

LA POLÍTICA EN DESCARTES / POLITICS IN DESCARTES

ARTÍCULOS

Flexión del libre albedrío en Descartes. La conjugación de las pasiones en gobernantes y gobernados

Flexion of free will in Descartes. The conjugation of the passions in rulers and governed

María Luisa de la Cámara

Universidad de Castilla-La Mancha
marialuisa.camara@uclm.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-1616-9631>

Resumen: El discurso cartesiano en materia política, considerado endeble por la historia ilustrada, no se produce en el vacío. Soporta una herencia recibida, clásica y moderna, presente en nociones como felicidad, utilidad y libertad, que el filósofo aprovecha y modifica hasta darle encaje en su filosofía. Durante sus últimos años Descartes llevó a cabo una reflexión sobre lo público, incompleta y dispersa pero significativa. La correspondencia con Isabel de Bohemia da a conocer sus opiniones acerca de las doctrinas antiguas sobre el bien del hombre y la felicidad, sobre el valor de la utilidad en la vida, sobre la conducta del tirano. Pero yendo más lejos de estas ideas, el genio creador hará posible una nueva interpretación de las pasiones capaz de explicar las relaciones interhumanas. A partir de los textos más claramente políticos de Descartes, se reflexiona sobre una manera de administrar eventualmente ese legado que defiende el buen uso de las pasiones en gobernantes y gobernados desde la libre voluntad y la responsabilidad.

Palabras clave: máximas vida civil; tirano; felicidad; utilidad; libertad; pasiones; buen uso; gobernantes; gobernados.

Cómo citar este artículo / Citation: Cámara, María Luisa de la (2024) “Flexión del libre albedrío en Descartes. La conjugación de las pasiones en gobernantes y gobernados”. *Isegoría*, 71: 1599. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.71.1599>

Abstract: The Cartesian discourse on political matters, considered weak by Enlightenment history, does not occur in a vacuum. It supports a received heritage, classical and modern, present in notions such as happiness, utility and freedom, which the philosopher takes advantage of and modifies until it fits into his philosophy. During his last years, Descartes carried out a reflection on the public, incomplete and dispersed but significant. The correspondence with Elizabeth of Bohemia makes known his opinions on the ancient doctrines on the good of man and happiness, on the value of utility in life, on the conduct of the tyrant. But going beyond these ideas, the creative genius will make possible a new interpretation of the passions capable of explaining interhuman relations. Based on the most clearly political texts of Descartes, we reflect on a possible way of administering this legacy that defends the good use of passions in rulers and governed from free will and responsibility.

Keywords: maxims civil life; tyrant; happiness; utility; freedom; passions; good use; rulers; governed.

Recibido: 30 junio 2024. *Aceptado:* 28 diciembre 2024. *Publicado:* 25 abril 2025.

1. INTRODUCCIÓN

Al abordar la cuestión de lo político en Descartes se tropieza con una dificultad cuya presencia entorpeció la construcción de una teoría política independiente y global (Guenancia, 2012, pp. 23 ss.). Ese escollo tiene tres picos que la obstaculizan: la libertad humana que vuelve las decisiones tan subjetivas como impredecibles, la ausencia de un esquema epistemológico para lo político compatible con la filosofía desarrollada por él, y la incapacidad de un hombre solo para cambiar todo un Estado. Ahora bien, que no sea posible articular un tratado de filosofía política no significa que haya que renunciar a una reflexión ordenada sobre lo público, que abstenerse de pensar críticamente sobre propuestas existentes acerca de la felicidad en esta vida, o que desistir de una alternativa de aproximación a lo político. Descartes acometió estos tres desafíos durante los últimos años de su vida e intentó sortear aquellas dificultades. Sin embargo, su trayectoria no es la de quien camina en línea recta y tomando un atajo, sino la de quien avanza abriéndose paso entre las sendas de la historia y por la vereda de la razón. A diferencia de sus contemporáneos, Descartes considera que la historia oscurece el entendimiento de las verdades sobre el hombre y que la razón puede iluminarlas. Y con esta convicción emprende su recorrido.

Las tareas mencionadas van despejando la vía por la que avanza el filósofo desde las primeras reflexiones sobre cuestiones políticas —tanto concretas como generales, y en concordancia con las máximas morales del *Discurso del método*—, hasta descubrir un horizonte nuevo de aproximación a lo político, donde las pasiones del alma cobran un fuerte protagonismo en la conquista del bien individual de los hombres. En su discurrir por esta vía, las nociones de felicidad, utilidad y libertad cívica —que formaban parte esencial de los discursos políticos del mundo clásico— son releídas y resignificadas para su incorporación a la praxis cartesiana. Una praxis que podríamos llamar *humanista*, basada en el alma espiritual y en la voluntad libre, pero no en la veneración de los filósofos antiguos ni en el *aggiornamento* de sus doctrinas. Otro tanto sucede con las nociones de virtud y de generosidad, y aún más con las pasiones del alma, cuyo tratamiento por Descartes las aleja del mundo escolástico tanto como de los usos que la política de su tiempo hacía de ellas. Nuestro filósofo considera que son el principal factor de autodeterminación en lo personal, en las relaciones interhumanas y en lo público, al incidir en la voluntad libre del hombre.

Nuestro propósito en este trabajo consiste en acompañar a Descartes en ese recorrido, reflexionando a partir de sus textos. Los puntos de inflexión que estructuran nuestra argumentación están estrechamente conectados con las tareas con las que afrontó las dificultades mencionadas. Trataré, ante todo, de sus reflexiones críticas en materia política, tanto concreta como general, mostrando su concordancia con las máximas morales del *Discurso del método*; en segundo lugar, consideraré la relectura y resignificación cartesiana de nociones clave de la tradición moral y política como felicidad, utilidad y libertad, haciendo particular hincapié en el protagonismo de esta última; en tercer lugar, abordaré el esfuerzo del filósofo por dar un estatuto epistemológico al conocimiento de la praxis; por fin, mostraré el orden inserto por Descartes en el universo pasional, con un tratamiento de la temática que lo distancia no solo de los planteamientos escolásticos sino también de ciertas aproximaciones de la primera modernidad. Tras asomarnos al novedoso panorama cartesiano sobre las pasiones, el recorrido se completa con el buen uso político de las mismas independientemente de cuál sea el estatus jurídico, sociopolítico y de grandeza que tengan los individuos afectados.

2. POLITICIDAD DE LA CORRESPONDENCIA DE DESCARTES CON ISABEL DE BOHEMIA

Descartes es consciente de las limitaciones de la razón en materia política, cuando escribe a Isabel de Bohemia en 1645:

Reconozco que es difícil medir exactamente hasta dónde ordena la razón que nos interese por lo público. Pero tampoco es esto algo en lo que nos sea necesario ser muy exactos. Basta con dar satisfacción a la propia conciencia y en esto se puede dar mucho a la inclinación propia. Pues Dios ha establecido en tal grado el orden de las cosas, y ha unido a los hombres en tan estrecha sociedad, que aun cuando cada cual lo refiriese todo a sí mismo y no tuviera ninguna caridad para con los demás, no dejaría de dedicarse habitualmente a ellos en todo lo que estuviese en su poder, con tal de que usase de la prudencia, principalmente si viviese en un siglo en que las costumbres no estuviesen tan corrompidas (*Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, pp. 176-177; CDVII [1645], AT, IV, 316-317¹).

1 Número de carta, año y página según la edición de Adam-Tannery, *Oeuvres de Descartes*.

La idea central de este pasaje es que para canalizar las interacciones sociales no hace falta perderse en disquisiciones teóricas. La reflexión cartesiana se orientará hacia los aspectos concretos de la acción humana individual y hacia lo que inclina la conducta. De manera que, partiendo de observaciones de experiencia, y examinados a la luz de la razón los motivos del obrar humano, es posible comprender lo que mueve a actuar a los hombres y forjar acerca de ello un proyecto de convivencia interpersonal. En *Las pasiones del alma* se unirá una antropología realista con la capacidad ordenadora de la razón para proclamar su buen uso como criterio a seguir en la búsqueda del beneficio humano. En este proyecto Isabel de Bohemia desempeña un papel principal manteniendo un prolongado e inteligente diálogo epistolar con Descartes. En su carteo moral se dejan ver algunos elementos que conciernen a la vida común —tal como explica Lomba en su Introducción a la traducción de Descartes— (Lomba, *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, p. XIX), por lo que, sin ser un programa político “estructuralmente diseñado” (Vallota, 2019, p. 115), afecta de lleno al individuo en sus interacciones, lo que explica el “aire” político que impregna esta correspondencia.

La vida de Isabel está plagada de infortunios de carácter político: su padre Federico V ha sido destronado (falleció en 1632) y la Corte se ha exiliado a Holanda, su hermano pierde una parte del Palatinado por exigencias del Tratado de Westfalia (1648), y su tío Carlos I de Inglaterra será decapitado en 1649. Isabel está afectada por las circunstancias, y quiere saber cómo reaccionar ante la adversidad. Descartes, que tiene de ella la mejor de las impresiones —según la epístola dedicatoria de los *Principios de la filosofía* (Descartes, 1995, p. 5; AT, VIII)—, le responderá como amigo, y le confiesa sus propios infortunios, particularmente el miedo a la tergiversación de su filosofía por parte de algunos escolásticos y teólogos (*Correspondencia*, 2020, 241, 245, 255; CDLXXVIII [1647-8], AT, V, 15, 46 y 111). El aprecio intelectual de Descartes por Isabel es tal que le hará llegar un manuscrito con la primera versión de las *Pasiones del alma* (Lomba, nota 231. *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, p. 196).

Su mutua y leal amistad facilita un diálogo filosófico sostenido y sincero. En los primeros años del carteo predominaban las cuestiones de moral privada; pero hacia 1646 su interés va incorporando también algunos asuntos de carác-

ter público. Su contribución es asimétrica: Isabel interpela, suscita temas, insiste y orienta la reflexión; Descartes delibera, categoriza y responde. La princesa le pedirá opinión acerca de tres cuestiones de índole política: qué opinión le merece el *Príncipe de Maquiavelo*, cuáles son sus máximas sobre la vida civil (a Descartes, *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, p. 198; CDXXXI [1646], AT, IV, 403) y cómo valora el reparto del Palatinado —con la pérdida de una parte de este para su familia—.

1. Este último asunto supone un problema personal para Isabel y su familia. No obstante, también implica una cuestión de carácter público, porque la unidad territorial del Estado constituía en la doctrina de la época un asunto innegociable. Descartes responderá que el reparto territorial de Westfalia le parece correcto y que habría que estar agradecidos por haber perdido tan solo una parte del territorio (a Isabel, *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, p. 269; DXXXIX [1649], AT, V, 280). Mas, para evitar que sus palabras sean tomadas como contrarias a la doctrina general, el filósofo hace valer la razón de estado junto con la máxima estoica que exhorta a hacer de la necesidad virtud, entreverando los motivos de pragmatismo y de prudencia: el reparto evitará una nueva guerra y facilitará a la Casa Palatina la conservación de una parte de su poder territorial y de sus bienes. Por lo demás, recuerda en términos senequistas, ni la fortuna ni las circunstancias determinan la verdadera felicidad, que solo depende de uno mismo. Con esta respuesta Descartes reescribe en jerga política la tercera máxima moral del *Discurso del método* (Descartes, 2018, pp. 70-71; AT, VI, 25-26).

2. Por otra parte, a la demanda de la Princesa de cuáles son sus máximas de conducta para la vida civil, Descartes encarece la regla de prudencia, válida en la mayoría de los casos, consistente en procurar la utilidad de los demás y no solo la propia (*Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, p. 194; CDXIX [1646], AT, IV, 356). Y particularmente, la mayor utilidad radica en el respeto a la ley. Pues: “las leyes comunes de la sociedad (...) están a mi parecer tan bien establecidas que quienquiera que las siga francamente, sin ninguna disimulación ni artificio, lleva una vida mucho más feliz y segura que quienes buscan su utilidad por otras vías” (a Isabel, *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, p. 195; CDXIX [1646], AT, IV, 357). Aunque en

estas nobles palabras del filósofo pareciera que asoma la doctrina aristotélica sobre la ley como institución que hace posible y preserva la felicidad (Aristóteles, 2002, p. 70 y Aubenque, 1999, p. 116), lo realmente importante es que con su respuesta Descartes se posiciona en el debate de su tiempo sobre la noción de soberanía, su alcance y sus límites.

La tesis fuerte en la España del siglo XVI era la del jesuita Juan de Mariana, quien recomendaba el sometimiento del monarca a la *vis coactiva* de la ley (y no solo a la *vis directiva*): *Princeps non est solutus legibus*. Mas en el contexto francés (Arenas, 2017, p. 20), las referencias para la noción de soberanía eran Bodino y *Les politiques* (Negri, 2008, p. 140 y 176), defensores de la voluntad del monarca (*summa in cives et subditos legibusque soluta potestas*) como poder soberano, desligado del derecho y superior a cualquier otro, aunque sometido a la ley de Dios y a la ley natural, así como a ciertas leyes positivas (Touchard, 2006, p. 228). Descartes, en el pasaje citado, se sitúa más allá de unos y otros y construye un argumento propio (de resonancias clásicas), centrado en la utilidad derivada del cumplimiento de las leyes, y en sus beneficios políticos. No es necesario remontarse al pasaje de *Política* VI, cap. 9 (Aristóteles, 2004, p. 223) para comprender que el respeto a la ley evita muchos males derivados de los privilegios reales y facilita la convivencia (p. 225). Descartes no menciona esta fuente, pero no se puede descartar que la conociera, pues la recepción de la *Política* tuvo mucho eco en las ideas “monarcómanas” de los siglos XVI y XVII (Rus, 2004, p. 96). Y, como ha señalado Roger Ariew (1999, p. 2) en el siglo XVII el aristotelismo conservaba cierto poder en las cátedras universitarias.

Por otra parte, el cumplimiento de las leyes por el individuo es un tópico cartesiano que estaba presente en la primera máxima moral del *Discurso del método* (2018, p. 66; AT, VI, 22-23). La concordancia con el texto de la carta sugiere que ha de ser tomado completamente en serio, por ser un instrumento imprescindible para la vida común. Por lo demás, el cumplimiento de la ley garantiza la igualdad de todos los sujetos políticos con independencia de cuáles sean las funciones que desempeñen, su autoridad y su poder.

3. Al margen de la reflexión sobre la unidad territorial del Estado y la cuestión de la *vis* (si *coactiva* o si *directiva*) de la ley para el soberano, la Carta CDXLV (1646) a Isabel (AT, IV, 485)

aporta también un doble contenido teórico —crítico y propositivo—, a propósito de la valoración del *Príncipe* de Maquiavelo. Descartes se sitúa en las antípodas del florentino al rechazar algunos pasajes correspondientes al Prefacio y a los capítulos 15 y 19, donde se defienden “des preceptes tres tyranniques”; y, como un proto Anti—Maquiavelo, señala la parte de los capítulos 19 y 20 con los que acuerda: que el príncipe debe evitar el odio y el desprecio del pueblo y buscar su estima (*Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, pp. 210-213; CDXLV [1646], AT, IV, 490-491). En este sentido resultan algo exageradas las palabras de Pierre Guenancia cuando escribe que “Descartes ne prend jamais un point de vue théorique sur la politique” (Guenancia, 2012, p. 27). Pues si el filósofo critica ciertas ideas asociadas a la moderna razón de estado es justamente porque sus consideraciones personales deben mucho a un horizonte teórico no instrumental, ni taticista. Un horizonte que podríamos calificar como humanista. Sobre este punto nos parece muy justa la apreciación de Gouhier (1987, pp. 16-17) a propósito de que el término *humanista* ha de ser aplicado a Descartes no con el significado literario renacentista, sino en un sentido diferente que remite a su filosofía del espíritu.

El hecho es que nuestro filósofo comunica sus ideas acerca de diversas cuestiones políticas, y comparte algunas consideraciones en la materia, aunque no tenga el propósito de desarrollar una teoría sistemática sobre el Estado (Touchard, 2006, p. 265), ni pueda hacerlo. En efecto, su filosofía es precisamente un sistema que tiene por objeto a Dios y al alma, donde “principios metafísicos liberados de la escolástica alimentan la concepción del mundo cambiante” (Gilson, 1984, p. 177), lo que excluye la creación de una filosofía política como disciplina separada.

Dicho lo cual, no hay que minusvalorar el análisis cartesiano de la materia política relativa al príncipe en la mencionada carta a Isabel (CDXLV, AT, IV). Además, en ella se establecen precisiones muy específicas de carácter teórico sobre el ascenso legítimo al poder (que los tratadistas llamaban *quod administrationem*) como diferente de la usurpación (denominada *quod titulum*). Apoyándose en la distinción de estas dos figuras Descartes se enfrenta a Maquiavelo, que no diferenciaba una modalidad de otra confundiendo el uso de la fuerza criminal con el poder. Desde ella Descartes combate la tiranía, señalando —con la mayoría

de tratadistas— que el monarca que no respeta los preceptos divinos, la ley natural y el *ius gentium* se comporta *como un tirano*, aunque su ascenso haya sido legítimo. Su rechazo se acompaña de un listado de conductas que caracterizan la inmoralidad del tirano: la crueldad (o ensañamiento), la falsa apariencia de bien, el faltar a la palabra dada, el traicionar con disimulos; en una palabra: el abandono de la humanidad. En definitiva, esa concepción que hace del poder del Estado un fin en sí mismo y justifica cualesquiera medios para su conservación se encuentra en las antípodas de lo propuesto por Descartes (a Isabel, *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, p. 209; CDXLV [1646], AT, IV, 487): el buen gobernante debe actuar con la voluntad sostenida y firme de emplear medios justos en beneficio de todos. De no ser así, los súbditos podrían considerar injustas sus decisiones y levantarse contra él.

Por otra parte, el empleo del análisis le ha permitido a Descartes introducir cierto orden en la materia tratada, reflexionando sobre las acciones políticas en función de a quién se dirige el gobernante: si a los grandes o al pueblo (a Isabel, *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, pp. 210-211; CDXLV [1646], AT, IV, 487-488). Así, el monarca no ha de gobernar sobre los enemigos como si fuesen amigos, pues a estos no se les debe engañar. Ni hay que tratar a los aliados como si fuesen enemigos, traicionándolos y faltando a la palabra dada, o prometiendo más de lo que se les puede conceder. En cuanto a los países vecinos, el monarca no ha de conducirse con ingenuidad, sino estar en guardia para prevenir una eventual invasión. Hay que temer a la nobleza porque dispone de recursos, medios y fuerza con los que quebrantar el poder del gobernante, y debilitarla en caso de ser necesario. Además, el príncipe debe temer el odio del pueblo bajo, evitar irritarlo y evitar su desprecio, actuando con justicia y prudencia en la concesión de indultos, y siempre de manera inflexible (una vez decretadas las medidas) (*Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, p. 211; CDXLV [1646], AT, IV, 489-490). Reaparecen en estas ideas prudentes la firmeza y constancia invocadas por Descartes en la segunda máxima del *Discurso del método* (2018, pp. 68-69; AT, VI, 24-25), que habrán de ser conjugadas con cierta flexibilidad en sus actuaciones prudenciales.

En definitiva, el buen ejercicio del príncipe exige obediencia a las leyes comunes y demanda la adopción de decisiones justas y firmes, al mismo

tiempo que conviene observar cierta flexibilidad en la aplicación de las normas a los casos señalados (amigos/enemigos; nobleza/pueblo) —lo que implica una suerte de justicia distributiva, que recuerda a la tradición aristotélica (Calvo, 2008, p. 45)—. Esta prudente flexibilidad del príncipe recibirá en *Pasiones del alma* un tratamiento diferente al ser consideradas las pasiones según su buen o su mal uso, con independencia del estatus de gobernantes y gobernados, de su poder o de su ocupación.

El intercambio de ideas que hemos examinado muestra la convergencia de las consideraciones políticas de Descartes con las máximas de moral individual del *Discurso del método*, por lo que aquellas reflexiones no son meros pensamientos de circunstancias. Mas, por otra parte, el epistolario traslada como en sordina el eco de una tradición anti-utopista, una tradición que se interesa por la realidad concreta del individuo (García Gual, 1990, p. 143), que vincula prudencia y deliberación (Ors y San Félix, 2017, pp. 127-128), y que asocia la deliberación a la praxis humana, pues nadie delibera sobre “lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene un fin” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 2002, p. 94). Ahora bien, tal como hemos puntualizado más arriba, siguiendo a Gouhier, ello no significa que Descartes esté imbuido del culto a los clásicos o que quiera resucitarlos. Así pues, tampoco hace falta recuperar sus escritos para entender que la individualidad humana no vive aislada, sino que interacciona en sociedad y se organiza políticamente.

Y así lo hacía Descartes en septiembre de 1645 cuando confirma a Isabel que somos una parte de la sociedad y de lo público:

Queda aún una verdad cuyo conocimiento me parece muy útil, a saber, que, aun cuando cada uno de nosotros sea una persona separada de las demás y cuyos intereses, en consecuencia, son de alguna manera distintos de los del resto del mundo, debemos pensar no obstante que no podríamos subsistir solos, y que somos en efecto una de las partes del universo, y, más particularmente aún, una de las partes de esta tierra, una de las partes de este Estado, de esta sociedad, de esta familia, [cosas estas] a las que estamos unidos por habitar [donde lo hacemos], por haber hecho un juramento, o por nacimiento. Y es preciso anteponer siempre los intereses del todo del que somos parte, a los de nuestra persona en particular (*Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, p. 163; CDIII [1645], AT, IV, 293).

Pese a las desconcertantes analogías con la tradición aristotélica, que apuntan en el pasaje citado, Descartes modifica esas ideas para avanzar por otros derroteros.

3. FELICIDAD, UTILIDAD Y LIBERTAD, MOTIVOS CLÁSICOS EN PERSPECTIVA CARTESIANA

Todo hombre, sin excluir al gobernante, se encuentra a lo largo de la vida con muchas cosas que no dependen de él, ante circunstancias que ninguna razón puede prever y que le hacen actuar de manera particular. Por ello la prudencia sola no basta:

Si la prudencia fuera dueña de los acontecimientos, no dudo de que V.A. llegaría hasta el final de todo lo que quisiera emprender; mas sería preciso que todos los hombres fueran perfectamente sabios, a fin de que sabiendo qué deben hacer pudiésemos estar seguros de lo que harán (a Isabel, *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, p. 184; CDXI [1645], AT, IV, 330).

De hecho, los hombres —incluidos los que gobiernan— no son sabios, ni es necesario que lo sean; antes bien, “las mentes ordinarias y mediocres, siendo semejantes a aquellos con los que tienen que tratar, penetran mejor en sus consejos y llevan a cabo lo que emprenden mejor que las elevadas” (*ibidem*). De ello se desprende que una acción política de corte realista no pueda confiarse por entero a la sabiduría prudencial, sino que ha de ser auxiliada por recursos diversos, entre los cuales se cuenta el conocimiento de aquello que inclina la conducta y circunscribe las condiciones de toda actuación: las pasiones humanas. Incluso si se dispone de cierto conocimiento acerca de ellas, tampoco se estará completamente seguro de lo que van a hacer los demás, debido a su libre albedrío. Esta fuerte convicción de Descartes le impide llevar a cabo una teoría política utópica y le lleva a centrar la atención en lo que mueve de hecho las acciones humanas.

Ello no significa que sus consideraciones sobre lo político queden reducidas a un mero juego de opiniones, ni que sean tan solo un grito de resistencia del individuo frente al poder del Estado, tal como ha sugerido, por ejemplo, Guenancia (2012, p. 14). Las dificultades del proyecto epistemológico cartesiano acerca de lo político son reales, pero ello no implica su renuncia al conocimiento

de los movimientos corporales que afectan al alma en su obrar —que habrá de resultar un conocimiento “mediocre”—. Descartes no pretende resucitar los modelos antiguos, pero aprovecha algunas de sus ideas modificándolas, de ahí su particular manejo del modelo eudemonista y de la noción de utilidad.

En lo que concierne al eudemonismo, Descartes compara la mayor *felicidad* a la que aspiran los hombres (beatitud) con el *contento* estable que viene de la virtud, la cual consiste en la voluntad firme y constante de realizar honestamente aquello que juzgan mejor. En concreto, la felicidad deriva del más noble ejercicio racional posible: la voluntad de usar bien el libre albedrío, que eleva al hombre por encima del mecanicismo corporal y del automatismo animal. Nuestro filósofo conocía las propuestas de los pensadores antiguos sobre el fin último del hombre; y en una de sus cartas a Isabel comenta los puntos de vista de Zenón (que ponía el fin en la virtud) y de Epicuro (que lo ponía en el placer), confrontándolos con el de Aristóteles, que ponía el Bien supremo en la suma de perfecciones del hombre en cuerpo y alma. Pero Descartes no acuerda con ninguna de esas propuestas. Tampoco con la de este último, porque —alega— “no sirve para nuestro uso” (*Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, p. 150; CCCXCIC [1645], AT, IV, 272). En efecto, la excelencia propuesta por Aristóteles es valorada como correcta, pero tan general y elevada que no encaja con la filosofía cartesiana, cuya concepción del hombre es completamente diferente: fundada en el escotismo y en la unión estrechísima entre alma y cuerpo (Nájera, 2003, p. 27). Y propone como alternativa a la política del bien común, la voluntad honesta de obrar bien, o la virtud (*Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, p. 316; CDXCV [1647], AT, V, 81).

Por lo que respecta a la utilidad, noción aristotélico-baconiana, está bien presente en la filosofía cartesiana. De manera especial salpica toda la sexta parte del *Discurso del método*, a propósito del deseo de Descartes de querer ser útil a los demás. Además, es una idea recurrente en la correspondencia que mantiene en sus últimos años con Chanut (*Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, p. 336; DXLIX [1649], AT, V, 326) y con Isabel de Bohemia (*Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, p. 274, 276; DLX [1649], AT, V, 359). En este caso, la princesa parece estar familiarizada con la noción, pues la emplea en contextos diferentes con el sig-

nificado de *utilidad de las ocupaciones* (*Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, p. 217; CDL [1646], AT, IV, 519), *utilidad de los escritos cartesianos* (p. 233; CDLXIX [1647], AT, IV, 617), y *utilidad de sus meditaciones filosóficas* (p. 252; CDXCIX [1647], AT, V, 96). Sea como fuere, lo importante en la noción de utilidad cartesiana es el significado moral del beneficio y su proyección en el tiempo a los demás, lo que hará posible su aplicación universal. Así lo deja ver él mismo:

Pues aun cuando sea verdad que todos los hombres están obligados a procurar, tanto cuanto puedan, el bien de los demás, y que no ser útil a nadie es, propiamente, no valer nada, no obstante, también es verdad que nuestros cuidados se deben extender más allá del tiempo presente (*Discurso del método para bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias*, 2018, p. 141; AT, VI, 66).

Ahora bien, los cambios operados en las nociones de felicidad y de utilidad no son una excepción en el terreno moral. Descartes imprime además un giro definitivo a la noción de griega de *libertad* —entendida como libertad de palabra del ciudadano en la asamblea o *παρρησία*—, esencial en la democracia, hacia una concepción individual de la libertad del sujeto, como clave de bóveda que hace posible la responsabilidad moral y política. Bastará para nuestro propósito con recordar sus palabras a Mersenne [o a Mesland] sobre la evidencia introspectiva y absoluta del libre arbitrio: “siempre somos libres de impedirnos perseguir un bien que nos es claramente conocido, o de [impedirnos] admitir una verdad evidente, solamente con tal de que pensemos que es un bien testimoniar así de la libertad de nuestro libre arbitrio” (*Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, p. 20; CCXX [1641?], AT, III, 379).

Cosa diferente es la libertad humana mientras el hombre está realizando una acción concreta, pues en este caso ya no hay indiferencia absoluta, sino que la libertad convive con los motivos del sujeto para actuar (sin ser coaccionado): “Considerada ahora la libertad en las acciones de la voluntad en el momento mismo en que son ejecutadas, no contiene ninguna indiferencia, sea cual sea el sentido en que queramos tomarla” (a [Mersenne], *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, *ibi*, p. 21; AT, III, 381). De manera que, siempre que el individuo no sea coaccionado, su voluntad escoge libremente la forma concreta de

actuar —y ello por muy motivada que esté su conducta, por imperfecto que sea su conocimiento de la verdad, o a pesar de la providencia divina—. La distinción entre el libre arbitrio y la libertad de las acciones concretas resulta capital para comprender adecuadamente la teoría cartesiana de la acción, por ser esta última noción el eje en el cual inflexionan las pasiones del alma.

Estas serán definidas como percepciones, sentimientos o emociones del alma, que se relacionan particularmente a ella, aunque son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus (P. A. I, XXVII; AT, XI, 349). En efecto, la oscura percepción que las pasiones transmiten sobre la propia alma y sobre los demás —junto con el sentimiento que provocan en el sujeto—, forma parte de un engranaje teórico-práctico que incide sobre las elecciones libres de cada individuo cuando realiza un acto concreto, revestido de valor moral. Como comunicaba a Isabel en 1645:

El verdadero uso de nuestra razón para la conducta de la vida no consiste sino en examinar el valor de todas las perfecciones tanto del cuerpo como del alma, que pueden ser adquiridas mediante nuestra conducta, a fin de que (...)elijamos siempre las mejores. (...) no soy de la opinión ... de que debamos eximirnos de tener pasiones; basta con que las sometamos a la razón; y cuando las hemos domado así, a veces son tanto más útiles cuanto más se inclinan al exceso (*Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, p. 158; CDI [1645], AT, IV, 286-287).

No es necesario recurrir a la *Política* de Aristóteles (García Gual, 1990, p. 145; Calvo, 2008, p. 46) para comprender que las pasiones cartesianas configuran una topología auténticamente humana e individual; y que configuran así mismo un espacio de conocimiento práctico en el que confluyen el cuerpo, la experiencia y la educación, dibujando un tablero en el que se juegan las buenas relaciones de unos con otros. Otro tanto sucede con las verdaderas virtudes, como consta en la Carta-Dedicatoria a Isabel para los *Principios de filosofía* (AT, VIII, 2). Estas no surgen todas de un conocimiento verdadero; en ocasiones nacen de la carencia o del error, tal como acontece con la sencillez, el miedo, o la desesperación. La concepción cartesiana de la virtud, la sitúa a medio camino entre la rígida conformidad de las acciones individuales con el logos universal (del estoicismo), por una parte,

y la búsqueda epicúrea del placer, por otra parte. Descartes comparte con Cristina de Suecia un ánimo conciliador: “Y por este medio pienso hacer que concuerden las dos opiniones más contrarias y célebres de los antiguos, a saber, la de Zenón, quien lo ha puesto en la virtud o el honor y la de Epicuro quien lo ha puesto en el contento, al que llama deleite” (a Cristina, *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, p. 316; CDXCV [1647], AT, V, 81).

El filósofo parece haber adoptado una concepción de las pasiones y de las virtudes alejada del tacticismo de las políticas basadas en la razón de Estado, inclinándose en cambio hacia la tradición aristotélica de *Política* IV, cap. 12, en lo tocante a la consideración de las excelencias morales como base sólida de la ciudadanía. Después de todo esos movimientos que afectan al alma tienen la ventaja de que su buen uso puede afectar favorablemente a las interacciones humanas, también a las que tienen un carácter público.

4. USOS POLÍTICOS DE LAS PASIONES QUE QUEDAN DESCARTADOS. HACIA EL TRATADO DE LAS PASIONES DEL ALMA

Descartes no ha sido el primero en conceder uso político a las pasiones. No podemos trazar aquí el panorama completo: bastará para nuestro propósito con mostrar un esbozo de dos aportaciones de la primera modernidad sobre el uso público de las pasiones de las que su concepción se aleja.

El primer ejemplo lo proporciona el *Discurso de la servidumbre voluntaria*, de mediados del siglo XVI, escrito por Étienne de la Boétie (2019). El hombre nace libre y es sociable. La servidumbre del pueblo hacia el tirano (noción que incluye a todo el ejerce un tipo de poder personal) se explica por la concurrencia de la ambición de los gobernantes con la pasividad y los deseos de los gobernados (Mesnard, 1936, p. 395); es decir, por el estado de sometimiento afectivo en que caen unos y otros. Para lograr la sumisión, el tirano se presenta ante los súbditos aureolado como un dios, despierta la admiración del pueblo hacia su poder y provoca su temor garantizando con ello su obediencia. Su estrategia le lleva también a parapetarse en la religión (De la Boétie, 2019, p. 46), con el fin de alimentar la devoción supersticiosa hacia su persona (p. 45); además, el tirano estimula con su oropel la ambición en los nobles, la avaricia en el pueblo y provoca la envidia entre los favoritos. Sin embargo, todas

esas astucias terminan volviéndose en su contra cuando traiciona a sus aduladores y favoritos (p. 55) mostrándose tan cruel con sus aliados como con sus enemigos (a los que él teme). El miedo del tirano a los súbditos se traduce en engaños, mentiras y traiciones, todo lo cual vuelve incierta su conducta, llevándola de la alegría a la tristeza y del miedo a la esperanza. El erudito que censura esta conducta sabe que la gloria del tirano no es estable ni sus acciones son internamente libres, sino pura reactividad: el tirano ni ama ni es amado (p. 54).

El análisis de Étienne de la Boétie es perspicaz en lo que denuncia; sin embargo, su propuesta frente a este panorama sadomasoquista de tiranía política y servidumbre afectiva queda lejos de un Descartes dispuesto a hacer valer el buen uso de las pasiones en la vida individual y social, y a proteger dentro de lo posible la legitimidad de la monarquía católica.

El segundo ejemplo lo proporciona Jean François Senault, autor del tratado *De l'usage des passions* (1641) libro del que se hicieron varias ediciones y que fue traducido a diversas lenguas. La dedicatoria del autor es una apología del cardenal Richelieu por el uso modélico que hace de las pasiones en la esfera pública, hasta el punto de cifrar su inmenso poder en su conocimiento y habilidad en el manejo de las pasiones propias como gobernante y en las del pueblo gobernado. De manera que las categorías de uso y utilidad de las pasiones para uno mismo, para la Casa Real y para el Estado son consideradas por este autor como el criterio principal de legitimación política (Fernández, 2002, p. 63).

Descartes también se aleja de Senault, porque no identifica la utilidad de las pasiones con su manipulación táctica por el individuo (incluido el soberano), sino que la cifra en su buen uso y gobierno con vistas a reconocer la dignidad propia y la de todos (gobernantes y gobernados) y disfrutar en vida de sus muchos beneficios.

Así pues, la reflexión cartesiana sobre las pasiones y su eventual uso en lo político queda muy lejos de las dos concepciones señaladas, pues De la Boétie detiene su discurso en la censura del tirano y del pueblo, mientras que Senault elogia el empleo estratégico de las pasiones de los súbditos por el gobernante. Pues bien, ni censura ni elogio: Descartes abordará esos movimientos que afectan al alma de una manera completamente diferente y personal, alejándose del tratamiento dado a las pasiones por los filósofos clásicos.

Lo que los antiguos han enseñado de ellas es tan poco y tan poco creíble en general, que mi única esperanza de acercarme a la verdad radica en alejarme de los caminos seguidos por ellos. Por esta razón me veré obligado a escribir aquí como si se tratara de una materia que, antes que yo, nadie hubiera tocado (Descartes, 2005, p. 83; PA, AT, XI, art. 1, 327).

Ahora bien, ¿cuál es el estatuto epistémico que corresponde a un objeto de esta clase?

Ese saber original que él va a desarrollar no puede ser objeto de evidencia, pero acaso pueda serlo de una “ciencia mediocre” (o “ciencia mediana”):

Por último, aun cuando no haya una ciencia infinita para conocer perfectamente todos los bienes entre los cuales puede suceder que tengamos que elegir en las diversas coyunturas de la vida, me parece que debemos contentarnos con tener una [ciencia] mediana acerca de las cosas más necesarias, como las que he enumerado en mi última carta (a Isabel, *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, p. 171; CDVII [1645] AT, IV, 304).

Las limitaciones del conocimiento de las pasiones serán mencionadas en la carta CDXXXII a Isabel (1646).

5. LAS VICISITUDES DE UNA CIENCIA “MEDIOCRE”

Ciencia *mediocre*, ciencia *mediana*, ciencia *media*... son expresiones que admiten lecturas diferentes. Una de ellas inviste al término *ciencia* de una connotación que recuerda por analogía a la “ciencia media” de la teología suareciana (Echavarría, 2017, pp. 17-23) y molinista, que la consideraba como el conocimiento (entre la inteligencia y la visión directa) que Dios tiene de los actos humanos libres condicionados. Desde esta perspectiva, la ciencia de las pasiones sería para el hombre un tipo de conocimiento de los actos humanos libres motivados. Por otra parte, la fórmula podría hacer referencia al *μεσοτής/mesotés* de *Ética a Nicómaco* II, 6 (1107a 1-2), noción que caracterizaba a la virtud, no tanto con el sentido de término medio entre dos extremos viciosos, sino más bien por afectar a una región intermedia entre la acción y la pasión: “también por no alcanzar en un caso y sobrepasar en otro el justo límite de las pasiones y acciones” (Aristóteles, 2002, p. 26). Desde esta óptica la ciencia de las pasiones

sería *mediana* porque permite asomarse al espacio cerebral de la glándula, que está entre la acción y la pasión. Por último, la expresión “ciencia mediocre” también puede interpretarse epistemológicamente como un conocimiento imperfecto pero plausible, que ni está formado por evidencias matemáticas ni por percepciones oscuras de experiencia personal (PA, AT, XI, I, 328).

No es nuestro propósito detenernos en las implicaciones de estas interpretaciones del término. Pues en cualquier caso, hay que admitir que el conocimiento cartesiano de las pasiones es una construcción teórica compleja, incompleta y limitada, que no se sustenta en evidencias apodícticas ni se resuelve en una certeza absoluta. Por ello, su uso como herramienta pública no puede ser sino limitadísimo: un grano de racionalidad práctica en la conducta humana, libre pero motivada. Pues esta ciencia *media*, *mediana* o *mediocre* ha de contar con la libertad humana y con ciertos movimientos corpusculares que motivan la conducta, pero que no la determinan. De ahí sus límites en el plano cognitivo (*Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, p. 199; CDXXXII [1646], AT, IV, 406). Entonces, en cuanto facilita al sujeto un conocimiento —aunque sea limitado— del buen uso de las pasiones, puede ser tenida por una ciencia intermedia y fronteriza entre la acción y la pasión. (*mesotés*).

La vulnerabilidad epistémica del conocimiento de las pasiones, sin embargo, no conlleva la renuncia a su examen, lo que supone asumir algunos compromisos metodológicos. Ante todo, conocer el cuerpo y sus funciones (PA, I, VII, AT, XI, 331 ss.); también es preciso simplificar y suprimir la distinción aristotélico-escolástica entre pasiones del concupiscible y pasiones del irascible, basada en una concepción compartimentada del alma, completamente ineficaz (PA II, LXVIII, AT, XI, 379). Además, hay que cancelar el supuesto valor moral intrínseco de las pasiones y su propuesta de erradicación, sustituyéndolo por la idea de su utilidad general y de su buen uso específico. Descartes tampoco ofrece una lista de pasiones particulares al modo de la de Aristóteles en *Retórica* II, sino una taxonomía ordenada de pasiones particulares a partir de seis pasiones primitivas: admiración, amor y odio, deseo, alegría y tristeza (PA II, LXIX, AT, XI, 380).

Las pasiones particulares, cuya enumeración no es cerrada, serán expuestas en la tercera parte del libro. Es evidente que se trata de un conjunto con mucha presencia en las interacciones socia-

les y de ahí que su uso pueda eventualmente hacerse extensivo a gobernantes y gobernados. Estas pasiones proceden de la composición de las seis primitivas o son especies suyas. Para llegar a este punto, Descartes muestra que: de la admiración proceden la estima (*estime*, art. CXLIX) y el desprecio (*dedain*, art. CLXIII, *despectus*, art. CXLIX); de ella nacen, además, la veneración (*veneration*, art. CLXII) y el desdén (*dedain*, art. CLXIII). Del amor y el odio derivan respectivamente el favor (*faveur*, art. CXCII) y el agradecimiento (*reconnaissance*, art. CXCIII); pero también la indignación (*indignation*, art. CXCIV) y la ira (*colère*, art. CXCIX). Deseo y alegría engendran a su vez esperanza (*esperance*, art. CLXV), certidumbre, valor, intrepidez y emulación; el temor, por el contrario, es un deseo triste (*crainte*, art. CLXV) que provoca celos, desesperanza, irresolución, cobardía y terror. Además de estas, hay otras figuras pasionales tristes como el remordimiento, la envidia, la compasión y la piedad (*pitié*, art. CLXXXV), el arrepentimiento (*repentir*, art. CXCI y CCIX), la vergüenza (*honte*, art. CCV); la saciedad y la añoranza. En cambio, la alegría engendra la burla, pero también la autosatisfacción, el contento y la gloria (*gloire*, art. CCIV).

Frente a ellas nada puede la voluntad pura (Guenancia, 2012, p. 350). Con todo, aunque no pueden ser suprimidas, sí pueden ser gobernadas actuando sobre la parte perceptiva de las mismas (PA I, art. XLV, AT, XI, 362-363). Pues justamente la virtud (PA II, art. CXLVIII) consiste en el hábito que dispone al alma a ciertos pensamientos más que a otros (art. CLXI). Particularmente cartesiana es la generosidad, que conecta a todas las virtudes, y consiste en la autoestima virtuosa o en la voluntad de hacer un uso siempre bueno del libre arbitrio (PA III, art. CLIII). Con su ayuda se pueden gestionar con eficacia algunas pasiones como el desprecio, la censura o la burla, de tal manera que quien posee sincera humildad (frente al orgullo y a la bajeza) pueda sentirse igual a los demás. Otra de las ventajas de esta virtud es su eficacia para modular (art. CLVI) los deseos inmoderados (que causan los celos y la envidia), para poner al odio bajo control, para disminuir el temor descontrolado y para guardar al virtuoso del mal uso de la cólera. Contribuye por fin al uso justo del respeto y del desdén (art. CLXIV), y facilita la gestión de la esperanza, del temor, la ira y los celos.

La excelencia moral de la *générosité* ha sido debidamente subrayada por estudiosos de ayer

y hoy, enfatizando: o su carácter práctico como principio del *alter ego* (Mochizuki, 2000, pp. 411-415), o su parecido con la *phrónesis* aristotélica (Lories, 2000, pp. 396-403), o su carácter imprescindible para una moral universal (Guenancia, 2012, p. 380), o su papel vertebrador de otras virtudes morales (Lázaro, 2013, pp. 245-278). Leo Strauss ha defendido la “signification politique de la *générosité*” tanto por lo que la diferencia de la magnanimidad como virtud aristotélica, como por su conexión con la benevolencia y la justicia (Strauss y Cropsey, 1999, p. 475). Es relevante entonces el papel axial de la generosidad en la ética pública. Su racionalidad deriva de la idea de que somos una parte del universo, de la sociedad y del Estado que necesita de las demás partes para subsistir. Como hemos hecho constar más arriba:

debemos pensar, no obstante, que no podríamos subsistir solos, y que somos en efecto una de las partes del universo, y, más particularmente aún, una de las partes de esta tierra, una de las partes de este Estado, de esta sociedad, de esta familia (...) Y es preciso anteponer siempre los intereses del todo del que somos parte a los de nuestra persona en particular (a Isabel, *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, p. 163; CDIII [1645], AT, IV, 293).

De lo dicho sobre ella se infieren sus ventajas también en el plano público, pues contribuye a reforzar en quien la tiene el valor necesario para combatir la cobardía, el pánico y la irresolución; ganará en piedad (art. CLXXXV, AT, XI, 469) y adquirirá la conciencia de haber actuado bien o autosatisfacción (art. CXC, 471), o de haber obrado mal. Le ayudará a favorecer a otros, y a mostrarse agradecido cuando toca; y tal vez mostrarse indignado ante el daño causado injustamente (art. CXCIV, 475). Finalmente, la generosidad “sirve de remedio” contra los excesos de la ira (cuyo buen uso protege al hombre de las injurias). A quien así actúa le cabe, finalmente, esperar la gloria. Sobre ello Descartes argumenta:

Pero no es sano despojarse enteramente de estas pasiones [gloria y vergüenza], como hacían antaño los cínicos [*les cyniques*], porque, aunque el pueblo juzgue muy mal, como no podemos vivir sin él y nos importa su estima, frecuentemente debemos seguir sus opiniones antes que las nuestras en lo que se refiere al exterior de nuestros actos (Descartes, 2005, p. 181; PA III, AT, XI, CCVI, 482-483).

6. EL REGIMIENTO DE LAS PASIONES EN LA VIDA PÚBLICA

Más allá de ciertos comentarios políticos a Isabel sobre cómo entender la gloria, la admiración o la ira (*Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, p. 199; CDXXXII [1646], AT, IV, 406), Descartes no hace del conocimiento de las pasiones un uso político normativo, porque la complejidad en el funcionamiento de los órganos corporales vuelve imposible el conocimiento exacto de todos los movimientos corpusculares que pasan por la glándula y de los remedios para gobernarlos. Tampoco las acciones individuales pueden ser objeto de una racionalización plena y perfecta, pues su carácter libre y circunstanciado darían lugar a una casuística infinita. Sin embargo, en la medida en que las pasiones motivan y canalizan las formas de actuación, su examen proporciona ciertas regularidades con posibilidad de uso para gobernantes y gobernados.

Ahora bien, esta afirmación no hay que entenderla como si Descartes estuviese proponiendo dos grupos de pasiones específicamente distintas, uno para el monarca y otro para los súbditos. La teoría cartesiana rompe la lógica pura que separaba al soberano (Él) del pueblo (nosotros), pues a nivel pasional todos los hombres nos parecemos y nos comprendemos—aunque como individuos seamos diferentes—. El criterio novedoso en esta obra es el buen uso individual de las pasiones, válido tanto para los gobernantes como para los gobernados. Hecha esta previa y precisa aclaración, y con todas las cautelas que lo requiere el asunto, ofrecemos en lo que sigue algunos pasajes en los que se apunta un buen uso de las pasiones, considerando ciertas circunstancias públicas:

Para quienes detentan alguna forma de autoridad o de poder puede ser útil el miedo a los súbditos en la medida en que el monarca tema su odio y quiera evitar su resentimiento, alejando así la insurrección. Así parece desprenderse de una carta a Isabel (*Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, p. 259; DXX [1648 AT, V, 197]), en la que Descartes pone por caso el derecho del soberano a armar un ejército para guardar la paz “pero sin pisotear al pueblo”. Por otra parte, los celos no son siempre malos, como sucede en el caso del capitán que defiende una plaza (PA III, art. CLXVIII, AT, XI, 458).

Igualmente, el buen uso de la esperanza puede llevar en su desempeño al monarca a la gloria a través de la prosperidad del pueblo, reforzando la justicia en las actuaciones y conservando la liber-

tad de los súbditos. Tal ha sido precisamente el caso de Carlos I de Inglaterra que fue elogiado a su muerte (1649) y acreedor de una gran satisfacción interior y de honor (gloria) por sus buenos actos (a Isabel, *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, p. 268; DXXXIX, AT, V, 280). La utilidad de sentimientos como la piedad, y otras formas de tristeza solidaria (art. CLXXXV-CLXXXVI, AT, XI, 469-470), se revela en los “plus grands hommes” con ocasión de la compasión que un individuo [eventualmente un gobernante] siente ante el mal sufrido por otros, pudiendo prevenir así el desprecio del pueblo. Pues, la verdadera compasión es hija de la generosidad. Y:

mientras el vulgo siente compasión de los que se quejan, porque piensa que los males que sufren son muy penosos, el principal objeto de la piedad de los más grandes hombres [*des plus grands hommes*] es la debilidad de los que se lamentan, porque [en razón de que] consideran que ningún accidente es un mal tan grande como la cobardía de quienes no pueden soportarlo con constancia (Descartes, 2005, p. 174; PA III, CLXXXVII, AT, XI, 470).

En cuanto a la situación de los gobernados se refiere, puede resultar útil la veneración, en la medida en que contribuye al discernimiento de quien puede hacerles bien, sabiendo que además será fuente de esperanza y de amor en las almas nobles (por contraste con las almas débiles). Pues como escribe en *Pasiones del alma*:

(en el hombre dotado de generosidad) también se rinde sin repugnancia todo el honor y el respeto debido a los hombres, a cada cual según el rango y la autoridad que tiene en el mundo, y no se desprecia nada más que los vicios. Por el contrario, los que tienen un espíritu bajo y débil son dados a pecar por exceso, porque [unas veces] veneran y temen cosas que solo merecen desprecio, y otras porque desdennan insolentemente las que más merecen ser veneradas; y además pasan muy rápidamente de la impiedad a la superstición (Descartes, 2005, 166; art. CLXIV, PA III, AT, XI, 455-456).

En ocasiones el pueblo padece por haber sufrido alguna afrenta pública, y las gentes se burlan y desean ver a los demás tan desgraciados como son ellos (art. CLXXVII); o bien la multitud experimenta envidia de los bienes y de la gloria

de quien los posee (art. CLXXXII), pese a lo cual es posible hacer un buen uso de este deseo triste (art. CLXXXIII). El propio Descartes se proponía como ejemplo de largueza, confesando que él no envidiaba los bienes de los grandes de Francia (a Isabel, *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, 2020, p. 265; DXXIX [1648], AT, V, 231). También la irresolución o miedo a actuar puede ser combatida con ayuda de reflexión (art. CLXX), sabiendo que resulta útil si con ello se evitan las decisiones incorrectas. Y aunque la cobardía es paralizadora, se puede hacer un buen uso de ella cuando “evita las penalidades que ciertas razones verosímiles podrían incitar a arrostrar” (art. CLXXV); igualmente la audacia y el valor suelen crecer ante situaciones difíciles en las cuales se espera conseguir determinado propósito (art. CLXXXIII, PA III, AT, XI, 461).

La larga lista de pasiones mencionadas sugiere que puede hacerse de ellas un uso público desde una perspectiva diferente a la instrumentalización que se había venido haciendo de las mismas al ponerlas en manos del gobernante para su exclusivo beneficio.

7. A MODO DE CONCLUSIÓN

El sistema de filosofía de Descartes tiene por objeto a Dios y al alma, sin excluir el mundo físico creado por Él. Los temas de índole moral y política reciben una atención no sistemática debido a su complejidad antropológica, epistemológica y física. Pero poseen un interés máximo en la medida en que comprometen el uso de la razón para la vida. El acercamiento de Descartes a lo político se produce de manera particular durante los últimos años de su vida, con ocasión de su amistad intelectual con Isabel de Bohemia. Su correspondencia da a conocer el posicionamiento del filósofo ante cuestiones de alcance teórico y ante determinados acontecimientos concretos y circunstanciados. Esos intercambios epistolares, impulsados por la princesa, amplían el horizonte racional iniciándose una reflexión de contenido moral y político, que le obliga a resignificar planteamientos y nociones de la filosofía anterior. Algunos motivos aristotélicos y modernos como felicidad, utilidad y libertad, aparecen transfigurados por Descartes, pero ello no da lugar a una política, ni a una filosofía política.

Sin embargo, será el examen de las pasiones del alma lo que le permita adoptar una perspectiva original en lo tocante a las relaciones interhumana-

nas, desde el momento en que esos movimientos del cuerpo propio afectan al alma de manera natural ofreciendo motivos a la voluntad libre. Descartes no cree que sea posible erradicarlas, pero tampoco apuesta por su uso estratégico en manos del príncipe o del tirano. En cambio, su acercamiento analítico, junto con la experiencia personal, pone cierto orden en la compleja explicación del obrar humano, permitiendo hacer de ellas un uso honesto y generoso, que ha de beneficiar a todos, tanto gobernantes como gobernados. La relevancia de este enfoque aleja a Descartes de los clásicos, volviéndolo también contra ciertas propuestas de la primera modernidad. Y responde a la genialidad de aquel espíritu que Paul Janet elogiaba hace más de un siglo (Janet, 1883, p. 42). Pues aquella firme resolución de querer obrar del mejor modo posible permite moderar las pasiones del individuo en sus relaciones interhumanas sociales y públicas.

Es cierto que ni la agudeza del examen cartesiano ni su exquisita ética de la generosidad configuran un tratado político sobre el Estado como una ciencia global, exacta, independiente y autónoma. Con todo, el tratado *Las pasiones del alma* es un examen de las mismas que contribuye a la vida pública, especialmente la tercera parte, consagrada a las pasiones particulares. Allí se dibuja un panorama complejo donde el filósofo hace un trabajo de filigrana con los muy diversos movimientos corporales que afectan al alma de gobernantes y gobernados sin diferenciarlos en función del estatus jurídico, socio-político, o de poder de las personas —lo que lo aleja de las taxonomías al uso—. La novedad cartesiana está en haber considerado la utilidad de esos movimientos y la pulcra generosidad del individuo como elementos que pueden reforzar la colectividad. Pues la unión cívica no se logra por la sola obediencia a la ley común ni por la mera prudencia del monarca en sus actuaciones, sino gracias a esa realidad cercana a uno mismo, y común a gobernantes y gobernados, que son los movimientos pasionales. Su buen uso es un fin que no puede ser impuesto, pero puede ser propuesto y buscado honestamente. Cosa distinta es que tan noble propósito se haga efectivo en la práctica.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

La autora de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

FUENTES DE FINANCIACIÓN

Esta publicación es parte de un proyecto de I+D+i PID 2021-126133 NB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033 FEDER Una manera de hacer Europa.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN
DE AUTORÍA

María Luisa de la Cámara García: conceptualización, investigación, redacción, borrador original, redacción, revisión y edición.

BIBLIOGRAFÍA

- Arenas, Luis (2017). Políticas de la subjetividad. Descartes y la teología política. *Ingenium*, 11, 11-28.
- Ariew, Roger (1999). *Descartes and the last scholastics*. Cornell U.P.
- Aristóteles (1996). *Retórica*. A. Tovar (Ed. y trad.). CEPC.
- Aristóteles (2002). *Ética a Nicómaco*. M. Araujo y J. Marías (Eds.). CEPC.
- Aristóteles (2004). *Política*. Traductores C. García Gual y A. Pérez Jiménez. Tecnos.
- Aubenque, Pierre (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Grijalbo.
- Boétie, Étienne de la (2019). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Traductor Pedro Lomba. Trotta.
- Calvo, Tomás (2008). *Aristóteles y el aristotelismo*. Akal.
- Descartes (1972). *Œuvres de Descartes*. En Adam & Tannery (Eds.). Librairie Philosophique Jean Vrin. CNRS, 1972; v. IV; v. V; v. VI (1973); v. XI (1974).
- Descartes, René (2020). *René Descartes. Correspondencia sobre la moral y la libertad*. Traductor Pedro Lomba. Tecnos.
- Descartes, René (2018). *Discurso del método*. Pedro Lomba (Ed. y trad.). Trotta.
- Descartes, René (2005). *Las pasiones del alma*. Julián Pacho (Ed.), traductor F. Fernández Buey. Biblioteca Nueva.
- Descartes, René (1995). *Los principios de la filosofía*. Traductor Guillermo Quintás. Alianza Universidad.
- Echavarría, Agustín (2017). Principio y fundamento de la ciencia media, según Francisco Suárez. *Cauriensia*, XII, 17-23.
- Fernández, Eugenio (2002). Defensa de las pasiones en autores precartesianos, A. Domínguez (Coord.), *Vida, pasión y razón en grandes filósofos* (pp. 45-69). Ediciones de la UCLM.
- García Gual, Carlos (1990). La Grecia antigua. En Fernando Vallespín, Carlos García Gual, Javier Arce, Andrés Barcala, María J. Viguera (Eds.), *Historia de la Teoría Política I* (pp. 53-166). Alianza.
- Gilson, Étienne (1984). *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Librairie Philosophique Jean Vrin.
- Gouhier, Henri (1987). *L'antihumanisme au XVIII^e siècle*. Librairie Philosophique Jean Vrin.
- Guenancia, Pierre (2012). *Descartes et l'ordre politique*. Gallimard.
- Janet, Paul (1883). *Les maîtres de la pensée moderne*. Calmann Levy.
- Lázaro, Raquel (2013). El dualismo cartesiano. Pasiones y libertad. En C. González-Ayesta y R. Lázaro (Eds.), *Causality in Early Modern Philosophy* (pp. 99-124). Georg Olm.
- Lories, Danielle (2000). Générosité et phronesis. L'excellence chez Descartes et Aristoteles. En B. Bourgeois et J. Havet (Eds.), *L'esprit cartésien. Actes* (Vol. 1, pp. 396-403). Librairie Philosophique Jean Vrin.
- Mesnard, Pierre (1936). *L'essor de la Philosophie Politique au XVI^e siècle*. Boivin & Cia.
- Mochizuki, Taro (2000). La générosité comme principe de l'alter ego et de la communauté. En B. Bourgeois et J. Havet (Eds.), *L'esprit cartésien. Actes* (Vol. 1, pp. 411-415). Librairie Philosophique Jean Vrin.
- Nájera, Elena (2003). *Del ego cogito al vrai homme. La doble mirada de Descartes sobre el ser humano*. UPV.
- Negri, Antonio (2008). *Descartes político*. Akal.
- Ors, Carmen y San Félix, Vicente (2017). Descartes. Moral y Política. *Ingenium*, 11, 119-133.
- Rus, Salvador (2004). *Introducción, Aristóteles: Política*. Traductores C. García-Gual y A. Pérez. Tecnos.
- Senault, Jean-François (1641). *De l'usage des passions*. Jean Camusat (Impresor). La Maison d'Édition.
- Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (1999). *Histoire de la philosophie politique* (pp. 461-481). PUF.
- Touchard, Jean (2006). *Historia de las ideas políticas*. Tecnos.
- Vallota, Alfredo (2019). Descartes y la política. *Apuntes filosóficos*, 28(54), 113-141.