

# LA BUENA VIDA CARTESIANA: DESCARTES SOBRE LOS BIENES TERRENALES

## THE CARTESIAN GOOD LIFE: DESCARTES ON EARTHLY GOODS

Sergio GARCÍA RODRÍGUEZ\*  
*Universitat de les Illes Balears*

RESUMEN: La interpretación de la moral cartesiana ha tendido a centrarse en la noción de beatitud, consecuencia del correcto ejercicio de la virtud. En este sentido, los bienes espirituales han suprimido la función que los bienes terrenales poseen en la propuesta de Descartes. El presente artículo cuestiona esa lectura, destacando el importante papel que los bienes terrenales juegan en la consecución de una *buena vida*, mostrando la dimensión activa del sujeto cartesiano. Para ello, se muestra cómo la conquista de la mejor vida posible implica una conjunción de ambos bienes.

PALABRAS CLAVE: beatitud, bienes, bienes terrenales, Descartes, vivir bien.

ABSTRACT: The interpretation of Cartesian morality has been focused on the notion of beatitude, a consequence of the proper exercise of virtue. In this sense, spiritual goods have eliminated the role that earthly goods play in Descartes' proposal. This article aims to question this reading, highlighting the important role that earthly goods play in achieving a *good life*, showing the active dimension of the Cartesian subject. This article shows how the best possible life implies a combination of both goods.

---

\* Doctor en Filosofía. Líneas de investigación principales: Filosofía moderna y pragmatismo. *Publicaciones recientes*: García Rodríguez, «Escepticismo académico y práctica de la vida: los límites de la duda cartesiana» en *Ingenium. Revista electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las ideas*, vol. 11, 2017, pp. 73-86; García Rodríguez «La intervención cartesiana en el cuerpo y la mente a través de las nociones de “hábito” y “memoria”», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 34, no. 2, 2017, pp. 49-73. E-mail: grsergio91@hotmail.com.

KEYWORDS: Descartes, beatitude, earthly goods, good life, goods.

## 1. Introducción

La cuestión del objetivo último hacia el que se encamina el proyecto de Descartes habitualmente se ha abordado haciendo referencia al papel de la moral cartesiana, pues, siguiendo el símil del árbol de la filosofía planteado en los *Principios* (AT IX-B, 14-5)<sup>1</sup>, ésta constituye la culminación de su propuesta filosófica al conformar aquel fruto que «presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la Sabiduría»<sup>2</sup>. Pese a esta descripción, la moral cartesiana no representa el objeto último de la filosofía de Descartes en tanto que ésta, como ha sostenido Rodis-Lewis, «en el fondo no es más que una colección de consejos, ejercicios y a veces incluso de recetas que permitirán al hombre vivir bien o vivir mejor»<sup>3</sup>. En efecto, aun cuando la moral se revela como el fruto más importante (AT IX-B, 13), ésta tan solo conforma uno de los distintos instrumentos –junto con los otros frutos de su filosofía: Medicina y Mecánica– utilizados por Descartes a fin de consumir la verdadera meta de su proyecto: la consecución de una *buena vida* (AT IV, 228; VI, 22; IX-B, 13), pues «debemos intentar sobre todo *bien vivir*»<sup>4</sup>. Como bien apunta Lázaro (2003), Descartes es un filósofo de la vida encaminado a las cuestiones de orden práctico, de modo que el bien vivir conforma el fin último hacia el que se orientan las distintas intervenciones que Descartes efectúa tanto en el sujeto como en el mundo y que aúnan los distintos frutos y bienes. Así, ante la capital importancia de este concepto, conviene desentrañar a qué refiere la noción cartesiana de *buena vida*.

La lectura más canónica, defendida por intérpretes como Hamelin, ha tendido a entender dicho concepto bajo el rubro del *vivere beate*, donde la buena vida es definida como «la posesión de todos los bienes, cuya obtención

---

<sup>1</sup> Las referencias de la obra de Descartes expuestas en las notas al pie se acogerán a la edición clásica de ADAM & TANNERY –a partir de ahora AT– (*Oeuvres de Descartes* (XII Vol.). París: Leopold Cerf, 1897-1913). Así, se indicará que la referencia pertenece a AT, junto con el correspondiente volumen y página. Las traducciones expuestas en el texto se realizarán, salvo que se indique una traducción propia, basándonos en la edición de CIRILO FLÓREZ (*Descartes*. Madrid: Gredos, 2011), indicando su página correspondiente. *Los Principios de la Filosofía* se ceñirán a la traducción de GUILLERMO QUINTÁS (*Principios de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1995).

<sup>2</sup> DESCARTES, *Principios de la filosofía*, p. 15 (AT IX-B, 13).

<sup>3</sup> GUENANCIA, *Lire Descartes*, pp. 212-3.

<sup>4</sup> DESCARTES, *Principios de la filosofía*, p. 15 (AT IX-B, 13).

depende de nuestro libre albedrío»<sup>5</sup>, excluyendo aquellos bienes que no son dependientes de nosotros en la medida en que se hallan bajo el control de la fortuna –como las riquezas, la fama o la salud (AT IV, 264; IV, 266; IX-B, 4). Tales bienes, al regirse exclusivamente en base a los designios de la fortuna, «nos son generalmente inaccesibles. Debemos pues concentrar nuestros deseos en los bienes que podamos alcanzar»<sup>6</sup>. Bajo esta descripción, Descartes aparentemente rechaza que la buena vida deba erigirse sobre los bienes dependientes de la fortuna en tanto que su consecución es ajena a nuestras acciones:

la creencia que tengo de la poca consideración que hay que conceder a cuantas cosas sean externas a nosotros y no dependan de nuestro albedrío, en comparación con las que sí dependen, que siempre sabemos convertir en buenas cuando sabemos darles buen uso<sup>7</sup>.

El carácter volátil e impredecible de estos bienes (AT IV, 283; V, 198-9) constituye la razón principal que motiva la exclusión cartesiana, dado que, si la buena vida se instituyera sobre estos bienes, en cualquier momento se podrían extraviar y «de este modo afligirnos tanto más cuanto mayor haya sido nuestro deseo»<sup>8</sup>. Contrariamente, aquéllos que dependen exclusivamente de nosotros preservan su existencia al margen de la fortuna, procurando «al alma una satisfacción tanto más grande»<sup>9</sup>. En definitiva, los bienes «que no dependen de nosotros son aquellos cuya procedencia ignoramos y de los que debemos deliberadamente abandonar cualquier inquietud o preocupación que ocasionaran a nuestro espíritu. Si los percibimos como imposibles, no los desearemos»<sup>10</sup>. A estos bienes dependientes de la fortuna, los denominaremos *bienes terrenales*, dado que, como posteriormente se evidenciará, son el resultado de una intervención en el mundo –que siempre puede ser alterada imprevisiblemente por la fortuna–, cuyos resultados conciernen en exclusiva a la substancia extensa.

Pese a que varios fragmentos apuntalan una postura donde Descartes expresa su desapego en relación a estos bienes terrenales (AT IV, 265; IV, 292; IV, 355) –y, en definitiva, respecto al mundo–, esta interpretación tan radical evidencia una profunda incompatibilidad tanto con los bienes a los que su propuesta

---

<sup>5</sup> DESCARTES, «*Carta a Isabel del 6 de octubre de 1645*», p. 606 (AT IV, 305).

<sup>6</sup> HAMELIN, *El sistema de Descartes*, p. 386.

<sup>7</sup> DESCARTES, «*Carta a Isabel de enero de 1646*», p. 622 (AT IV, 355).

<sup>8</sup> DESCARTES, *Pasiones del alma*, art.145, p. 521 (AT XI, 437).

<sup>9</sup> DESCARTES, «*Carta a Isabel del primero de septiembre de 1645*», p. 596 (AT IV, 283).

<sup>10</sup> GUENANCIA, *Lire Descartes*, pp. 228-9.

filosófica aspira, como respecto a su propio proyecto científico –caracterizado por la obtención de consecuencias útiles–. Ciertamente, como ha señalado Spaemann<sup>11</sup>, Descartes manifiesta que el fin de su propuesta científica se dirige a convertirnos en «dueños y poseedores de la naturaleza»<sup>12</sup>, esto es, a intervenir sobre el mundo con vistas a ponerlo al servicio de nuestros intereses prácticos en la esfera terrenal. De hecho, la búsqueda de resultados útiles conforma uno de los pilares que distinguirá la ciencia cartesiana de la propuesta aristotélica, pues «nadie ha tenido éxito en derivar algún beneficio práctico de la “materia primera”, “formas substanciales”, “cualidades ocultas” y similares»<sup>13</sup>. Ejemplos del interés científico de Descartes por la intervención práctica se evidencian en la *Dióptrica* –donde se perfeccionará la construcción de lentes a fin de mejorar el modo en que los sujetos se conducen en el mundo–, así como en el *De Remedia et Vires Medicamentorum*, un opúsculo donde se recopilarán productos de utilidad medicinal que le garanticen la intervención sobre el cuerpo a fin de preservar la salud. En efecto, Descartes sostiene que la salud –uno de los bienes dependientes de la fortuna (AT IV, 264; IV, 266; V, 327)– «es el fundamento de todos los demás bienes que pueden poseerse en esta vida»<sup>14</sup>, reconociendo que, «[l]a conservación de la salud ha sido siempre el fin principal de [sus] estudios»<sup>15</sup>. La nueva ciencia constituye el instrumento utilizado por Descartes a fin de intervenir en el mundo con vistas a cosechar bienes dependientes de la fortuna como la salud. En consecuencia, la noción cartesiana de buena vida no puede circunscribirse exclusivamente al *vivere beate*, pues se incurriría en una grave contradicción respecto a la consecución de bienes terrenales que propugna la ciencia cartesiana.

El presente artículo desea ofrecer una noción de *buena vida* que permita salvar dicha incoherencia, armonizando la beatitud con la obtención de bienes de la fortuna (terrenales) de forma que su conjunción permita al sujeto gozar de una buena vida. Para ello, se recurrirá a un análisis donde se ponga de manifiesto la relevancia de los *bienes terrenales* en el proyecto cartesiano. Posteriormente se evidenciará cómo el hombre cartesiano conjuga ambas categorías de bienes con estatutos diferenciados a fin de constituir la vida más buena posible.

---

<sup>11</sup> Cf. SPAEMANN, *Límites: acerca de la dimensión ética del actuar*, p. 81.

<sup>12</sup> DESCARTES, *Discurso del método*, p. 142 (AT VI, 62).

<sup>13</sup> DESCARTES, «*Carta a Voetius de mayo de 1643*» (AT VIII-B, 26) [Mi traducción].

<sup>14</sup> DESCARTES, «*Carta a Isabel de mayo o junio de 1645*», p. 580 (AT IV, 220).

<sup>15</sup> DESCARTES, «*Carta al Marqués de Newcastle de octubre de 1645*» (AT IV, 329) [Mi traducción].

## 2. Descartes y el sujeto moderno: la revalorización de la vida terrenal

La Modernidad constituye el triunfo de las aspiraciones terrenales inculcadas desde el Renacimiento a través de la cosmovisión del sujeto activo, donde se forja un nuevo hombre «que es capaz de estimar los progresos conseguidos en su época y [que] siente por ello en su interior nacer la esperanza [...] de un futuro más rico [...]. Es una nueva mentalidad, o más globalmente, una nueva actitud»<sup>16</sup>. Esta nueva cosmovisión se opone, consecuentemente, a la concepción medieval del mundo donde la vida terrenal es entendida como un mero tránsito hacia el verdadero fin que representa la *vida ultraterrenal*, para lo que el sujeto medieval debe dedicar su existencia a la contemplación –una praxis que le aleja de lo mundano–, «porque en esta vida la felicidad contemplativa alcanza más semejanza con esa felicidad perfecta que la activa»<sup>17</sup>. La superioridad de la vida ultramundana sobre la terrenal es resultado de un tipo de felicidad suprema (*beatitud*) que los placeres mundanos son incapaces de brindar al sujeto medieval. El mejor ejemplo de ello se halla en el *De la vida feliz*, donde Agustín de Hipona sostiene que dicha felicidad solo se puede lograr mediante la contemplación de la verdad y no en la vida terrenal, dado que «ha de ser una cosa permanente y segura, independientemente de la suerte, no sujeta a las vicisitudes de la vida. Pues lo pasajero y mortal no podemos poseerlo a nuestro talante, ni al tiempo que nos plazca [...] aquellos bienes de fortuna [que se obtienen en la vida terrenal] pueden perderse; luego el que los ama y posee, de ningún modo puede ser dichoso»<sup>18</sup>. Es más, para el hiponense, la vida terrenal supone un lastre que turba y entorpece la actividad contemplativa por la que el sujeto se encamina hacia la verdadera felicidad:

la fuga radical de las cosas sensibles. Esfuérzate con ahínco, durante esta vida terrena, por no enviscar las alas del espíritu; es necesario que estén íntegras y perfectas para volar de las tinieblas a la luz, la cual no se digna mostrarse a los encerrados en esta prisión<sup>19</sup>.

Asimismo, contribuye a afianzar la preminencia de lo ultraterrenal el que la vida medieval se orienta hacia la dimensión ultramundana dada la cercanía del fin de los tiempos. Ciertamente, para el hombre medieval la inminencia «del Juicio Final, [...] [es] una eventualidad que no excluye. El infierno o el

---

<sup>16</sup> MARAVALL, *Antiguos y modernos*, p. 556.

<sup>17</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* (Lib. II, part. I-II), Cuestión 4, artículo 7, p. 77.

<sup>18</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *De la vida feliz*, II, 11.

<sup>19</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Soliloquios*, XIV.

paraíso pueden ser mañana»<sup>20</sup>. Por tanto, frente a los mudables y denostados bienes de la esfera terrenal responsables de otorgar una felicidad de segundo rango<sup>21</sup>, la vida contemplativa encaminada hacia la beatitud se erigirá como el auténtico ideal de vida medieval.

Será en el Renacimiento donde se inicie la disputa que antecede a la plena revalorización de la vida terrenal efectuada en la Modernidad, constituyendo un periodo donde ambas concepciones vitales coexisten –incluyendo intentos conciliadores como el propuesto por Sandino–. Así, Pico della Mirandola reivindicará en su *De la dignidad del hombre* (1486) la importancia de la vida contemplativa como forma correcta de existencia en aras de lo ultramundano frente a la vida terrenal, llegando a exhortarnos a que «[d]esdeñemos lo terrestre, despreciemos lo celeste y, finalmente, dejando atrás todo lo que es mundo, volemos hacia la corte supramundana próxima a la divinidad augustísima»<sup>22</sup>. Contrariamente, el nacimiento de la cosmovisión del sujeto activo renacentista ocasionará un insólito interés por el mundo terrenal donde se invertirá la jerarquía medieval de los bienes. Esta nueva actitud reflejará una concepción activa del sujeto en el mundo donde el disfrute de los bienes terrenales precisa de una acción que posibilite la intervención práctica del sujeto en la naturaleza. El mago renacentista, encarnado en figuras como la de Cornelio Agrippa o Giambattista della Porta, constituirá la realización más evidente de esa nueva cosmovisión, cuya praxis se dirigirá a desembridar y someter las cualidades ocultas de la naturaleza bajo nuestro control a fin de obtener frutos que perfeccionen nuestra vida terrenal. De este modo, la magia renacentista «dirigió la mente de los hombres hacia el mundo externo: sugirió la necesidad de manipularlo»<sup>23</sup> a través de disciplinas como la astrología, la alquimia o la cometomancia. La Modernidad supondrá el triunfo definitivo de dicha actitud vital<sup>24</sup>, reemplazando la magia artificial real por la nueva ciencia –guiada por la impronta baconiana– como instrumento de dominio:

---

<sup>20</sup> LE GOFF, *El hombre medieval*, p. 38.

<sup>21</sup> Esta postura será recurrente en la época, tal y como se evidencia en el *De miseria humanae conditionis* del papa Inocencio III o en la *Consolación de la filosofía* de Boecio.

<sup>22</sup> PICO DELLA MIRANDOLA, *De la dignidad del hombre*, p. 108.

<sup>23</sup> MUMFORD, *Técnica y civilización*, p. 75.

<sup>24</sup> Ahora bien, los estudios de Koselleck ponen de manifiesto que la Modernidad se fragua sobre tensiones que no superan lo antiguo y lo moderno, de forma que la «antigua finalidad ultraterrena de la salvación futura fue integrada en la historia como esperanza mundana, temporalizada, y, a través de su repercusión moral, [...] servía de guía para la acción de los hombres» (KOSELLECK, *Aceleración, prognosis y secularización*, p. 58). Por tanto, pese a que en la Modernidad ya se observa una consolidación de la nueva cosmovisión, el componente

la concepción de la ciencia como poder, como una fuerza capaz de trabajar sobre la naturaleza y modificarla, y la concepción del hombre como el ser a quien ha sido otorgada la capacidad de desarrollar este poder, pueden ambas derivarse reconocidamente del ideal renacentista del mago<sup>25</sup>.

La ciencia cartesiana, reflejo de la nueva mentalidad, efectuará una matematización y reducción de los fenómenos naturales a propiedades cuantificables en términos de la *res extensa*, facilitando el control y dominio de la naturaleza (AT VI, 62). Así, el carácter eminentemente práctico de la ciencia de Descartes se orientará a «fabricar instrumentos matemáticos útiles para propósitos prácticos. Ellos, por supuesto, situaron el conocimiento teórico al servicio de la fabricación de instrumentos lo más precisos posible»<sup>26</sup>, convirtiendo a los hombres en

dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es muy de desear, no sólo por la invención de una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino también principalmente por la conservación de la salud, que es, sin duda, el primer bien y el fundamento de los otros bienes de esta vida<sup>27</sup>.

La búsqueda de la buena vida del sujeto moderno se realiza a través de una transformación del mundo donde la naturaleza se sitúa al servicio de los intereses mundanos del hombre. Así, el conocimiento que la ciencia cartesiana representa se encamina hacia unos intereses instrumentales donde ésta principalmente «debe garantizar la eficacia de la técnica. Este es el objetivo al que está destinada la ciencia. Que sus explicaciones sean las únicas posibles no es algo relevante: basta con que *los efectos* que se deriven sean rigurosos»<sup>28</sup>. La existencia humana no se concibe ya como un mero momento de tránsito hacia lo ultramundano, sino bajo la búsqueda de una buena vida terrenal encaminada al regocijo material y espiritual.

Descartes no será ajeno a esta nueva cosmovisión que propugna la revalorización de la vida terrenal, reiterando en diversas ocasiones (AT II, 480;

---

ultraterreno continuará presente y ejercerá aún una poderosa influencia, como se observará en la concepción cartesiana de los bienes.

<sup>25</sup> YATES, *Ensayos Reunidos* (Vol. III), p. 351.

<sup>26</sup> SASAKI, *Descartes's Mathematical Thought*, p. 125.

<sup>27</sup> DESCARTES, *Discurso del método*, p. 142 (AT VI, 62).

<sup>28</sup> GRIMALDI, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, p. 152.

III, 580) que «am[a] la vida tanto como cualquier otra persona»<sup>29</sup> en tanto que «en esta vida nos suceden siempre más bienes que desdichas»<sup>30</sup>. Con todo, se debe destacar que, bajo la concepción cartesiana, la vida ultraterrenal es garante de la mayor y más perfecta felicidad a la que aspira el sujeto (AT III, 580; IV, 292; V, 159; VII, 52) –pues nuestras almas «están destinadas por naturaleza a placeres y felicidades mucho mayores que aquellas de las que disfrutamos en este mundo»<sup>31</sup>–, de forma que «el conocimiento de la inmortalidad del alma y de los goces que podrá sentir al dejar esta vida podrían mover a huir de ella»<sup>32</sup>. No obstante, Descartes matiza que la búsqueda de la perfecta felicidad no debe inducirnos a desear el tránsito a la otra vida con celeridad, dado que «no debemos temer la muerte, pero tampoco debemos nunca buscarla»<sup>33</sup>. En otras palabras, la vida terrenal no se concibe como un mero tránsito a otra vida pues, si ese fuera el caso, Descartes desearía acelerarlo –y Cartesio manifiesta en repetidas ocasiones su interés por prolongar la vida (AT I, 645; I, 649; V, 178)–. Por tanto, si bien existe una consideración positiva de la felicidad ultramundana, el proyecto cartesiano será de raigambre terrenal, concediendo una gran importancia a los bienes mundanos y definiendo como tarea primordial de su propuesta científica la conquista de los mismos, pues «solo la “falsa filosofía” [...] sugiere que esta vida es peor que la próxima vida»<sup>34</sup>. Diversos tratados científicos de Descartes ponen de manifiesto los intereses instrumentales del cartesianismo, evidenciando que la consecución de un conocimiento teórico se encamina hacia su aplicación práctica. Por ejemplo, la *Dióptrica* es concebida por Descartes, no tanto como un tratado destinado a exponer su teoría fisiológica de la vista o su explicación de la luz, como un manual dirigido a los artesanos (AT II, 447; VI, 77; VI, 82-3) que posibilite la fabricación de artefactos beneficiosos los hombres, pues, según reconoce el propio Descartes:

Mediante *La Dióptrica* tuve el deseo de mostrar que se podía avanzar lo suficiente en Filosofía como para acceder mediante la misma hasta el conocimiento de las artes que son útiles para la vida, ya que la invención de las

<sup>29</sup> DESCARTES, «*Carta a Huygens del 16 de octubre de 1642*» (AT III, 580) [Mi traducción].

<sup>30</sup> DESCARTES, «*Carta a Isabel del 3 de noviembre de 1645*», p. 616 (AT IV, 333).

<sup>31</sup> DESCARTES, «*Carta a Huygens del 16 de octubre de 1642*» (AT III, 580) [Mi traducción].

<sup>32</sup> DESCARTES, «*Carta a Isabel del 6 de octubre de 1645*», p. 611 (AT IV, 314-5).

<sup>33</sup> DESCARTES, «*Carta a Isabel del 3 de noviembre de 1645*», p. 616 (AT IV, 333).

<sup>34</sup> BROWN, *Descartes and the Passionate Mind*, p. 20.

lentes que aproximan los objetos, allí explicadas, son una de las más difíciles que jamás hayan sido indagadas<sup>35</sup>.

Concretamente, Descartes presenta invenciones o mejoras notables en el diseño de otros artefactos preexistentes –como, por ejemplo, las lentes– a fin de perfeccionar nuestra visión de cerca o de lejos (AT VI, 151-2), corrigiendo defectos oculares como la presbicia o la hipermetropía (AT VI, 150-1). Se trata, en definitiva, de «dominar y poseer» la visión humana mediante el diseño de artificios ópticos que permiten vencer las limitaciones naturales de los ojos<sup>36</sup>. Se perciben, de este modo, unos beneficios prácticos que mejoran el modo en que los sujetos se conducen por el mundo, pues «[t]oda la conducta de nuestra vida depende de nuestros sentidos [...] y no existe duda alguna de que las invenciones que puedan contribuir a dilatar su poder han de ser las más útiles»<sup>37</sup>. Las contribuciones artefactuales cartesianas donde se explore la dimensión instrumental de sus aportaciones teóricas se manifestarán, asimismo, en otros opúsculos como el *Tratado de la Mecánica*. En él se proponen una serie de invenciones –la polea, el balancín o la rueda– cuyo objetivo central se dirige a facilitar el trabajo humano, permitiendo gozar de una existencia terrenal más cómoda. Dichos artefactos resultarán del empleo de sus conocimientos geométricos (AT I, 443-6) junto con «la hipótesis de que los cuerpos pesados tienden a descender a lo largo de líneas paralelas –una asunción que habitualmente realizamos cuando consideramos la mecánica en relación con sus aplicaciones prácticas»<sup>38</sup>. En consecuencia, ambos tratados de mecánica resultan de una utilización de la matemática teórica cartesiana orientada «a su aplicación práctica, [pues] todo el mundo debería desear poseer todo lo relevante respecto a ésta, tales como instrumentos, máquinas, autómatas, y así sucesivamente [...]. [Para ello] es suficiente saber la descripción de los instrumentos pertinentes, de modo que cuando la ocasión lo requiere, podemos hacerlos nosotros mismos o hacerlos fabricar por artesanos»<sup>39</sup>.

La manifestación práctica del cartesianismo no se circunscribirá exclusivamente a la esfera mecánica, sino también a la de la medicina. En

<sup>35</sup> DESCARTES, *Principios de la filosofía*, p. 16 (AT IX-B, 15).

<sup>36</sup> RIBE, «*Cartesian Optics and the Mastery of Nature*», p. 44.

<sup>37</sup> DESCARTES, *Dióptrica*, p. 59 (AT VI, 81).

<sup>38</sup> DESCARTES, «*Carta a Mersenne del 13 de julio de 1638*» (AT II, 232) [Mi traducción].

<sup>39</sup> DESCARTES, «*Carta a Hogelande del 8 de febrero de 1640*» (AT Suplemento, 8) [Mi traducción].

efecto, Descartes, reconocido por sus coetáneos como un prestigioso médico<sup>40</sup>, dedica gran parte de sus estudios científicos a cuestiones sobre fisiología y anatomía humana, cuyos frutos se reflejan en el *Tratado del hombre*, la *Descripción del cuerpo humano* o el *De Foetus*. Precisamente este dominio de la medicina teórica es orientado por Descartes hacia intereses prácticos, dado que para él se trata de «intentar descubrir algo de utilidad en la medicina»<sup>41</sup>. Así, además de sus compendios farmacológicos (*Remedia et vires medicamentorum* y *Excerpta Anatomica*), constan en su correspondencia numerosas prescripciones médicas (AT II, 541; IV, 564; IV, 625; IV, 698; V, 65) encaminadas a la conservación de uno de los bienes terrenales principales: la salud<sup>42</sup>.

Descartes consume, por tanto, la *revalorización de la vida terrenal* en tanto que constituye condición necesaria para la búsqueda de los bienes mundanos efectuada tanto en sus tratados mecánicos, como en su praxis médica. El proyecto cartesiano permite, de ese modo, la consecución de los frutos terrenales que contribuyen a que el sujeto disfrute de una buena vida.

### 3. El estatuto de los bienes terrenales y los bienes ultramundanos en el proyecto cartesiano

Tras constatar el interés eminentemente práctico del proyecto cartesiano, destinado a la consecución de los frutos del conocimiento a fin de facilitar a los seres humanos el gozar de una buena vida, se precisa determinar el estatuto de los bienes terrenales con vistas a dilucidar definitivamente su relevancia en el proyecto cartesiano y la vinculación de éstos con los bienes ultramundanos. Previamente cabe subrayar que, si bien el *vrai homme* cartesiano constituye una unión substancial –de la *res cogitans* y la *res extensa*–, se debe apelar a la distinción real que permite distinguir entre cada una de las sustancias a fin de discernir cuáles son los bienes que refieren a cada una de ellas. Ciertamente, como se evidenciará, la *distinción real* constituye una herramienta que permite establecer la correcta categorización de los distintos bienes que finalmente se unen en el hombre cartesiano –pues la búsqueda de la buena vida es un ámbito que corresponde al *vrai homme*.

<sup>40</sup> Cf. MANNING, «Descartes and the Bologna affair», pp. 1-13.

<sup>41</sup> DESCARTES, «Carta a Mersenne del 25 de noviembre de 1630» (AT I, 180) [Mi traducción].

<sup>42</sup> Para un análisis del concepto de salud en Descartes que permite orientar la praxis médica y comprender en qué sentido conforma un bien terrenal, véase: GARCÍA RODRÍGUEZ, «Función natural y salud: la teleología médica cartesiana», pp. 313-34.

Descartes establece una importante distinción, reafirmada en diversas ocasiones (AT IV, 355; V 82; 622; XI 436-7; XI, 437), entre aquellos bienes «que dependen de nosotros, como la virtud y la sabia prudencia, y l[o]s que no dependen, como son los honores, las riquezas y la salud»<sup>43</sup>. Dicha diferenciación entre ambas categorías de bienes<sup>44</sup> se instaura apelando a dos elementos distintivos y sobre los que Descartes erigirá una jerarquía entre ambos tipos de bienes donde «la perfección ontológica del espíritu justifica[rá] la superioridad de los placeres intelectuales sobre aquellos del cuerpo»<sup>45</sup>. En primer lugar, el carácter *dependiente* o *ajeno* de los bienes, referente a la capacidad del sujeto para poder conquistarlos. Dada la existencia de una Providencia divina por la que «es imposible que algo suceda de otra manera a la determinada desde toda la eternidad por [ella]»<sup>46</sup>, la consecución de los bienes terrenales no se subordina a nuestras acciones o deseos, sino a aquello que Dios ha preestablecido como bueno y necesario –decisión, por otra parte, incognoscible para el sujeto–. Contrariamente, los bienes ultramundanos, propios de la voluntad del sujeto y dependientes en exclusiva de nuestro libre albedrío (AT IV, 264; IV, 305, XI 436-7), pueden ser logrados enteramente, pues

todo lo rige la Providencia divina, cuyo decreto eterno es tan infalible e inmutable que, excepto las cosas que ese mismo decreto ha querido hacer depender de nuestro albedrío, debemos pensar que nada de lo que tiene relación con nosotros nos ocurre sin ser necesario y como fatal, de suerte que no podemos desear sin error que ocurra de otra manera<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> DESCARTES, «Carta a Isabel del 4 de agosto de 1645», p. 586 (AT IV, 264).

<sup>44</sup> La nomenclatura mediante la que Descartes referirá a dichos bienes variará, pues dependiendo de las circunstancias del texto incidirá en alguno de los aspectos concretos de cada uno de los bienes, motivando una transformación de la terminología. A fin de evitar ambigüedades, me ceñiré a ambas categorías de bienes como: 1) «Bienes ultramundanos» –dependientes de nosotros y relativos al alma–; 2) «Bienes terrenales» –dependientes de la fortuna y concernientes al cuerpo. El carácter ultramundano o terrenal es consecuencia de que los primeros son relativos al alma, «capaz de gozar de infinidad de contenidos que no se hallan en esta vida» (AT IV, 292). De esta forma, los placeres «del alma pueden ser inmortales como ella con tal de que tengan una base tan sólida que ni el conocimiento de la verdad ni ninguna persuasión engañosa puedan destruirlo» (AT IV, 286). En consecuencia, mientras los contenidos corporales que quedan conservados en la memoria corporal desaparecen con la muerte del cuerpo, los contenidos espirituales se preservan en la otra vida al ser grabados en la memoria intelectual.

<sup>45</sup> RODIS-LEWIS, *La morale de Descartes*, p. 44.

<sup>46</sup> DESCARTES, *Pasiones del alma*, art. 145, p. 521 (AT XI, 437).

<sup>47</sup> DESCARTES, *Pasiones del alma*, art. 146, p. 522 (AT XI, 439).

La consecuencia más directa refiere al número de personas que pueden gozar de los distintos bienes, pues los bienes terrenales, al depender de designios externos a nosotros, no pueden ser cosechados por todos los sujetos –la fortuna no sonrío a todos por igual (AT IV, 236; IV, 264-5; IV, 283)–. Sin embargo, los bienes ultramundanos sí son susceptibles de ser logrados por la totalidad de los hombres, de forma que «los más pobres o más dejados de la mano de la fortuna o de la naturaleza pueden sentir tan acabado contento y tanta satisfacción como los demás, aunque no disfruten de tantos bienes [terrenales]»<sup>48</sup>. Ello se debe a que el ejercicio de la virtud y la prudencia – que conforman los bienes ultramundanos– constituyen prácticas que todo hombre es capaz de asumir, en tanto que son resultado de poseer «la voluntad para emprender y ejecutar todas aquellas cosas que juzgo mejores»<sup>49</sup>.

La segunda característica distintiva de ambas nociones se funda en el tipo de contento que cada uno de estos bienes nos brinda como prueba de la superioridad de unos sobre otros. Los bienes ultramundanos, pertenecientes en exclusiva a la dimensión del alma, tendrán como resultado la *beatitud* (AT IV, 264; IV, 274; IV, 275), «un perfecto contento espiritual y en una satisfacción interna, que no suelen tener de ordinario quienes más favorecidos se ven por la fortuna»<sup>50</sup>, mientras que los bienes terrenales dispensarán un contento denominado por Descartes *agradable sensación sensitiva* (*chatouillement*) (AT IV, 312; XI, 144; XI, 158; XI, 430), vinculado a la substancia corpórea del hombre, y que

consiste en que los objetos de los sentidos producen algún movimiento en los nervios que podría dañarlos si no tuvieran la suficiente fuerza para resistirlo o si el cuerpo no estuviera bien dispuesto; esto suscita una impresión en el cerebro que, instituida por la naturaleza para testimoniar esta buena disposición y esta fuerza, la representa al alma como un bien que le pertenece en tanto que está unida al cuerpo, y produce en ella la alegría<sup>51</sup>.

Ambos contenidos se diferencian en base a su distinta duración (AT IV, 286; IV, 305), pues «los deleites del cuerpo no son nunca tan duraderos como los del alma; ni tan grandes, cuando se disfruta de ellos, como parecen mientras

<sup>48</sup> DESCARTES, «Carta a Isabel del 4 de agosto de 1645», p. 586 (AT IV, 264-5).

<sup>49</sup> DESCARTES, *Pasiones del alma*, art. 153, p. 526 (AT XI, 446).

<sup>50</sup> DESCARTES, «Carta a Isabel del 4 de agosto de 1645», p. 585 (AT IV, 264).

<sup>51</sup> DESCARTES, *Pasiones del alma*, art. 94, pp. 501-2 (AT XI, 399).

se anhelan»<sup>52</sup>. Por otra parte, precisamente nuestras pasiones constituyen el impulso que nos induce a anhelar con ardor los bienes terrenales, haciéndolos parecer «con frecuencia mucho mayores de lo que son en realidad, sobre todo antes de poderlos poseer, y de esa suposición se derivan todas las males y yerros de la vida»<sup>53</sup>. El caso de los bienes ultramundanos refiere al adecuado ejercicio de la virtud como forma de enmendar los desórdenes ocasionados por las pasiones, recibiendo «una satisfacción tan poderosa para hacerle feliz que ni los mayores esfuerzos de las pasiones tienen jamás poder suficiente para turbar la tranquilidad de su alma»<sup>54</sup>. Hallamos, así, dos categorías de bienes cuyas descripciones sitúan la conquista de la *beatitud* por encima de la *agradable sensación sensitiva*, pues la comprensión cartesiana de los bienes sostiene que, aunque una persona no sea favorecida por la fortuna, todos somos capaces de lograr la *beatitud* (AT IV, 281) y disfrutar de una buena vida. En definitiva, «como son siempre inferiores las [satisfacciones] del cuerpo, podemos decir en términos generales que sin ellas es posible ser feliz»<sup>55</sup> apelando exclusivamente a las del alma, pues «podemos sentir continuo contento, incluso rodeados de los más desdichados accidentes y los más acuciantes dolores, siempre y cuando sepamos usar de la razón»<sup>56</sup>. En este punto, Descartes introduce la distinción entre «almas elevadas» y «almas bajas» (AT I, 632; IV, 203-4; IV, 317; XI, 366-7; XI, 453-4) precisamente para diferenciar entre individuos que buscan la buena vida a través de uno de los dos tipos de bienes. Las almas elevadas representarán aquellas centradas en la conquista de la *beatitud* a través del correcto ejercicio de la virtud y la prudencia, de forma que «su razón es siempre [...] la que manda, poniendo a su servicio [las] aflicciones y obligándolas a contribuir a la perfecta felicidad de que gozan ya en esta vida»<sup>57</sup>. Las almas bajas, sin embargo, estarán encaminadas exclusivamente a la consecución de bienes terrenales, de modo que su contento obedecerá exclusivamente a la fortuna, pues «son dichosas o desgraciadas [solo] en tanto en cuanto les acontecen sucesos venturosos o desdichados»<sup>58</sup>.

---

<sup>52</sup> DESCARTES, «Carta a Isabel del 15 de septiembre de 1645», pp. 602-3 (AT IV, 294-5).

<sup>53</sup> DESCARTES, «Carta a Isabel del primero de septiembre de 1645», p. 597 (AT IV, 284).

<sup>54</sup> DESCARTES, *Pasiones del alma*, art. 148, p. 524 (AT XI, 442).

<sup>55</sup> DESCARTES, «Carta a Isabel del primero de septiembre de 1645», p. 598 (AT IV, 287).

<sup>56</sup> DESCARTES, «Carta a Isabel del 6 de octubre de 1645», p. 611 (AT IV, 315).

<sup>57</sup> DESCARTES, «Carta a Isabel del 18 de mayo de 1645», p. 575 (AT IV, 202).

<sup>58</sup> DESCARTES, «Carta a Isabel del 18 de mayo de 1645», p. 575 (AT IV, 202).

La interpretación de autores como Naaman-Zauderer, que recurre a la impronta estoica en la moral cartesiana<sup>59</sup>, ha tendido a servirse de dicha jerarquización entre bienes a fin de efectuar un rechazo de los bienes terrenales, concluyendo que debemos «dejar de desear aquellas cosas en las que [nosotros] no tenemos poder para conseguir que se hagan realidad [...], los deseos vanos»<sup>60</sup> y aceptar que la «única forma de contento que debemos perseguir es aquella que depende exclusivamente de nosotros»<sup>61</sup>. Ciertamente, Descartes en diversas ocasiones (AT IV, 265; IV, 355) reitera que nuestra alma se halla desapegada «tanto de las cosas del mundo que no miramos sino con desprecio cuanto depende de la fortuna»<sup>62</sup>, otorgando solidez a la lectura circunscrita a los bienes ultramundanos como fuente única de la buena vida. Asimismo, la actitud crítica cartesiana respecto a las almas vulgares, cuya «dicha suprema [...] esperan en vano de la fortuna, aunque solo podamos esperarla de nosotros mismos»<sup>63</sup>, contribuye a reforzar dicha interpretación. Ello se ha traducido, por parte de los intérpretes, una concepción de la felicidad antitética al sujeto activo transformador del mundo en tanto que «la beatitud consiste en atenernos [...] al orden del mundo y buscar lo bueno en cuanto pueda acaecernos»<sup>64</sup>. El rechazo a la consecución de bienes materiales da lugar a un sujeto que *no precisa de intervenir en el orden del mundo*, sino que se resigna a los hados, conformándose con lo que le acaece. Una buena síntesis de esta lectura la que hallamos en la tercera máxima de la moral provisional —que algún intérprete ha considerado resultado del influjo estoico de Epícteto<sup>65</sup>—, centrada en

<sup>59</sup> La teoría moral cartesiana «incorporates several leading ideas of Stoicism: the identification of virtue with the perfection of the power of rational agency; the designation of virtue as our supreme good, which is sufficient for happiness; and, [...] the notion of *kathekon*, or “appropriate action”, as the source of the normative demands recognized by rational agents» (RUTHERFORD, «Reading Descartes as a Stoic», p. 71). Con todo, este influjo del estoicismo no debe confundirnos: Descartes *no era un estoico*, como su teoría de los bienes terrenales y su tratado de las pasiones muestran, dado que «while the Stoics saw the highest good in the extirpation of the passions, Descartes envisaged the proper ‘usage’ of the passions as a condition for the attainment of a good life» (ARAUJO, *Scepticism, freedom and autonomy*, p.140). De hecho, él incluso reconoce que su propuesta se dirige a construir una unión que conjugue eudemonismo y estoicismo (AT IV, 275-6).

<sup>60</sup> SHAPIRO, «*Descartes’s Ethics*», p. 457.

<sup>61</sup> NAAMAN-ZAUDERER, *Descartes’ Deontological Turn*, p.189.

<sup>62</sup> DESCARTES, «*Carta a Isabel del 15 de septiembre de 1645*», p. 601 (AT IV, 292).

<sup>63</sup> DESCARTES, «*Carta a Isabel del 21 de julio de 1645*», p. 584 (AT IV, 252).

<sup>64</sup> DESCARTES, «*Carta a Isabel del 18 de agosto de 1645*», p. 591 (AT IV, 273).

<sup>65</sup> «His third maxim (“to try always to master myself rather than fortune”) has strong Stoic overtones and is based on the Epictetan distinction between things which are within our power and those which are not» (KRAYE, «Conceptions of moral philosophy», p. 1302).

*procurar siempre vencerme a mí mismo antes que a la fortuna, y alterar mis deseos antes que el orden del mundo, y generalmente acostumbrarme a creer que nada hay que esté enteramente en nuestro poder sino nuestros propios pensamientos; [...] [y que,] en lo tocante a las cosas exteriores, todo lo que falla en el éxito es para nosotros absolutamente imposible*<sup>66</sup>.

Ahora bien, tras poner de manifiesto la revalorización cartesiana de la vida terrenal se evidencia con claridad que el posicionamiento desde el que se sitúa Descartes consiste, precisamente, en intervenir sobre el orden del mundo – convirtiéndonos en dueños y poseedores de la naturaleza mediante la invención de artefactos, medicinas y otro tipo de praxis– a fin de orientarlo hacia la búsqueda de bienes terrenales. Se halla, en consecuencia, una contradicción entre dos interpretaciones que, en principio, asemejan ser incompatibles. En efecto, no es posible sostener una comprensión moral fundamentada en el desapego a los bienes mundanos por la incapacidad de éstos para brindarnos una buena vida y propugnar a la vez una ciencia cuya meta radique en intervenir en el mundo para precisamente gozar de esos bienes terrenales. La lectura que se defenderá en el presente artículo hará prevalecer la importancia del sujeto activo cartesiano, mostrando que la noción cartesiana de *buena vida* implica la conjunción de ambos tipos de bienes.

Según afirma Descartes, los bienes terrenales refieren fundamentalmente a la salud, honores, riquezas o halagos de la corte. Ahora bien, en este punto se percibe como importante aludir, dentro de esta categoría de bienes, a la distinción cartesiana<sup>67</sup> entre *bienes del cuerpo* y *bienes de la fortuna* (AT V, 82; XI, 467), de forma que podamos separar la salud y otros elementos circunscritos al cuerpo de aquellos que no refieren directamente a él. Precisamente dicha diferenciación posibilita dar cuenta de aquellos bienes terrenales que Descartes

---

<sup>66</sup> DESCARTES, *Discurso del método*, p. 119 (AT VI, 25).

<sup>67</sup> Descartes denomina en ocasiones a todos los bienes terrenales como «bienes de la fortuna» (AT IV, 264; IV, 266; IX-B, 4) –eludiendo la distinción, dentro de los bienes terrenales, entre «bienes corporales» y «bienes de la fortuna». Ello es consecuencia de la relación que los bienes terrenales mantienen con la fortuna, cuya acción siempre puede impedir la consecución de un bien. Por ejemplo, la salud representa un bien de la fortuna en tanto que los mecanismos de intervención que el sujeto puede efectuar a fin de preservarla no necesariamente funcionan. Aun cuando un hombre siga las prescripciones médicas más recomendables para evitar la contracción de una enfermedad, ello no necesariamente evita que la fortuna actúe de forma tal que el hombre en cuestión finalmente enferme. No obstante, la fortuna no puede intervenir en aquellos bienes que dependen exclusivamente de nosotros.

rechaza, tildando de «rebosantes de riqueza, [a] las fortunas más mediocres»<sup>68</sup>. Los bienes de la fortuna, «perversos y condenables como son la gloria vana y el torpe lucro, [...] conducen [a] deslumbrantes sofismas y ardidés propios de espíritus vulgares»<sup>69</sup>. Contrariamente, los bienes corporales constituyen los bienes terrenales que Descartes valorará, dado que, respecto al caso de la salud, reafirma en diversas ocasiones (AT IV, 220; IV, 589; V, 327; VI, 62) que «La salud es el mayor de todos los bienes que conciernen a nuestro cuerpo»<sup>70</sup> y «ha sido siempre el fin principal de [sus] estudios»<sup>71</sup>. La salud representa un bien terrenal que verdaderamente contribuye a disfrutar de una mejor existencia terrenal, a cuya conquista dedica, como se ha evidenciado, gran parte de su proyecto –tratándose de una valoración objetiva<sup>72</sup>–. Por otra parte, se debe destacar la existencia de otro importante bien corporal que Descartes menciona implícitamente: la *comodidad* (AT VI, 31; VI, 62; VI, 163 X, 361). En efecto, disfrutar de una *vida cómoda* representa una de las principales preocupaciones cartesianas a las que se alude habitualmente como resultado de «hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es muy de desear [...] por la invención de una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las *comodidades* que hay en ella»<sup>73</sup>. De esta forma, «cultivamos las ciencias por la utilidad que reportan para la comodidad de la vida»<sup>74</sup>, tal y como se ejemplifica en los diversos artefactos de su tratado de mecánica encaminados a facilitar el trabajo de los hombres, permitiéndoles disfrutar de una vida más cómoda. Por ejemplo, la polea (AT II, 437-8) nos permite que «levantemos las mayores cargas con las menores fuerzas»<sup>75</sup>, de forma que con «La invención de extraer agua con la ayuda de cuerdas y poleas [...] perdemos tanta fuerza como tiempo ganamos»<sup>76</sup>. La salud y la comodidad conforman así dos bienes terrenales cuya conquista se plantea como deseable hacia la búsqueda de una buena vida, frente a aquellos bienes –como las riquezas o la gloria– que no deben ser perseguidos en tanto que no conducen a mejorar nuestra existencia terrenal.

<sup>68</sup> DESCARTES, «Carta a Isabel de octubre de 1648», p. 665 (AT V, 233).

<sup>69</sup> DESCARTES, *Reglas para la dirección del espíritu*, p. 4 (AT X, 360).

<sup>70</sup> DESCARTES, «Carta a Chanut del 31 de marzo de 1649» (AT V, 327) [Mi traducción].

<sup>71</sup> DESCARTES, «Carta a Newcastle de octubre de 1645» (AT IV, 329) [Mi traducción].

<sup>72</sup> Cf. MARSHALL, *Descartes' Moral Theory*, p. 124.

<sup>73</sup> DESCARTES, *Discurso del método*, p. 142 (AT VI, 62).

<sup>74</sup> DESCARTES, *Reglas para la dirección del espíritu*, p. 4 (AT X, 361).

<sup>75</sup> DESCARTES, «Carta a Huygens del 5 de octubre de 1637» (AT I, 438) [Mi traducción].

<sup>76</sup> DESCARTES, «Carta a Mersenne del 29 de enero de 1640» (AT III, 13) [Mi traducción].

#### 4. Superando la contradicción: la inclusión de los bienes terrenales en la buena vida cartesiana

Según se ha evidenciado, existen unos determinados bienes terrenales cuya consecución sí desea Descartes (*bienes corporales*), frente a otros que son rehusados (*bienes de la fortuna*). A fin de solventar la incoherencia anteriormente señalada, se precisa mostrar cómo los bienes terrenales se integran en lo que es considerado una *buena vida*. Para tal cometido, se deberán cuestionar determinadas deducciones y aserciones a fin de lograr una interpretación incluyente de los bienes terrenales en la conquista de una buena vida.

En primer lugar, cabe destacar que la *buena vida*, tal y como la plantea Descartes, no constituye una noción donde se excluyan los bienes terrenales, sino que, contrariamente, «el soberano bien de todos los hombres juntos es un conjunto o reunión de *todos los bienes, tanto del alma como del cuerpo y de la fortuna*»<sup>77</sup>. Por más que los bienes ultramundanos se presenten como superiores a los terrenales, Descartes «no opin[a] que debemos despreciar[lo]s por completo»<sup>78</sup>, pues «ese deleite del alma en que consiste la beatitud no es inseparable del regocijo y el bienestar del cuerpo»<sup>79</sup>. En efecto, la consecución de los bienes ultramundanos y su consiguiente beatitud es compatible con no «perder por ello las oportunidades de apropiarnos de los beneficios que pueda concedernos»<sup>80</sup> la fortuna, dado que «quienes tienen a la fortuna de su parte hacen bien en unirse estrechamente en torno a ella y aunar sus fuerzas para impedir que se les escape»<sup>81</sup>. Descartes desea efectivamente la consecución de los bienes terrenales para lo cual, «aunque debemos estimar su logro enteramente fatal e inmutable, [...] no debemos dejar de considerar las razones que lo hacen más o menos probable, a fin de que éstas sirvan para regir nuestros actos»<sup>82</sup>. Existe, en consecuencia, una compatibilidad entre la buena vida y la búsqueda de bienes terrenales, pues, aunque «La virtud y la sabiduría son suficientes para un contento pleno, él afirma, [...] que los bienes externos son necesarios para lograr el contento más perfecto»<sup>83</sup>. En este

---

<sup>77</sup> DESCARTES, «Carta a la Reina Cristina del 20 de noviembre de 1647», pp. 471-2 (AT V, 82).

<sup>78</sup> DESCARTES, «Carta a Isabel del primero de septiembre de 1645», p. 598 (AT IV, 287).

<sup>79</sup> DESCARTES, «Carta a Isabel del 6 de octubre de 1645», p. 608 (AT IV, 309).

<sup>80</sup> DESCARTES, «Carta a Isabel de septiembre de 1646», p. 635 (AT IV, 492).

<sup>81</sup> DESCARTES, «Carta a Isabel de enero de 1646», pp. 620-1 (AT IV, 352).

<sup>82</sup> DESCARTES, *Pasiones del alma*, art. 146, p. 522 (AT XI, 439-40).

<sup>83</sup> MARSHALL, *Descartes' Moral Theory*, p. 61.

punto se debe redefinir la noción de *alma elevada*, evidenciando que los bienes terrenales no son ajenos a ella, en tanto que

al considerarse, por una parte, inmortales y acreedoras de muy grandes venturas y, al considerar, por otra, que se hallan unidas a cuerpos mortales y frágiles, sujetos a múltiples achaques y que no dejarán de perecer dentro de no muchos años, *se esfuerzan cuanto pueden por granjearse el favor de la fortuna en esta vida*, aunque en tan poca estima la tienen, por comparación con la eternidad, que casi no dan a los sucesos importancia mucho mayor de la que damos nosotros a los que presenciamos en las comedias<sup>84</sup>.

Si las almas elevadas se distinguían de las almas vulgares en que cada una se circunscribía a la búsqueda de una de las categorías de bien como fundamento de la vida buena, se observa que las almas elevadas realmente no se centran en una dimensión exclusiva, sino que desean tanto los bienes ultramundanos como los bienes corporales –pues la reunión de ambos conlleva una mejor vida (AT XI, 488). Por tanto, la cuestión refiere, en este punto, a determinar cuándo son erróneos los bienes terrenales. Anteriormente se había apuntado a los denominados «bienes de la fortuna» –como una subcategoría de los bienes terrenales– como fuente del rechazo cartesiano, no obstante puede señalarse una segunda circunstancia, consecuencia de un deficiente uso de los bienes terrenales: el sufrimiento o la pena que nos pueda ocasionar bien su pérdida, bien la imposibilidad de su obtención (AT IV, 202; IV, 305-6; V, 198-9; XI, 437). Descartes es muy claro al afirmar que «no todos los deseos son incompatibles con la beatitud, sólo los que van acompañados de impaciencia y aflicción»<sup>85</sup>, «pues únicamente el deseo, el arrepentimiento y las lamentaciones pueden impedirnos el contento»<sup>86</sup>. No se trata, por tanto, de que el hombre cartesiano deba poner en práctica «un ejercicio de distanciamiento de lo material y de todo aquello cuyo intento de conquista haría palmariamente visible la escasa potencia humana»<sup>87</sup>, dado que la búsqueda de los bienes terrenales únicamente constituye un problema para la buena vida cuando el sujeto no sabe encarar las adversidades de la fortuna –lo que es solucionado por Descartes apelando al control de las pasiones que permite, a través del

<sup>84</sup> DESCARTES, «*Carta a Isabel del 18 de mayo de 1645*», p. 575 (AT IV, 202).

<sup>85</sup> DESCARTES, «*Carta a Isabel del 4 de agosto de 1645*», p. 587 (AT IV, 266).

<sup>86</sup> DESCARTES, «*Carta a Isabel del 4 de agosto de 1645*», p. 587 (AT IV, 266).

<sup>87</sup> LÁZARO, «*Pasión y virtud en la moral cartesiana*», p. 334.

dominio de sí<sup>88</sup> ejercido por el propio sujeto, transformar una contrariedad en algo positivo (AT IV, 221; IV, 232; IV, 236-7)–. En la gestión de las pasiones que los infortunios ocasionan también cobran relevancia las virtudes cartesianas, en especial la de la generosidad<sup>89</sup>, cuyo ejercicio permite «corregir el exceso de otras pasiones»<sup>90</sup>.

Así, se puede sintetizar la posición de aquel que posee un alma elevada como la del que, si bien

no rehúsa los males o las aficciones porque vienen de la providencia divina, menos todavía rechaza todos los bienes o placeres legítimos de que puede gozar en esta vida, porque también provienen de ella, y al recibirlos con alegría, sin ningún temor a los males, su amor lo hace perfectamente feliz<sup>91</sup>.

En definitiva, la buena vida cartesiana es concebida como una conjunción de bienes terrenales y ultramundanos. Si bien estos últimos constituyen el pilar que funda una plácida existencia, los terrenales nos otorgan una serie de bienes y contenidos que complementan y posibilitan *la mejor vida terrenal posible*. El sujeto con un alma elevada debe ser consciente de su limitada capacidad para conseguir los bienes terrenales, evitando toda la tristeza que pudiera ocasionar su pérdida o fracaso al tratar de acometerlo. La generosidad desempeñará ahí un importante papel como «el remedio general para todos los desequilibrios en las pasiones [...]. Porque [el hombre cartesiano] no desea poderosamente nada que no pueda conseguir por sí mismo, y tal hombre nunca necesita decepcionarse»<sup>92</sup>.

---

<sup>88</sup> Para una exposición del procedimiento cartesiano que permite el control de las pasiones: Cf. GARCÍA RODRÍGUEZ, «Patología psicósomática y propiedades terapéuticas de la alegría en Descartes», pp. 155-8.

<sup>89</sup> Partiendo de la revalorización de los «bienes corporales» –que dependen de nosotros en cierta forma pero no de forma absoluta– se requiere reconceptualizar la definición de Guenancia según la cual «Être généreux, c'est [...] ne désirer que les bien que nous pouvons acquérir par nous-mêmes, mais c'est surtout les acquérir et pas seulement les désirer» (GUENANCIA, *Lire Descartes*, pp.234-5). Ciertamente, la generosidad debe evitar los deseos vanos (AT XI, 438), no obstante, la descripción cartesiana parece apuntar, en este sentido, más a los «bienes de la fortuna» que a los «bienes corporales» –pese a que ambos están sometidos a la fortuna–, pues estos últimos son los realmente desdenados por la generosidad (AT XI, 449).

<sup>90</sup> RODIS-LEWIS, «*Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité*», p. 52.

<sup>91</sup> DESCARTES, «*Carta a Chanut del 1 de febrero de 1647*», p. 458 (AT IV, 609).

<sup>92</sup> DAVIES, *Descartes. Belief, Scepticism and Virtue*, pp. 49-50.

## 5. Conclusión

Considerando que el proyecto cartesiano efectúa una revalorización de la vida terrenal, cuyo fin expreso es, asimismo, la *consecución de una buena vida* (AT IV, 228; VI, 22; IX-B, 13), se pone de manifiesto la importancia que la conquista de la naturaleza posee para Descartes. La ciencia moderna conforma la nueva herramienta que posibilita el control cartesiano de los fenómenos naturales, mediante su matematización y reducción a términos de la *res extensa*. Bajo esta perspectiva, centrada en la intervención en el mundo, no es factible sostener una lectura donde el sujeto cartesiano rechaza los bienes terrenales, pues éstos satisfacen un rol necesario con vistas a lograr una buena vida –que conciliará la consecución de ambos tipos de bienes. La beatitud es suficiente para vivir una buena vida, ahora bien, vivir *la mejor vida posible* requiere a su vez la consecución de *todos* los bienes (AT V, 82) –terrenales y ultraterrenales–. Precisamente es esta distinción entre *buena vida* y *mejor vida posible* aquello que permite solventar la contradicción y conciliar la búsqueda de ambos tipos de bienes. La beatitud constituye el bien que está al alcance de todo individuo y sobre el que toda buena vida se fundamenta. En efecto, pese a que nuestra existencia mundana pueda ser muy desdichada por los caprichos de la fortuna, siempre es posible para el individuo lograr el perfecto contento que representa la beatitud y gozar de una vida buena. Es aquí donde se percibe la relevancia de los bienes terrenales, pues, si bien éstos no son aquello que fundamenta una buena vida, su consecución permite complementar y perfeccionar la *vita beata*, dotándola de una existencia terrenal mejor. Por tanto, es la obtención de bienes terrenales como la salud o la comodidad, aquello que permiten transformar una buena vida, en *la mejor vida posible*. La buena vida representa, así, un concepto cartesiano de primera línea en tanto que articula y otorga una finalidad efectiva a los diversos frutos del árbol de la filosofía –medicina, mecánica y moral.

Un análisis exhaustivo de las distintas nociones de bien en la filosofía de Descartes ha evidenciado que no existe incompatibilidad alguna entre bienes terrenales y bienes ultramundanos. Al contrario, las almas elevadas desean la consecución de bienes terrenales, solo que, a diferencia de las almas vulgares, no fundamentan la buena vida exclusivamente sobre ellas, sino que les conceden una función complementaria de los bienes ultramundanos. El proyecto cartesiano concilia, de ese modo, la consecución de ambos tipos de bienes. En suma, el sujeto cartesiano no constituye sino un elemento activo

y transformador de la realidad cuyo interés se centra en la intervención en el mundo. Representa el triunfo del sujeto renacentista, cuyas aspiraciones se centran en desentrañar aquello que la vida terrenal nos puede ofrecer para vivir bien.

## Bibliografía

AGUSTÍN DE HIPONA (1969). *Obras de San Agustín. Volumen I: Introducción general y primeros escritos*. Ed. Campanaga, Madrid: BAC.

ARAUJO, MARCELO DE (2003). *Scepticism, freedom and autonomy. A Study of the Moral Foundations of Descartes' Theory of Knowledge*. Berlin: De Gruyter.

BROWN, DEBORAH (2006). *Descartes and the Passionate Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

DAVIES, RICHARD (2002). *Descartes. Belief, Scepticism and Virtue*. London: Routledge.

DESCARTES, R. (2006). *Descartes*. Ed. Flórez, Madrid: Gredos.

DESCARTES, R. (1995). *Principios de la Filosofía*. trad. Quintás Alonso, Madrid: Alianza.

DESCARTES, R. (1987). *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*. trad. Quintás Alonso, Madrid: Alfaguara.

DESCARTES, R. (1897-1913). *Oeuvres de Descartes (XII Vol.)*. Ed. Adam & Tannery, París: Leopold Cerf.

GARCÍA RODRÍGUEZ, SERGIO (2017). «Función natural y salud: la teleología médica cartesiana», *Estudios filosóficos*, vol. LXVI, no. 192, pp. 313-34.

GARCÍA RODRÍGUEZ, SERGIO (2016). «Patología psicósomática y propiedades terapéuticas de la alegría según Descartes». Ed. Piñas Mesa, *Psicosomática, Filosofía y Medicina. Estudios de Humanidades Médicas en torno al pensamiento de Juan Rof Carballo*, Loja: Ediloja, pp. 151-167.

GRIMALDI, NICOLAS (2006). *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*. París: Presses Universitaires de France.

- GUENANCIA, PIERRE (2010). *Lire Descartes*. Paris: Gallimard.
- HAMELIN, OCTAVE (1949). *El sistema de Descartes*. Buenos Aires: Losada.
- KOSELLECK, REINHART (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos.
- KRAYE, JILL (1998). «Conceptions of moral philosophy». Ed. Garber and Ayers, *The Cambridge History of the Seventeenth-Century Philosophy (Vol. II)*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1279-1316.
- LÁZARO, RAQUEL (2009). «Pasión y virtud en la moral cartesiana», *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, vol. 65, n. 244, pp. 313-38.
- LE GOFF, JACQUES (2010). *El hombre medieval*. Madrid: Alianza.
- MANNING, G. (2014). «Descartes and the Bologna affair», *British Journal for the History of Science*, vol. 41, n.1, pp. 1-13.
- MARAVALL, JOSÉ ANTONIO (1986). *Antiguos y modernos: visión de la historia del progreso hasta el Renacimiento*. Madrid: Alianza.
- MARSHALL, J. (1998). *Descartes's Moral Theory*. New York: Cornell University Press.
- MUMFORD, LEWIS (1979). *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza.
- NAAMAN-ZAUDERER, NOA (2010). *Descartes' Deontological Turn*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PICO DELLA MIRANDOLA (1984). *De la dignidad del hombre*. Ed. Martínez Gómez, Madrid: Editora Nacional.
- RIBE, NEIL M. (1997). «Cartesian Optics and the Mastery of Nature». *Isis*, Vol. 88/1, pp. 42-61.
- RUTHERFORD, D. (2014). «Reading Descartes as a Stoic: Appropriate action, Virtue and the Passions», *Philosophie Antique*, Vol. 14, pp. 129-55.
- RODIS-LEWIS, G. (1987). «Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité», *Études Philosophiques*, 1, pp. 43-54.
- RODIS-LEWIS, G. (1970). *La Morale de Descartes*. Paris: PUF.

SASAKI, C. (2003). *Descartes's Mathematical Thought*. Holanda: Springer.

SHAPIRO, LISA (2008). «Descartes's Ethics». Ed. Broughton & Carriero, *A Companion to Descartes*, Londres: Blackwell, pp. 445-463.

SPAEMANN, ROBERT (2003). *Límites: acerca de la dimensión ética del actuar*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.

TOMÁS DE AQUINO (1989). *Suma Teológica (Vol. II, partes I-II)*. Madrid: BAC.

YATES, FRANCES (1993). *Ensayos reunidos III: Ideas e ideales del Renacimiento en el norte de Europa*. México: FCE.

RECIBIDO: 29/09/2016

ACEPTADO: 21/12/2017



ENDOXA está bajo una licencia de creative commons reconocimiento-nocomercial-sinobraderivada 4.0 internacional

