es, por lo demás, sintomático de que la esfera del deseo ha dejado de verse como una amenaza exterior, y ha pasado a considerarse como uno de los factores que contribuyen, siquiera sea pasivamente, a la constitución de la subjetividad.

¿Descartes, filósofo estoico?

A pesar de estas últimas observaciones, no faltan argumentos para tratar de aproximar hacia posiciones estoicas la manera como Descartes entiende el dominio de la razón sobre las pasiones. De hecho, algunos de sus contemporáneos forjaron la imagen de un Descartes estoico, compartida más tarde por Leibniz y Spinoza, que ha llegado incluso hasta nuestros días. Y aunque el propio Descartes protestó contra ella, lo cierto es que algunos de sus escritos parecen propiciarla. Comparemos, por ejemplo, el siguiente pasaje del *Enquiridión* de Epicteto con otro tomado de *Las pasiones del alma*. Dice Epicteto: «Las cosas que dependen de nosotros son por naturaleza libres, sin impedimento, sin trabas; mientras que las que no dependen de nosotros son inconsistentes, serviles, sujetas a impedimento, ajenas. Recuerda, pues, que si las cosas por naturaleza esclavas las creyeres libres y las ajenas propias, andarás obstaculizado, afligido, lleno de turbación, e increparás a los dioses y a los hombres; en cambio, si sólo lo tuyo juzgas que es tuyo y lo ajeno como realmente es, ajeno, nadie te coaccionará nunca, nadie te pondrá impedimento, no increparás a na-

nadie, no acusarás a ser alguno, nada harás que no quieras, nadie te perjudicará: no tendrás enemigo, pues, ni te dejarás persuadir de que haya algo perjudicial» (I, 2-3). Descartes, por su parte, dice: «Creo que el error que más frecuentemente cometemos en lo tocante a los deseos se debe a que no distinguimos suficientemente las cosas que dependen por completo de nosotros de las que no dependen en absoluto. En efecto, en cuanto a las que sólo dependen de nosotros, es decir, de nuestro libre albedrío, basta con saber que son buenas para que nunca sea excesivo nuestro deseo de ellas, porque hacer cosas buenas que dependen de nosotros es obrar virtuosamente, y es cierto que nunca será excesivo desear la virtud con demasiado ardor, además de que lo que deseamos de ese modo no podemos dejar de lograrlo, puesto que sólo de nosotros depende, y recibiremos de ello toda la satisfacción esperada» (OL, 763). Ambos autores apelan a la distinción entre lo que depende y lo que no depende de nosotros, para deducir que el hombre virtuoso y sabio sitúa el bien en aquello que está sólo a expensas de su voluntad, y no en cosas (riquezas, honores, salud, etc.) que dependen de factores ajenos a ella (azar, naturaleza, etc.). Igualmente coinciden en incluir, entre las cosas que dependen de nuestra voluntad, el poder ejercer un dominio absoluto sobre los deseos y las pasiones. Sin embargo, tras esas coincidencias subsisten discrepancias fundamentales entre Descartes y los estoicos que afectan a sus respectivas maneras de entender la felicidad, el dominio de la voluntad sobre las pasiones y el ideal de sabiduría.

Para los estoicos, la felicidad consiste en la tranquilidad de ánimo que resulta de la indiferencia con respecto a todo cuanto no dependa de la propia voluntad. En consecuencia, el sabio estoico considera todos los reveses del destino como males imaginarios, comparados con la única cosa que cuenta: la libertad interior, entendida como tener el máximo poder sobre sí mismo. «Puede llamarse feliz -dice Séneca- al que, gracias a la ra-

zón, no siente deseos ni temores [...]. La vida feliz tiene, por tanto, su fundamento inmutable en juicios rectos y firmes. Pues el alma es pura y libre de todo mal cuando evita no sólo las heridas, sino también los arañazos, dispuesta a mantenerse siempre en su lugar y a defender su posición contra los furoros y embates de la fortuna» (*Sobre la felicidad*, 5). Séneca cifra, pues, la felicidad en un *no padecer* que se asienta en la discriminación racional entre lo que depende y lo que no depende de nuestra voluntad.

Si comparamos esta noción estoica de la felicidad con la que expone Descartes en una carta a Isabel de Bohemia en la que toma posición precisamente frente al *De vita beata* de Séneca, lo primero que llama la atención es que Descartes no sitúa la felicidad en algo negativo, como la impasibilidad o imperturbabilidad, sino en «un perfecto contento de espíritu», de manera que, para él, «vivir en beatitud no es otra cosa que tener el espíritu contento y satisfecho» (*OL*, 1193). Así pues, frente a la severidad estoica, la moral cartesiana aspira a una alegría de vivir. Es cierto que Descartes no hace depender ese gozo interior de los avatares de la fortuna o de la naturaleza, pero también lo es que, para él, quien esté «bien constituido de nacimiento, no esté enfermo y no le falte de nada, si es también sabio y virtuoso, puede gozar de un contento más perfecto que otro que sea pobre, malsano y contrahecho» (*ibid.*). Por tanto, no cabe hablar de indiferencia o insensibilidad en el caso de Descartes: «Yo no soy de esos filósofos crueles que quieren que su sabio sea insensible» (*OL*, 1183). Por lo demás, como para él no todos los deseos son incompatibles con la beatitud, sino sólo aquellos que van acompañados de impaciencia y de tristeza, el recto uso de la razón en relación con los deseos no lleva a despreciarlos ni a considerarlos como una amenaza para nuestra independencia interior, sino a «armonizar la virtud con los placeres lícitos» (*OL*, 1195), a fin de incrementar la felicidad conforme a la condición de nuestra naturaleza.

Ahora bien, aunque todas las pasiones son, en principio, buenas en este sentido, igualmente tienden a extralimitarse a causa de su asociación con procesos corporales que no dependen del alma. A veces, estas reacciones corporales perturban el alma y pueden llegar a confundirla y dominarla, especialmente cuando actúan sobre ella pasiones contrarias. ¿Qué cabe hacer frente a estos excesos de las pasiones? Desde luego, la voluntad no puede evitar sentir las, pues no tiene la capacidad de impedir que se produzcan los movimientos de la sangre que causan en el cerebro las pasiones. Pero sí tiene poder para «no consentir en los efectos de las pasiones y contener algunos de los movimientos para los que disponen el cuerpo. Por ejemplo, cuando la cólera hace levantar la mano para golpear, la voluntad puede ordinariamente contenerla; cuando el miedo incita a huir a la gente, la voluntad puede detenerla, y lo mismo en los otros casos» (*OL*, 718). Ya hemos apuntado que el alma ejerce ese dominio indirectamente, por medio de razones o juicios fundados del entendimiento que buscan, según los casos, disminuir o agrandar la fuerza de la pasión, contrarrestarla o diferir sus efectos. En cualquier caso, Descartes no se propone extirpar las pasiones, sino contener ciertas reacciones corporales que naturalmente tienden a producirse como efecto de las pasiones, cuando éstas perturban el alma hasta hacerle perder el control de sí misma.

Para concluir, quisiera señalar algunas diferencias significativas en el modo como conciben Descartes y los estoicos el ideal de sabiduría. Para todos ellos el sabio es quien se gobierna a sí mismo mediante la razón. Pero hay que ver cómo se entiende en cada caso ese autogobierno. Puesto que para los estoicos el dominio de sí que constituye la libertad interior del sabio radica en la completa anestesia de todo sentimiento, la expresión máxima de independencia respecto a los condicionamientos exteriores consiste en una actitud de desvalorización de la propia vida, que se logra al extirpar del al-

ma el miedo a la muerte. De ahí la importancia que concede Séneca a la *meditatio mortis* como el medio más eficaz de conseguir el señorío de sí mismo: «Medita en la muerte: quien dice esto, manda que se medite en la libertad. Quien aprendió a morir, deja de saber cómo se sirve; está por encima de todo poder; con toda seguridad, fuera de todo poder. ¿Qué le importan la cárcel, los guardias, los encierros? Tiene libre la puerta. La única cadena que nos mantiene atados es el amor a la vida, el cual, sin que tenga que ahogarse, ha de ser disminuido de modo que, cuando la cosa lo exija, nada nos detenga ni nos impida que estemos preparados a hacer inmediatamente lo que alguna vez tiene que ser hecho» (*Cartas a Lucilio*, 26, 10). La meditación sobre la muerte adquiere en Séneca el carácter de una técnica para reducir el sufrimiento y para evitar ser vencidos por los males inevitables. A tal fin contribuye especialmente el conocimiento de la naturaleza como un dominio gobernado providencialmente por la divinidad, pues él nos hace conscientes de la estricta necesidad que rige los acontecimientos, a la que es vano oponerse.

Pasemos ahora a Descartes. En respuesta a una cuestión que su corresponsal Chanut le había planteado acerca de si la sola luz natural de la razón nos enseña a amar a Dios, Descartes le contesta que, habiendo una distancia infinita entre El y nosotros, no podemos concebir que ninguno de sus atributos convenga a nuestra naturaleza, por lo que no parece que podamos amar a Dios por la sola fuerza de la luz natural. Sin embargo, él cree que nuestra razón puede trazar un camino para llegar al amor intelectual de Dios, a partir de la consideración de la semejanza entre la naturaleza espiritual de Dios y la de nuestra alma. Así, la idea de que Dios es un espíritu o cosa pensante, por mucho que su inteligencia se halle a una distancia infinita de la nuestra, nos induce a contemplar todas las cosas como dependientes de su infinito poder y sabiduría, y a querer unirnos enteramente a El, de modo que no deseemos ya nada más en el mundo

que el cumplimiento de su voluntad. Esta consideración del mundo bajo la perspectiva de la providencia divina también es, para Descartes, «causa de que el hombre no tema ya ni la muerte, ni los dolores, ni las desgracias, porque él sabe que no puede ocurrirle nada que Dios no haya decretado» (*OL*, 1263). Sin embargo, la supresión del miedo no deriva en él, como ocurría en los estoicos, de la idea de la necesidad que se sigue del gobierno divino sobre el mundo, sino del amor intelectual a Dios, es decir, de la unión con la voluntad divina. Y así como el amor llena de alegría al amante, así también esta unión con Dios hace que el hombre «no rechace los males o aflicciones, porque vienen de la providencia divina, pero aún rechace menos todos los bienes o placeres lícitos de los que puede disfrutar en esta vida, porque también proceden de ella, y, recibéndolos con alegría, sin temor alguno a los males, su amor lo hace particularmente dichoso» (*ibid.*). Descartes lleva a cabo aquí una inversión radical del planteamiento estoico. Pues, así como para Séneca la meditación de la muerte en el marco de la imagen providencialista del mundo se convierte en una técnica para lograr el desprecio de la vida, en Descartes la «meditación de todas las cosas» (*OL*, 1262) bajo la perspectiva del amor intelectual de Dios constituye un medio para acrecentar el amor a la vida y afianzar la alegría interior en que consiste la felicidad del sabio.

No se apreciaría, sin embargo, suficientemente la novedad de esta inversión si sólo se la viera como un cambio de valores dentro de una visión compartida del mundo. Pues, en realidad, lo que atestigua ese planteamiento es la emergencia de un nuevo paradigma –eso que ha dado en llamarse *la modernidad*– en que la individualidad se entiende como subjetividad, y el yo como autoconciencia. Una contribución esencial de Descartes a esta imagen moderna del mundo se halla, precisamente, en la idea de la razón como medio de constituir la subjetividad del individuo. Es ahí precisamente donde se hace insalvable la brecha que separa a Descartes de los

estoicos. Pues en éstos la razón humana no es una razón subjetiva, sino el reflejo en el hombre de una razón cósmica que subyace a lo contingente como legalidad universal que da sentido al desorden manifiesto, en tanto que lo refiere a un orden trascendente. Al someter las pasiones a los imperativos de la razón, el sabio estoico no hace sino aquietar su tensión interior de una manera característicamente premoderna o no subjetiva, a saber, por la vía de la integración en un orden cerrado e inmutable. Cuando entra en crisis como punto de referencia cultural una imagen cerrada del mundo, como ocurre en la época moderna, la posibilidad del sentido no viene *da-da* desde fuera, sino que depende de que el propio individuo sea capaz de *constituirla*. Una vez que la naturaleza ha dejado de percibirse como orden esencial de las cosas y se ha visto como el lugar del aislamiento y de la disociación del individuo, la apelación a la razón subjetiva aparece como un medio de resolver el problema del orden mediante la transposición de la autoridad exterior al interior del yo. Así es como en Descartes la razón se muestra como un *poder* de la voluntad para representar un orden de inteligibilidad y sentido que, a la vez que es legitimado por el yo, lo autoafirma como sujeto. El dominio de la razón sobre las pasiones aparece, bajo esta perspectiva, como una tarea más en el proceso de constitución de la subjetividad. Mientras que en el sabio estoico ese dominio se legitima como un medio de integración del individuo en una naturaleza cualificada en sí misma como racional, en el sabio cartesiano se inscribe en un proyecto de dominación de una naturaleza –de la que forman parte las pasiones– desprovista de toda racionalidad, y frente a la cual el yo se afirma como *sujeto* por su capacidad para disponer racionalmente de sí mismo, es decir, por su voluntad de poder.

J. M. M.



Revista de Occidente

Fundada en 1923 por José Ortega y Gasset

Directora:

Soledad Ortega

Directora de Redacción:

Magdalena Mora

Responsable de Edición:

Alfredo Taberna

Consejo Asesor:

Violeta Demonte, Juan Pablo Fusi, José Luis Gómez-Navarro, Antonio Lara, Estanislao Pérez Pita, Gabriel Tortella, José Varela

Consejo de Redacción:

Estrella de Diego, Carlos García Gual, Josefina Gómez Mendoza, Jorge Lozano, Antonio Ramos-Gascón, José E. Rodríguez Ibáñez, Rogelio Rubio, Jaime de Salas, José Manuel Sánchez Ron, Bernabé Sarabia, Vicente Verdú, José Francisco Yvars

Edita Fundación José Ortega y Gasset

Redacción y Publicidad:

Fortuny, 53. 28010 Madrid. Teléf. 310 44 12

Teléf. Suscripciones: 447 27 00

Directora de publicidad:

Belén Nieto

Coordinadora:

Mar Esteban

Distribuidora: Comercial Atheneum, S. A.

Rufino González, 26. 28037 Madrid. Teléf. 754 20 62

ISSN: 0034-8635

Fotocomposición: Fernández Ciudad, S. L. Catalina Suárez, 19. 28007 Madrid

Fotomecánica: Ochoa. Julián Camarillo, 26. 28037 Madrid

Impresión: Closas-Orcoven, S. L. Paracuellos del Jarama (Madrid)

Encuadernación: Martínez. Santa Isabel, 14 y 17. 28100 Alcobendas



Revista de Occidente

N.º 188

Enero de 1997

EL ISLAM HOY

Artículos de

Gema Martín Muñoz

Fariba Adelhah

Jocelyne Cesari

John L. Esposito

Abdou Filali-Ansary

Un relato de

Saad al-Jadim

Seis instantáneas sobre España de

Salah Nizayi

SUMARIO

- El Discurso del método: la diplomacia al servicio del método.* **Marc Fumaroli.** 5
- Razón y pasión en la ética cartesiana.* **Julián Marrades Millet.** 19
- Manuel de Falla, pedagogo.* **Joaquín Nin-Culmell.** 37
- Imágenes e imaginaciones.* **Jorge de Persia.** 47
- Azorín y Manuel de Falla.* **Pedro Ignacio López García.** 63
- Veinte años después: Hannah Arendt y Martin Heidegger.* **Luis Fernando Moreno Claros.** 83
- Martin Heidegger, octogenario.* **Hannah Arendt.** 93

CLASICOS

- Hölderlin reivindicado.* **Friedrich Nietzsche.** 109

EPISTOLARIO

- Cartas de Emilio Prados a Gerardo Diego.* **Francisco Chica.** 114

CREACION LITERARIA

- Cuatro poemas.* **Antonio Colinas.** 141

LIBROS

- La vida secreta.* **José Antonio Ugalde.** 146

- Libros seleccionados. 150

DISCOS

- Artistas del pasado con tecnología del futuro.* **Enrique Pérez Adrián.** 151