

Dios en la ética cartesiana. La devoción en la teoría de las pasiones

Félix GONZÁLEZ ROMERO

Universidad Pontificia de Comillas
fegonro@hotmail.com

RESUMEN

El presente trabajo pretende exponer el papel que la idea de Dios ocupa en la moral cartesiana. La concepción de un Dios responsable de un orden racional universal y la solución al problema del mal fundamentan una visión de felicidad asociada a la virtud, entendida como control racional de las pasiones. La devoción, pasión derivada del amor, es considerada por Descartes como la más útil que el hombre puede experimentar, pues contribuye al fortalecimiento del sujeto pensante, a la denominada ‘generosidad’, auténtico objetivo de la ética cartesiana.

Palabras claves: Descartes, moral, Dios, pasiones, amor, devoción, generosidad, sujeto, felicidad, libertad, mal.

God in Cartesian ethics. The role of devotion in the theory of passions

ABSTRACT

This work intends to point out the role that the idea of God has in Cartesian morals. Both the conception of a God responsible of an universal rational order and the solution to evil question are the grounds for the idea of happiness related to the virtue understood as rational control of passions. Devotion, passion derived from love, is considered by Descartes as the most useful passion that man can experience, as it contributes to the strengthening of the thinking subject, to the so-called ‘generosity’, the true objective of Cartesian ethics.

Key words: Descartes, morals, God, passions, love, devotion, generosity, subject, happiness, freedom, evil.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Dios, la virtud y el Bien supremo. 3. El problema de la libertad. 4. La concepción de la felicidad y la solución al problema del mal. 5. El amor a Dios: la devoción. 6. Conclusión: La devoción subordinada a la generosidad.

FECHA DE RECEPCIÓN: 04 DE 03 DE 2008
FECHA DE ACEPTACIÓN: 12 DE 03 DE 2008

1. INTRODUCCIÓN

Dios juega un papel muy preciso en el sistema filosófico cartesiano. En el itinerario metafísico el *cogito*, la conciencia pensante, es la primera verdad. La demostración de la existencia de Dios a partir de la idea de perfección que poseemos en la conciencia permite garantizar que las verdades matemáticas son evidentes, disipando el argumento del “Dios engañador”, un Dios que pudo haber introducido eviden-

cias falsas en nuestro entendimiento. Al demostrar que Dios existe como Ser perfecto, las matemáticas quedan garantizadas en el sistema de las ciencias.¹

Esta función de Dios en la metafísica cartesiana es suficientemente conocida. El objetivo de este trabajo es exponer el lugar que Dios ocupa en la moral cartesiana; quizás un aspecto más desconocido sobre nuestro filósofo. La idea de felicidad que nos propone se fundamenta en una concepción determinada del Ser supremo y en la solución que ofrece al problema del mal. Estas consideraciones están recogidas principalmente en su correspondencia moral –especialmente con la princesa Isabel de Bohemia y la reina Cristina de Suecia– así como en sus *Pasiones del alma*. Descartes dedica sus esfuerzos en el ámbito de la reflexión moral a guiarnos por el terreno fangoso de las pasiones, que experimentadas inadecuadamente impiden el contento del hombre. La más útil de estas pasiones será la devoción, el amor a Dios, que contribuirá valiosamente a alcanzar la virtud y la felicidad del individuo.

En estas líneas defendemos, en cierta conexión con las interpretaciones más tradicionales sobre el papel de Dios en el sistema cartesiano, que el filósofo entra por pleno derecho en la heideggeriana historia de la ontoteología², de la profanación que supone la reducción del Ser al ente. Descartes quiere reducir la distancia entre el Absoluto y el hombre, al estilo de los otros racionalistas. Ahora bien, queremos subrayar que la idea de Dios que encontramos en los escritos morales cartesianos más allá de fundamentar la evidencia matemática para la construcción del sistema de las ciencias, es la condición de posibilidad para la felicidad del hombre sabio y virtuoso. Pretendemos, por tanto, desvelar la dimensión más existencial, más vital y también más desconocida del Dios de Descartes.

2. DIOS, LA VIRTUD Y EL BIEN SUPREMO

El Dios que encontramos en las páginas de la correspondencia moral de Descartes fundamenta una idea de felicidad personal que repercute en última instancia en el fortalecimiento del sujeto pensante. Esta idea de felicidad se identifica con una satisfacción interior, un contento que se aleja de la mera voluptuosidad y que es más bien un estado de equilibrio interior, de tranquilidad. Es la conciencia de

¹ Descartes fue criticado por la utilización instrumental del Dios en su metafísica. Varias son las interpretaciones dadas al hecho de introducir el argumento ontológico de san Anselmo con un lenguaje matemático en la quinta meditación metafísica, una vez demostrada ya la existencia de Dios y la evidencia de las verdades matemáticas en la tercera de las meditaciones. *Cfr. Meditaciones metafísicas*, AT VII, pp. 63-71. Citamos la edición crítica de las obras de Descartes de Charles Adam y Paul Tannery con la abreviatura AT el volumen y la página. Explicitaremos, en cualquier caso, el título en castellano de la obra del autor. Para citar las *Pasiones del alma* utilizaremos la abreviatura PA.

² Resulta de interés la reflexión de Jean-Luc Marion expone la distinción entre “ídolo” e “icono”: el ídolo trata de cancelar la infinita distancia entre el Absoluto y el hombre, mientras que el icono trata de resguardar esa distancia, dando testimonio de la misma. Podríamos considerar que las demostraciones cartesianas serían ídolos que pretenden conceptualizar a Dios. *Cfr. J. L. Marion, El ídolo y la distancia*, Salamanca, Sígueme, 1999.

la virtud, de tener un voluntad firme en el control racional de aquellos movimientos pasionales que distorsionan la realidad que nos rodea, lo que permite que alcancemos esta serenidad o “beatitud” (*béatitude*). Ahora bien, ¿cuál es el concurso de Dios o de la creencia en Él en el logro de este objetivo?

Para aclarar estos términos hemos de recurrir en primera instancia a la concepción de lo que en sus cartas con Isabel de Bohemia ha denominado el “Bien supremo”. Este concepto emerge en la correspondencia con ocasión del debate entre la princesa y el filósofo en torno a la idea senequiana de felicidad en su *De vita beata*. Para Séneca el Bien supremo consiste en seguir la naturaleza y la sabiduría se alcanza no apartándose de ella, guiándose según su ley y su ejemplo. Esta definición le resulta a Descartes oscura en extremo, por no aclarar en qué consiste eso que el estoico denomina “cosas naturales”³, constatando que dicha definición no contiene una llamada a dejarse llevar por las inclinaciones naturales, contra lo cual lucha toda la escuela estoica. Dicha expresión requiere, por tanto, una interpretación. Pero en esta interpretación cartesiana nos vamos a encontrar con dos definiciones que, para no resultar divergentes, debemos hacer converger en algún punto. Esta convergencia nos permitirá entender en qué medida el sabio cartesiano fundamenta su proyecto de felicidad en Dios.

Por un lado observamos cómo nuestro filósofo identifica el Bien Supremo con el propio Dios, como realidad metafísica o con el orden racional establecido por Dios –perfectísimo arquitecto– en el universo. Descartes critica a Séneca por obviar u omitir la interpretación que un buen cristiano debería hacer respecto a esa mencionada “unión con la naturaleza”. Ésta debe interpretarse como “el orden establecido por Dios en todas las cosas”⁴. En las *Segundas respuestas* a las *Objeciones* a sus *Meditaciones Metafísicas* nos dice: «Siendo Dios el soberano Ser, es por tanto necesario que sea el Soberano Bien».⁵ Y en carta a la Reina Cristina de Suecia identifica igualmente a Dios con este Bien supremo: «Podemos considerar en sí misma la bondad de cada cosa, sin relacionarla con nada más; y, en este sentido, está claro que el Bien Supremo es Dios».⁶

Por otro lado el Bien Supremo se identifica con la virtud que el sabio es capaz de alcanzar, con el fin último de nuestras acciones. De este modo el «no hay ningún bien en el mundo si no el buen sentido (*bon sens*)»⁷. Para nuestro filósofo este “buen sentido” se identifica con un control racional de las pasiones. Las pasiones son movimientos del alma que se producen por nuestra íntima unión con el cuerpo y que efectúan en nuestro entendimiento un ejercicio de distorsión a modo de lente aumentativa de la realidad. Ahora bien, estos movimientos emocionales, que pose-

³ Carta a Isabel de Bohemia de 18 de agosto de 1645, AT IV, p. 273.

⁴ *Idem*.

⁵ AT IX, p. 113.

⁶ Carta a Cristina de Suecia de 20 de noviembre de 1647. AT V, p. 82.

⁷ Carta a Isabel de Bohemia de junio de 1645. AT IV, p. 237.

emos en virtud de nuestra limitación como seres naturales, no deben ser desechados sino que son ocasiones para ejercitar un control sobre ellos por parte de nuestra voluntad. La pasión es susceptible de convertirse en virtud, es una oportunidad excepcional que nos brinda el orden natural para poder ejercitar el poder de nuestra voluntad, infinitamente libre. La generosidad es la virtud suprema que puede alcanzar el sabio y constituye al mismo tiempo una pasión derivada de la admiración, la que nos tenemos a nosotros mismos por ser capaces de domeñar esa área limítrofe entre lo corporal finito y lo pensante, que nos asemeja o acerca a la infinitud, por ser sede de nuestro libre arbitrio. El sabio cartesiano alcanza ese supremo Bien cuando es capaz de ejercitar ese control racional sobre las pasiones y, como resultado, adopta una conciencia de firmeza de espíritu que, como veremos, es la clave de la auténtica felicidad.

Por tanto, encontramos dos definiciones que a primera vista podrían entenderse como divergentes o distintas: el Bien supremo entendido como el supremo Ser o como la virtud del hombre sabio. En la misma carta a la Reina Cristina de 20 de noviembre de 1647 nuestro filósofo abre el camino para la convergencia de estas dos definiciones dispares. Es una cuestión de mera perspectiva. Si adoptamos una perspectiva metafísica, teórica, encontramos que la más perfecta de todas las criaturas es Dios. Su conocimiento como Ser perfecto está garantizado por las demostraciones de su existencia que podemos encontrar en las *Meditaciones metafísicas*. Pero podemos considerar el Bien supremo desde una perspectiva vital, existencial y moral. El hombre se plantea cómo alcanzar o hacer propio ese Bien supremo que hemos definido metafísicamente, a imagen de lo que los estoicos denominaban *oikeoisis*, como proceso de unión progresiva con la racionalidad total que identifico como propia o semejante a mi propia racionalidad. Es entonces cuando el sabio cartesiano busca en sí aquello que le hace semejante a Dios. En esta búsqueda está la virtud. Ergo, el nivel metafísico-teórico y cognoscitivo acerca del Bien supremo fundamenta su dimensión existencial, vital o moral. Aclaremos brevemente esta relación.

Desde esta perspectiva humana, que he dado en llamar moral o existencial, el único bien apreciable es aquel que depende de nuestra propia voluntad y que, por tanto, se encuentra a nuestro alcance. Los bienes del cuerpo y de la fortuna no dependen de nosotros, es decir, los bienes que adquieren valor son exclusivamente los del espíritu. Ahora bien, estos bienes espirituales pueden ser de dos tipos: los que resultan del acto mismo de conocer mediante el entendimiento o los que resultan de las libres decisiones humanas mediante el ejercicio de la voluntad. Pero nuestro entendimiento es claramente limitado y el conocimiento en ocasiones “excede nuestras fuerzas”, de ahí que aquello de lo que podemos “disponer absolutamente” es de nuestra voluntad. La virtud reside en el noble ejercicio de la misma, en tener siempre la resolución y firmeza de hacer las cosas que consideramos buenas. La virtud no está en el éxito o fracaso de nuestra acción, sino en la voluntad firme que sigue al juicio bien intencionado –sea este acertado o

no— de conocer con perfección aquello que debemos hacer en cada situación de la vida⁸.

El libre albedrío nos asemeja a Dios, nos iguala a Él. Su dinámica de infinitud nos otorga una dimensión que nos acerca al Absoluto, al Ser perfectísimo y nos permite aislarnos como sujetos libres de una realidad dominada por la sucesión de causas eficientes en que consiste la gran máquina del mundo, incluido nuestro cuerpo. En palabras del propio Descartes:

Considero también que la grandeza de un bien, respecto a nosotros no debe ser medida solamente por el valor de la cosa en que consiste, sino principalmente por el modo en que guarda relación con nosotros, y que el libre albedrío es de suyo la cosa más noble que puede haber en nosotros, de modo que nos hace de algún modo iguales a Dios y que parece eximirnos de estar sujetos a él y que, por consiguiente, su buen uso es el más grande de todos nuestros bienes, él es también aquel más propiamente nuestro y el que más nos importa, de lo cual se sigue que no es si no de él de donde pueden proceder nuestros más grandes contentos.⁹

De este modo encontramos la convergencia entre las dos definiciones de Bien supremo. La perspectiva metafísica fundamenta la moral y existencial: el hombre desde su dimensión vital ha de buscar lo que le perfecciona como hombre y le permite alcanzar la verdadera felicidad. Sólo lo puede encontrar en aquella dimensión que nos asemeja a ese Ser perfectísimo que conocemos desde la perspectiva metafísica. Esa dimensión es la voluntad, que se convierte en una potencialidad ilimitada y nos acerca a Él en tanto que la ejercitamos con corrección.

Este ejercicio correcto de la voluntad se concreta en la firmeza propia del sujeto fuerte de hacer siempre lo que consideremos adecuado. Pero se ha de realizar un ejercicio previo: un repliegue del sujeto sobre sí mismo que fortifique sus límites, sus fronteras respecto a la gran máquina del mundo a la que pertenece su propio

⁸ Esta máxima es una constante en toda la correspondencia de Descartes, así como en sus *Pasiones del alma*. Supone una reafirmación de una de las máximas de la moral provisional del *Discurso del método* y recuerda a la virtud de la constancia enarbolada a la cima de las virtudes por el estoicismo moderno de Justo Lipsio. Cfr., *Discurso del método*, parte tercera. AT VI, p. 24.

⁹ Carta a Cristina de Suecia de 20 de noviembre de 1647. AT V, p. 85. Ya en la cuarta meditación metafísica encontramos esta afirmación: “Sólo la voluntad o libre albedrío que siento en mí tan grande, que no concibo idea de otra más amplia y extensa, de modo que es ella principalmente la que me hace saber que estoy hecho a imagen y semejanza de Dios”. *Meditaciones metafísicas*, cuarta meditación. AT VII, p. 57. Arnaud Tomès nos muestra como Sartre recoge en su pensamiento esta idea de libertad, adoptando la idea cartesiana de la “voluntad infinita” de Dios, que se extrapola al hombre con el existencialismo. La inspiración en el padre de la modernidad deja pasó en la *Crítica de la razón dialéctica* a su rechazo explícito por ser un modelo de “filosofía analítica”. Sin embargo, el autor hace un balance final sobre el cartesianismo sartreano: Sartre no deja de considerar como gozne de su pensamiento en la última etapa de su producción la conciencia y la libertad cartesianas. Cfr. A. Tomès, “Sartre: un cartesiano contra Descartes”, ed. J. C. Moreno, *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Barcelona, Anthropos, 2007, pp. 122-140.

cuerpo. Este ejercicio de aislamiento que permite esa asepsia moral respecto a los avatares de la fortuna parte de la convicción de que todo lo que no depende de nosotros, es decir, aquello que hemos denominado bienes del cuerpo, el orden natural en su conjunto, depende en última instancia de ese arquitecto perfecto que es Dios. La *eimarmene* estoica, el destino, reaparece en los escritos cartesianos como una sucesión de acontecimientos perfectamente preestablecidos por la voluntad divina. En carta a Isabel de 6 de octubre de 1645, queda asociado el contento del hombre al conocimiento de la existencia de Dios y de su perfección, que determina todo lo que sucede. La oración del creyente adquiere el sentido de aceptación alegre de los designios divinos,

(...) no es para que le manifestemos nuestras necesidades, ni para implorarle que cambie algo del orden que su providencia tiene establecido desde toda la eternidad, ya que ambos propósitos serían censurables, sino que es solamente para que obten-gamos lo que él quiso desde toda la eternidad que obtuvieran nuestras peticiones¹⁰.

En este convencimiento reside la tranquilidad beatífica del sabio, la auténtica dicha. Pero de ello hablaremos más adelante al abordar la cuestión de la felicidad y la solución al problema del mal.

Resumendo: la consecución del Bien supremo desde la perspectiva meramente humana se sostiene en el recto ejercicio de aquello que nos hace semejantes a Dios, bajo el convencimiento de que todo lo que no depende de este ejercicio depende de esa misma libertad infinita de Dios y que, por tanto, es racional. La voluntad sólo ha de desear aquello que está a nuestro alcance y controlar aquellas tempestades que nuestras tendencias corporales ejecutan en nuestra alma, sabiendo que sólo distorsionan la realidad, que en esencia es manifestación de la perfecta racionalidad divina. A los antiguos filósofos, entre ellos menciona Descartes a Zenón o a Séneca, les faltaba la perspectiva de la fe o del buen cristiano, y también la perspectiva filosófica adecuada (para Descartes basta la filosofía para comprender la total dependencia de todo respecto a Dios y también de los pensamientos del hombre) para poder definir con corrección en qué consiste el Bien supremo y encontrar una “beatitud natural” en este mundo semejante a la “beatitud sobrenatural” reservada a la vida futura. Los estoicos habían entendido este Bien supremo como la unión con la naturaleza y han defendido que la virtud sólo depende de nuestro libre arbitrio¹¹.

¹⁰ Carta a Isabel de Bohemia de 6 de octubre de 1645. AT IV, p. 316.

¹¹ Cfr. Carta a Cristina de Suecia de 20 de noviembre de 1647. AT V, p. 82. Nicolas Grimaldi hace una reflexión muy acertada en torno a esta cuestión del paralelismo entre la “beatitud natural” y la “beatitud sobrenatural” que pone en relación con la semejanza explicitada por Descartes entre libertad humana y divina. Para Grimaldi, el conocimiento humano es limitado pero la capacidad de negación presente en la libertad divina queda intacta en el hombre. Ahí está la clave de la auténtica felicidad y de la moral cartesiana. Ejercitando nuestra dimensión divina, libre, podemos negar la posibilidad de afección sobre nuestra alma de aquello que no depende de nosotros. Cfr. N. Grimaldi, *Descartes et ses fables*, Paris, PUF, 2006, pp. 111- 162.

Esta afirmación es acertada para Descartes, pero resulta perverso el resultado de su propuesta, nos hace caer en la más perniciosa de las pasiones: la melancolía. La severidad, el cerrar las puertas a la experimentación de la pasión los ha convertido en hombres insensibles, melancólicos y separados del cuerpo¹². No han sabido reconocer al Dios providente, «ser racional infinitamente libre», en la naturaleza y en los propios movimientos pasionales, resultado de nuestra unión con el cuerpo. Eso les ha restado la alegría necesaria para alcanzar la auténtica *vita beata*, el auténtico Bien soberano¹³.

3. EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

Isabel de Bohemia, haciendo gala sus cualidades para la filosofía, expone una objeción a su confidente en carta de 28 de octubre de 1645¹⁴. Descartes nos ha planteado que,

todas las razones que demuestran la existencia de Dios y que es la causa primera e inmutable de todos los efectos que no dependen en absoluto del libre arbitrio de los hombres prueban, a mi parecer, en la misma medida todas aquellas que dependen de él.¹⁵

Una reflexión sobre la grandeza y extensión del universo, también nos permite descubrir la interdependencia de todo respecto a Dios, incluidas las acciones de los hombres:

¹² Cfr. Carta a Isabel de Bohemia de 18 de agosto de 1645. AT IV, pp. 271- 278.

¹³ Posteriormente Leibniz en su *Teodicea* profundizará en la diferencia entre la actitud del estoico y del cristiano: «La idea mal comprendida de la necesidad, al ser empleada en la práctica, ha dado origen a lo que llamo *Fatum mahometanum*, o el destino a la turca, porque se imputa a los turcos el que no evitan el peligro ni abandonan los lugares atacados por la peste, valiéndose de razonamientos iguales a los que acabo de exponer. Porque lo que se llama *Fatum stoicum* no era tan negro como se le supone; no apartaba a los hombres del cuidado de sus negocios, sino que tendía a darles tranquilidad respecto de los sucesos, apelando a la necesidad, que hace inútiles nuestras zozobras y nuestros disgustos, en lo cual nuestros filósofos no se alejaban enteramente de la doctrina de Nuestro Señor (...) Es cierto que las enseñanzas de los estoicos (...) como se limitan a esta supuesta necesidad, no pueden inspirar más que paciencia forzada; mientras que Nuestro Señor inspira pensamientos más elevados, y hasta enseña el medio de estar contentos, cuando nos asegura que, cuidando Dios, que es perfectamente bueno y sabio, de todo, debe ser nuestra confianza en él completa y entera; de manera que si fuéramos capaces de comprenderle, veríamos que ni siquiera hay posibilidad de desear cosa mejor (...) que lo que él hace. Es como si dijera a los hombres: cumplid con vuestro deber, y mostraos satisfechos con lo que suceda, no sólo porque no podréis resistir a la Providencia divina o a la naturaleza de las cosas (lo cual puede bastar para estar tranquilo, pero no para estar contento) sino también porque no podéis servir a mejor amo. Esto es lo que puede llamarse *Fatum christianum*.» *Teodicea*. Prefacio.

¹⁴ AT IV, p. 323.

¹⁵ Carta a Isabel del Bohemia de 6 de octubre de 1645. AT IV, p. 314.

Pero cuanto mayores nos parecen las obras de Dios más nos convencemos de la infinitud de su poder; y cuanto más conocida nos es esa infinitud, más seguridad tenemos de que se extiende hasta las más particulares acciones de los hombres.¹⁶

Resulta contradictorio a juicio de la princesa defender una moral basada en la libertad ilimitada del hombre a semejanza de Dios y probar al mismo tiempo que esa libertad humana está sometida a los designios divinos. Estamos ante el gravísimo problema de salvar la libertad humana al tiempo que defendemos la existencia de un Dios providente. La respuesta que da Descartes a esta objeción anticipa la que nos ofrecerá Leibniz en su *Teodicea* con una mayor extensión y elaboración. La solución teórica está en el concepto de inclinación, que Leibniz representó a través de la recuperación del ejemplo del “cilindro de Crisipo”, preparado para rodar en virtud de su naturaleza pero que necesita del impulso físico para realizar aquello para lo que está predeterminado¹⁷. Del mismo modo, Descartes afirma que el hombre está inclinado por predeterminación racional del orden total de la creación a realizar las acciones que de hecho realiza, pero eso no elimina el ejercicio efectivo de su libre arbitrio. Descartes ensaya un razonamiento muy sutil para contentar a la princesa, que le permita compatibilizar esa independencia absoluta de la libertad en su búsqueda de la felicidad con la dependencia del hombre respecto a Dios. Se trata de un argumento por reducción al absurdo: afirmar que las acciones humanas no dependen de Dios sería afirmar que Dios es infinito y finito al mismo tiempo¹⁸. El sentimiento de independencia respecto al orden general del mundo que posee el hombre en su conciencia no anula su dependencia respecto a Dios. Leibniz lo expresará posteriormente de otro modo: en el mejor de los mundos posibles la libertad existe como un coposible dentro de la totalidad creada por Dios. Descartes añade, ante la petición de aclaración Isabel, en una carta posterior:

Y, antes de enviarnos a este mundo, supo con exactitud cualesquiera inclinaciones de nuestra voluntad, pues él mismo las puso en nosotros, y fue también él quien dispuso todas las demás cosas que están fuera de nosotros, de forma tal que estos y aquellos objetos se presentasen ante nuestros sentidos en tal o cual momento; y supo también que en esas ocasiones nuestro libre albedrío nos determinaría a esta o aquella cosa; y así lo quiso, pero no por ello quiso obligarnos a hacerlo.¹⁹

La inclinación y la presciencia no eliminan el ejercicio de la libertad. Esta concepción de la libertad alcanzará su lógico desarrollo en otros racionalistas. Spinoza

¹⁶ Ibid., p. 315.

¹⁷ Cfr. *Teodicea*, art. 333.

¹⁸ Cfr. Carta a Isabel de Bohemia de 3 de noviembre de 1645. AT IV, p. 332.

¹⁹ Carta a Isabel de Bohemia de enero de 1646. AT IV, pp. 353 y 354.

terminará identificando la absoluta libertad de Dios con la del hombre al eliminar la diversidad sustancial de lo real. Leibniz radicalizará esta concepción cartesiana cerrando las ventanas de las mónadas, que quedan aisladas a la interacción con las otras sustancias y se limitan a desarrollar su evolución preformada. El sabio cartesiano alcanza la felicidad ejerciendo unos actos fruto de una libertad que le asemeja a Dios, una libertad que es resultado de la libertad misma de Dios. La consecuencia es un repliegue sobre sí mismo, un fortalecimiento del sujeto que renuncia a desear modificar el orden del mundo y que limita su ejercicio libre a transformar sus deseos, a desear limitadamente, a desear lo que está preestablecido previamente. La libertad humana se disfraza de absoluta, pero bien podríamos decir que queda reducida a la abnegación, a la aceptación de los acontecimientos predeterminados por Dios. Ahora falta definir una perspectiva de la felicidad que sea compatible con este sujeto fortalecido y al tiempo sometido al Ser supremo.

4. LA CONCEPCIÓN DE LA FELICIDAD Y LA SOLUCIÓN AL PROBLEMA DEL MAL

Descartes con ocasión del comentario del *De vita beata*, introduce una diferenciación conceptual en torno a la felicidad en carta a Isabel de 4 de agosto de 1645. No debemos confundir a la hora de realizar una definición correcta de felicidad la dicha (*heur*) con la beatitud (*béatitude*). La primera es un clase de felicidad que no depende de nuestro interior y viene dado por los bienes de la fortuna. La segunda es la felicidad consistente en la satisfacción interior, que normalmente no poseen los más favorecidos por los bienes de la fortuna y que se resuelve en un contento que depende de nosotros mismos y no de la realidad exterior. Será este último tipo de felicidad el que constituya la auténtica recompensa del sabio.²⁰

La beatitud es la consecuencia, el premio o resultado de la virtud, del correcto ejercicio de la libertad, de la firmeza y resolución a la hora de seguir los dictados de la razón. Descartes está convencido de que la virtud es universalizable. La generosidad, “la llave de las demás virtudes”, es el más alto grado de estima: la estima que uno se tiene a sí mismo, consciente de hacer un uso adecuado de su libre albedrío en ese ejercicio metódico de controlar racionalmente las pasiones. En este sentido el generoso es altruista, “los estima a todos”, convencido de que todo hombre puede

²⁰ Descartes defiende la diferencia entre el Bien supremo y la felicidad. Sin llegar a sostener propiamente una concepción formal de la ética, sí podemos considerar que anticipa la concepción kantiana al realizar esta disociación que le permite alejarse de una moral eudemonista. Si bien esta disociación no siempre queda clara en la correspondencia. Nos dice: «Establezco la distinción entre el Bien supremo, que consiste en el ejercicio de la virtud (...) y la satisfacción espiritual consecutiva de dicha obtención». Carta a Isabel de 6 de octubre de 1645. AT IV, p. 305. Aunque en carta a Cristina de Suecia dos años más tarde: “consiste en la firme voluntad de obrar bien y en el contento que produce”. Carta a Cristina de Suecia de 20 de noviembre de 1647. AT V, pp. 82s.

llegar a realizar un correcto uso de su racionalidad, convertirse en un sujeto fuerte, autocontrolado. La educación, el entrenamiento, redundan en el hábito. Este hábito queda redefinido respecto a la tradición aristotélica: el hábito no es la costumbre de realizar acciones mensuradas o excelentes, sino que es un ejercicio sobre la propia conciencia. Es la costumbre de ser firme y resuelto, la conciencia constante de ser virtuoso. Este entrenamiento que garantiza la universalización de la virtud y, por ende, de la felicidad se reduce en la práctica de tres reglas fundamentales: primero, conocer lo que se ha de hacer en todas las circunstancias de la vida, segundo, ser firme y resuelto en la ejecución de lo que la razón nos dicta no dejándonos dominar por las pasiones y, tercero, no omitir nada de lo que no esté en nuestro poder con el objetivo de no desear aquello que no está a nuestro alcance. De este modo, se evita el arrepentimiento y la culpa, que son los dos grandes enemigos del contento. En definitiva, la felicidad no es la virtud sino la conciencia de ser virtuoso²¹.

Tan sólo debemos responder de nuestros pensamientos, de nuestras acciones. El objetivo es evitar el arrepentimiento, que es el principal enemigo de esta satisfacción interior. Aunque el resultado de nuestras acciones sea equivocado, se trata de haber actuado en conciencia, con la firme voluntad de realizar aquello que estimamos más correcto. Descartes subraya nuestra limitación para conocer todo lo que se ha de hacer en cada momento pues «no poseemos una ciencia infinita que nos permita conocer a la perfección todos los bienes entre los que puede sucedernos que tengamos que escoger en las diversas circunstancias de la vida»²².

Tal como hemos expuesto, la alegría (*joie*) depende de la fortuna, mientras la beatitud (*béatitude*) depende de nuestra voluntad. La virtud produce satisfacción interior, que constituye la verdadera alegría, por eso nos dice «las grandes alegrías son circunspectas y serias, y sólo las mediocres y pasajeras van acompañadas de risa.»²³ Saber cómo actuar, controlar las pasiones, depende de una verdad previa, del conocimiento que ya hemos indicado: que todas las cosas dependen en última instancia de Dios. Juzgar que los males son bienes, es sinónimo de aprender a desear sólo aquello que debemos desear, lo que está en nuestras manos transformar. La felicidad depende de la solución que demos al problema del mal, o mejor expresado, a la perspectiva que adoptemos respecto a lo que comúnmente consideramos males.

Pero cuando podemos tener diversas perspectivas igualmente verdaderas, de las cuales unas nos inclinan a estar contentos y otras, en cambio, nos lo impiden, me parece que es prudente tomar en consideración en primer lugar las que nos satisfacen, e incluso, a causa de que casi todas las cosas del mundo están hechas de tal forma que se les puede mirar desde punto de vista que les haga parecer bue-

²¹ *Cfr.* Carta a Isabel de Bohemia de 4 de agosto de 1645. AT IV, pp. 265ss.

²² Carta a Isabel de Bohemia de 6 de octubre de 1645. AT IV, p. 308.

²³ Carta a Isabel de Bohemia de 6 de octubre de 1645. AT IV, p. 305.

nas y desde otro que muestre sus defectos, yo creo que si se debe tener habilidad en algo es principalmente en saber mirarlas desde una perspectiva que sea lo más provechosa para nosotros, con tal de que no nos lleve a engaño.²⁴

Es una cuestión de voluntad: debemos ejercitarnos en considerar los infortunios y las enfermedades como naturales²⁵ y, en general, debemos desechar todos aquellos deseos que nos hagan caer en la tristeza y la impaciencia. Nicolás Grimaldi señala con gran habilidad cómo Descartes está convencido de que esa voluntad absoluta de negación que tiene el hombre y que le hace semejante a Dios nos permite reconducir aquellas concepciones propuestas por el entendimiento que nos exponen algunos acontecimientos como males o desgracias posibles, hacia juicios que nos los demuestran como bienes necesarios gracias al libre ejercicio de la voluntad²⁶. Todo en virtud de esa concepción metafísica de base que nos dice que cada realidad y acontecimiento es dependiente del Ser supremo perfectísimo y de una voluntad que, gracias a este principio, niega todas aquellas proposiciones del entendimiento que ofrecen que algo en este mundo pueda ser considerado malo o deficiente. Se trata, en definitiva, de controlar la distorsión aumentativa a la que está sometido nuestro entendimiento en su unión con el cuerpo.

¿Cómo observar entonces, la desdicha, las desgracias, el mal? A distancia, como meras privaciones. Pero no se trata de una privación metafísica, sino puramente intelectual. Una idea confusa, resultado de un ejercicio erróneo en el momento de elaborar juicios. Siempre hay más bien que mal en la realidad, sea esta tomada individualmente o como totalidad. Pero esta percepción depende de una alma fuerte, que es capaz de otorgar poca importancia a todo aquello que no depende de nuestro libre arbitrio:

Lo que me ha llevado a decir (...) que hay siempre más bienes que desdichas en esta vida, es la creencia que tengo de la poca consideración que hay que conceder a cuantas cosas no dependen de nosotros y no dependen de nuestro libre arbitrio, en comparación con las que sí dependen, que siempre podemos convertir en buenas cuando sabemos darles un buen uso.²⁷

El mal, por tanto, no tiene entidad metafísica, sino una mera privación (*privation*), que se resume en una idea confusa, oscura. «Según la filosofía, el mal no es algo real, sino únicamente una privación».²⁸

Esta solución al problema del mal conlleva una serie de consecuencias éticas: estamos ante una moral donde la piedad o compasión y la beneficencia ocupan un

²⁴ Ibid, p. 306.

²⁵ Cfr. Carta a Isabel de Bohemia de 4 de agosto de 1645. AT IV, p. 266.

²⁶ N. Grimaldi, *Descartes et ses fables*, París, PUF, 2006. pp. 140-152.

²⁷ Carta a Isabel de Bohemia de enero de 1646. AT IV, p. 355.

²⁸ Carta a Isabel de Bohemia de 6 de octubre de 1645, AT IV, p. 308.

lugar residual, secundario. La generosidad y la benevolencia ocupan ese lugar principal en la relación de alteridad con el otro. No estoy llamado a identificarme con la tristeza del prójimo y a intervenir en el orden de los acontecimientos, sólo a considerarle como un sujeto susceptible de virtud, es decir, capaz de construir juicios firmes y adecuados. Cuando el otro sufre un mal se deja arrastrar por la pasión de dolor; no se trata de que yo empaticé con él, se trata, simplemente, de ver su tristeza a distancia, como en un teatro. Una tristeza superficial, pues mi generosidad consiste en comprender que el otro es capaz de convertir ese juicio erróneo sobre la realidad en un juicio recto, que elimina la posibilidad de cualquier género de mal o desdicha del orden racional de los acontecimientos.

La visión cartesiana de Dios no fundamenta una moral de beneficencia, sólo de benevolencia. El sujeto, una vez más, queda aislado de la inmensa máquina del mundo, y también del conjunto de voluntades libres que, como tales, tienen la potencialidad de ser espontáneas y reconducir voluntaria e individualmente los juicios que distorsionan la realidad. Por eso el hombre sabio nunca se identifica con el mal del amigo que sufre. El sabio no puede hacer suya una idea confusa.

Quando nos entristecemos a causa de cualquier mal que sufran nuestros amigos no participamos de la carencia (*défaut*) en que consiste ese mal, y cualquier tristeza o pena que tengamos en semejante ocasión, no podrá ser tan grande como la satisfacción interior que acompaña a las buenas acciones y principalmente a aquellas que provienen de un puro afecto por el prójimo y no por sí mismo, es decir, de la virtud cristiana que se llama caridad.²⁹

El filósofo nos advierte, por ello, de la ambivalencia de la piedad: puede convertirse en virtud o en vicio. Debemos evitar una empatía con el otro, pues eso nos arrastraría hacia la pasión perniciosa de la tristeza³⁰. Son los espíritus débiles los que permanecen en la distorsión pasional al ser afectados por la piedad, al amarse más a sí mismos que a los demás y representarse el mal de otro como amenazante, como pudiéndoles suceder a ellos mismos. La piedad se convierte en virtuosa en el seno de un alma fuerte y generosa, «porque tener buena voluntad hacia

²⁹ Ibid., p. 308s.

³⁰ Volviendo de nuevo al estoicismo hallamos que esta asociación no es netamente cartesiana, pues podemos encontrar ya en la primera Estoa una conjunción de la tristeza (*lype*) con lo que en latín traducimos como ‘misericordia’ (*éleos*). Fragmentos de Estobeo o de Diógenes Laercio nos muestran la definición dada por Zenón sobre la misericordia. En ambos casos, la tristeza forma parte de la definición de misericordia *cf.* SVF (*Stoicorum veterum fragmenta*) III 394 y 412. En el estoicismo romano encontramos definida la misericordia como un “*vitium animi*” o “*morbus animi*”, heredando la perspectiva de los primeros estoicos. Lactancio nos dice que Zenón consideró la misericordia entre las enfermedades y vicios del alma. SVF I, 213. Cicerón nos transmite, igualmente, esta consideración zenoniana. Y Séneca la recoge en su obra *Sobre la clemencia*, exponiendo igualmente que la misericordia, lejos de ser virtud, es una enfermedad del alma y queda unida, como en Descartes, a la tristeza, con lo cual el hombre sabio debe huir de ella. *Cfr.* *De clementia* 2, 4.SVF, III, 452.

los demás es una parte de la generosidad.»³¹ Así pues, la piedad virtuosa surge cuando experimentamos esa comprensión hacia el otro al que consideramos sujeto potencial de la virtud. Descartes puntualiza que la tristeza que siente el generoso cuando experimenta la compasión no es “amarga”, y compara ese sentimiento con el que el espectador sufre cuando observa la desgracia en el desarrollo de una obra de teatro: es una tristeza superficial, «está más en el exterior y en los sentidos que en el interior del alma.»³² La tristeza, por tanto, no nace de la identificación del sujeto con su semejante, le percibe a distancia, como extraño; sino de un juicio que más que conducirlo a la empatía y padecer con el otro le hace sentir esa satisfacción interior, ese gozo intelectual de saberse en posesión de un juicio recto. Este es el gozo que genera la tristeza del otro cuando ejercitamos la caridad cristiana. En este caso, la piedad no deriva en beneficencia, a lo sumo en benevolencia, en tanto que comprensión del error ajeno y de su potencialidad como sujeto capaz de alcanzar el camino de la virtud una vez rectificado el juicio.

En definitiva, la diferencia entre el hombre sabio (*personne d'esprit*) y el hombre vulgar (*peuple*) está en considerar que no hay acontecimientos malos. Las desgracias de la fortuna deben ser tenidas y estimadas como un “grandísimo bien”. Contribuyen al fortalecimiento del espíritu y son ocasiones para demostrar nuestro autodomínio³³. Ya en las *Meditaciones metafísicas*, el filósofo nos ofrecía su idea de Dios fundamentando su posición ante el mal, más allá de las meras demostraciones de su existencia que nos sirven para garantizar la evidencia de las matemáticas. Situarse en una perspectiva de totalidad nos habilita para disipar juicios erróneos sobre la realidad que nos rodea. Este planteamiento luego desarrollado en su correspondencia moral anticipa la solución leibniziana al problema del mal que encontramos en la *Teodicea*.

Además, ocúrreseme también pensar que no debe considerarse una sola criatura por separado, cuando se examina si las obras de Dios son perfectas, sino en general todas las criaturas juntas; pues una cosa que pudiera parecer, con cierta especie de razón, muy imperfecta si estuviese sola en el mundo, no deja de ser muy perfecta si se considera como una parte del universo todo; y aun cuando, desde que concebía el propósito de dudar de todo, no he conocido con certeza nada, sino mi propia existencia y la de Dios, sin embargo, habiendo reconocido también el poder infinito de Dios, no puedo negar que haya producido otras muchas cosas o, por lo menos, que pueda producirlas de tal suerte que yo exista y me vea situado en el mundo como parte de la universalidad de los seres.³⁴

³¹ PA art. 187, AT XI, p. 470.

³² *Idem*.

³³ *Cfr.* Carta a Isabel de Bohemia de junio de 1645, AT IV, p. 237.

³⁴ *Meditaciones metafísicas*. Cuarta meditación. AT VII, pp. 55s.

5. EL AMOR A DIOS: LA DEVOCIÓN

Una vez que hemos explicitado la relación que la idea de Dios sostenida por Descartes y su concepción de la felicidad, nos queda abordar una cuestión que quizás aún pueda resultar más desconocida. Sabemos que la obra moral de Descartes, sus *Pasiones del alma*, es un tratado donde encontramos una descripción detallada, tanto desde el punto de vista fisiológico como desde la perspectiva netamente filosófica, del elenco de las pasiones que experimenta el hombre.

Recordamos que esta obra se concibe a partir de la correspondencia del filósofo con la princesa de Bohemia, como respuesta más sistemática al problema de las emociones y su relación con el cuerpo. La obra, no se resume en una exposición descriptiva de las pasiones sino que plantea, como ya hemos apuntado, una idea concreta de virtud, consistente en el dominio racional de las mismas. Las pasiones son duales, plásticas, perfectibles. Se pueden transformar en virtud, y la experiencia de la pasión es condición necesaria para el desarrollo de ese autodomínio. El hombre sabio, firme, resuelto, es capaz de ejercitar su voluntad controlando su capacidad de distorsión y alcanza así la generosidad, una pasión virtuosa que consiste en la “estima de sí”, en la conciencia de dominar a través de la voluntad esos movimientos del alma que se producen por nuestra íntima unión con el cuerpo.

Dentro de ese elenco de pasiones, Descartes reserva una al sentimiento que el hombre puede tener hacia Dios. Entre las pasiones primitivas se encuentra el amor. El amor a Dios, la devoción (*dévotion*) es una pasión derivada del amor, pero resulta ser «la más arrolladora (*ravissante*) y útil que podemos tener en esta vida»³⁵. Describamos brevemente esta idea de la devoción. Para ello primero hemos de presentar la definición que nos da el filósofo del amor.

La primera definición de amor que encontramos en las *Pasiones del alma* reduce a primera vista toda la esencia de este movimiento del alma humana a la conveniencia y utilidad para el sujeto que la experimenta. De esta manera el amor se deriva del hecho de percibir como conveniente alguna cosa, movimiento del alma que deviene odio si se trata de percibir el perjuicio que algo nos puede provocar³⁶. Pero nos ofrece una segunda definición, que introduce como novedad la expresión «unirse a voluntad» (*se joindre de volonté*)³⁷. De este modo, el amor es «una emoción del alma causada por el movimiento de los espíritus que le incita a unirse a voluntad a los objetos que parecen serle convenientes»³⁸. Esta nueva definición puede ser el intento de efectuar una transición de la simple emoción pasional al hábito virtuoso. El amor y el odio como emociones son causadas por los espíritus animales (las par-

³⁵ Carta a Chanut de 1 de febrero de 1647. AT IV, p. 608.

³⁶ PA art. 56, AT XI, p. 374.

³⁷ Esta definición aparece ya expuesta no sólo en las *Pasiones del alma* sino en la correspondencia. Cfr. Carta a Chanut de 1 de febrero de 1647, AT IV, p. 609.

³⁸ Cfr. PA art. 79, AT XI, p. 387.

tes más sutiles de la sangre que permiten la relación cuerpo-alma) y, como el resto de las pasiones, afectan al alma en su íntima unión con la *res extensa*, pero poseen la capacidad de reconducir nuestros juicios y hacer de la pasión una virtud. Esta plasticidad es la propia de todas las pasiones, que pueden dejarnos anclados en la distorsión de la realidad, o acercarnos a la más alta de las virtudes.

Es el momento en el que Descartes distingue entre “amor de benevolencia” y “amor de concupiscencia”³⁹. En la consideración del “amor benevolente” o amor bueno acoge el recurso estoico de la totalidad, tan utilizado en la época. Es la manera de otorgar un cierto tinte de virtud a algo que en esencia es una pasión primitiva. Nos aclara qué significa la expresión ‘a voluntad’ (*de volunté*):

Por lo demás con la expresión ‘a voluntad’ no pretendo aquí hablar de deseo (...) sino del consentimiento por el cual nos consideramos desde el presente como unidos a lo que amamos; de suerte que se imagina un todo, del cual uno piensa ser sólo una parte y la cosa amada otra⁴⁰.

Este amor benevolente puede ser manifestación de la virtud fundamental, de la generosidad, entendida como comprensión del otro en tanto que sustancia análoga a mi propia sustancia pensante, capaz de formar juicios rectos que eviten la distorsión en el conocimiento de la realidad. Por tanto, este amor benevolente, supera el ámbito de lo meramente pasional para situarse en el contexto del control geométrico de las pasiones, mediante el cual reconducimos el juicio distorsionado sobre la realidad eliminando la emoción en que consiste el deseo. Este amor «incita a querer el bien para lo que se ama»⁴¹. El “amor de concupiscencia”, por el contrario, cae en el deseo de posesión del otro.

Amar al otro virtuosamente es considerarlo semejante. Y considerarlo semejante no es verlo como un sujeto débil, como un individuo de carne y hueso, necesitado de una acción externa, sino como una *res cogitans*, con una voluntad susceptible de domeñar la peligrosa frontera entre lo racional y lo corporal. El bien que nos cabe desear para el otro desde la perspectiva del generoso es sólo este: que alcance la virtud, que su potencia volitiva se ejercite como la nuestra, de acuerdo a las determi-

³⁹ Descartes toma esta diferencia conceptual de Tomás de Aquino y Francisco de Sales. Cfr. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I-II, q. 26, a. 4 y q. 28, arts. 1- 6 y Francisco de Sales, *Tratado del amor de Dios*, I, cap. 13. Conviene recordar la relación personal entre san Francisco de Sales y J. P. Camus. Este establece la diferencia, que parece ser de influencia salesiana, entre “amor propio” y “amor nuestro”, el primero como un amor corrupto y el segundo como el amor virtuoso. La equivocación reside en contraponer ambos tipos de amor, puesto que aquel que ama a los demás es quien verdaderamente se potencia a sí mismo, el egoísta por su parte, pierde gran parte de su potencialidad al anular a los otros. Cfr. E. Fernández, “Defensa de las pasiones en autores precartesianos”, ed. A. Domínguez, *Vida, razón y pasión en grandes filósofos*, Universidad de Castilla la Mancha, Cuenca, 2002, pp. 58-59. También hemos de subrayar que esta diferenciación estaba ya presente en la carta a Chanut de 1 de febrero de 1647. Cfr. AT IV, pp. 600-616.

⁴⁰ PA art. 80, AT XI, p. 387.

⁴¹ PA art. 81, AT XI, p. 388.

naciones metódicas. Ya hemos indicado que la benevolencia y la beneficencia no van unidas en la moral cartesiana gracias a la idea de que el mal es sólo una privación, una idea confusa.

Descartes nos habla de tres géneros de amor: el afecto, la amistad y la devoción:

Pues cuando se estima al objeto de amor menos que a uno mismo, sólo se tiene por él un simple afecto; cuando se le estima igual que a uno mismo, eso se llama amistad; y cuando se le estima más, la pasión que se tiene puede llamarse devoción.⁴²

La devoción, tiene como objeto a la “soberana divinidad”, y se presenta en origen como un tipo de amor reducido al campo de la fe, a la relación con Dios. El que experimenta esta forma de amor tiene una estima mayor por aquello que se ama que por uno mismo, y esto supone la disponibilidad de renuncia en pro de ese sentimiento de totalidad que poseemos con lo amado⁴³. Si bien, la devoción como “amor de benevolencia” resulta tener curiosamente en Descartes un uso claramente político que pone de manifiesto la influencia recibida del neoestoicismo, en concreto de Justo Lipsio. La devoción puede también tener como objeto al príncipe, al país, a la ciudad, e incluso Descartes nos ejemplifica el amor de devoción con la muerte segura a la que se han expuesto algunos hombres por su defensa.

Ahora bien, la diferencia que existe entre estas tres clases de amor aparece principalmente por sus efectos: pues, mientras nos consideramos en todo ligados y unidos a la cosa amada, estaremos siempre dispuestos a abandonarla menor parte del todo que componemos con ella para conservar la otra. Lo cual hace que, en el simple afecto, uno se prefiera siempre a lo que ama y que, al contrario, en la devoción, se prefiera la cosa amada por encima de uno mismo de tal modo que no se tema morir para conservarla. De lo cual se han visto a menudo ejemplos en aquellos que se han expuesto a una muerte segura por la defensa de su príncipe o de su ciudad, e incluso también a veces de determinadas personas por las que sentían devoción.⁴⁴

En *De Constantia* Lipsio recupera el ideal estoico del control de las pasiones y aplica el recurso a la totalidad al terreno político, reclamando el sometimiento a las máximas políticas y la conservación de la constancia en épocas de convulsión de modo que los ciudadanos estén exentos de pasiones en lo individual y sometidos al

⁴² PA art. 83, AT XI, p. 390. En la carta a Chanut de 1 de febrero de 1647 Descartes abre la posibilidad de una amistad superior en la que el amigo puede estimar más al otro que a uno mismo, presentando una especie de devoción por él. *Cfr.* AT IV, p. 612.

⁴³ Hemos de aclarar que, al igual que en el caso de amor de amistad, esta renuncia redundaría en el fortalecimiento de la propia conciencia, satisfecha de cumplir con la virtud.

⁴⁴ PA art. 83, AT XI, pp. 390s.

gobernante en lo político. Con ello impedimos la aparición del miedo y facilitamos la presencia de la paz social en momentos en que la lucha por la libertad del individuo, del ciudadano, está en manos del gobernante que vela por los intereses y la liberación del conjunto de la comunidad política. Las pasiones quedan controladas en una tensión armonizada entre el absolutismo y devoción hacia el gobernante, por un lado, y la búsqueda de libertades individuales, por otro.⁴⁵

En carta a Isabel de 15 de septiembre de 1645 Descartes parece fundamentar la devoción política y la obligación con lo público en el amor a Dios. Al amar a Dios nos sometemos al orden político de buen grado generando en el virtuoso una profunda satisfacción.

Y a veces sucede que estaríamos dispuestos a perder nuestra alma, si ello fuera posible para salvar a los demás. De forma tal que esta consideración es la fuente y origen de cuantas acciones heroicas realizan los hombres. (...) Pero cuando alguien se expone porque cree que es su deber hacerlo, o cuando padece cualquier daño para que recaiga un beneficio en los demás, lo hace en virtud de esa consideración que, de forma confusa, reside en su pensamiento, de que tiene más obligaciones con lo público, del cual es parte, que para consigo mismo en particular, incluso puede que sin reflexionar en ello. Y es algo a lo que nos inclinamos por naturaleza cuando conocemos y amamos a Dios como es debido⁴⁶.

Debemos subrayar la diferencia que hay entre la devoción y la veneración. Esta última incluye un temor hacia las causas libres que podrían propiciarnos un inmenso mal o un inmenso bien, frente la devoción que se refiere a aquellas otras por las que sólo esperamos recibir un bien⁴⁷. Los objetos de devoción son seres virtuosos, llenos de benevolencia y virtud. El amor hacia el príncipe al que hace referencia sería de devoción, igual que el amor hacia Dios, pues de ellos sólo podemos recibir bienes. En esta distinción encontramos de nuevo la tendencia a permanecer constantes inspirada por el gobernante, que garantiza la búsqueda del bien para la totalidad del cuerpo político.

Pero la devoción tiene su máxima expresión, como ya hemos indicado, en el amor a Dios. Con anterioridad a las *Pasiones del alma*, en carta a Chanut de 1 de febrero de 1647, Descartes utiliza para referirse a este tipo de amor hacia Dios y hacia el príncipe tanto el término fervor o celo (*zèle*) como el término devoción (*dévotion*). Ante la pregunta que había dirigido el embajador al filósofo sobre si es posible enseñar a amar a Dios a través del uso exclusivo de la razón natural, éste va a realizar una exposición sobre este tipo de amor, en la cual terminará asociando el sentimiento de amor a Dios con el amor al príncipe.

⁴⁵ Para un análisis más detallado de esta idea *cfr.* R. Bodei, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad. Filosofía y uso político*, FCE, México, 1995, pp. 222- 237.

⁴⁶ Carta a Isabel de Bohemia de 15 de septiembre de 1645. AT IV, p. 294.

⁴⁷ *Cfr.* AT XI, PA, art. 162, pp. 454s.

Hemos de hacer notar que este amor a Dios reproduce las características generales que para el amor describe el filósofo: igual que amamos al amigo por su racionalidad, por su potencialidad de virtud, a Dios sólo se le puede amar por ser una cosa que piensa.

Estimo que el camino que debemos seguir para llegar al amor de Dios es pensar que es un espíritu o una cosa que piensa, con lo que, ya que la naturaleza de nuestra alma tiene cierto parecido con la suya nos convencemos que ésta es emanación de la suprema inteligencia, *'et divina quasi particula aurea'*.⁴⁸

Amamos a Dios en cuanto semejante, con la diferencia que nos sentimos un todo con él formando de ese todo una pequeña parte, al observar que su racionalidad es perfectísima. Su racionalidad es absolutamente intuitiva, inmediata, no necesita implementar un proceso mediato o deductivo, su poder y su providencia son infinitas:

Mas si al tiempo tomamos en cuenta la infinitud de su poder, con el que ha creado tantas de las que no somos sino una ínfima parte; y también la amplitud de su providencia, con la que ve en un único pensamiento, todo cuando ha sido, todo cuanto es, todo cuanto será y todo cuanto podría ser (...).⁴⁹

Al igual que en el caso de cualquier tipo de amor benevolente como la amistad, el amor a Dios ha de excluir cualquier tipo de deseo de posesión. La imaginación puede jugar nos la mala pasada de hacernos creer que la potencialidad de nuestro entendimiento puede alcanzar esa capacidad intuitiva omnisciente: entonces deseamos poseer el ser de Dios y en vez de amar a Dios amaríamos la “divinidad”, y podríamos tener un amor concupiscible hacia él. En el amor nos hacemos una totalidad con lo amado –en este caso con Dios– identificando nuestra razón, especialmente la voluntad, que es lo que nos hace semejantes y potencialmente virtuosos. Gracias a nuestro libre arbitrio nos percibimos como sujetos pensantes semejantes a Dios, *res cogitans* absolutamente actualizada en virtud de su entendimiento perfectísimo.

Esa unión con la totalidad en el caso del amor de Dios, manifiesta de nuevo la idea estoica de la *oikeiosis*. Es más, este sentimiento de unión con el todo racional es lo que excita pasión «más encantadora (*ravissante*) y útil que podemos tener en esta vida». Todo amor intelectual, benevolente, parte de un movimiento pasional, corporal, tal como ya hemos indicado. No podía ser menos el amor de Dios, un ser del que no tenemos experiencia sensorial, corporal. En este caso será la imaginación sobre la base de un juicio racional la que nos permita despertar el calor que se forma en torno al corazón y provocar una pasión extremadamente violenta.

⁴⁸ Carta a Chanut de 1 de febrero de 1647. AT IV, p. 608.

⁴⁹ *Idem*.

Cierto es que el alma tiene que despegarse grandemente del comercio de los sentidos para concebir las verdades que despierta ese amor, de lo que se deduce que no parece posible que pueda comunicárselo a la facultad imaginativa para convertirlo así en pasión. Pero, sin embargo, no me cabe duda de que sí se lo comunica en cierta forma, pues aunque es verdad que no podemos imaginar nada de lo que hay en Dios, que es el objeto de nuestro amor, sí podemos imaginar ese amor en sí, que consiste en que deseamos unirnos a un determinado objeto, es decir, en lo que a Dios se refiere, a considerarnos como una pequeñísima parte de toda la inmensidad de las cosas que ha creado, ya que a tenor de la diversidad de los objetos, podemos ora unirnos a ellos, ora unirlos a nosotros de diversas formas.⁵⁰

La llave de todas las demás virtudes es la generosidad, finalidad del sabio. En este punto podríamos plantear una nueva objeción, al modo de las realizadas sobre el papel auxiliar del Dios en el itinerario metafísico de Descartes en pro de la garantía de la certeza del conocimiento matemático: ¿Es Dios en la ética cartesiana otro ‘*deus ex machina*’, es su amor un pretexto para incrementar el poder (*puissance*) de nuestra voluntad sobre el entendimiento?

6. CONCLUSIÓN: LA DEVOCIÓN SUBORDINADA A LA GENEROSIDAD

Dios es el ideal de generosidad perfectísima, de autodomínio total. El semejante y Dios son cosas que piensan. En la identificación con el otro como cosa que piensa está la base del amor, que se subordina a la “estima de sí”, a la generosidad. La comunidad de sujetos que aman está formada por un conjunto de voluntades capaces de percibir al otro como sujeto de virtud, al igual que cada una de ellas es consciente de la virtud propia, del uso excelente de la voluntad sobre la amenaza de los movimientos potencialmente deformadores de la realidad.

El amor, concepto clave para entender la tradición ética occidental queda encajada en el seno de una ética individualista, del mismo modo que lo hace la piedad. El otro queda desenfocado en una ética que pretende el fortalecimiento del yo, de una voluntad firme entrenada en las reglas del método. Intentar cambiarse uno antes que el orden del mundo, siendo conscientes de que basta juzgar bien para obrar bien es una máxima de la moral provisional que resulta ser definitiva en los escritos morales del filósofo francés. El papel de Dios en la propuesta moral cartesiana queda igualmente subordinado a la generosidad, a la construcción de un sujeto fuerte. El orden establecido por Dios en el mundo es plenamente racional. Este juicio nos permite reconducir cualquier movimiento pasional proveniente de una percepción de los acontecimientos como malos o desgraciados y nos enseña a no desear aquello que está fuera de nuestro alcance.

⁵⁰ Carta a Chanut de 1 de febrero de 1647. AT IV, p. 608.

Por esta razón el amor de Dios es la más útil de las pasiones que podemos experimentar, nos vincula afectivamente a un sujeto perfectísimo del que soy imagen y produce en nosotros una alteración corporal intensísima, que facilita y soporta nuestro juicio racional sobre la total dependencia de los acontecimientos respecto a Él. La vinculación racional y afectiva a Dios fortifica al sujeto, lo tranquiliza en la búsqueda de la alegría interior, fundamentando el autocontrol racional de las pasiones en que consiste la mencionada generosidad.

El amor a Dios como a un semejante, como a una *res cogitans* perfectísima, y la concepción de una libertad humana que se asemeja a la suya acortan el inmenso espacio entre el Absoluto y el hombre. Descartes reclama un amor no concupiscente hacia Dios, que no sea convertido en “divinidad”, pero somete al Absoluto a una humanización como vía para fundamentar su ideal de un sujeto fuerte, tranquilo y alegre ante los avatares de la fortuna.