

Diana L. Solano Villarreal

## La contención de la voluntad, la libertad, el juicio y el método en Renato Descartes

---

*[...] viure sans philosopher; & le plaisir de voir  
toutes les choses que noſtre veuë  
découure n'eſt point comparable à  
la ſatisfaction que donne la connoiſſance  
de celles qu'on trouue par la Philoſophie;  
& enfin cet eſtude eſt plus neceſſaire  
pour régler nos moeurs, & nous  
conduire en cette vie [...].  
(A.T. IX-2, 3, 25-31)*

R. Descartes. *Carta Prefacio*,  
Principios de la filosofía.

**Resumen:** *Este artículo versa sobre la relación entre la contención de voluntad, la libertad, el juicio y el método. Responde a la pregunta respecto de los verdaderos destinatarios del método cartesiano y las características morales que deben presentar estos individuos.*

**Palabras claves:** *Filosofía moral. Contención. Voluntad. Juicio. Método.*

**Summary:** *This paper focuses on the relationship between the containment of will, freedom, trial and Method. It answers the question about the true recipients of the Cartesian method and the moral quality requirements of these individuals.*

**Key words:** *Moral philosophy. Contention, Will. Judgement. Method.*

### 1. Introducción<sup>1</sup>

En este artículo respecto del tema el control hacia el ser humano en Renato Descartes (1596-1650), expondremos los últimos argumentos y las conclusiones del ya mencionado tema. Sabemos que Descartes reflexionó sobre formas de control de la voluntad, para el ser humano. Es decir, las formas por las cuales la contención de la voluntad es utilizada por los individuos para contenerse a sí mismos. Desde el control de los pensamientos o mejor dicho, de la forma de pensar o razonar, el individuo puede hacer el intento de llegar a un punto de autocontrol importante. Pero más allá de la mera contención de la voluntad parece haber algo más, algo que no se dice abiertamente. Como ya indicamos en la introducción de un artículo previo, las formas de control de pensamientos y pasiones postuladas no son para todos. Entonces, ¿qué pasa con el resto de personas que no son aptas para controlar su voluntad y con ella su razón?

### 2. La libertad y la voluntad

El concepto “libertad” en Descartes no es un concepto unívoco y general. Por lo anterior y por ser influenciado por el voluntarismo de Juan Duns Escoto (1266-1308) y por Guillermo de Ockham (1296 [¿?]-1346 [¿?]), “voluntad” es uno

de los conceptos más espinosos de la filosofía cartesiana. El filósofo francés piensa que aunque Dios preordenó todas las cosas, el ser humano posee una libertad tan clara y natural que es imposible dudar de ella.

La libertad como realidad interna del individuo, no depende de ninguna fuente externa y, por ende, el ser humano es libre para tomar las decisiones que necesite tomar, es decir, el poder negar o asentir, según la voluntad. La libertad es una idea básica e inherente al ser humano, quien hará buen o mal uso de ella mediante el ejercicio de la voluntad.

Quôd autem fit in noftrâ voluntate libertas,  
& multis ad arbitrium vel affentiri vel non  
affentiri poffimus, adeo manifeftum eft, ut  
inter primas & maxime communes notiones,  
quae nobis funt innatae, fit recenfendum.  
(A.T. VIII, 19, 25-29).

La voluntad es la fuerza interna que nos permite hacer o no hacer una cosa. Podemos afirmar o negar las cosas que el entendimiento nos propone. El ser humano debe saber que ninguna fuerza exterior puede constreñir su voluntad. Es decir, al individuo se le puede obligar a actuar contra su voluntad, pero no por ello la pueden cambiar. Una persona que ha decidido no tomar cierta acción y pese a ello se la obliga por el medio que sea a tomarla, la hará, pero no por ello su voluntad ha cambiado. Se la ha obligado a actuar en contra de su voluntad.

También es verdad que las circunstancias de la vida nos pueden forzar a tomar decisiones que no queremos, a transitar caminos que no elegimos o a afrontar acontecimientos que ni queríamos ni esperábamos, de eso no se sigue que nuestra voluntad haya cambiado.

Descartes nos insiste en que aunque el diario vivir nos enfrente a los peores escenarios, nosotros podemos a fuerza de voluntad, llevarlos de manera calma y serena, en lugar de dejarnos llevar por nuestras pasiones y quebrarnos. Nosotros podemos mantener la voluntad de aceptar lo que venga con tranquilidad, o dejarnos destruir por lo que sea que la vida nos presente.

El filósofo francés considera que cuando el hombre juzga a partir de una noción concebida

claramente como verdadera, entiende lo que está valorando por cuanto tiene una gran inclinación de la voluntad. No obstante, la voluntad también actúa en la ignorancia.

Las posibilidades de elección del ser humano pueden estar mediadas por una gama de viabilidades de conocimiento que van desde las ideas más claras y distintas, hasta la completa ignorancia. Es oportuno señalar que cuando Descartes nos dice que de una gran claridad del entendimiento se sigue una gran inclinación de la voluntad, no significa que la voluntad esté prescrita a la claridad de conocimiento.

La voluntad no precisa del conocimiento ni de la razón para inclinarse hacia un lado o hacia otro. Lo único que necesita es querer hacerlo. La voluntad es tan fuerte, que puede fallar en contra de lo que le indican la razón y el conocimiento de forma muy clara y evidente, dejándose (la voluntad) llevar simplemente por su capricho, siendo indiferente ante el criterio de verdad cartesiano. Desde luego, si la voluntad no actúa según la guía de la razón y el conocimiento, es decir sin un juicio claro, muy seguramente incurrirá en un error.

Siguiendo con el tema, nos encontramos con un concepto muy interesante en el ejercicio de la libertad, *la indiferencia*:

[...] cette indifférence que ie sens, lorsque ie ne suis point emporté vers vn costé pluftoft que vers vn autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, & fait plutost: paroistre vn défaut dans la connoissance, qu'une perfection dans la volonté; car si ie connoissois tousiours clairement ce qui est vray & ce qui est: bon, ie ne serois iamais en peine de délibérer quel iugement & quel choix ie deurois faire; & ainsi ie serois entièrement libre, sans iamais estre indifférent [...]. (A.T. IX-1, 46; 67-68).

Descartes considera que la *indiferencia* es el grado más bajo de la libertad, porque es una suerte de punto neutro en la elección. Según la cita anterior, la indiferencia aparece cuando mi conocimiento acerca de la elección que se debe realizar es prácticamente nulo. De esta manera, escoger la opción A o la B, resulta indiferente pues no se tiene ninguna noción sobre las consecuencias de escoger una u otra opción.

En palabras del filósofo francés, la indiferencia constituye más *un defecto en el conocimiento, que una perfección de la voluntad*.

La libertad indiferente se da cuando el conocimiento respecto de la elección por hacer es confuso o nulo. Este tipo de libertad nos mantiene en un limbo en el que la elección de una arista o de otra es a nuestro parecer indiferente. No nos hemos tomado ni el tiempo ni el esfuerzo para recabar el conocimiento necesario para juzgar adecuadamente, o adoptar el juicio de quienes tienen más información y experiencia al respecto. De esta forma, ante la ignorancia parcial o total de la materia que compete al juicio, optar por A o por B, es lo mismo. Los espíritus que suelen adscribirse a la indiferencia a la hora de tomar decisiones, también es muy posible que convivan con el error. Recordemos que de una gran claridad del entendimiento se deriva una fuerte inclinación de la voluntad; y

[...] ie ne pouuois pas m'empescher de iuger qu'vne chose que ie conceuois si clairement estoit vraye, non que ie m'y trouasse forcé par aucune cause extérieure, mais seulement, parce que d'vne grande clarté qui estoit en mon entendement, a fuiuy vne grande inclination en ma volonté; & ie me suis porté à croire avec d'autant plus de liberté, que ie me suis trouué avec moins d'indifférence (A.T. IX-1, 46).

En síntesis, la indiferencia es consecuencia de la ignorancia y en ningún sentido nos vuelve libres, sino todo lo contrario. Si no podemos juzgar siguiendo a la razón y al conocimiento, en realidad seremos, por lo menos en cuanto a esa decisión, monigotes del destino.

Según Descartes, ningún ser humano capaz de distinguir lo bueno y lo verdadero de lo malo y lo falso podría ser indiferente ante una elección (A.T. IX-1, 233-234). Si las personas están adecuadamente informadas y analizan por medio de la razón los datos que poseen, nunca podrán ser indiferentes ante el juicio por realizar, pues tienen una noción lo suficientemente clara de las consecuencias de tomar esta o aquella decisión. Por otro lado, si la persona considera que no tiene suficiente conocimiento, puede aplazar su juicio

(si las condiciones se lo permiten) o valorar la opinión de aquellos que considere más sabios para tomarla.

En *Les passions de l'âme* (1649), se nos dice que los humanos actuamos gracias a tres causas: por impulsos externos que excitan los sentidos, por los *espíritus animales* que viajan en la sangre y pasan al alma mediante la glándula pineal y por voluntad. La voluntad es la única que puede modificar las acciones provocadas por las pasiones y apetitos, las otras dos causas no pueden.

El filósofo de Touraine nos dice que el alma puede actuar voluntariamente sobre la glándula pineal y provocar un movimiento de los espíritus animales por medio de los músculos y nervios para provocar los resultados que se desea: *Par exemple, si la colère fait lever la main pour frapper, la volonté peut ordinairement la retenir [...]* (A.T. XI, 364, 9-11).

No obstante, si el movimiento de la voluntad es bloqueado por otro movimiento contrario y más fuerte de los espíritus animales, inicia la contienda entre el alma y el cuerpo, entre la voluntad y las pasiones:

Et ce n'est qu'en la répugnance, qui est entre les mouvemens que le corps par ses esprits, & l'ame par sa volonté, tendent à exciter en mesme temps dans la glande, que consistent tous les combats qu'on a coutume d'imaginer entre la partie inférieure de l'ame, qu'on nomme sensitive, & la supérieure qui est raisonnable, ou bien entre les appétits naturels & la volonté (artículo 47) (A.T. XI, 364, 16-23).

En algunas ocasiones las acciones que son causadas por los apetitos, las pasiones y los "espíritus animales" no son mediadas en absoluto por la voluntad. Ejemplo de lo anterior son las sensaciones de hambre o de frío, las cuales son completamente involuntarias.

Las acciones que se derivan de los apetitos y pasiones pueden producir en el ser humano, dolor o placer. Estos apetitos y pasiones son calificados por Descartes como absolutamente naturales, así como la tendencia de las personas a buscar el placer y evitar el dolor. Es aquí donde se va haciendo evidente la concepción cartesiana de la libertad.

Utilizar la libertad para conocer los apetitos naturales, las pasiones del alma y para activar la voluntad en la elección del bien o del mal, del placer o del dolor, es común en los humanos. Todo ser humano que se encuentre en un estado aceptable de salud emocional, diríamos hoy, buscará el placer y evitará el dolor.

Al utilizar la razón para evitar el dolor y la pena y procurarse el bien y el placer, el individuo utiliza su libertad. Ahora bien, como hemos venido señalando, la libertad en el ser humano está incompleta si no se acompaña de la voluntad. Descartes nos dice que la voluntad significa *que podemos hacer o no hacer una cosa*:

[...] vel potius in eo tantùm, quòd ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, five profequendum vel fugiendum, ita feramur, ut a nullâ vi externâ nos ad id determinari fentiamus (A.T. VII, 57, 23- 27).

En otras palabras, en cuanto a las acciones la voluntad da su beneplácito o no desde ella misma sin estar sujeta a ninguna fuerza externa. Si algún impulso externo la obliga, entonces es coacción. La única fuerza que puede lograr que la voluntad se incline hacia un lado u otro de la balanza, sin ser coacción, proviene del interior de cada ser humano. Si el individuo logra controlar su voluntad para que se incline hacia donde la razón le ordena, será libre y dueño de sí mismo.

Ser dueños de nosotros mismos y poder llamarnos libres, implican controlar (mediante la razón) nuestra voluntad para que esta encauce las pasiones. En *Les passions de l'âme* (artículo XLVIII), se dice que nuestras acciones y conductas atenderán a los dictados de la razón, sin que ninguna pasión o *espíritu* o entidad externa, ni siquiera el cuerpo, interfiera:

Ce que je nomme ses propres armes, sont des jugemens fermes & déterminez touchant la connoissance du bien et du mal, suivant lesquels elle a resolu de conduire les actions de sa vie. Et les ames les plus foibles de toutes sont celles dont la volonté ne les détermine point ainsi à fuivre certains jugemens, mais se laisse continuellement emporter aux passions presentes, lesquelles

estant souvent contraires les unes aux autres, la tirent tour à tour à l leur parti, & l'employant à combattre contre elle mesme, mettent l'ame au plus déplorable estat qu'elle puisse estre (A.T. XI, 367, 5-16).

Al controlar nuestra voluntad nos volvemos dueños y señores de nosotros mismos, y tendremos libre acceso a la felicidad y a la generosidad. Podremos decidir cómo afrontar las vicisitudes del diario vivir y lograr la beatitud, es decir podremos ser felices y calmos sin importar el exterior.

Cuando controlamos nuestra voluntad, podremos hacer buen uso de la libertad. En la filosofía moral cartesiana la *libertad de arbitrio* o *voluntad* constituye el principio de la acción moral. Se trata de la facultad que posee el ser humano para escoger. Esta libertad supone de previo el control de la voluntad y la capacidad del individuo de utilizar la razón sin interferencia de sus pasiones. Cuanto más controlada esté nuestra voluntad, tanto más libres seremos.

Empero, el libre arbitrio no supone la libertad de la persona de hacer lo que la satisfaga para su autocomplacencia. Muy al contrario, el libre arbitrio supone la competencia de juzgar que tiene el sujeto para servirse de su propia razón y autodeterminarse para actuar lo mejor posible, aun cuando esto signifique dejar de lado su propia satisfacción.

### 3. El juicio

Cuando Descartes publicó las *Meditaciones de prima philosophia*, en 1641, resultó clara su preocupación epistemológica por la verdad. A partir de esa inquietud, el filósofo de Touraine trata las cuestiones sobre la voluntad y la libertad mediante la introducción del concepto de facultad de juzgar, al cual Descartes engarza una novedad: la capacidad de juicio. Todos las personas podemos juzgar. Es natural en los humanos. La voluntad debe estar acompañada del entendimiento para que se otorgue, se niegue o se retenga el asentimiento adecuadamente.

En otras palabras, la teoría del juicio en Descartes no abarca solamente el ámbito epistémico,<sup>2</sup>

sino también el moral, y lo abarca en tanto se pone de manifiesto que el juicio es una decisión de la voluntad y el espacio epistemológico de la voluntad se inclina hacia un lado u otro, a partir de la información que le ofrecen el razonamiento y las facultades innatas de las personas. Descartes nos dice en los *Principia philosophiae* (1644), artículo 34:

L'auoüe que nous ne fçaurions juger de rien, fi nostre entendement n'y interuiet, pource qu'il n'y a pas d'apparence que nostre volonté fe détermine fur ce que nostre entendement n'apperçoit en aucune façon; mais comme la volonté eft abfolument neceffaire, afin que nous donnions nostre contentement à ce que l nous auons aucunement apperceu, & qu'il n'eft pas neceffaire, pour faire vn jugement tel quel, que nous ayons vne connoiffance entière & parfaite, de là vient que bien fouuent nous donnons nostre contentement à des chofes dont nous n'auons jamais eu qu'vne connoiffance [...] fort confufe (A.T. IX-2, 39, 24).

La facultad de juzgar deriva de la mezcla justa del intelecto, para distinguir lo verdadero de lo falso, y del asentimiento de la voluntad, para llegar a la acción. Empero, poder juzgar no significa necesariamente poder hacerlo de modo correcto. Las personas podemos juzgar bien o errar. Juzgar correctamente depende del buen o mal uso que se dé del entendimiento y de la voluntad al interactuar.

Para evitar caer en el error (tema fundamental en la filosofía cartesiana), es muy importante saber en qué consiste el error. El error nace de la relación que se da entre la voluntad y la razón, que nunca se equivoca. Por otra parte, la voluntad según Descartes es absolutamente poderosa:

Nam fi, exempli caufà, facultatem intelligendi confidero, ftatim agnofco perexiguam illam & valde finitam in me effe, fimulque alterius cujufdam multo majoris, imò maxime atque infinitae, ideam formo, illamque ex hoc ipfo quòd ejus ideam formare poffim, ad Dei naturam pertinere percipio. Eàdem ratione, fi facultatem recordandi vel imaginandi, vel quaflibet alias examinem, nullam plane inuenio, quam non in me tenuem &

circumfcriptam, in Deo immenfam, effe intelligam. Sola eft voluntas, five arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius majoris ideam apprehendam; adeo ut illa praecipue fit, ratione cujus imaginem quandam & fimilitudinem Dei me referre intelligo (A.T. VII, 57, 2-15).

El ser humano debe entender, que en cuanto criatura imperfecta y limitada, su entendimiento también es limitado. Al momento de juzgar muchas cosas pasan por la mente, de las cuales por lo general se tiene solo una idea vaga, incorrecta o ambas, y eso puede detener el juicio momentáneamente. Empero, como la voluntad es tan fuerte, si no se controla es muy fácil incurrir en conclusiones precipitadas y hacer aserciones erradas.

Por lo anterior, sabemos que aunque el entendimiento es limitado, por él mismo no es responsable del error, su limitación solamente explica la ignorancia. El individuo consciente de los límites del entendimiento, tiene la obligación de procurarse todo el conocimiento que le sea posible para juzgar bien. El permanecer o no en la ignorancia es su prerrogativa.

Los juicios de los individuos pueden ser erróneos solo porque la voluntad tiene una mayor capacidad que el entendimiento. Así las cosas, Descartes considera que es la incontinencia de la voluntad la que determina el error en el juicio. La voluntad sin control o mal controlada se manifiesta en la forma precipitada en la que un individuo toma una decisión, en cómo no se puede retener el asentimiento el tiempo suficiente para valorar adecuadamente las opciones.

El error no es consecuencia de la voluntad misma, sino de la falta de control de la voluntad para detener el juicio mientras se inquiere más información. El error es en cuanto a su contenido, una privación o una carencia de un conocimiento que se debería poseer, pero en cuanto a su operación, es una carencia de control de la voluntad.

El error es la prueba de que la capacidad de juicio del ser humano es limitada. El error no es más que una imperfección en el modo en que se maneja la voluntad. Es decir, el error se da por la falta de control para no asentir o negar precipitadamente sin razones suficientes, sin contar con un conocimiento claro y distinto. En las

*Meditationes de prima philosophia*, Descartes nos dice lo siguiente:

Nam fane nulla imperfectio in Deo est, quod mihi libertatem dederit affentiendi vel non affentiendi quibusdam, quorum claram & distinctam perceptionem in intellectu meo non profuit; sed proculdubio in me imperfectio est, quod infatigabilem libertatem non bene utar, & de iis, quae non recte intelligo, iudicium feram (A.T. VII, 61, 4-9).

Queda claro entonces que el individuo no está condenado a juzgar mal. No se puede hacer responsable a Dios por habernos dado un juicio y un entendimiento limitado e imperfecto. La responsabilidad recae completamente sobre nosotros, pues aunque imperfectos por naturaleza, también somos perfectibles y alcanzar los más altos niveles de perfección es única y exclusivamente deber nuestro.

En las *Meditationes*, Descartes nos dice que el ser humano tiene la habilidad de desechar la falsedad y el error mediante el hábito:

[...] ut non possumus femper uni & eidem cognitioni defixus inhaerere. possumus tamen attendere & foepius iteratam meditationem efficere, ut eisdem, quoties usus exigit, recorder, atque ita habitum quemdam non errandi acquiram (A.T. VII, 62, 3-7).

Si el ser humano se habitúa a retener el asentimiento en un juicio hasta encontrar las suficientes razones para afirmar o negar, tendría buenas posibilidades de sortear el error engendrado por la ignorancia y la incontinencia de la voluntad. Por medio de la constancia y la tenacidad se puede combatir la ignorancia y controlar la voluntad.

No es una tarea fácil, pero el ser humano está perfectamente capacitado para conseguirlo. Por otra parte, como veremos más adelante, hay quienes tienen mucho más inclinación o facilidad para lograr este cometido, que otras personas, pero aún en los casos más difíciles con la guía adecuada, se puede lograr un buen avance y comenzar a cosechar buenos frutos.

En la carta a la princesa Isabel, del 15 de septiembre de 1645, el filósofo francés le indica que el hábito es una virtud:

[...] L'habitude est aussi requise, pour estre toujours disposé a bien iuger. Car, d'autant que nous ne pouvons estre continuellement attentifs a mesme chose, quelque claires & evidentes qu'ayent esté les raisons qui nous ont persuadé cy deuant quelque verité, nous pouvons, par apres, estre detournez de la croyre par de fausses apparences, si ce n'est que, par vne longue & frequente meditation, nous l'ayons tellement imprimée en nostre esprit, qu'elle soit tournée en habitude. Et en ce sens on a raison, dans l'Eschole, de dire que les vertus sont des habitudes; car, en effet, on ne manque gueres, faute d'auoir, en theorie, la connoissance de ce qu'on doit faire, mais feulement faute de l'auoir en pratique, c'est-à-dire faute d'auoir vne ferme habitude de la croyre (A.T. IV, 295, 23-29; 296, 1-8).

De esta manera, cuando el individuo se habitúa a no cometer errores, cuando los juicios comulgan con el criterio de verdad cartesiano (basarse en ideas claras y distintas), este individuo según Descartes, estaría en la ruta correcta para encontrar la verdad.

Al parecer, la práctica de juzgar se interesa tanto por la noción de *lo verdadero* como de *lo bueno*. No es suficiente contar con el conocimiento suficiente para juzgar, es necesario también contar con la noción de *lo correcto* para juzgar bien.

No basta con manejar todas las razones objetivas para tomar una decisión, también es importante tener en cuenta no perjudicar al prójimo. Recordemos que Descartes era católico y la religión católica siempre (aunque fuera solo como discurso) aboga por actuar teniendo en cuenta al otro. Por otra parte, hay que tener en cuenta el concepto de la *generosidad*. La persona generosa se preocupa y ocupa de las otras personas y siempre está dispuesta a ayudar.

La libertad, la voluntad y el juicio son tres de las aristas más importantes en la moral cartesiana. Ciertamente, Descartes es más conocido por su epistemología que por su filosofía moral, la cual aparece como un muy importante instrumento en el *Discours de la méthode* (1637), mas

no como un tema muy desarrollado. La filosofía moral en el *Discours* se encuentra allí por una razón, y es que la epistemología y la filosofía moral cartesiana están más relacionadas de lo que parece a primera vista.

#### 4. El método y la filosofía moral

Tradicionalmente en la filosofía cartesiana se considera muy importante separar los aspectos teóricos, de los aspectos prácticos, separar la epistemología, la especulación y la metafísica, de la moral vivida cotidianamente. En cuanto al método como instrumento, Descartes tenía muy claro que lo que se enuncia como funcional en el nivel teórico (sea epistémico o cualquier otro), no necesariamente funcionará en el nivel práctico.

En el ámbito epistémico, la duda hiperbólica es planteada como el instrumento por excelencia, como el primer paso en el camino para llegar a la verdad. No obstante, en la esfera moral la duda metódica no tiene cabida, porque arrastraría al ser humano a un mundo de confusión tal, que acabaría con las bases mismas de la moral en cualquier parte del mundo. El mismo Descartes nos dice en carta a X\*\*\*,<sup>3</sup> de agosto de 1641:

Optanda quidem effet tanta certitudo in ijs quae pertinent ad vitam regendam, quanta ad fcientiam acquirendam defideratur; fed tantam tamen non effe ibi quaerendam nec expedendam, perfacile démonftratur (A.T. III, 422, 7-11).

En el mismo escrito, el filósofo francés nos ilustra con un ejemplo:

[...] esse mortem expectare abftinendo quàm fe occidere comedendo, profecto tanquam infanus & fui ipfius interfectoreffet culpandus. Quin, si ponamus ipsum nullos plane cibos fibi poffe comparare, nifi venenatos, qui tamen ei non venenati, fed contra valde falubres, appareant [...] (A.T. III, 422, 19-20; 423, 1-4).

Desde luego, lo anterior no significa que no exista algún pilar del cual asirse para manejarnos en la vida cotidiana, incluso durante el tiempo

en que el ser humano abrace la superduda para encontrar la verdad. Existe una columna para la vida moral y se encuentra en los *Principia philosophiae*, artículos 205 y 206:

Sed tamen, ne qua hïc veritati fraus fiât, confiderandum eft quaedam effe quae habentur certa moraliter, hoc eft, quantum fufficit ad ufum vitae, quamvis fi ad abfolutam Dei potentiam referantur, fint incerta (A.T. VIII, 327; 24-27). Praeterea quaedam funt, etiam in rébus naturalibus, quia absolute ac plusquam moraliter certa exiftimamus, hoc fcilicet innixi Metaphyfico fundamento, quòd Deus fit fummè bonus & minime fallax, atque ideò facultas quam nobis dédit ad verum à falfo dijudicandum, quoties eâ rectè utimur, & quid ejus ope diftincte percipimus, errare non [...] (A.T. VIII, 328, 17-23).

En la vida moral, la única certeza con la que cuenta el ser humano para poder actuar, es pensar que está en lo correcto, aun cuando es consciente de que puede encontrarse en un absoluto error. Empero, si por un lado el ser humano no posee en sí mismo un juicio perfecto, sí cuenta con la facultad de distinguir lo verdadero de lo falso, siempre que se encuentre guiado por la razón y el conocimiento.

Finalmente, si aún así piensa que no puede emitir un juicio y el momento le exige decidir, puede optar por la guía de las opiniones de los individuos más prudentes, con las que puede contentarse hasta encontrar una respuesta a sus interrogantes.

A sabiendas de las premuras que se presentan muy comúnmente en la toma de decisiones en la vida diaria, Descartes es consciente de que en cuanto al accionar moral, la máxima aspiración del ser humano es tomar decisiones, esperando que sean las mejores:

Sed quia rerum agendarum neceffitas non femper tam accurati examinis moram concedit, fatendum eft humanam vitam circa res particulares faepe erroribus effe obnoxiam, & naturae noftrae infirmitas eft agnofcenda (A.T. VII, 90, 12-16).

En una carta a la princesa Isabel, fechada el 4 de agosto de 1645, el filósofo francés le expone a la princesa una serie de reglas con las cuales se puede guiar la vida moral en los momentos de incertidumbre y premura:

La première est, qu'il tasche tousiours de se servir, le mieux qu'il luy est possible, de son esprit, pour connoistre ce qu'il doit faire ou ne pas faire en toutes les occurrences de la vie (A.T. IV, 265, 12-15).

El uso del juicio racional es indispensable para decidir cuáles acciones debemos o no realizar. Incluso y especialmente, la voluntad, con su gran fuerza y su poder de dotar de motivación a las decisiones y a las acciones de los seres pensantes, debe guiarse con los juicios de la razón y el entendimiento para obrar bien. La razón es el único recurso para controlar la voluntad y para actuar de la mejor manera posible. El filósofo de Touraine nos explica:

D'autant que, nostre volonté ne se portant a suiire ny a fuir aucune chose, que selon que nostre entendement luy represente bonne ou mauuaises, il suffit de bien iuger, pour bien faire, & de iuger le mieux qu'on puisse, pour faire aussy tout son mieux, c'est-à-dire, pour acquerir toutes les vertus, & ensemble tous les autres biens, qu'on puisse acquerir; & lorsqu'on est certain que cela est, on ne scauroi manquer d'estre content [...] (A.T. VI, 28, 6-14).

Para Descartes la voluntad es poderosa, pero también ambivalente y caprichosa, características que hacen necesario su control. La voluntad debe ser guiada por la razón, no por medio de la guía de la duda metódica. Si el individuo toma la firme resolución de usar bien del libre albedrío, es decir, pensar de forma racional las decisiones por tomar aunque sea rápidamente o guiarse por las opiniones de los más prudentes, estará controlando su voluntad.

En la filosofía moral cartesiana, el buen uso del libre arbitrio (controlado por la razón) es fundamental. De hecho todas las recomendaciones anteriores del filósofo francés desembocan en el uso correcto del libre albedrío, el cual se entiende

como el poder que tienen los seres pensantes de autodeterminar sus acciones:

Ce qui fait que nous auons bien assez d'intelligence pour connoître clairement & distinctement que cette puissance est en Dieu, mais que nous n'en auons pas assez pour comprendre tellement son estenduë que nous puissions sçauoir comment elle laisse les actions des hommes entierement libres & indéterminées; & que, d'autre costé, nous sommes aussi tellement assurez de la liberté & de l'indifférence qui est en nous, qu'il n'y a rien que nous connoissions plus clairement...: de façon que la toute-puissance de Dieu ne nous doit point empescher de la croire (A.T. IX-2, 42).

Renato Descartes creía firmemente en el libre albedrío y por ello sabía que la existencia de Dios en nada coartaría nuestra libertad. No le es legítimo a ningún individuo invocar a Dios o a su voluntad como causante de sus errores. El ser humano tiene el deber de responsabilizarse de sus acciones, decisiones y de las consecuencias que se desprendan de ellas.

El humano debe encontrar la manera de guiarse lo mejor posible en el día a día contando siempre con la incertidumbre de esta vida. Por ello, el método no es funcional en el ámbito puramente práctico, sólo lo es en el plano epistémico y especulativo. Queda claro entonces que el método no es para utilizarse en las complejidades de la vida cotidiana, no es para aplicarse a la moral. No obstante, para utilizar el método es necesario poseer ciertas características morales. En otras palabras, distinto de lo que se ha creído durante mucho tiempo, el método cartesiano no es para todos.

## 5. ¿Para quién es el método?

La primera parte del *Discours de la méthode* inicia de la siguiente manera:

Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée: car chascun pense en estre si bien pouruü, que ceux mesme qui sont les plus difficiles a contenter en toute autre chose,

n'ont point coustume d'en desirer plus qu'ils en ont. En quoy il n'est pas vrayfemblable que tous se trompent; mais plutost cela tesmoigne que la puissance de bien iuger, & distinguer le vray d'auec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement esgale en tous les hommes; et ainsi que la diuersité de nos opinions ne vient pas de ce que les vns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diuerses voyes, & ne considerons pas les mesmes choses (A.T. VI, 1, 18-19; 2, 1-12).

Como es evidente en el párrafo anterior, Descartes deja claro *ad portas* que al escribir el *Discours de la méthode* parte del entendido de que *le bon sens*, la razón, es una característica común en la especie humana. Por ello, el tema por tratar en el *Discours* no es la posesión o no de razón en las personas, ni siquiera el concepto de razón. El tema de la obra más famosa del filósofo de Touraine es cómo utilizar la razón.

Ahora bien, Descartes destina algunos párrafos a lo largo del *Discours de la méthode* para dejar absolutamente clara su intención de dar a conocer el método que a él le ha funcionado para, mediante la razón, encontrar la verdad. Es muy interesante que aunque Descartes es insistente en cuanto a su intención de no querer imponer su método a nadie, también destina algún espacio para explicar para quién no es el método y por qué no.

En la segunda parte del *Discours de la méthode*, el filósofo francés nos dice que

[I]a feule resolution de se désfaire de toutes les opinions qu'on a receuës aparauant en sa creance, n'est pas vn exemple que chascun doieue suiure; et le monde n'est quasi composé que l de deux fortes d'espris ausquels il ne conuient aucunement. A scauoir, de ceux qui, se croyans plus habiles qu'ils ne sont, ne se peuuent empescher de precipiter leurs iugemens, ny auoir assez de patience pour conduire par order toutes leurs pensées: d'oú vient que, s'ils auoient vne fois pris la liberté de douter des principes qu'ils ont receus, & de s'escarter du chemin commun, iamais ils ne pourroient tenir le sentier qu'il faut prendre pour aller plus droit, & demeueroient

esgarez toute leur vie. Puis, de ceux qui, ayant assez de raison, ou de modestie, pour iuger qu'ils font moins capables de distinguer le vray d'auec le faux, que quelques autres par lesquels ils peuuent estre instruits, doiuent bien plutost se contenter de fuiure les opinions de ces autres, qu'en chercher eux mesme de meilleures (A.T. VI, 15, 12-31).

Esos dos tipos de personas a los que se refiere Descartes, sin asignarles nombres, son, tal como él lo ha indicado, *la mayor parte de los hombres*, es decir, solo una parte de los ingenios, pues a lo largo del *Discours de la méthode*, *Les passions de l'âme*, los *Principia philosophiae* y las *Meditationes de prima philosophia*, el filósofo de Touraine menciona un tipo más (aunque no sistematizadamente) del cual hablaremos más adelante.

Los tres tipos de ingenios que a nuestro juicio presenta Descartes, son mencionados de la siguiente manera: los dos primeros de manera abierta y el último de manera solapada. A estos tres tipos les hemos asignado nombres para facilitar su proceso de análisis. Estos nombres han surgido de las mismas características con las cuales Descartes los distingue. Estos ingenios son: los precipitados, los modestos y los prudentes.

Antes de iniciar el análisis de los tipos de espíritus, es importante acotar que existe una suerte de *gran categoría* en que se contienen a los espíritus precipitados y los modestos. Esta *gran categoría* o *categoría madre* corresponde a la de *los espíritus vulgares*, a los cuales Descartes no se refiere en la división realizada en la segunda parte del *Discours de la méthode*. Empero, consideramos importante destacar a estos espíritus, en la medida en que las referencias a los espíritus vulgares (también llamados débiles y rastreros) son tantas en toda la obra cartesiana analizadas en este artículo, que sería irresponsable no analizar estas almas.

## 6. Los espíritus vulgares o débiles

Los espíritus vulgares no son tales en tanto que sus integrantes pertenezcan a una clase social determinada, sino en cuanto al control de su

voluntad y su fortaleza mental. Pertenecen a las mayorías, a las masas, a lo corriente, a lo que abunda. Descartes sabía que la cantidad de posesiones materiales no determina la naturaleza del alma, pero también sabía que una educación adecuada podría cambiar la naturaleza de las almas. En virtud de todo lo anterior, entendemos a los espíritus que no tienen naturalmente, ni por educación, un espíritu fuerte que pueda controlar su voluntad para emitir juicios guiados por la razón.

Los tipos precipitados y modestos, son parte de los espíritus vulgares por ostentar muchas de las características, que connotan incontinencia pero principalmente por poseer un espíritu o alma débil. Antes de continuar, es importante saber cómo se distingue un espíritu fuerte de uno débil. En el artículo XLIX de *Les passions de l'âme* se lee lo siguiente:

Il est vray qu'il y a fort peu d' hommes si foibles & irresolus, qu'ils ne vueillent rien que ce que leur passion leur dicte. La pluspart ont des jugemens determinez, suivant lesquels ils reglent une partie de leurs actions. Et bien que souvent ces jugemens soient faux, & mesme fondez sur quelques passions, par les quelles la volonté s'est auparavant laissé vaincre ou seduyre: toutefois, à cause qu'elle continuë de les siivre, lors que la passion qui les a causez est absente, on les peut considerer comme ses propres armes, & penser que les ames sont plus ou moins suivre ces jugemens, & resister aux passions presentes qui leur sont contraires (A.T. XI, 367, 27-28; 368, 1-18).

Cuanto más puede resistir una persona sus pasiones, manteniéndose firme en los juicios que le dictó la razón, controlando su voluntad e impidiendo que se pliegue hacia la pasión que la impulsa inicialmente, tanto más fuerte será su alma. Estas personas de almas débiles, parecen ser incapaces de optar por un juicio y seguirlo hasta el final, no poseen la continencia necesaria, y a la primera variación de las circunstancias, sus pasiones los envuelven y se dejan arrastrar por ellas. Así, en el artículo XLVIII de *Les passions de l'âme* dice lo siguiente:

Mais il y en a qui ne peuvent esprouver leur force, parce qu'ils ne font jamais combattre

leur volonté avec ses propres armes, mais seulement avec celles que luy fournissent quelques passions pour resister á quelques autres. Ce que je nomme ses propres armes, sont des jugemens fermes & determinez touchant la connoissance du bien & du mal, suivant lesquels elle a resolu de conduire les actions de sa vie (A.T. XI, 367, 1-9).

La incapacidad de las almas débiles para controlar su voluntad y utilizar sus armas para contener sus pasiones y guiar los actos de la vida lo mejor posible, las convierte en títeres de las circunstancias que excitan sus pasiones. Si los sucesos de la vida son favorables, las almas débiles experimentan tranquilidad y hasta euforia, pero si son desfavorables, estas almas se pueden sumir en la más profunda melancolía, la desesperación o ambas.

Respecto de los espíritus vulgares o comunes, Descartes no parece tenerles en mayor estima, no solo en lo concerniente a los aspectos puramente cotidianos, sino también en lo que se refiere a sus sistemas de conocimientos. De ellos nos dice:

Toutefois ces neuf s'escoulerent auant que i'eusse encore pris aucun parti, touchant les difficultés qui ont coustume d' estre disputées entre les doctes ny comencé a chercher les fondemens d'aucune Philosophie plus certaine que la vulgaire (A.T. VI, 30, 10-14).

Los espíritus endebles manejan una concepción de verdad que Descartes ha denominado vulgar, y lo hace en virtud de que no está basada en ideas claras y distintas, sino en impresiones de los cuerpos del mundo sensible, de prejuicios o las supersticiones. Por esto, la concepción de verdad común u ordinaria, no le parece al autor de las *Meditations de prima philosophia*, de ningún valor. Al momento de la génesis que nos llevará al conocimiento verdadero, los supuestos del vulgo no servirán de nada. Y no solo eso, Descartes quería garantizarse que los espíritus vulgares y débiles se mantuvieran ignorantes de su obra, o por lo menos de cierta parte de esta:

Tanti enim momenti mihi vitae funt, ut plus unà vice de ipfis agendum effe judi-

carem; viamque fequor ad eas explicandas  
tamparum tritam, atque ab ufu communi  
tam remotam, ut non utile putarim ipfam in  
gallico & paffim ab omnibus legendo fcripto  
fufiùs docere, ne debiliora etiam ingénia  
credere poffent eam fibi effe ingrediendam  
[...]. (A.T. VII, 7, 7-13).

Es clara la intención de Descartes de alejar parte de su obra, las *Meditationes de prima philosophia* y los *Principia philosophiae*, de las manos del vulgo por considerarla no apta para los *espíritus débiles*. Al publicar los libros anteriormente citados en latín y no en francés se excluye a una enorme cantidad de personas. Simplemente parece que la debilidad de mente es para Descartes, un obstáculo insalvable al momento de ascender por los ramales del método. Los espíritus vulgares son débiles, por tanto no tienen lo necesario para buscar la verdad según el método cartesiano. En la carta prefacio de las *Meditationes de prima philosophia*, Descartes nos dice que

[...] fimulque totius primae Philofophiae initia tradare; fed ita ut nullum vulgi plaufum, nullamque Lectorum frequentiam expedem: quin etiam nullis author fum ut haec legant, nifi tantùm iis qui feriò mecum meditari, mentemque a fenfibus, fimulque ab omnibus praejudiciis, abducere poterunt ac volent, quales non nifi admodum paucos reperiri fatifcío (A.T. VII, 9, 21-26).

*Meditar seriamente* sin la intervención de los sentidos y sin la neblina enceguedora de los prejuicios es una tarea ardua para cualquier ser humano. Practicar la espinosa disciplina del método requiere una especial inclinación, un laborioso proceso educativo o ambas, pero en todo caso quien no sea capaz de prescindir de los sentidos y los prejuicios es mejor que no se inicie en la práctica del método, tal y como ya se les había indicado a los espíritus *precipitados*.

Los espíritus débiles constituyen un grupo preso de la información de los sentidos, pero también de los prejuicios y las supersticiones:

[...] ad hos enim perfpicuum eft fucatas rationes, & vulgi ingenijs accommodata

ludibria, longé magis compendiofum iter aperire, quàm poffit folida veri cognitio (*Reglas para la dirección del espíritu*, regla I [A.T. X, 360, 28-29; 361, 1]).

Por todas las razones anteriormente expuestas Descartes no pretende ni desea la aprobación del común de los espíritus. ¿Para qué iba a desear el genio francés la aprobación del vulgo, cuando ni siquiera podría comprender lo postulado, o si lograra entender no podría seguir la ruta hacia la verdad? Al escribir algunas de sus obras en latín, Descartes pretendía evitar la tentación de leerlas a los espíritus débiles.

Estas almas lánguidas además de no ser aptas para transitar el camino cartesiano hacia la verdad, no son almas felices. No pueden serlo si su felicidad depende de causas externas. En la segunda parte del ya citado artículo XLVIII de *Les passions de l'âme*, se lee:

Et les ames les plus foibles de toutes sont celles dont la volonté ne se determine point ainfi á suivre certains jugemens, mais se laisse continuellement emporter aux passions presentes, lesquelles estant souvent contraires les unes aux autres, la tirent tour á tour á leur parti, & l'employant á combatre contre elle mesme, mettent l'ame au plus deplorable estat qu'elle puisse estre. Ainsí lors que la peur represente la mort comme un mal extreme, & qui ne peut estre evité que par la fuite, si l'ambition, d'autre costé, represente l'infamie de cette fuite, comme un mal pire que la mort: ces deux passions agitent diversemment la volonté, laquelle obeissant tantost á l'une, tantost á l'autre, s'ppose continuellement á soy mesme, & ainfi rend l'ame esclave & malheureuse (A.T. XI, 366, 24-29; 367, 1-24).

Las almas vulgares son esclavas de sus pasiones y de los conflictos entre sus pasiones, que al estar halando de ella hacia un lado y hacia el otro, generan una lucha interna que lacera el alma débil por naturaleza; se debilita aún más, se desvanece. Como consecuencia la persona se encuentra infeliz, desgraciada y presa de una ira considerada por Descartes inconveniente, que es una de las marcas de la flaqueza de estos

espíritus. En los artículos CCI y CCII de *Les passion de l'âme*, Descartes nos dice:

Cecy nous avertit qu'on peut distinguer deux especes de Colère: l'une qui est fort prompte, & se manifeste fort à l'extérieur, mais neantmoins qui a peu d'effect & peut facilement estre appaiffée; l'autre qui ne paroist pas tant à l'abord, mais qui ronge davantage le coeur & qui a des effets plus dangereux (A.T. XI, 479, 14-19).

Esta segunda ira es por las que más se dejan arrastrar las *almas débiles y rastreras*:

L'autre espece de Colere, en laquelle predomine la Haine & la Tristesse, n'est pas si apparente d'abord, sinon peut estre en ce qu'elle sait palir le visage. Mais sa force est augmentée peu á peu par l'agitation qu'un ardent desir de se vanger excite dans le sang, lequel, estant meslé avec la bile qui est poussée vers le cœur, de la partie inferieure du foye & de la rate, y excite une chaleur sort aspre & sort piquante. Et comme ce sont les ames les plus genereuses qui ont le plus de reconnoissance ainsi ce sont celles qui ont la plus d'orgueil, & qui sont les plus basses & les plus infirmes, qui se laissent le plus emporter á cette espece de Colere; car les injures paroissent d'autant plus grandes, que l'orgueil fait qu'on estime davantage; & aussi d'autant qu'on estime davantage les biens qu'elles ostent, lesquels on estime d'autant plus qu'on a l'ame plus foible & plus foible & plus basse, à cause qu'ils dependent d'autrui (A.T. XI, 480, 16-27; 481, 1-6).

Este tipo de ira es inconveniente porque lo que predomina es el odio y la tristeza, las cuales generan en el alma el deseo de venganza. Como es bien sabido la venganza no es una pasión conveniente en ningún contexto. Cuando alguien se ha dejado vencer por el deseo de la venganza, verá su entendimiento nublado y su voluntad plegada únicamente a conseguir ese fin.

El segundo tipo de ira es muy fuerte, riñe de forma aplastante con otras pasiones y con la voluntad, por esto hay que evitarla a toda costa, pues una vez que se le cede un poco de espacio, nos abarcará a todos y nuestra voluntad,

máxime si no es controlada, se las verá en grandes aprietos para superar esta ira y todas sus consecuencias.

Las almas lánguidas también padecen del mal del orgullo, que a primera vista es común confundir con la estima que los individuos pudieran tenerse a sí mismos por causa del control sobre sus pasiones. Empero, la estima de estas almas deficientes proviene del orgullo y de los bienes que poseen, es decir, no se estiman por lo que son, o por cómo actúan, sienten orgullo por las cosas que poseen. Si a estos tipos de almas les son arrebatados sus bienes, montan en la ira inconveniente sin poder contenerla. Las almas débiles son entonces no solo orgullosas, son también iracundas y *rastreras*.

No obstante, hasta las almas débiles tienen alguna esperanza de controlar un poco su voluntad y a partir de ello ver un poco la luz. En el ya citado artículo XLIX de *Les passions de l'ame* se lee:

Il est qu'il y a fort peu d'hommes si foibles & irresolus, qu'ils ne vueillent rien que ce que leur passion leur dicte. La plus part ont des jugemens determinez, suivant lesquels ils reglent une partie de leurs actions. Et bien que souvent ces jugemens soient faux, & mesme fondez sur quelques passions, par lesquelles la volonté s'est auparavant laissé vaincre ou seduire: toutefois, à cause qu'elle continuë de les suivre, lors que la passion qui les a causez est absente, on les peut considerer comme ses propres armes [...] (A.T. XI, 367, 27-28; 368, 1-8).

Según se muestra en el párrafo anterior, con excepción de las almas absolutamente débiles, incluso las almas débiles tienen “armas” para controlar su voluntad y esas armas son los juicios determinados con los que regulan parte de sus actos, aunque esos juicios puedan ser erróneos o basados en pasiones.

Empero, lo anterior no significa que las almas débiles o vulgares dejen de serlo, pues tal y como se indica al final del artículo XLIX, si las resoluciones procedentes de los juicios se basaron en una opinión falsa y no en el conocimiento de la verdad, siempre surgen los arrepentimientos. Ahora vamos a explicar en detalle

las características de los tres tipos de ingenios, para terminar de determinar para quién es el método cartesiano.

## 7. El primer tipo: los precipitados

Este primer tipo de ingenio es claramente descrito por Descartes en la segunda parte del *Discours de la méthode*. De estos que hemos llamados precipitados se dice lo siguiente:

[...] A sçauoir, de ceux qui, se croyans plus habiles qu'ils ne sont, ne se peuuent empescher de precipiter leurs iugemens, ny auoir assez de patience pour conduire par order toutes leurs pensées: d'où vient que, s'ils auoient vne fois pris la liberté de douter des principes qu'ils ont receus, & de s'escarter du chemin commun, iamais ils ne pourroient tenir le sentier qu'il faut prendre pour aller plus droit, & demeureroient esgarez toute leur vie [...] (AT. VI, 15, 17-25).

A juicio de Descartes, las personas “precipitadas” presentan varios inconvenientes para seguir los caminos del método. La principal objeción esta enunciada en la cita anterior, donde se nos alerta sobre los peligros de una mente desordenada, incontinente e impaciente. Si un individuo precipitado decidiera dudar aunque sea un momento de alguno de los principios que tiene por verdadero, su mundo se destrozaría en tantas partes que jamás lo podría reconstruir. Al precipitado le conviene mantenerse en la senda común sin apartarse de ella por su propio bien. Descartes nos dice también que estos

[...] esprits, qui s'imaginent qu'ils scauent en vn iour tout ce qu'un autre a pensé en vingt années, si tost qu'il leur en a feusement dit deux ou trois mots, & qui sont d'autant plus suites a faillir, & moins capable de la verité qu'ils sont plus penetrans & plus vifs, ne puissent de la prendre occasion de bastir quelque Philosophie extrauagante [...] (A.T. VI, 76, 26-31; 77, 1-2).

Estos espíritus (los atolondrados) piensan que el camino hacia el verdadero conocimiento, se puede transitar en un día y son proclives a *construir alguna filosofía extravagante*, casi de la nada. Son como la hiedra:

Ils sont comme le lierre, qui ne tend point a monter plus haut que les arbres qui le soutiennent, & mesme souuent qui redescend, après qu'il est paruenu iusques a leur faiste; car il me semble aussy que ceux la redescendent, c'est-a-dire, se rendent en quelque façon moins sçauans que s'ils s'abstenoient d'estudier, lesquels, non contens de sçauoir tout ce qui est intelligiblement expliqué dans leur autheur, veulent, outre cela, y trouuer la solution de plusieurs difficultez, dont il ne dit rien & ausquelles il n'a peuestre iamais pensé. Toutefois, leur façon de philosopher est fort commode, pour ceux qui n'ont que des esprits fort médiocres; car l'obscurité des distinctions & des principes dont ils se seruent, est cause qu'ils peuuent parler de toutes choses aussy hardiment que s'ils les sçauoient, & fouftenir tout ce qu'ils en disent contre les plus subtils & les plus habiles, sans qu'on ait moyen de les conuaincre. En quoy ils me semblent pareils a vn aueugle, qui, pour se battre sans desauantage contre vn qui voit, l'auroit fait venir dans le fonds de quelque caue fort obscure (A.T. VI, 70, 16-31; 71, 1-5).

Los espíritus “precipitados” no son solo tal cosa. También incurren en el vicio de la fatuidad, pues al saberse en el fondo mediocres y siendo incapaces de controlar su voluntad y guiar sus pasiones para llegar a la verdad, arremeten contra quienes poseen grandes cerebros tratando de confundirlos y enredándolos con discursos plagados de falacias y sofismas.

La incontinencia y falta de control de la voluntad de estas personas es tal que al verse hundidas en un abismo de pretextos del cual no pueden salir, intentan a toda costa arrastrar consigo a quienes puedan, dejando al descubierto que su vanidad es

[...] plus de vanité qu'elles seront plus esloignées du sens commun, a cause qu'il aura deu employer d'autant plus d'esprit & d'artifice

a tascher de les rendre vraysemblables (A.T. VI, 10, 5-8).

Estas personas poseen una vanidad construida sobre las fútiles bases del conocimiento aparente. Cuando este es puesto a prueba frente a quienes poseen conocimiento verdadero, aquellas comienzan a esgrimir argumentos contradictorios y a enredarse en sus propios hilos. Como si lo anterior no fuera suficiente, al verse sin salida intentan confundir a las mentes fuertes y disciplinadas. Todo antes de admitir y admitirse a sí mismos la realidad de su situación.

La ira, la tristeza, la tendencia a la venganza, el apego a los bienes materiales, la impaciencia y el orgullo derivado de sus supuestos conocimientos, son comunes en estas ánimas quebradizas y constituyen la prueba de que el control de la voluntad de estos espíritus “precipitados”, está muy lejos de ser el necesario para la disciplinar la mente. Esto evidencia la ínfima capacidad de emprender la laboriosa escalada que supone el método.

Estos incontinentes, víctimas de sus propias pasiones y consumidos diariamente por la vanidad, la envidia y la irascibilidad, jamás (a menos de que se entreguen a un arduo proceso educativo [artículo L de *Les passions de l'âme*]) podrán contar con la constancia necesaria para buscar la verdad según la propuesta cartesiana.

Empero, se impone la pregunta: si estas personas no pueden utilizar el método, ¿qué será de ellos? ¿Qué deben hacer? La recomendación del filósofo francés es que deben tratar de seguir la guía de los mejores espíritus.

## 8. Segundo tipo: los modestos

Los modestos son el segundo grupo a quienes Descartes abiertamente recomienda: [...] *no tomar el ejemplo de mi obra*. Respecto de los *modestos* el filósofo de Touraine nos dice:

Puis, de ceux qui, ayant assez de raison, ou de modeftie, pour iuger qu'ils font moins capables de distinguer le vray d'auec le faux, que quelques autres par lesquels ils peuuent

estre instruits, doiuent bien plutost se contenter de fuiure les opinions de ces autres, qu'en chercher eux mesmes de meilleures [...] (A.T. VI, 15, 25-31).

El párrafo anterior es una de las pocas alusiones que Descartes destina expresamente a los espíritus “modestos”. Quizás por su misma naturaleza, el filósofo francés considera que este tipo de espíritu puede encontrar sin mayor orientación, su propio camino hacia la verdad:

[Q]uelques autres par lesquels ils peuuent estre instruits, doiuent bien plutost se contenter de fuiure les opinions de ces autres, qu'en chercher eux mesmes de meilleures (A.T. VI, 15, 28-31).

Secundar a otros cuyas almas controlen mejor su voluntad y puedan seguir el método cartesiano, es una salida mucho más prudente que la de las personas precipitadas. El no tener confianza en sus propios juicios es ciertamente problemático. Empero, estas personas se encuentran en mayor disposición de ser guiadas.

Es muy interesante que el filósofo francés no guste de los extremos para los espíritus que han de seguir su camino hacia la verdad. Ni los precipitados quienes no parecen (por lo menos Descartes no lo dice) escuchar a nadie excepto a ellos mismos, ni los modestos quienes no parecen tener ninguna confianza en sus juicios y prefieren mantenerse seguros siguiendo los juicios de sus maestros.

Aparentemente, para adoptar el método, los espíritus deben encontrarse en un “justo medio” que los caracterice como un individuo que sabrá cuándo escucharse a sí mismo y cuándo es el momento de escuchar a las demás personas de buen juicio.

La debilidad de las almas vulgares ante sus pasiones, su incontinencia, su incapacidad casi total de controlar su voluntad frente a la seducción de sus pasiones, las vuelve completamente no aptas para transitar los caminos del método cartesiano. ¿Cómo se supone que una persona pueda seguir un sendero tan exigente como el de la búsqueda de la verdad, si ni siquiera puede

controlar su propia voluntad? ¿Si ni siquiera puede confiar en sus propios juicios?

El desequilibrio de los dos tipos de ingenios antes descritos, el exceso de confianza por un lado y la completa falta de confianza por el otro, es una de las razones que lleva a Descartes a decirles:

[E]t le monde n'est quasi composé que de deux sortes d'espris ausquels il ne conuient aucunement (A.T. VI, 15, 16-18).

### 9. El tercer tipo: los prudentes

El tercer tipo de espíritu, último en la clasificación que hicimos para efectos de análisis en este artículo, es el prudente, único espíritu con el control de la voluntad necesario para seguir el método cartesiano.

Tal como hemos venido demostrando a lo largo de esta investigación, el control de la voluntad desempeña un papel decisivo para mantenernos calmos. Mediante el control de la voluntad es posible alcanzar la conducta moral para iniciar el camino hacia la búsqueda de la verdad. Las características preexistentes del alma prudente le permitirán enfrentarse a la duda metódica y no perderse en ella.

La preexistencia de las condiciones necesarias en un espíritu, no garantizan en sí mismas la llegada a un buen puerto. Es preciso utilizar algún tipo de estrategia para dirigir la voluntad hacia donde es requerida, puesto que como ya se ha indicado en varias ocasiones, la voluntad sola no puede controlar los deseos y las pasiones pues su dominio tampoco es absoluto.

Descartes sabe que la capacidad de la voluntad para dominar las pasiones no es absoluta ni rauda. Son necesarios la guía de la razón y el ejercicio de la virtud. Y para ello el hábito es imprescindible. Su ejercicio permite que las almas fuertes logren el control de su voluntad, y con ella de sus pasiones y como consecuencia alcanzar el gobierno de sí. Incluso las almas débiles se pueden beneficiar con el ejercicio de la virtud, siempre que sean guiadas adecuadamente.

En los artículos XLVII y XLVIII de *Les passions de l'âme* se nos habla de la voluntad en los espíritus fuertes y prudentes:

[...] en ce que souvent la mesme cause, qui excite en l'ame quelque passion, excite aussi certains mouvemens dans le corps, ausquels l'ame ne contribuë point & lesquels elle areste ou tasche d'arester sitost qu'elle les aperçoit: comme on esprouve, lors que ce qui excite la peur, fait aussi que les esprits entrent dans les muscles qui seruent à remuër les jambes pour fuir, & que la volonté qu'on a d'estre hardy les arreste (A.T. XI, 366, 12-20).

En el artículo XLVIII continúa:

Or c'est par le succes de ces combats que chacun peut connoitre la force ou la foiblesse de son ame. Car ceux en qui nalturellement la volonté peut le plus aysement vaincre les passions & arrester les mouvemens du corps qui les accompagnent, ont fans doute les ames les plus fortes (A.T. XI, 366, 24-28; 367, 1).

Las personas prudentes poseen almas fuertes y un muy buen control de su voluntad. Sus pasiones no las dominan, ellas dominan a sus pasiones. Su voluntad no se mueve según su capricho, se controla y guía según el dictado de la razón. El prudente también cuenta entre sus virtudes con un razonamiento vigoroso, el cual no descubre sino

[...] les meilleures de leurs pensées[;]

y

[...] que l'Eloquence a des forces & des beautez incomparables; que la Poësie a des delicatesses & des douceurs tres rauissantes (A.T. VI, 5, 26; 6, 1).

El buen razonamiento o *razonamiento vigoroso*, como lo ha llamado Descartes, es una característica muy importante en la persona prudente, pues el vigor de su razón facilita el control de la voluntad, haciendo más fácil el camino hacia la verdad y alejándose del error inducido por las pasiones.

El razonamiento vigoroso también ayuda a la persona que lo posee a ser libre, pues la presión que ejercen las pasiones sobre su voluntad, puede ser anulada con juicios basados en un razonamiento fuerte y robusto. Por ello Descartes nos dice:

Et, particulièrement, ie mettois entre les excés toutes les promesses par lesquelles on retranche quelque chose de sa liberté. Non que ie desaprouuasse les lois qui, pour remédier a l'inconstance des esprits foibles [...] (A.T. VI, 23, 31; 24, 1-3).

La libertad es algo que Descartes no está dispuesto a sacrificar ante nada. Poder hacer buen uso del libre arbitrio es una habilidad muy difícil de cultivar. Forjada en el fuego de la continencia y pulida con la constante meditación, la libertad se vuelve una preciada posesión. Para el filósofo de Touraine, ser libre significa ser dueño de sí mismo.

Poder vivir y actuar sin la presión (o con la mínima) de las pasiones que se tienden a excitar con el vaivén de las circunstancias, es la definición de libertad. No importa cuán trágicos o maravillosos sean los momentos de la vida, si se tiene control sobre la voluntad se logrará permanecer en esa ataraxia estoica que tanto deseamos los seres humanos.

Puede parecer que Descartes recomienda un remedio muy amargo o casi inalcanzable para la especie humana, pero no es así. Él no nos está recomendando un antídoto que él mismo no haya utilizado en algunos duros momentos de su vida, ejemplo: el fallecimiento de su hija Francine (1635-1640) con tan sólo cinco años. Sabemos por sus biógrafos que para Descartes, ese fue, quizás, el momento más duro de su existencia.

El individuo de inteligencia prudente es libre también porque no confía en sus sentidos, pues sabe que el ser humano puede errar en cualquier momento, y que su imaginación está también sujeta a equivocarse y a presentarle espejismos. Así sucede cuando, por ejemplo, embriagado por el vino, un individuo puede sentir mucho calor cuando en realidad hace frío, o cuando la preocupación nos hace ver sombras donde en realidad hay luz:

Vbi notandum est, intellectum à nullo vnquam experimento decipi posse, si praecifè tantùm intueatur rem fibi objedam, prout illam habet vel in fe ipfo vel in phantafmate, neque praeterea judicet imaginationem fideliter referre fenfuum objecta, nec fenfus veras rerum figuras induere, nec denique res externas tales femper effe quales apparent; in his enim omnibus errori fumus obnoxij: vt fi quis fabulam nobis narraverit, & rem geftam effe credamus; fi icterico morbo laborans flava omnia effe judicet, quia oculum habet flavo colore tinctum; fi denique laefà imaginatione, vt melancholicis accidit, turbata ejus phantafmata res veras repraefentare arbitremur (regla XII) (A.T. X, 423, 1- 13)

La melancolía, hoy podríamos llamarla depresión, ciertamente puede hacer que un alma frágil se encuentre convencida de que no hay ninguna salida ante algún problema, aunque la salida esté ante sus ojos. La inteligencia del prudente no se dejará envolver por la melancolía. Tal vez en principio decaiga. No obstante, rápidamente su mente le hará ver que en realidad existen salidas.

Aunado a todo lo demás, las personas prudentes también son almas generosas (en el sentido cartesiano), o lo pueden llegar a ser con poco esfuerzo. La generosidad es una actitud fruto de controlar las pasiones.

En el artículo CLVI de *Les passions de l'âme*, Descartes nos indica la importancia de la generosidad para los espíritus:

Ceux qui sont Généreux en cette façon, sont naturellement portez à faire de grandes choses, & toutefois à ne rien entreprendre dont ils ne se sentent capables. Et pource qu'ils n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes, & de mespriser son propre interest pour ce sujet, ils font toujours parfaitement courtois, affables & officieux envers un chacun. Et avec cela ils sont entièrement maistres de leurs Passions: particulièrement des Desirs, de la lalousie, de l'Envie, à cause qu'il n'y a aucune chose dont l'acquisition ne dépende pas d'eux, qu'ils pensent valoir assez pour mériter d'estre beaucoup souhaitée; & de la Haine envers les hommes, à cause qu'ils les estiment tous;

& de la Peur, à cause que la confiance qu'ils ont en leur vertu, les assure; & en fin de la Colère, à cause que, n'estimant que fort peu toutes les choses qui dépendent d'autrui, jamais ils ne donnent tant d'avantage à leurs ennemis [...] (A.T. XI, 447, 22-25; 448, 1-14).

Los espíritus generosos son altamente estimados por el filósofo de Touraine, quien de sobra sabe que estas almas son continentes, desapegadas de los bienes materiales y con un control de su voluntad tal, que sus pasiones jamás nublan su juicio racional. No son presa de la envidia, el odio o el miedo, en cuanto se sienten confiados por su virtud.

Estas almas generosas poseen la inclinación natural a ayudar a los demás, no importa si tienen que hacer a un lado sus propios intereses. Y no temen ayudar a nadie, pues no sienten envidia por sus posibles bienes materiales, ni de cualquier otro tipo y saben también que nada de lo que los demás puedan hacer, les arrebatará la tranquilidad que su virtud les garantiza.

Estas personas generosas, quienes con su control de la voluntad demuestran también un entendimiento fuerte y robusto, son invitadas por Descartes a seguir sus pasos:

[...] & de conuier les bons esprits a tascher de passer plus outre, en contribuant, chascun selon son inclination & son pouuoir, aux experiences qu'il faudroit faire, & communiquant aussy au public toutes les choses qu'ils apprennoient, affin que les derniers commençant où les precedens auroient acheué, & ainsi ioignant les vies & les traux de plusieurs, nous allussions tous ensemble beaucoup plus loin, que chascun en particulier ne sauroit faire (A.T. VI, 63, 9-17).

Las almas equilibradas con toda su libertad, su generosidad y su pujante inteligencia son invitadas por Descartes a profesar su método, a contribuir con su trabajo a crear conocimiento. Esta invitación es un privilegio en toda regla. Se necesitan muchas actitudes morales y mentales para no perderse en los intrincados caminos de la disciplina cartesiana. Solo un reducido grupo de ingenios, los que pueden controlar su voluntad, podrá buscar la verdad al lado del genio francés.

Para Descartes la unidad del conocimiento es una cuestión básica y necesaria en cualquier proceso de búsqueda de la verdad. En las *Reglas* dice que *Nam cum scientiae omnes nihil aliud fint quam humana sapientia, quae femper vna & eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata, nec majorem ab illis distinctionem mutuatur* (*Reglas*, I [A.T. X, 360, 6-10]).

Por todo lo anterior, y dado que la moral para el filósofo francés no solo es una ciencia, sino la cúspide del árbol de conocimiento, el individuo que se adentra en la búsqueda de la verdad debe tener no solo cualidades puramente *intelectuales*, sino también *morales*.

La moral, cuyo fin es dar las pautas del comportamiento a los seres humanos para la vida, con ayuda de un intelecto fortalecido discernirá mejor sobre el bien y decoro de los actos. Dice Descartes en las *Reglas*:

Si quis igitur feriô rerum veritatem inuestigare vult, non fingularem aliquam debet optare scientiam: funt enim omnes inter se conjunctae & à se invicem dependentes; fed cogitet tantum de naturali rationis lumine augendo, non vt hanc aut illam scholae difficultatem refoivat, fed vt in fingulis vitae cafibus intellectus voluntati praemonstret quid fit eligendum (*Reglas*, I [A.T. X, 361, 14-21]).

Las exigencias del método cartesiano van mucho más allá de los dones puramente intelectuales. Es verdad que para encontrar la verdad, el individuo no debe adscribirse a una única disciplina, debe explorarlas todas, lo cual es una gran labor porque el genio francés no se refiere solamente a las disciplinas físicas, naturales o matemáticas, es imperativo también el cultivo de la virtud.

Si el estudioso, por más brillante que sea, no conduce su vida adecuadamente y su voluntad se mueve a capricho, será esclavo de sus pasiones y en cualquier momento estas nublarán su juicio y no le permitirán continuar en la búsqueda de la verdad, sea porque se pierda en el camino, o porque lo abandone en cuanto su contexto varíe. La filosofía moral cartesiana, al igual que el resto de su obra, se nutre del espíritu racional. Según la epístola dedicatoria de los *Principios*, la filosofía

moral de los *Principios* entendida como sabiduría demanda dos condiciones necesarias: la luz del conocimiento y la voluntad para seguirlo y hacerlo efectivo (A.T. IX-2, 22).

Sin una voluntad controlada, la luz del conocimiento se puede perder. Es importante que la voluntad sea firme y controlada, para que funcione como un contenedor de los conocimientos que se van sumando día con día. El individuo que quiera aventurarse en los caminos del método, deberá controlar muy bien su voluntad o indefectiblemente se perderá en sus largos pasillos y jamás podrá ayudar a otros a encontrar aunque sea un poco de luz.

Es sencillamente fascinante cómo Renato Descartes pudo llegar a tales niveles de claridad. Descubrir que el intelecto por el intelecto mismo no es suficiente para encontrar la verdad. Conducirse bien en la vida es fundamental para emprender una buena pesquisa. Si la voluntad no se controla y se deja a su inconstancia, veremos constantemente cercenado o inacabado nuestro camino a la verdad.

¿Cuántas investigaciones de gran importancia nunca se terminaron porque quien estaba a cargo no pudo controlar sus pasiones y se dejó doblegar por las eventualidades? Muchas. Una sola es demasiado. ¿Y cuántas otras jamás debieron siquiera iniciarse porque quién las formuló no poseía el espíritu adecuado y nadie lo guió? Igualmente, muchas.

## 10. Conclusiones generales

La Modernidad ha sido el sistema de pensamiento que ha guiado a millones de personas en el mundo durante los últimos cuatrocientos años. Durante este tiempo hemos convivido con un discurso que nos habla de la libertad y de su carácter imprescindible. Se nos ha dicho que un ser humano solamente por el hecho de serlo, debe ser libre.

El caso es que si bien es cierto que durante la Modernidad se han extinguido ciertos tipos de esclavitud, servidumbre y control, por otro lado han aparecido otros. Es verdad que la esclavitud y la servidumbre fueron políticamente abolidas

hace mucho tiempo, pero de esto no se sigue, y es absolutamente palpable para cualquiera, que el control de unos seres humanos sobre otros continúa.

El control del ser humano hacia el ser humano permanece, lo que ha cambiado en la Modernidad son las justificaciones de este hecho. Ya no es la ascendencia ni la posesión de riquezas lo que necesariamente justifica el control.

El discurso de la Modernidad se ha basado en tres ejes fundamentales: la libertad, la episteme y el dominio. Tal como nos lo explica el Dr. Bernal Herrera Montero en su teoría de la *Modernidad bipolar*, los dos primeros son agentes de emancipación, no así el tercero. Desde luego el dominio no se aplica, por lo menos teóricamente a los seres humanos, sino a la naturaleza. Empero, el Dr. Herrera por medio de su teoría de la *Modernidad bipolar*, nos hace ver que incluso en las acciones más liberadoras, la liberación es solamente parcial.

Nosotros hemos tomado de la teoría de la *Modernidad bipolar*, únicamente la parte que se refiere al polo metropolitano, es decir, a las formas de dominio hacia el ser humano en la metrópoli, no en el polo colonial. Por otra parte, no utilizamos la palabra 'dominio', pues nos pareció excesiva para el polo metropolitano. En cambio, el término 'control' nos pareció más adecuado al contexto de la obra cartesiana.

Renato Descartes como uno de los padres de la Modernidad, ha sido considerado uno de los grandes precursores de la liberación y la democratización del conocimiento y, por esto, tradicionalmente se ha entendido el método cartesiano como el instrumento por excelencia de popularización del conocimiento.

Resulta interesante que luego de tantos siglos de lectura y análisis, se hayan pasado por alto tantos argumentos con los cuales Descartes dejaba clara su intención de no hacer partícipes de su método a todas las personas por igual. Tal vez las lentes con las que se ha leído la obra cartesiana invisibilizaron este aspecto tan importante de la filosofía cartesiana.

El filósofo de La Haye de Touraine, ciertamente nunca escribió un tratado sobre el control hacia los seres humanos, pero de su epistemología excluyente emana una insinuación de control. Al

principio de este trabajo considerábamos que si en la obra cartesiana había alguna intención de control hacia el ser humano, no sería consciente. Al concluir nuestro artículo, estamos seguras de que así fue.

Descartes en ningún momento propone abiertamente que un grupo de individuos controle a otros. Tampoco faculta a nadie, bajo ningún estandarte, a buscar el control sobre ninguna persona. Empero, Cartesius sabía que no todos los seres humanos están en la misma capacidad de controlarse a sí mismos, y esto tiene grandes repercusiones en varios niveles.

En muchas de sus obras, Descartes reflexionó sobre las maneras que tiene el sujeto para conocerse y controlarse a sí mismo, y el proceso mediante el cual se va disciplinando la mente para que transite por los caminos de la razón. Una vez que el ser humano aprende a *escuchar su razón*, debe conseguir la contención de su voluntad y, con ella, la de sus pasiones y su propia mente. El método por el cual Descartes nos dice que se llega a *conducir la razón*, no es para todos, solo servirá para las personas que tengan cierta disposición a la contención de su voluntad.

La reflexión que Descartes hace sobre formas de control de la voluntad y las pasiones, es decir, las formas por las cuales las personas conteniendo su voluntad, se contienen a sí mismas, tiene desenlaces impresionantes. Desde el control de los pensamientos o mejor dicho, de la forma de pensar o razonar, el individuo puede hacer el intento de llegar a un punto de autocontrol importante. Empero, si no se controla la voluntad, si no se la obliga a seguir el dictado de la razón, nunca se logrará el autocontrol y tampoco se será realmente libre.

En los *Principia* Descartes nos habla de la importancia que tiene el conocimiento de la filosofía (la cual consiste en un análisis crítico de los principios) para la vida. Esta crítica se dirigió a todas las ideas, opiniones y creencias de su época y su contexto. Ejerciendo este análisis crítico, las personas podrán controlar sus actos por medio de juicios ciertos, racionalmente fundamentados y así autodeterminar su conducta. De esta manera, el individuo podrá posesionarse de sus actos y poco a poco lograr el conocimiento de sí mismo y la autoconducción de su vida.

Nos dice el filósofo francés que para que la voluntad nos conduzca verdaderamente a la libertad, esta debe estar aferrada a la realidad y a su conocimiento. En este sentido, los juicios correctos y firmes derivados del conocimiento y la razón que las personas realicen en su vida diaria, darán más fuerza a la voluntad y esta, a su vez, a la libertad.

Ahora bien, para controlar la voluntad el filósofo debe recurrir a la virtud, al hábito y a la meditación. La virtud es la determinación irrevocable del individuo de actuar lo mejor que le sea posible en cada acontecimiento de su vida, ayudándose incesantemente de los acertados juicios del raciocinio y de los conocimientos que posea.

El hábito (que a su vez fue alcanzado por la práctica de la virtud), por su parte, hará que se recuerde fácilmente el conocimiento necesario para juzgar de la mejor forma posible, y así *hacer las cosas buenas que dependen de nosotros*. Por su parte, la meditación *que es la práctica* de dirigir la mente, poco a poco aquietará la voluntad. Si se logra contener la voluntad se vivirá feliz, pues se actuará correctamente y, por ello, la conciencia nunca nos reprochará que hemos dejado de hacer lo que creíamos era lo mejor.

La fuerza del hábito y la asociación son las técnicas que se requieren para controlar la voluntad. El hábito proporciona al individuo la posibilidad de reforzar o cambiar conductas y creencias, pero también de desarrollar nuevas actitudes. Descartes está convencido de que con la instrucción y la constancia adecuadas el sujeto puede alcanzar un excelente control de su voluntad, el máximo, según las circunstancias de cada quien.

Sin embargo, más allá de la mera contención de la voluntad parece haber algo más, algo que no se dice abiertamente. Como indicamos anteriormente, las formas de control de pensamientos, pasiones y voluntad postuladas no son para todos. Entonces, ¿qué pasa con el resto de personas que nunca lograrán controlar su voluntad del todo?

En el *Discours de la methode*, Descartes insiste en su intención de no querer imponer su método a nadie, y también destina algún espacio para explicar para quién no es el método y por qué no. Tal y como hemos visto, según Descartes en el mundo existen dos tipos de ingenios a los que se refiere sin asignarles nombres, y son tal

como él lo ha indicado: *la mayor parte de los hombres*, no la totalidad de ellos, es decir, solo una parte de los ingenios.

Estos dos tipos de mentes a las cuales se hace alusión por una parte, tienen en común un pobre o nulo control de su voluntad, lo cual complica todo en sus vidas. Por otra parte, se van a diferenciar fundamentalmente en cuanto uno de los tipos conoce sus limitaciones y decide dejarse guiar por otros, mientras el otro tipo es un incontinente precipitado que piensa que no necesita ninguna guía de persona alguna, aunque en realidad la necesite desesperadamente.

Ahora bien, falta el tercer tipo de persona, la que completa la totalidad del mundo y a quien es dirigido el método. Esta tercera clase de persona posee una disposición natural para el control de su voluntad y para el entrenamiento de la mente, lo cual le será de gran ayuda al atravesar las difíciles galerías del método.

Empero, llama poderosamente la atención que en ninguna parte de las obras revisadas se mencione a este tercer arquetipo de ingenio, ni se lo caracterice sistemáticamente. Sus cualidades se encuentran desperdigadas por todos los libros que se han analizado para efectos de esta investigación y se pueden resumir en una persona libre, dueña de sí misma y generosa quien se profesa una gran estima por el motivo correcto, es decir, por guiar sus acciones según la razón.

Reparamos en la tercera categoría de ingenio por cuanto es la única clase de intelecto que podrá, si se aviene al método, llegar a la verdad. Así las cosas se inicia un proceso de reflexión que nos lleva a unir cabos sueltos que el filósofo francés ha dejado aquí y allá a lo largo de la obra revisada, llevándonos a interesantes conclusiones.

En la primera sección de este trabajo nos preguntábamos sobre la suerte de las personas a las cuales Descartes no les recomienda seguir su método. Luego de conocer más a fondo las características del ingenio prudente y de la filosofía moral cartesiana, la cual da pie al control de unos seres humanos sobre otros, resolvemos que las personas para quienes no va dirigido el método, deben ser guiadas por los individuos de ingenio prudente que hayan visitado los claustros del método.

El espíritu prudente posee todas las inclinaciones, no solamente intelectuales sino también morales, que Descartes considera indispensables para alcanzar la verdad y guiar a otros. Entre las virtudes que debe poseer el prudente está la virtud de la generosidad, la cual es a la vez una pasión que nos conduce a la sabiduría, que sintetiza todas las virtudes, entre ellas la buena voluntad hacia los demás.

El individuo generoso siente compasión ante las debilidades de los otros. También es paciente con las quejas de los otros, a quienes apoya y respalda. La persona generosa no solo controla su voluntad y sus pasiones, también es comprensiva y atenta con las otras personas de espíritus débiles que aún son esclavas de los “vaivenes” del destino. El individuo generoso apoya y guía al individuo de espíritu débil.

Esta guía no es para que los otros tipos de ingenios, es decir, los precipitados y los modestos, alcancen la verdad (no por lo menos con el método cartesiano), pues ya en el *Discours de la méthode*, el filósofo francés nos ha explicado el porqué de que estos dos tipos de ingenios no deben seguir el método: los precipitados permanecerían extraviados por el resto de su vida y los modestos ni siquiera podrían dar los primeros pasos, pues no confían suficientemente en ellos mismos como para aventurarse a tratar de caminar solos.

Descartes no inviste a las personas poseedoras de espíritus prudentes con el privilegio y el deber de guiar a quienes no pueden controlarse a sí mismos. Empero, llevar a cabo esta guía, este control hacia otros, se yergue tácitamente como un deber moral, como un benévolo deber moral. El poseer la luz verdad faculta al generoso cartesiano para guiar a quienes permanecen en las tinieblas de la ignorancia.

El vulgo no puede controlarse a sí mismo. Por ende, precisa que otro u otros lo ayuden a controlarse. Estos individuos requieren de una mano que los guíe para no caer, así como el alumno precisa de la mano de su maestro para que lo guíe, lo ayude y en ocasiones tome alguna decisión por él, siempre buscándole el mayor beneficio.

Las almas ecuanímes, libres y de gran inteligencia son invitadas por Descartes a seguir su método, a crear conocimiento. Se necesitan

muchas cualidades morales y mentales para ser invitados a seguir los intrincados caminos del método cartesiano junto con su inventor. Solo unos cuantos, aquellos que pueden controlar su voluntad, podrán buscar la verdad al lado del genio francés y ayudar con la guía y, en ocasiones, control del vulgo. Este control es completamente bien intencionado y benevolente, casi un acto de misericordia, pero control al fin. Por supuesto, las consecuencias ulteriores que pudieran derivar, directa o indirectamente, de este control, están completamente fuera de cualquier campo de acción del filósofo francés, quien sin ningún mal propósito lo pensó así.

Ahora bien, en virtud de todo lo dicho, no debemos pensar que Descartes no haya esgrimido una propuesta liberadora. Desde luego que la formuló. El conocimiento y el control de sí mismo por medio del control de la voluntad son una propuesta liberadora en toda regla. Solamente cuando obtengamos las condiciones necesarias para utilizar bien nuestro libre albedrío, seremos libres.

Por otra parte, a primera vista esta proposición puede parecer egoísta en tanto cada quien debe velar y trabajar por su propia liberación, sin esperar ayuda de nadie, y a la vez sin preocuparse por nadie. La realidad es que Descartes espera que una vez que alguna persona consiga tal control sobre su voluntad, siga adelante hasta la generosidad y, ya en este punto, se consagre a ayudar a los demás.

Una vez que el individuo ha logrado hacer uso correcto de su libre albedrío, está listo para enlistarse en la búsqueda de la verdad, y una vez que la ha logrado, se convertirá en el maestro, en la guía para aquellos que no la tienen. La relación maestro-alumno se entendía entonces, y aún hoy muchos la asumen así, como aquella en la que el que enseña controla al que es enseñado. El maestro le muestra al estudiante el camino que debe seguir si quiere aprender, y el discípulo obedece sin cuestionar. El que posee la verdad manda y el que carece de ella se somete.

Como ya hemos indicado, Descartes nunca pretendió que su filosofía moral y su epistemología, sirvieran de plataforma para que algún o algunos seres humanos controlaran a otros. No obstante, en el fondo, donde es casi imperceptible, en este periodo que conocemos como

Modernidad, el poseer o creer que se posee la verdad se ha convertido en instrumento y justificación del control de unos seres humanos sobre otros.

Esta forma de control hacia los seres humanos sufrió un proceso de corrupción con el tiempo, llegando a ser casi irreconocible. El poseer la verdad se convirtió en un estandarte deforme y bizarro. La verdad lo sería siempre que se consiguiera mediante el método científico, del cual Descartes es precursor. Todos los demás tipos de conocimiento ni siquiera se consideran tales. Por ello el que tenga un saber derivado de la pura experiencia, se considera ignorante.

El que posee el conocimiento de la verdad manda, el que la ignora cede ante sus designios. En los sistemas productivos de nuestra era, los que poseen los conocimientos y, presumiblemente, la verdad, controlan. Los altos puestos en las industrias les son dados a quienes "saben". Los que no, son delegados a puestos menos importantes. Los ignorantes se limitan a las labores manuales que no precisan de mayor conocimiento intelectual.

La parte moral de la propuesta cartesiana fue arrancada desde su raíz. Ya no es necesario gozar de ciertas calidades morales para llegar a la verdad. Ya no es requisito controlar la voluntad, bien se puede vivir guiado por los caprichos de la voluntad, o como esclavos de las pasiones, las cuales se mueven al compás de las circunstancias de la vida.

Basta con contar con una inteligencia promedio para ingresar en universidades e institutos, y en algunas ocasiones además de eso dinero para estudiar en los más prestigiosos centros educativos del mundo. Los exámenes de admisión de las universidades miden (si tal cosa es posible) aptitudes y habilidades intelectuales, no se molestan en tratar de valorar calidades morales.

El disfrute de conocimientos se convirtió en el único requisito para controlar a otros, no importando sus convicciones y accionar moral. El que tiene el conocimiento automáticamente tiene la verdad y, por ello, guiará o ejercerá el mando sobre los que no saben, pese a que cuenten con una vida guiada por los preceptos morales cartesianos.

No obstante, lo anterior no perturbará a quienes vivan su vida libremente. Las personas

libres saben que lo que suceda en su exterior no las afectará en su interior, pues siendo dueños de su voluntad y por ello de sí mismas, nunca serán títeres de las circunstancias y conservarán la paz pase lo que pase.

Al parecer la teoría del Dr. Herrera de la *Modernidad bipolar* está en lo cierto, por lo menos respecto del discurso liberador cartesiano, el cual se ha demostrado que es solo parcial en cuanto es excluyente, dirigido solo a unos cuantos y dejando a una gran cantidad de personas fuera de la posibilidad de conocer la verdad.

## Notas

- Abreviaturas empleadas en nuestro artículo:
  - Adam, Ch.; Tannery, P., *OEuvres de Descartes*, Vrin, Prís, 1964-1986, once tomos.
  - Las citas las representamos con las siglas (A.T. volumen, página, línea).
  - Vol. I, Correspondance: avril 1622-février 1638.
  - Vol. II, Correspondance: mars 1638 - décembre 1639.
  - Vol. III, Correspondance: janvier 1640-juin 1643.
  - Vol. IV, Correspondance: juillet 1643-avril 1647.
  - Vol. V, Correspondance: mai 1647-février 1650.
  - Vol. VI, *Discourse de la méthode & Essais*.
  - Vol. VII, *Meditationes de Prima Philosophia* (versión en latín).
  - Vol. VIII-1, *Principia Philosophiae* (versión en latín).
  - Vol. VIII-2, *Epistola ad G. Voetium. Lettre Apologetique. Notae in Programma*.
  - Vol. IX-1, *Meditations. Objections & Réponses* (traducción francesa).
  - Vol. IX-2, *Principes* (traducción francesa).
  - Vol. X, *Physico-Mathematica. Compendium Musicae. Regulae ad Directionem Ingenii* (versión en latín). *Recherche de la verité*. Supplément à la correspondance.
  - Vol. XI, *Le Monde. Description du corps humain. Anatomica. Les Passions de l'Ame*.
- Es verdad que los juicios son actos de voluntad, pero para juzgar adecuadamente es necesario el conocimiento y no cualquiera, como ya se ha explicado. Descartes considera que si se utiliza la razón, es muy posible hacer buenos juicios.
  - Más aún cuando la presencia de ideas y facultades innatas permite (por lo menos en potencia) a cualquier ser humano realizar, si piensa un poco, buenos juicios. De esta forma René Descartes justifica que los seres humanos pueden conocer las esencias verdaderas de los objetos.
- Así aparece en el tomo III de *OEuvres de Descartes*, editadas por Charles Adam y Paul Tannery.

## Referencias

- Adam, C. y Tannery, P. (1996). *OEuvres de Descartes*. Paris: Libraire philosophique J. Vrin. Once tomos.
- Cajigas-Rotundo, J. (2007). La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Comp.s): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, Editores.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada 1750-1816*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
- Castro-Gómez, S. (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros.
- Castro-Gómez, S. (2005). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'. En Edgardo Lander (Comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- Castro-Gómez, Santiago (Ed.). (2000). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Instituto Pensar.
- Castro-Gómez, S., Guardiola-Rivera, O. y Millán de Benavides, C. (Ed.s) (1999): *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Instituto Pensar.
- Copleston, F. (1985). *A History of Philosophy*. New York: Image Books.
- Davenport, A. (2002). *Descartes's theory of action*. Boston: Editorial Board.
- De las Casas, B. En: [http://www.ordiecole.com/las\\_casas\\_destruccion.pdf](http://www.ordiecole.com/las_casas_destruccion.pdf).
- Descartes, R. (1986). *Discurso del método*. Madrid: Alianza Editorial.
- Dussel, E. (1983). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.

- \_\_\_\_\_. (1992). Del descubrimiento al desencubrimiento. En: *Nuestra América frente al V centenario*. Bogotá: Editorial El Búho.
- \_\_\_\_\_. (2005). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Edgardo Lander (Comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- \_\_\_\_\_. (1992). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
- \_\_\_\_\_. (1998). Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Escobar, A. (2005). *Más allá del Tercer Mundo: Globalización y Diferencia*. Bogotá: ICANH.
- \_\_\_\_\_. Mundos y conocimientos de otro modo. En: <http://www.decoloniality.net/files/escobar-tabularasa.pdf>.
- Fanon, F. (2003). *Los condenados de la tierra*. Prefacio de Jean-Paul Sartre. Epílogo de Gérard Chaliand. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ferrater, J. (1994). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Foucault, Michel. (2000). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_. (1987). *Vigilar y castigar*. Madrid: Alianza Editorial.
- Galilei, Galileo (1981). *El ensayador*. Buenos Aires: Aguilar.
- Galeano, Eduardo. (1992). *Ser como ellos y otros artículos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Garcés, F. (2007). Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Comp.s): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores.
- Gilson, Étienne. (1952). *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. París: Librairie philosophique J. Vrin.
- \_\_\_\_\_. (1947). *La philosophie au moyen age*. París: Payot.
- Grosfoguel, R. (2007). Decolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Comp.s): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores.
- Habermas, Jürgen. (1986). La modernidad, un proyecto incompleto. En AAVV: *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós.
- Hernández, A. *Descartes: El discurso del método*. Googlebooks.
- Jolivet, Régis. (1945). *Las fuentes del idealismo*. Buenos Aires: Ediciones Desclée De Brouwer.
- Kamen, Henry. (1999) *La inquisición española. Una revisión histórica*. Barcelona: Crítica.
- Lander, E. (Ed.). (2000) *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO.
- Libro de las puertas*. En: <http://www.egiptología.org/textos/puertas/>.
- Herrera, Bernal. (2007). Las dos caras de la moneda: modernidad colonial y metropolitana. En: *Pasos*. San José: DEI.
- Husserl, Edmund. (1991). *La crisis de la ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Kant, Immanuel. (1996). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Gredos.
- Maldonado-Torres, Nelson. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Comp.s): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores.
- Mignolo, D. Walter. (2002). Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica. En Santiago Castro-Gómez, Freya Schiw y Catherine Walsh (Comp.s): *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolítica del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas de lo andino*.
- \_\_\_\_\_. (2005). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En Edgardo Lander (Comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. (Prefacio). México, D. F.: Akal Ediciones.
- \_\_\_\_\_. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Comp.s): *El giro*

- decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores.
- \_\_\_\_\_. (Ed.). (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate internacional contemporáneo.* Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Negri, Antonio. (2008). *Descartes Político.* Madrid: Ediciones Akal.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Descartes político.* En: <http://books.google.es/books?id=af82t651VSqUC&printsec=frontcover&dq=intitle:descartes+intitle:político/inauthor:antonio/inauthor:negri>.
- O'Gorman, Edmundo. (2002). *La invención de América.* México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Pachón, D. (2006). *Filosofía vitalista y economía solidaria.* Bogotá: Produmedios.
- Quijano, Aníbal. (2005). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas.* Buenos Aires: Clacso.
- \_\_\_\_\_. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Comp.s): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, Editores.
- \_\_\_\_\_. (1998). Colonialidad, Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina. En: *Anuario Mariateguiano* (Lima), volumen IX, número 9, 113-122.
- \_\_\_\_\_. (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. En Heraclio Bonilla (Comp.): *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas.* Bogotá: FLACSO-Tercer Mundo.
- \_\_\_\_\_. (1989). *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina.* Quito: Ediciones El Conejo.
- Restrepo, E. (2007). Antropología y colonialidad. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Comp.s): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, Editores.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. (1951). *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios.* (A. Losada, Ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas. Instituto Francisco de Vitoria. En: [www.books.google.com/Juan\\_Ginés\\_de\\_Sepúlveda](http://www.books.google.com/Juan_Ginés_de_Sepúlveda).
- \_\_\_\_\_. (1987). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.* México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Todorov, Tzvetan. (1987). *La Conquista de América. El problema del otro.* México, D. F.: Siglo XXI, Editores.
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento 'otro' desde la diferencia colonial. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Comp.s): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, Editores.
- Weber, Max. (1997). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Barcelona: Editorial Península.

**Diana Solano Villarreal** (artemisa\_d@yahoo.com). Bachiller en Historia por la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA), bachiller en Educación por la UNA, bachiller en Filosofía por la UNA y, finalmente, licenciada en Educación Ambiental por la UNA. Asimismo, es *Magistra Philosophiae* por la Universidad de Costa Rica (Sistema de Estudios de Postgrado [SEP], Programa de Postgrado en Filosofía).

La profesora Solano Villarreal, quien ha sido directora de la revista *Praxis* y de los cuadernos *Prometeo* de la Escuela de Filosofía de la UNA, es una distinguida académica de esta casa de estudios superiores. Ha redactado múltiples artículos especializados y, hogaño, escribe un libro acerca de las formas de control del ser humano desde el punto de mira de Francis Bacon (1561-1626), barón de Verulam.

Recibido: el lunes 31 de agosto de 2015.

Aprobado: el martes 8 de septiembre de 2015.