

UNA ALEGRÍA SECRETA . .

LEISER MADANES

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Mi interés por Descartes fue renovado en gran medida hace años —en 1991— por una invitación que me hicieran Laura Benítez y José Antonio Robles para participar en una reunión sobre el problema mente-cuerpo. En esa ocasión leí un trabajo que luego fue publicado aquí en México y que llevaba por título una cita de Leibniz: “¿Abandonamos la partida? Algunas reflexiones sobre el problema mente-cuerpo en Descartes.” Años más tarde Laura y José Antonio volvieron a invitarme al Instituto, esta vez para formar parte, durante unos días, de un grupo de investigación sobre filosofía cartesiana y la constitución del sujeto moderno. Presenté entonces un escrito cuyo título era “La libertad de pensamiento, fundamento de la moral provisional”. En ambas ocasiones, pero muy especialmente en la última, tuve oportunidad no sólo de someter a discusión mis trabajos, sino también de leer y comentar las investigaciones que estaban realizando diferentes miembros del grupo de cartesianos dirigidos por Laura. El presente trabajo es en gran medida producto de esta historia. Aun cuando versa más específicamente sobre el tema de la libertad y la generosidad, es en realidad un intento de ubicar *Las pasiones del alma* en el conjunto de la obra cartesiana. El interés por este texto, que antes yo tenía —ahora sé— injustamente postergado, se me despertó al leer varios de los trabajos del grupo de investigación mexicano. Del último viaje me fui con la tarea de volver a leer *Las pasiones* y revisar mis prejuicios contra esta obra. Éste es, en parte, el resultado.

¿En qué consistía mi prejuicio contra este tratado? Básicamente, en lo siguiente. En las *Meditaciones metafísicas* Descartes nos enseña a distinguir los cuerpos extensos y que no piensan, del pensamiento inextenso. Todas las meditaciones, salvo la última parte de la última meditación, son una serie de ejercicios espirituales destinados a aprender a distinguir pensamiento y extensión. Esta distinción es la raíz metafísica del árbol de la sabiduría. Ahora bien, el principal problema que plantea esta distinción es ya considerado como el problema clásico del cartesianismo: ¿cómo concebir la unión y la relación mente/cuerpo, tras haber aprendido a concebir la dis-

tinción? Mi posición al respecto era que Descartes había sido muy sincero con Elisabeth cuando le escribió que no es posible *concebir* la unión desde la filosofía, pero que se puede *vivir* la unión cuando dejamos de filosofar. Mi conclusión era que debíamos pensar en diferentes proyectos cartesianos. Dentro de cada uno de esos proyectos se generaban problemas propios, y era inútil plantear respuestas a problemas ajenos al proyecto. El proyecto de la distinción no era el mismo que el de la unión. Uno era un proyecto filosófico, el otro no. Recuerdo que en esa ocasión Martha Brandt Bolton, que participaba en el coloquio, sugirió que esta distinción de proyectos a la que yo me refería podía quizás demarcarse como un camino *a priori* y otro *a posteriori* de investigación por parte del propio Descartes. Quedaba aún por verse la relación entre la *vía a priori*, por la cual se llega a concebir la distinción, y la *a posteriori*, por la cual se conoce, por experiencia, la unión; o si se trataba, nuevamente, de dos vías paralelas sin relaciones entre sí.

Las pasiones del alma, escrita por Descartes en carácter de fisiólogo o médico, con su caracterización de la glándula pineal y su fisiología poblada de espíritus animales, parecía demasiado cargada de ideas confusas como para incorporarla al proyecto, por mí considerado como ortodoxo cartesiano, de la distinción mente-cuerpo. Sin embargo, la lectura de *Las pasiones del alma* quizás pueda llevarnos a plantear los problemas de la unión y de la relación mente-cuerpo desde una perspectiva diferente de la usual. En definitiva, creo que lo más delicado del problema de la relación mente-cuerpo consiste en la dificultad que tenemos de concebir que pueda no haber semejanza entre la causa y el efecto. Que el efecto pueda ser de una índole totalmente diferente de la causa, es algo que Descartes busca hacernos plausible mediante el siguiente ejemplo, que tomo de *Las pasiones del alma*: es, en muchos aspectos, equivalente al que da al comienzo de *El mundo o tratado de la luz*:

Art. 50. No hay alma tan débil que no pueda, bien conducida, adquirir un poder absoluto sobre sus pasiones.

Y conviene aquí saber que, como queda dicho antes, aunque cada movimiento de la glándula parece haber sido unido por la naturaleza a cada uno de nuestros pensamientos desde el comienzo de nuestra vida, se pueden, sin embargo, unir a otros por hábito, como lo prueba la experiencia en las palabras que suscitan movimientos en la glándula, las cuales, según lo establecido por la naturaleza, no presentan al alma más que su sonido cuando son proferidas por la voz, o la figura de sus letras cuando están escritas y que, sin embargo, por el hábito adquirido al pensar en lo que significan cuando se han oído su sonido o visto sus letras, hacen concebir este significado más bien que la figura de sus letras o el sonido de sus sílabas.

Por lo general el problema de la relación mente-cuerpo surge a raíz de preguntas tales como: ¿cómo es posible que yo quiera mover un brazo, y lo mueva? ¿Cómo es posible que me pinche un pie, y me duela? Estos ejemplos de relación mente-cuerpo son, por supuesto, perfectamente legítimos. Sin embargo, en tanto se los utilice como paradigmas de la relación, no resultan adecuados. ¿Por qué? Porque insinúan y nos llevan a imaginar una concepción de unión mente-cuerpo que no logramos comprender. Si suponemos que la unión debe ser semejante a la que pueden tener dos cuerpos que chocan uno con el otro transmitiendo movimiento uno al otro, entonces no hay manera de concebir que algo que no es cuerpo esté unido a algo que es cuerpo. Pero si suponemos que la unión es análoga a la relación que hay entre un sonido o unas letras y su significado, quizás podamos aproximarnos un poco más a la comprensión de este complejo problema. Mi sospecha es que deberíamos trabajar el problema de la unión mente-cuerpo a partir de un paradigma de unión diferente del habitual, diferente incluso del que utiliza Descartes en la mayoría de los casos. El modelo de unión no debería ser el de dos cosas que producen cambios o movimientos una en la otra, sino la unión entendida a la manera en que un sonido se relaciona con un significado, tal como sugiere el ejemplo que propone Descartes en *Las pasiones del alma*.

Spinoza, uno de los primeros y más importantes intérpretes de Descartes, pensó el problema de la unión mente cuerpo en Descartes desde el punto de vista naturalizado que yo quisiera evitar. En el Prefacio a la Quinta parte de la *Ética* se refiere extensamente a Descartes y al problema de la unión mente-cuerpo. Más aún, cita el mismo artículo 50 de *Las pasiones del alma*, que acabo de leer, aun cuando no se refiere al ejemplo que yo transcribí. Leamos las preguntas que Spinoza hace a Descartes:

¿Qué, pregunto, entiende por la unión de la mente y el cuerpo? ¿Qué concepto claro y distinto tiene, digo, del pensamiento estrechísimamente unido a cierta porcioncilla de la cantidad? Quisiera, por cierto, que hubiese explicado esta unión por su causa próxima. Pero había concebido a la mente hasta tal punto distinta del cuerpo, que no pudo señalar causa singular alguna de esta unión ni de la mente misma, sino que fue necesario recurrir a la causa del universo entero, esto es, Dios. Por otra parte, mucho quisiera saber cuántos grados de movimiento puede impartir la mente a esa glándula pineal y con cuánta fuerza puede mantenerla suspensa. Pues no sé si a esta glándula la hace girar la mente más despacio o más de prisa que los espíritus animales [. . .] y por cierto que así como no se da proporción alguna entre la voluntad y el movimiento, tampoco se da comparación alguna entre la potencia o las fuerzas de la mente y la del cuerpo. . . .

Por supuesto que la crítica de Spinoza es acertada. Pero lo es porque parte de una concepción de la unión que, considero yo, no es la mejor que propone

Descartes. Descartes, es cierto, da pie para pensar la unión como un espíritu inextenso que mueve una glándula extensa. Y esto es inconcebible por las razones que antes aduje. Pero si en vez de intentar explicar movimientos y orígenes no físicos de movimientos corporales, intentamos pensar la relación palabra o sonido-significado, quizás nos resulte más plausible concebir la unión cuerpo-mente, donde la palabra o sonido tiene un origen corporal y el significado es mental. La pregunta por la unión ya no se refiere a una imposible unión cuasi-física o mecánica entre un cuerpo y algo que no es cuerpo, sino a una más verosímil unión o relación mental entre un sonido y su significado.

En *Las pasiones del alma* Descartes parece recurrir a ambos modelos explicativos, el mecánico y el del lenguaje. Lamentablemente, no explora este modelo del lenguaje, sino que queda tan sólo como ejemplo. Espero poder avanzar en el futuro próximo un poco más en esta vía de análisis y someter a ustedes los resultados de mi investigación. Pero por ahora, no tengo mucho más que decir al respecto, salvo indicar que me parece un camino promisorio.

La libertad como nuevo objeto de la moral

La relectura de *Las pasiones del alma* me dio también la posibilidad de confirmar y proseguir con alguna de las interpretaciones que, sobre la libertad en la obra cartesiana, había propuesto aquí en mi viaje anterior. Sobre este tema deseo explayarme hoy.

Recuperemos la imagen que propone Descartes del conocimiento como un árbol. La moral es una de las ramas del árbol. Sin embargo, suele haber cierto acuerdo en considerar que Descartes nunca llegó a elaborar una moral definitiva. Esbozó tres o cuatro reglas para una moral provisional al comienzo de la tercera parte del *Discurso del método* (1637). Y luego en su correspondencia con Elisabeth (4 de agosto de 1645) elaboró lo que serían las reglas de una moral definitiva, que muy poco difieren de las reglas de la moral provisional. Otros comentaristas sugieren que *Las pasiones del alma* es su obra de moral, pero esta interpretación choca con la advertencia que el propio Descartes da en el sentido de que la ha escrito como si fuera un fisiólogo o médico.

Mi interpretación es que Descartes estudia la moral desde dos puntos de vista diferentes. Desde un punto de vista tradicional, la reflexión moral apunta al dominio de las pasiones por parte de la razón. El segundo aspecto es moderno y novedoso. Pues considero que Descartes descubre un nuevo objeto para la reflexión moral, y que ese nuevo objeto es la libertad de pensamiento. En el *Discurso* y en las *Meditaciones* (en especial en la cuarta Meditación), Descartes examina el problema de la libertad de pensar, y

yo considero que ése es su verdadero hallazgo en el campo de la moral. *Las pasiones del alma*, aun cuando sea una obra posterior al *Discurso* y a las *Meditaciones*, puede llegar a ser vista desde ambas posturas: como representando un punto de vista más tradicional, a saber, la moral entendida como el dominio de las pasiones por parte de la razón; o como culminando la reflexión que, en torno a la libertad, comenzó Descartes en el *Discurso* y prosiguió en las *Meditaciones*.

Considerado desde la reflexión metafísica, el hombre es pensamiento libre. Si no fuera pensamiento libre, nunca hubiera podido dudar. La duda es la *ratio cognoscendi* de mi libertad —la razón por la cual conozco mi libertad. Mi libertad es la *ratio essendi* de la duda, la razón de ser de la duda. Una vez descubierta la libertad de pensamiento como condición necesaria para toda investigación de la verdad, Descartes se plantea el problema de cómo se puede conservar dicha libertad. Tal como mostró el ejercicio de la duda, la libertad de pensar está más allá del alcance de cualquier coacción externa. Bastará, por lo tanto, con conservar la propia vida para conservar esta libertad de pensar. *Bene vixit qui bene se latuit*. “Bien vive quien bien se esconde”, era la consigna de Descartes. La sustancia extensa —y nuestros cuerpos como parte de ella— está sujeta a leyes necesarias, coacciones de todo tipo, choques y violencias. La libertad se refugia en la intimidad, se repliega en el pensamiento. Descartes busca asegurar que su pensamiento siga siendo libre. El problema que se le plantea es que no sólo tiene que pensar, sino que también debe actuar. Y no puede esperar a tener ideas claras y distintas antes de actuar. El momento de la acción no siempre lo decide el actor. Suele estar impuesto por sus circunstancias.

Descartes elabora entonces unas reglas de conducta o máximas de la moral provisional que aseguren la libertad de pensamiento. Son una manera de llevar una vida pacífica. Es una moral propia del investigador de la verdad. *In foro interno*, no renunciará a la libertad; *in foro externo*, se someterá a las decisiones públicas.

Aun cuando pueda resultar un poco tedioso, quisiera recordar en qué consisten estas máximas de la moral provisional, ya que me interesa leer en ellas —como primera expresión de la moral cartesiana— la preocupación central que yo considero que anima toda su reflexión moral posterior, a saber, asegurar la libertad de pensamiento en la búsqueda de la verdad, para luego poder retomar este tema en *Las pasiones del alma*. En la presentación que Descartes hace de la moral provisional al comienzo de la tercera parte del *Discurso*, no se refiere a la libertad de pensamiento. Aclara tan sólo que necesita una moral provisional, primero, para no permanecer irresoluto en las acciones mientras la razón lo obliga a serlo en sus juicios; y, además, para no dejar de vivir de allí en adelante lo más felizmente que pudiera.

El Descartes que escribe estas líneas es, todavía, un hombre de carne y hueso, que ya ha decidido que su tarea futura será poner en duda todas sus creencias, pero que todavía no ha iniciado esa tarea. Las máximas de la moral provisional son las siguientes:

1. La primera consiste en la obediencia a las leyes y costumbres del país, conservando la religión en la que ha sido criado, rigiéndose en todo lo demás según las opiniones más moderadas y más alejadas del exceso. Y aclara que “particularmente ponía entre los excesos todas las promesas por las cuales perdemos algo de la propia libertad”. También vale la pena tener en cuenta otra aclaración que hace Descartes:

Pero como no veía nada en el mundo que permaneciera siempre en el mismo estado y como en mi fuero íntimo me prometía perfeccionar cada vez más mis juicios y no hacerlos peores, hubiera creído cometer una gran falta contra el buen sentido si, por aprobar yo algo entonces, estuviese obligado a considerarlo bueno todavía después, cuando acaso hubiera dejado de serlo o yo hubiera dejado de estimarlo como tal.

2. La segunda regla consistía en ser lo más firme y resuelto que pudiera en sus acciones.
3. La tercera: tratar siempre de vencerse a sí mismo más que a la fortuna, y de cambiar sus propios deseos más que el orden del mundo. Nuevamente aquí encontramos una observación relevante para nuestro tema: “y generalmente de acostumbrarme a creer que no hay nada que esté enteramente en nuestro poder más que nuestros pensamientos”.
4. Por último, como conclusión de esta moral, se le ocurrió a Descartes hacer una inspección exacta de todas las diferentes ocupaciones que tienen los hombres en esta vida, para tratar de elegir la mejor; y sin querer decir nada de las demás, pensó que no podía hacer nada mejor que continuar en la misma en que estaba, es decir, dedicar toda su vida al cultivo de la razón y progresar todo cuanto pudiera en el conocimiento de la verdad siguiendo el método que se había prescrito.

Descartes había anunciado que su moral provisional consistía en tres o cuatro máximas. La cuarta máxima —si es que la consideramos como tal— se refiere a la elección que ha hecho de investigar la verdad. Algunos párrafos más adelante Descartes reconoce que las máximas de la moral provisional sólo estaban fundadas en el propósito que tenía de continuar instruyéndose. Recordemos que los fines declarados de la moral provisional eran: no permanecer irresoluto en las acciones durante el ejercicio de la duda y vivir lo más felizmente que pudiera. Ahora, tras haber enumerado

las máximas, reconoce que éstas tenían un solo fundamento: el propósito de continuar instruyéndose. Descartes mismo explica cómo cada una de las máximas precedentes cumplía este propósito de asegurarle la investigación de la verdad.

1. Con respecto a la primera máxima —que aconsejaba regirse por las opiniones más moderadas— Descartes aclara que:

habiendo dado Dios a cada uno alguna luz para discernir lo verdadero de lo falso no hubiera creído yo tener que contentarme ni por un solo instante con las opiniones de otro, si no me hubiese propuesto emplear mi propio juicio para examinarlas cuando fuera oportuno.

Es decir, provisionalmente se guiará por las opiniones más moderadas, y esto le permite preservar intacta la libertad de pensamiento para examinar las reglas morales a su debido momento.

2. La segunda regla consistía en ser lo más firme y resuelto que pudiera en las acciones. Pero ¿por qué ufanarse de emprender una acción decidida y resueltamente si se confiesa que no se está seguro acerca de su corrección? Explica Descartes: “no hubiese podido librarme de escrúpulos siguiéndolas si no hubiese esperado no perder ocasión de encontrar otras mejores, en el caso de que las hubiese”. Nuevamente, el carácter provisional asegura la libertad de modificar la acción en el futuro. Y sólo si la acción es modificable en el futuro, por decidida que sea su ejecución presente, será moralmente aceptable.
3. Y, por último, dice Descartes que no hubiera sabido limitar sus deseos, ni estar contento, si no hubiese seguido un camino por el cual, pensando estar asegurado de la adquisición de todos los conocimientos de que fuera capaz, pensaba serlo, por el mismo medio, de la adquisición de todos los verdaderos bienes que estuviesen en su poder. Esto se debe a que nuestra voluntad no se determina a seguir o a huir de nada sino en cuanto nuestro entendimiento se la represente como buena o mala. Basta con juzgar bien para obrar bien y con juzgar lo mejor que se pueda para obrar también lo mejor que se pueda, es decir, para adquirir todas las virtudes y conjuntamente todos los bienes que se puedan adquirir; y cuando se tiene la certeza de que eso es así no se puede dejar de estar contento. Concluye Descartes:

Después de haberme asegurado así de estas máximas y de haberlas puesto aparte con las verdades de la fe, que siempre han sido las primeras en mi creencia, juzgué que podía empezar libremente a deshacerme de todo el resto de mis opiniones.

En esta explicación de por qué las tres o cuatro máximas se fundamentan en el propósito que tenía de continuar con la investigación de la verdad, no aparece la cuarta máxima, que se refería a la propia elección de investigar la verdad. Investigar la verdad equivale a dudar de las creencias comúnmente aceptadas y esto, a su vez, equivale a hacer uso de la libertad de pensamiento. Esta decisión que toma Descartes de ejercitar su libertad de pensar aparece, primero, como la cuarta de las tres o cuatro máximas de la moral provisional, y luego, como el fundamento de la moral provisional.

Puedo imaginar a Descartes formulándose el siguiente problema: mientras yo pienso, ¿qué hago con el cuerpo que está en el mundo? Su respuesta, según mi interpretación, habría sido la siguiente: mientras yo (entendido como cosa que piensa) ejerzo la libertad de pensamiento (decisión moral fundamental), yo (entendido como cuerpo en el mundo) me guiaré por unas máximas que aseguran que no enajenaré mi capacidad de pensar libremente (si esto fuera posible).

La moral provisional está pensada para que ese hombre “tomado de un modo preciso” —es decir, un yo pensante, que nada sabe acerca de su propio cuerpo— pueda realizar su tarea de conocimiento, que pasa a ser también la base de toda moral. El hombre entendido como encuentro de un cuerpo y un alma seguirá las reglas de esa moral provisional.

Antes de pasar a *Las pasiones del alma*, recordemos brevemente el tratamiento de la libertad en sus obras intermedias, las *Meditaciones* y *Los principios de la filosofía*. ¿Por qué las *Meditaciones metafísicas*, que nos enseñaron a distinguir cuerpo y alma, habrían de ser el fundamento —las raíces— de la moral? Una explicación posible consiste en afirmar que la moral sigue siendo para Descartes lo que era desde antiguo, a saber, el control de las pasiones por la razón. Tal como ocurre en *Las pasiones del alma*, conociendo nuestro cuerpo aprenderemos a controlar las pasiones. Creo, sin embargo, que hay otra manera de justificar la inserción de la moral como rama del árbol. El movimiento del espíritu que hacía posible el ejercicio de las *Meditaciones* era la duda. La posibilidad de dudar de nuestras creencias hacía posible el progreso de las *Meditaciones* en la búsqueda de certeza. Ahora bien, la duda es posible porque el espíritu es libre.

En la “Síntesis de las seis meditaciones siguientes” dice Descartes:

En la segunda [meditación] el espíritu, que sirviéndose de su propia libertad supone que no existen todas las cosas de cuya existencia cabe la menor duda, reconoce que es absolutamente imposible, sin embargo, que él mismo no exista.

La libertad es condición de posibilidad de la duda. Nadie puede obligarme a creer en lo que yo, espontáneamente, no creo. Cada uno de nosotros es libre, en el sentido de no estar obligado por una coacción exterior, de

creer en lo que cree y de poner en duda sus creencias. Poder dudar, poder poner en duda, es indicio de libertad. Gracias a esta libertad el espíritu se ponía en marcha en las *Meditaciones*. Esta libertad recorre el árbol como si fuera su savia y llega hasta la rama de la moral. El verdadero tema de la moral cartesiana no es el control de las pasiones por la razón, sino que Descartes ya comienza a entender la moral como libertad de espíritu, es decir, autodeterminación del entendimiento. (“Descartes: la libertad de pensamiento, fundamento de la moral provisional”, en Laura Benítez y Myriam Rudoy (comps.), *De la filantropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*, UNAM, 1994.)

La alegría secreta

En *Las pasiones del alma*, la libertad de la voluntad es la acción a la que corresponde —como pasión— la generosidad, la emoción más excelsa que, según Descartes, pueda sentir un hombre. A fin de comprender cómo se articulan en este tratado libertad y generosidad, y redundan en el mayor beneficio al que pueda aspirar un hombre, debemos recorrer dos caminos. El primero nos lleva a abandonar el cuerpo y refugiarnos en la interioridad de nuestra alma. El segundo a examinar qué se entiende y cómo se produce ese afecto peculiar que es la generosidad. Quisiera hacer aquí una aclaración. Mi propósito es proponerles una lectura de *Las pasiones del alma* cuyo interés no esté centrado en la relación alma/cuerpo —relación de la cual Descartes se ocupa *in extenso* en este tratado—, sino en lo que *Las pasiones del alma* nos dice acerca del alma misma, incluso sin relación con el cuerpo. Dicho esto de otra manera: supongamos que Descartes advierte —hacia mediados de la década de 1640— que en las *Meditaciones metafísicas* había dejado sin examinar un aspecto —digamos, afectivo— del *cogito* en el momento de buscar y encontrar certeza; y que este examen lo lleva a cabo en el tratado. Espero, en lo que sigue, mostrar que esta lectura es aceptable.

La siguiente cita, no exenta de humor ni de patetismo, servirá para abrirnos paso en dirección contraria al mundo, hacia la interioridad.

Art. 147. De las emociones interiores del alma.

Añadiré aún aquí solamente una consideración que me parece que puede servir mucho para evitarnos recibir alguna incomodidad de las pasiones; y es que nuestro bien y nuestro mal dependen principalmente de las emociones interiores que sólo son excitadas en el alma por el alma misma; en lo que difieren de esas pasiones que siempre dependen de algún movimiento de los espíritus. Y aun cuando estas emociones del alma a menudo estén unidas a pasiones que le son semejantes, también a menudo pueden encontrarse con otras, e incluso nacer de las que le son contrarias. Por ejemplo, cuando un marido llora a su

mujer muerta, a la que (como ocurre a veces) no le gustaría ver resucitada, puede ser que su corazón esté afligido por la tristeza que le produce el aparato del funeral y la ausencia de una persona cuya conversación se había acostumbrado. Y puede ser que algunos restos de amor o de piedad que se presentan en su imaginación arranquen de sus ojos verdaderas lágrimas, aunque sienta al mismo tiempo una alegría secreta en lo más interior de su alma, cuya emoción tiene tanto poder que la tristeza y las lágrimas que la acompañan en nada pueden disminuir su fuerza. Y cuando leemos aventuras extrañas en un libro, o las vemos representadas en un teatro, esto excita en nosotros a veces tristeza, a veces alegría, o amor, u odio, y generalmente todas las pasiones, según la diversidad de objetos que se ofrecen a nuestra imaginación; pero junto a eso tenemos el placer de sentir las excitar en nosotros, y este placer es una alegría intelectual que puede así nacer de la tristeza o de cualquiera de las otras pasiones.

A fin de comprender este artículo, intentemos primeramente una clasificación de las percepciones de la mente. Veo una luz, y se la atribuyo a un cuerpo del mundo (es la luz del sol); siento hambre, y se la atribuyo a mi cuerpo (mi cuerpo está hambriento); siento amor, y se lo atribuyo a mi alma (es algo que ocurre en mi alma). Estas últimas percepciones son las pasiones. Si ahora consideramos las pasiones, también puedo atribuir su origen a movimientos de los espíritus animales de mi cuerpo producidos ya sea por acontecimientos del mundo (el temor ante un animal feroz), o a condiciones propias de mi cuerpo (el temor sentido durante una pesadilla); pero también el alma puede ser causa de un sentimiento en el alma. En esta clase de pasiones me quiero concentrar. No dependen de los objetos del mundo exterior, ni de mi propio cuerpo. Es un juego de acción-pasión—de causa-efecto— que se da en el alma misma.

Volvamos al párrafo del viudo alegre. Descartes comienza diciendo que sólo quiere añadir una consideración que le parece muy útil para evitarnos cualquier incomodidad que pudiera deberse a las pasiones. Esta consideración es la siguiente: nuestro bien y nuestro mal dependen principalmente de las emociones interiores que sólo se suscitan en el alma por el alma misma. Debemos lidiar, primeramente, con un problema de vocabulario técnico. Descartes aclara que estas emociones interiores difieren de las hasta aquí llamadas “pasiones” pues hasta ahora se había considerado que las pasiones siempre dependían de algún movimiento de los espíritus animales, ya sea causado en última instancia por algún objeto del mundo exterior (el caso del animal peligroso) o de nuestra propia fisiología (el caso de la pesadilla). Las emociones interiores, en cambio, se contraponen a este tipo de pasiones pues no dependen de algún movimiento de los espíritus animales que circulan por nuestro cuerpo. Aun cuando Descartes no termina de aclararlo, creo que su vacilación en llamar “pasiones” a estas emociones interiores

se debe a que son provocadas por el alma en el alma. Por lo tanto, yo y cada uno de nosotros puede, en cierta medida, provocárselas a sí mismo, y en este sentido compartirían algunas características de las acciones del alma, tal como la de ser voluntarias. Me explico: no puedo provocar ni evitar lo que siento durante una pesadilla. Tampoco puedo evitar sentir temor ante la fiera salvaje. Puedo, en cambio, tomar un libro y comenzar a leerlo acompañando con mis afectos la lectura. Sin embargo, las emociones interiores también pueden considerarse pasiones con justo derecho, pues cuando comienzo a leer el libro y a gozar con la lectura, no puedo dejar de experimentar placer por la situación gozosa de estar leyendo un libro apasionante. Las emociones interiores, entonces, en cierto sentido son pasiones y en otro sentido son, más bien, acciones.

No puede extrañarnos esta ambigüedad. Basta con recordar el primer artículo del tratado. Descartes aclara allí que todo lo que se hace u ocurre es generalmente llamado por los filósofos una pasión respecto del sujeto a quien le ocurre, y una acción respecto a aquel que hace que ocurra. Ahora bien, en el caso particular de las emociones interiores, el alma hace que ocurra algo en el alma. De allí la insuperable ambigüedad. En este primer artículo Descartes continúa diciendo que, aunque el agente y el paciente sean con frecuencia muy diferentes (no, por cierto, en nuestro caso; pero sí cuando el agente es el cuerpo y el paciente el alma), repito: dice Descartes que aunque el agente y el paciente sean muy diferentes, la acción y la pasión no dejan de ser siempre una misma cosa que tiene estos dos nombres, por los dos diversos sujetos a los cuales puede referirse. Pues si acción y pasión son la misma cosa, esto quiere decir que el movimiento de los espíritus animales y la sensación mental son la misma cosa con dos nombres diferentes, debido a los dos sujetos —pensamiento y extensión— a los que puede referirse esa cosa única, afirma Descartes en este pasaje, que es, seguramente, el más spinozista del tratado. Ésta es la razón por la cual en el párrafo que examinamos Descartes no esté del todo decidido a llamar “pasiones” a las emociones interiores.

Ya que estamos considerando esta indecisión terminológica y sus fundamentos, conviene tener en cuenta también el artículo 19, en el cual Descartes clasifica las percepciones. En el artículo anterior —el 18— se ha referido a las acciones del alma, es decir, a la voluntad. Ahora, al referirse a las percepciones, aclara que las hay de dos clases, una tiene por causa el alma y otras el cuerpo. A nosotros nos interesan las primeras. Las percepciones que tienen por causa el alma son las percepciones de nuestras voluntades y de todas las imaginaciones u otros pensamientos que dependen del alma. Descartes advierte que es indudable que no podríamos querer ninguna cosa si no percibimos que la queremos; es decir, no podemos querer algo sin

darnos cuenta de que lo queremos. Aunque, con respecto a nuestra alma, querer algo sea una acción, podemos decir —aclara Descartes— que percibir que se quiere es una pasión. Todo esto —querer y percibir que se quiere— sucede en el alma. Querer algo es una acción; percibir que se quiere es una pasión. Pero aclara Descartes que esta percepción y esta voluntad no son en realidad más que una misma cosa, y la denominación se hace siempre por lo que es más noble, razón por la cual no se acostumbra llamarla pasión sino acción.

Hay otro aspecto de estas emociones interiores que merece destacarse. Descartes observa que estas emociones interiores suelen ir unidas a pasiones semejantes a ellas, pero no necesariamente ocurre así, pues a veces las emociones interiores van unidas a pasiones que no son semejantes a ellas, o incluso a pasiones que son exactamente sus contrarias. Si dejamos por un momento al viudo y releemos los otros ejemplos, comprenderemos bien lo que Descartes nos está diciendo. Actualizando los ejemplos, puede darse el caso de que sentados en el cine viendo una película sumamente triste, se nos haga un nudo en la garganta que nos tenga al borde del llanto, y experimentemos, además, una suerte de placer de estar sintiendo en nosotros esa tristeza. También pudimos haber experimentado placer si la película nos daba alegría y nos hacía reír. Es decir, la emoción de segundo orden puede originarse a partir de una primera emoción que sea semejante a ella, o totalmente contraria. El placer de sentir una emoción se siente tanto si la emoción es de tristeza como de alegría. A los lectores de Descartes esto no nos extraña, pues nos ha acostumbrado ya a comprender que entre la causa y el efecto puede haber semejanza o desemejanza.

Seguramente lo más importante de estas oraciones introductorias del artículo 147 consiste en la afirmación de que nuestro bien y nuestro mal dependen principalmente de las emociones interiores que se suscitan en el alma por el alma misma. Esta afirmación dista bastante de la primera aproximación de Descartes a las nociones de bien y de mal, tal como las presentó en el artículo 56 de la segunda parte, que lleva por subtítulo “El amor y el odio”. Allí nos decía que las pasiones consideradas hasta entonces —admiración, estimación, desprecio, generosidad, orgullo, humildad y bajeza— podían producirse en nosotros sin que advirtiésemos si el objeto que las causaba era bueno o malo. Pero cuando se nos presenta una cosa como buena para nosotros, es decir, como conveniente, esto nos hace sentir amor por ella, y cuando se nos presenta como mala y nociva, esto nos mueve al odio. Esta primera aproximación al bien y al mal aclara desde el comienzo que se trata de un bien para mí o de un mal para mí, algo que me parece conveniente o nocivo a mí o, mejor dicho, para mí. Bueno o malo no son propiedades que posean las cosas en sí mismas, sino adjetivos que

les damos en tanto que creamos que nos resultan convenientes o perjudiciales. De estas consideraciones básicas de que algo es bueno o malo para mí, nacen todas las demás pasiones. Las pasiones cumplen así una función protectora de nuestra vida —aun cuando a veces puedan llevarnos a la muerte, precisamente por no tratarse de ideas claras y distintas.

Recordemos cómo funcionan estas pasiones con respecto al mundo exterior poniendo por caso el odio. El odio (Art. 79) es una emoción causada por los espíritus que incita al alma a querer separarse de los objetos que se le presentan como nocivos. Como la función de las pasiones es advertirle al alma acerca de las cosas que dañan el cuerpo (Art. 137), la tristeza o el odio son más importantes que la alegría o el amor, porque importa más rechazar las cosas que perjudican y pueden destruir que adquirir las que añaden alguna perfección sin la cual se puede subsistir.

Sin embargo, en el artículo 147 Descartes parece haberse desentendido del mundo y sus peligros (guerras, hombres orgullosos, fieras salvajes) y del propio cuerpo (pesadillas, borracheras). Afirma, entonces, que nuestro bien y nuestro mal dependen principalmente de las emociones interiores que suscita el alma en el alma. Ahora bien, aun cuando el tratado comenzó con un resumen de fisiología humana y gran parte del mismo está destinado a describir pasiones tales como el odio, que protegen nuestro cuerpo de las cosas que consideramos dañinas, reitero, aun cuando gran parte del tratado está abordando estos temas, de todas maneras considero que la argumentación culmina mostrando que así como la única región epistemológica donde encontramos certeza es el *cogito*, el yo pienso con sus pensamientos, de la misma manera la región moral y afectiva donde encontraremos nuestro bien y nuestro mal también es nuestro interior, esta vez reconocido como un yo afectivo. Este yo de los afectos no está en el mundo ni tiene cuerpo: los sentimientos a los que aquí se refiere Descartes son producidos por el alma misma.

El ejemplo del viudo alegre tiene sus matices. Supuestamente, debería ilustrar dos tesis: la primera, que hay emociones interiores, que son excitadas en el alma por el alma misma, a diferencia de esas otras pasiones que dependen de algunos movimientos de los espíritus animales. La segunda tesis es que estas emociones interiores pueden ir unidas a otras emociones, e incluso nacer de otras emociones, que pueden ser semejantes a ellas o pueden ser contrarias. Esta segunda tesis parece estar parcialmente ilustrada en el ejemplo. Descartes no dice que la alegría del viudo nace de su tristeza, pero sí afirma que ambas se encuentran juntas. Con respecto a la primera tesis, en cambio, nada sabemos, pues no creo que estemos autorizados por el ejemplo a suponer que la alegría del viudo fue producida por otra emoción del alma, sino más bien por el hecho perceptible y mundano de la muerte de su mujer.

Con lo cual el ejemplo estaría ilustrando que el mismo hecho, la muerte y la disposición de los objetos funerarios, producen dos pasiones diferentes, tristeza visible y alegría no visible. El ejemplo ilustra el aspecto secreto de la alegría. La ausencia de expresiones faciales visibles, de manifestaciones físicas perceptibles. Pero no sólo se ilustra la inaccesibilidad desde el exterior a nuestras emociones más íntimas. Descartes aclara que esta alegría interior secreta es tan poderosa que en nada puede disminuirla la genuina tristeza que le produce observar el ingreso en la habitación de los aparatos funerarios. Es una alegría que sobrevive indemne y subyace en cualquier otra emoción, aun en las emociones contrarias, que se dan junto a ella. Quizás sea lícito suponer que, según Descartes, esta alegría secreta es más poderosa que la tristeza y, finalmente, prevalecerá sobre la tristeza e incluso colaborará a que la tristeza no dure demasiado tiempo. Y esto tiene su explicación; pues a fin de cuentas la tristeza fue producida por un movimiento de los espíritus animales, producido, a su vez, por la visión de los funerales, y es dable esperar que el movimiento de estos espíritus se aquiete a medida que transcurre el tiempo o que el viudo pase a la habitación contigua o termine el funeral.

Podemos entonces encontrar el sentido de las oraciones iniciales de este artículo. Descartes busca la manera de que no nos molesten o incomoden las pasiones, entendiendo aquí por pasiones aquellas causadas por el movimiento de los espíritus animales en nuestro cuerpo y, por lo tanto, por el mundo exterior. Muestra que hay emociones interiores que no fueron causadas por acontecimientos del mundo exterior sino por movimientos del alma únicamente. Y estas emociones interiores son más poderosas que las otras pasiones, que nada pueden hacer para disminuir su fuerza. Por lo tanto, si lográramos aprender a producir en nosotros una emoción interior que sea independiente del movimiento de los espíritus animales y del mundo exterior, y tuviera por lo mismo más fuerza que cualquier otra pasión producida en nosotros por acciones del cuerpo y del mundo, si lográramos eso —decía— habremos aprendido a evitar las incomodidades de las pasiones y constataríamos que, efectivamente, nuestro bien depende principalmente de este tipo de emociones interiores. Esto, precisamente, se logrará con la generosidad.

Antes de abandonar este artículo prestemos atención a la manera en que Descartes se refiere al placer que sentimos en nosotros cuando encontramos que nos estamos emocionando debido a una lectura. Lo llama goce intelectual (*joie intellectuelle*). Si la certeza intelectual y epistémica consiste en la indubitabilidad e incorregibilidad de darme cuenta de que, al menos, creo que veo y creo que siento, ¿no es análoga en algún sentido a esta alegría intelectual, producida cuando siento que siento? Y así como podía ser un sueño, o un error, pero de todas maneras era cierto que yo creía ver y creía escuchar,

Descartes ahora nos dice que la alegría secreta del viudo es una emoción que tiene tanto poder que nada pueden disminuir de su fuerza la tristeza y las lágrimas que la acompañan —así como nada podía disminuir la certeza, digo yo, de estar pensando pensamientos. No quiero exagerar la analogía pero tienen elementos en común. Primero, el camino de la interioridad o la delimitación de una región —la conciencia epistémica, la conciencia afectiva— donde se dirime lo verdadero y lo falso, y lo bueno y lo malo; segundo, una valoración positiva de esta región. Por supuesto, no vamos a olvidarnos del mundo. Y así como hay un universo por conocer, con soles y planetas, mareas y animales, también hay un mundo de hombres y mujeres a quienes amar, con quienes conversar o ante quienes vanagloriarse. Pero en última instancia, así como la certeza epistémica se encontraba en el acto del *cogito*, nuestro bien depende de las emociones interiores. Y nuestro mal también. Por lo cual es momento de distinguir entre ambos y ver cómo, sin mundo y sin cuerpo, podemos lograr nuestro bien y evitar nuestro mal. Con este programa de búsqueda podemos pasar ahora a examinar la generosidad.

Existen otros lugares de su obra donde Descartes se refiere a estas emociones de segundo grado o emociones reflejas. En 1643 se publica en Amsterdam la carta que Descartes escribe a Voetius en respuesta a los ataques y denuncias que este Gustavo Voet, ministro del culto reformado, rector de la Universidad de Utrecht, había lanzado contra Descartes. En un pasaje de esta carta dice Descartes:

Tal es la naturaleza de los hombres sin excepción, que sienten placer de ser emocionados (*commoveri delectentur*) no solamente de alegría (*ad hilaritatem*), sino también, y en muy alto grado, de no importa cuál de las pasiones tristes (*ad quodlibet tristes animi affectus*). De allí que las tragedias encuentren su lugar en los teatros no menos que en las comedias. De allí también que en tiempos antiguos uno iba a ver en los juegos públicos hombres y bestias feroces desgarrándose unos a otros.

Generosidad

Generosidad y libertad están estrechamente relacionadas en *Las pasiones del alma*. Habíamos visto que, en las *Meditaciones metafísicas*, la libertad estaba relacionada con el ejercicio de la duda, como su condición de posibilidad, y luego con la certeza. La evidencia del *cogito* es un acto libre de nuestro pensamiento, en el sentido de que nadie puede forzarnos a tomar conciencia de la evidencia. Lo que quiero enfatizar, entonces, es que la libertad es simultáneamente condición de posibilidad de la búsqueda de certeza en las *Meditaciones* y de la búsqueda de la vida buena en *Las pasiones del alma*. Y

que en ambos casos se trata de una libertad de pensamiento, y no de una mera ausencia de obstáculos para los movimientos de nuestro cuerpo.

El artículo 153 nos provee seguramente de la más completa definición de la generosidad.

Art. 153. En qué consiste la generosidad:

Así creo que la verdadera generosidad, que hace que un hombre se estime en el más alto grado que puede legítimamente estimarse, consiste en parte, en que conoce que esta libre disposición de sus voluntades es lo único que le pertenece y que solamente 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 usarla bien, 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.

La generosidad puede examinarse de varias maneras. Más adelante, en el artículo 160, Descartes dirá que la generosidad en tanto pasión está suscitada en el alma por el movimiento de los espíritus animales resultante de otros tres movimientos: el de la admiración, la alegría y el amor. Esto podrá resultarnos un tanto paradójico dado que anteriormente, en el artículo 54, al mencionar por primera vez la generosidad, Descartes la descomponía como una admiración de estimación, es decir, una admiración positiva, de nosotros mismos, anterior al amor u odio y a la tristeza o alegría. En el artículo que acabo de leer, sin embargo, la descomposición es diferente, pues se trata de distinguir en la generosidad un componente de conocimiento y otro de sentimiento.

La verdadera generosidad, que hace que un hombre se estime en el más alto grado que puede legítimamente estimarse, consiste en:

- (i) un conocimiento: conozco que la libre disposición de mi voluntad es lo único que me pertenece, y que solamente por el buen uso o mal uso que haga de esa libre disposición puedo ser alabado o censurado;
- (ii) un sentimiento: siento en mí mismo una firme y constante resolución de usar bien mi libertad, es decir, no carecer nunca de voluntad para emprender y ejecutar todas las cosas que juzgue mejores.

Con respecto al conocimiento de que lo único que me pertenece es mi voluntad (recordemos la tercera regla de la moral provisional), y que solamente tiene sentido que sea alabado o censurado por el buen o mal uso que haga de ella, basta tener en cuenta que nunca podemos dominar, ni mucho menos conocer, cuál será la cadena total de consecuencias de cualquiera de nuestras acciones. Quien busca certeza en el terreno moral no la encontrará si considera las acciones de los hombres por sus consecuencias, pues éstas

son impredecibles. Descartes se centra, entonces, en la buena voluntad, es decir, en la intención de actuar bien. Y para ello es imprescindible conocer que no estamos enteramente determinados a actuar de esta manera o de esta otra, sino que tenemos una voluntad libre, que puede juzgar independientemente de otras voluntades cuáles son los cursos de acción posibles y elegir entre ellos el que considere que es el mejor. La moral cartesiana no culmina en un decálogo de reglas, sino en una exaltación del elegir libremente el curso de acción. El reconocimiento de la libertad es fundamental, tan fundamental como lo era en las *Meditaciones* descubrir que era libre para dudar de mis anteriores creencias y de no apresurarme a asentir aquellas de las cuales no tuviera plena certeza.

Con respecto al componente de sentimiento, yo no puedo saber que voy a usar bien mi voluntad, sino que debo sentirme dispuesto a usar bien mi voluntad. Usar bien la voluntad es (i) tener suficiente fuerza de voluntad, para (ii) emplearla en lo que juzgo que es lo mejor.

En el artículo anterior Descartes había escrito que:

Sólo observo en nosotros una cosa que puede autorizarnos a estimarnos: el uso de nuestro libre arbitrio y el dominio que tenemos sobre nuestras voluntades; pues sólo por las acciones que dependen de este libre arbitrio podemos ser con razón alabados o censurados.

La generosidad tiene también una cara hacia el exterior, que toma en cuenta a los otros hombres. El hombre generoso atribuye a los otros hombres la misma capacidad que reconocemos en nosotros, esto es, la de ser poseedores de una voluntad libre, y por ende, ser responsables de los actos que realiza cada uno. Las riquezas, los honores, el entendimiento. . .

al hombre generoso todas estas cosas le parecen muy poco considerables, en comparación con la buena voluntad (*bonne volonté*), única cualidad por la que se estiman, y que suponen existe también o al menos puede existir en cada uno de los demás hombres.

El conocimiento de la propia libertad de la voluntad y el reconocimiento de la libertad de la voluntad ajena articulan el único punto de partida posible para una posible política cartesiana, que se define así como inevitablemente democrática desde su fundamento. En efecto, puede haber muchas otras razones por las cuales nos estimemos. Hemos mencionado ya la inteligencia, la belleza, las riquezas o los honores. Pero todas ellas, señala Descartes, son más estimadas cuanto menor sea el número de personas en las que se encuentran, y muchas de ellas son directamente de naturaleza tal que no pueden comunicarse a varios. Los honores, por ejemplo, son jerárquicos y piramidales y por naturaleza excluyentes; el poder político quizás también.

Por esta razón los orgullosos —que se estiman a sí mismos por razones equivocadas— intentan rebajar a los demás hombres. No así el generoso. El conocimiento de que la naturaleza humana es fundamentalmente libertad de la voluntad, lo lleva inevitablemente a reconocer en sus semejantes hombres libres y responsables y, en tanto tales, sus iguales. De todas maneras, y a pesar de esta posible apertura hacia lo político y social, el pensamiento moral cartesiano mira hacia adentro, hacia el yo que piensa. Buena es la buena voluntad. El exterior de nuestros actos puede variar según las circunstancias y las necesidades de adaptarse a los demás, tal como ocurría también en la formulación de las reglas de la moral provisional. *Las pasiones del alma* retoma esta distinción interior/exterior con resignación moderna. Escribe Descartes en el artículo 206:

Mas no es bueno desprenderse por entero de estas pasiones [*i.e.*, vergüenza y gloria], como hacían antiguamente los cínicos; pues aunque el pueblo juzgue muy mal, como no podemos vivir sin él, y nos importa su estimación, debemos muchas veces seguir sus opiniones antes que las nuestras en lo que se refiere al exterior de nuestros actos [*touchant l'extérieur de nos actions*].

Por último, recordemos que, según Descartes, la generosidad puede adquirirse, y nos indica cómo hacerlo. La regla es aparentemente simple pues se limita a que nos ocupemos a menudo de considerar qué es el libre albedrío y cuán grandes son las ventajas de hacer buen uso de él, así como, por otra parte, cuán vanos e inútiles son todos los cuidados que importunan a los ambiciosos. Con estas reflexiones, llevadas a cabo con cierta asiduidad, podemos suscitar en nosotros la pasión y luego adquirir la virtud de la generosidad.

Conclusiones

A modo de resumen y conclusión de este trabajo quisiera que recordáramos la imagen que Descartes nos da de sí mismo en las *Meditaciones* y lo pensemos disponiéndose a iniciar el ejercicio de las meditaciones filosóficas, vestido con su bata y sentado junto al fuego, sabedor de que nada ni nadie podrá impedirle el libre ejercicio de su pensamiento en la búsqueda de la verdad. . . esa disposición se siente, en el ámbito de las emociones, como generosidad, la experiencia de la libertad de la voluntad. Una de las líneas de argumentación de *Las pasiones del alma* nos permite, por lo tanto, volver una vez más sobre esa experiencia fundacional de la modernidad, y explorar su lado moral y afectivo. Es la emoción causada por la búsqueda de la verdad, sólo posible para un espíritu que se sabe —y se siente— libre.