

Autor / Author

BURLANDO, Gjannina

P Universidad Católica de Chile gburland@uc.cl

DOI: <https://doi.org/10.32466/eufv-rel.2020.7.630.17-35>

RECIBIDO / RECEIVED 10 de junio de 2020

ACEPTADO / ACCEPTED 10 de junio de 2020

PÁGINAS / PAGES De la 17 a la 35

ISSN / ISSN 2386-2912

# La modernidad en Suárez y Descartes: articulaciones cambiantes del sujeto

## Modernity in Suárez and Descartes: changing articulations of the subject

Mientras los intérpretes de hoy debaten sobre el estatuto y la asociación de Francisco Suárez con la filosofía moderna, los lectores de René Descartes mantienen la descripción que lo define como: «the founder of modern philosophy». El presente análisis propone destacar factores principales que, posiblemente, acerquen y también distingan lo que *hace moderna* la modernidad de ambos filósofos. Cuestión que desarrollaré contemplando no la obra ortodoxa, sino la menos comparada aún de estos autores, a saber, aquella que concierne a su sabiduría moral y a la pregunta práctica que ambos abordan: ¿qué debo hacer?, o ¿cómo debemos vivir? Pregunta que, ex hipótesis, presupone articulaciones cambiantes del sujeto<sup>1</sup>, tales como la voluntariedad, los hábitos y las pasiones, bien caracterizadas por los dos filósofos como «armas de la razón» en tanto conjunto de resortes para la praxis de una vida virtuosa o de una vida activa recta.

**#volundad, #hábitos, #pasiones, #cambio del sujeto moral, #Suárez, #Descartes**

While today's interpreters debate the status and association of Francisco Suárez with Modern Philosophy, the readers of René Descartes maintain the description that defines it as: «the founder of modern philosophy». The present analysis proposes to highlight main factors that possibly approach and also distinguish what makes the modernity of both philosophers modern. Issue that I shall develop contemplating not the orthodox work, but the least compared yet of these authors, namely, that which concerns their moral wisdom and the practical question that both address: What should I do? or How should we live? Question that, ex hypothesis, presupposes changing joints of the subject, such as voluntariness, habits and passions, well characterized by the two philosophers

<sup>1</sup> Braidotti, R., 2000: 184.

as «weapons of reason» as a set of springs for the praxis of a virtuous life or of a straight active life.

#Will, # Habits, # Passions, # Moral subject's changing, # Suárez, # Descartes

## 1. Introducción

La obra de Francisco Suárez (1548-1617) ha sido considerada cumbre de la escolástica y continuadora y deudora del modo de pensamiento medieval y, por lo mismo, fuera del horizonte de la cultura moderna. No es esa visión la única ni la más ajustada. Baste aquí recordar la ponderación que de dicha obra hacen Heidegger o Zubiri —dos de los mejores conocedores de la historia del pensamiento occidental—, obra que consideran central para la constitución y desarrollo de la modernidad naciente. Aun cuando se considere a Suárez un autor *escolástico*, su obra se sitúa inmersa en el contexto de la primera modernidad. Aborda las grandes cuestiones antropológicas, sociopolíticas y teológicas de su época, e influye en el desarrollo de esas mismas aunque tal desarrollo e influencia se proyecte en autores y escuelas distintas, lo cual es propio de los «clásicos» (Senent de Frutos, 2015: 5; introducción a Francisco Suárez, *Tratados morales*).

A pesar de la ingente producción de Suárez en el ámbito de la teología moral, la obra que trata teórica y unitariamente los temas de la moral —los *Tratados morales* (1580-1582, Lyon 1628)— permanece aún en estado de preparación, de traducción y edición crítica completa. En nuestra presentación nos abocaremos principalmente a esta obra, dada su relevancia para el estudio comparativo que esbozaremos.

En cuanto a Descartes (1596-1650), sus estudiosos no ponen en duda, con toda razón, su sitial en la modernidad. Generalmente, dice Russell, se lo considera el fundador de la filosofía moderna porque «es el primer hombre de alta capacidad filosófica cuya perspectiva se ve profundamente afectada por la nueva física y astronomía. Si bien es cierto que retuvo gran parte de la escolástica, no acepta los cimientos establecidos por los predecesores, sino que se esfuerza por construir un edificio filosófico completo *de novo*. Esto no había sucedido desde Aristóteles, y es un signo de la nueva confianza en sí mismo que trajo como resultado el progreso de la ciencia» (Russell, 1972, 557-8).

Con respecto a los lectores cartesianos, a partir de la década de los años ochenta se suman quienes reconsideran a Descartes no meramente metafísico y *epistemólogo*, sino un *pensador de la moral*. La mayoría basa sus estudios en obras como el *Discurso sobre el método*, *Las pasiones del alma*, *Los principios de la filosofía* y una selección de correspondencias. Nuestra lectura de Descartes estará lejos de estructurar su reflexión moral necesariamente en términos de una ética de primer y segundo orden, o en los términos metódicos cartesianos propuestos por la *Regla VII*. Consideraré, en cambio, la obra señalada para destacar la investigación psicológica de Descartes, considerando ante todo sus ideas de las pasiones, los hábitos y virtudes del

sujeto para advertir la posibilidad real de cambio moral en este y, notar a su vez, una posible coordinación teórica con el pensamiento moral de Suárez.

Este enfoque asume desde un principio que hay un vínculo central entre la pasión y la vida virtuosa. Que los sujetos experimentan pasiones moderadas. En lo que sigue pretendo establecer que en la modernidad naciente en la que se sitúan Suárez y Descartes, ambos se adhieren a esta visión. Se muestran de acuerdo con los críticos del estoicismo ortodoxo, y defienden un *neoestoicismo* moderno. Ellos representan la tendencia de la mayoría de los pensadores cristianos del siglo XVII pues se adhieren a la idea de que «no hay pasiones que sean inservibles a la virtud, cuando son gobernadas por la razón, y aquellos que las han lamentado nos dejan ver que nunca conocieron su uso y valor» (Senault, 1987, 8).

De manera que tanto Suárez como Descartes manifiestan estar de acuerdo en que las pasiones son experiencias vitales útiles para nuestra sobrevivencia y bienestar. En vez de embarcarse en una lucha inútil por erradicarlas, la sabiduría moral de ambos pensadores las sitúa entre los poderes de la razón. En cuanto figuras preeminentes de la época del resplandor de la razón, son conscientes de la dificultad filosófica que surge del racionalismo radical del estoicismo, por lo que reconocen que mantener un total control racional sobre las pasiones es extremadamente difícil. Admiten que la razón por sí sola nunca puede vencer a la pasión; que el intelecto solo no tiene la fuerza del impulso; que el entendimiento tiene sus límites y que la certeza, las virtudes intelectuales, no cooperan necesariamente para alcanzar el progreso moral. En este predicamento, las pasiones no son persuadidas por argumentos racionales. Por consiguiente, se enfrentan, desde sus teorías morales, a la cuestión práctica de ¿qué debo hacer? y ¿cómo debo vivir?

La propuesta de ambos autores para responder la pregunta normativa presupone sus metafísicas. En Suárez supone querer saber quién es el ser humano. Su formulación lo sintetiza como «*subjectum substantiale*», con lo cual quiere significar la naturaleza substancial de los seres humanos constituida de materia y forma. Aunque lo novedoso en la fórmula es que el sujeto (*subiectum*) agrega la «condición de las acciones del agente» (Suárez, 1960-1967, XXXIV, 7 18, 477). El sujeto agente de Suárez es, por lo demás, libre, finito, sujeto de pasiones, que se autoafirma y realiza socialmente en comunidad (Suárez, 1971-1975, III, 1 3).

Por su parte, la metafísica que presupone Descartes radicaliza el *cogito*, «sostiene una verdad de la que no podemos escapar fácilmente y que es a la vez central para cualquier comprensión de su moralidad. Este es el hecho de nuestra propia agencia y autonomía. Descartes creía que lo que se revelaba en el *cogito* podía interpretarse como un *ser sustancial*, un alma, con la propiedad del libre albedrío. Gran parte de la teoría moral de Descartes, aunque no toda, puede sostenerse en esta interpretación metafísicamente derivada del *cogito*» (Marshall, 1998, 5).

Así pues, a partir de tales premisas nos preguntamos: ¿cómo configuran Suárez y Descartes los poderes de la mente para resolver la cuestión de la praxis moral? A este asunto atiendo, en primer lugar, para enfrentar la dificultad central, es decir, la relativa a los límites de la razón: así que notaremos cómo Suárez y Descartes modifican la estructura de los poderes de la razón. Es cierto que confieren a la voluntad un mayor poder, eficacia y autonomía, pero lo importante

y definitorio es que vinculan las pasiones a las virtudes dándoles notoriedad y una decisiva conexión antropológica.

## 2. Suárez: hábito y pasión para la vida virtuosa del sujeto

### 2.1. Los hábitos y pasiones según Suárez

La exhaustiva doctrina de los hábitos de Suárez, tal como la expone en las *Disputaciones metafísicas*, disputa XLIV, se basa en el método del *more* geométrico cartesiano de definiciones *a priori*. El rasgo metafísico de todo hábito (corporal, espiritual, especulativo, moral, infuso, adquirido, activo, productivo) es su permanencia y estabilidad en el sujeto (Suárez, 1960-1967, XLIV, 12 13, 480). Son operaciones actuales *de* las potencias vitales, instrumentos ordenados esencial y primariamente a la operación (*cf.* Suárez, 1960-1967 XLIV, 5, 1, 369). Se generan por el ejercicio y la costumbre de los actos (Suárez, 1960-1967 XLIV, 8 1, 389). Todo hábito es una disposición (aunque las disposiciones no son todas hábitos). El fin del hábito, junto con la potencia, es la acción (Suárez, 1960-1967 XLIV, 5 6, 372).

Denomina virtud en general y de manera absoluta al hábito que alcanza de modo indefectible *el bien absoluto de la potencia racional*, subdividiéndose en virtud intelectual, virtud afectiva o de la voluntad. Es virtud intelectual la que inclina infaliblemente al conocimiento de la verdad; y es *virtud afectiva* la que inclina sin defecto a obrar con rectitud y honestidad (Suárez, 1960-1967, XLIV, 13 14, 495). La técnica epistemológica de Suárez es subdividir el hábito; lo cual le permite re-significar la definición de virtud, e insertar la causalidad eficiente como un elemento central de la virtud moral. En el análisis metafísico de Suárez los hábitos funcionan como instrumentos eficaces, resortes de todo hacer, para en definitiva cambiar el carácter del sujeto (Suárez, 1960-1967 XLIV, 13 50, 518).

Por otra parte, Suárez demuestra que la experiencia enseña que los hábitos en el sujeto pueden no solo disminuir o debilitarse, sino quedar concretamente impedidos (Suárez, 1960-1967 XLIV, 12 2 y 12, 471 y 478). A partir de cierta casuística ilustra cómo la pasión del dinero llega a minimizar y obstaculizar el ejercicio de la justicia (Suárez, 1960-1967 XLIV, 12 12, 478-79). Igualmente postula un efecto causal inverso, *desde* las virtudes hacia las pasiones, porque según él: «El ejercicio de las virtudes morales mortifica, refrena, reduce a justo medio las pasiones del apetito sensible» (Suárez, 1960-1967, XLIV, 1, 13, 354). Subentiende que es mediante la reiteración de un determinado tipo de virtudes como se consigue cambiar al sujeto para hacerlo bueno (Suárez, 1960-1967, XLIV, 5 6, 372). Claramente, la cuestión de la mutua interacción entre pasiones y virtudes está enfocada por Suárez en el Libro IV de los *Tratados morales*, donde escribe como teólogo moral en vistas al perfeccionamiento ético del sujeto. Allí trata «sobre los actos que llaman pasiones y también sobre los hábitos, sobre todo los solícitos y viciosos».

Dedica la disputa primera de los *Tratados morales* al análisis de la naturaleza, el origen, tipos, función y número de las pasiones, para luego conectarlas a los hábitos, virtudes morales y vicios. Lo primero es indicar de qué manera les da una centralidad determinante en la vida y conducta de todo sujeto. Las denomina, como Spinoza (2011, 173), indistintamente afectos o pasiones del alma. Y como Descartes, considera que aunque esta materia debe ser tratada por los médicos y la filosofía natural, no obstante, defiende que «le cabe al filósofo moral entenderlas» (Descartes, 1996, X: 8-15), por tres razones: (i) ontológicamente son actos intermedios del apetito que siente, así que participan de cierto modo de la libertad, por tanto connotan la doctrina de los actos morales; (ii) son materia en la que se dan muchas virtudes morales; (iii) su conocimiento ayuda para el perfecto conocimiento de los actos de la voluntad (Suárez, 1628 IV, 455b, 739). Es de suma importancia para Suárez distinguir las pasiones de los actos de la voluntad (Suárez, 1971-1991 XII 1 6). Las pasiones están asociadas a los apetitos materiales, excitan al movimiento y provocan alteraciones en el cuerpo. De hecho, insiste en un tipo de mutuo interaccionismo, basado en la noción de simpatía entre las potencias del alma (Suárez, 1628 IV 457, 741 y IV 464b, 752).

En todo caso, se ha supuesto la distinción entre el enfoque del científico y el del moralista que el mismo Suárez estableció en su tratado *De anima* (1620), donde escribe:

El filósofo de la naturaleza, por ejemplo, considera las propiedades del alma investigando su esencia y el modo que tienen de brotar de tal naturaleza; y en esto consiste la investigación especulativa de las cosas. En cambio, el filósofo de la Ética considera las propiedades del alma para reconducirlas a su justo medio mediante las virtudes; y en esto consiste la investigación práctica (Suárez 1971-1991 IX 9 5).

Respetando tal distinción, Suárez intenta un consenso, ya que agrega: «decimos que estas [pasiones] también son tratadas por los filósofos naturales y muchos médicos, quienes *valoran la ciencia moral*» (Suárez, 1628, IV; 1856, I, Proemio, 455).

De modo que no solo acepta la explicación del filósofo natural, sino que su última acotación parecer señalar un sendero posible hacia la bioética. Contempla textos de Galeno y médicos de la época, para quienes de las pasiones resultan trastornos reales en la sangre y los humores que afectan al alma. Ante la controversia de los límites temáticos de la filosofía natural y la moral, Suárez se acerca a una explicación biológica vitalista sobre el funcionamiento armónico del alma y el cuerpo, cuando sentencia:

Se responde que esto proviene del consenso de las facultades y las potencias, las que son regidas por el alma misma, y son movidas a la tarea de operar en su modo propio. *Entre ellas está instituida sobre todo esa facultad que se aplica al movimiento local, para que sirva al deseo; también los cuatro humores y los espíritus animales o vitales se acomodan a los diversos movimientos del deseo, y, por así decir, por un impulso natural a todos estos, mueve el alma en la medida que conviene al ser viviente* (Suárez, 1628, IV, 1856, I, 1, 4, 457).

Admite con los médicos que *de* las pasiones resultan trastornos reales en la sangre y en los humores, los que, a su vez, afectan al alma. Se refiere a la fisiología médica de la época, a la sintomatología de las pasiones, en particular a la tristeza, la alegría, la ira y el temor, que involucran alteraciones somáticas. Son pasiones que, según su oscilación y grados de intensidad, causan trastornos neurológicos que Suárez describe como: ansiedad, opresión del corazón, visión tenebrosa, desmayo, sangre fría, calor excesivo, bilis amarilla, o sonrojo, dilatación del corazón y risa (Suárez, 1628, IV, 457, 741, 747, 752 y 762).

Prosigue su argumentación en favor de una interrelación y transición entre pasiones y virtudes. Porque, por una parte, las pasiones: son movimientos que pueden afectar al sabio y pueden *coexistir* con la virtud humana aún heroica (Suárez, 1628, IV, 458a, 742). Por otra parte, de modo típico, cita el uso precedente para mostrar la eficacia positiva de las pasiones sobre las virtudes, así que:

cuando el movimiento de la voluntad es recto, si el movimiento del apetito está de acuerdo con él en el fin, será recto si procede de buena causa, y tiende a un buen objeto y es apropiado a la misma naturaleza racional, y en cierta manera es necesario para la perfección de la obra, porque entonces el hombre obra más fácilmente al bien cuando los dos apetitos están de acuerdo en la buena obra, y por tanto, muchas veces conviene estimular tales movimientos, que son como *chispas que encienden la virtud*, como dijo Platón, como *armas de la virtud*, como solía decir Aristóteles y lo refiere Séneca [...], por lo cual Plutarco en el libro *sobre la virtud de las costumbres* dijo que no es propio del sabio arrancar de raíz los sentimientos, porque ni puede ni conviene, sino ponerlos en orden. Se confirma porque los sentimientos muchas veces tienen efectos positivos, como cuando por el temor a la sanción brilla la misericordia, [...] así mismo el placer, por su naturaleza acompaña a la virtud y finalmente la virtud no destruye la naturaleza, como la salud no destruye los humores o la cualidad, ni la música el sonido, sino que los modera (Suárez, 1628, IV, 2, 458a, 742).

Suárez se refiere a los usos antiguos de la expresión «armas de la virtud», a los que Descartes también apela e interpreta como juicios firmes y determinados, como veremos enseguida. En el texto referido es evidente que la lección moral de Suárez rescata una dignidad de las pasiones, *son chispas y armas que aumentan virtud*. La condición suficiente de su puesta en valor y utilidad es que se armonicen con la voluntad y el deseo de un fin que resulte en una buena obra. De manera que las pasiones vienen a ser salvadas en el mismo «orden de los fines» y la acción. En este sentido Suárez ya les había dado un rango metafísico en la categoría de *virtudes afectivas* (Suárez, 1960-1967, XLIV, 13, 14).

En suma, no es posible, ni útil, intentar separar ni destruir las pasiones, pertenecen al apetito afectivo, que a su vez conforma un mismo poder racional. Punto ya destacado en la definición del sujeto ofrecida por Suárez, donde enfatiza su afectividad. Por lo mismo, el propósito normativo en vista de hacer cambios deseables en nuestra estructura pasional debe ser saber cómo ordenarlas, moderarlas, incluso motivarlas en función del *aumento* de la virtud en vistas

de la acción correcta. Vemos a Suárez repetir incansablemente, hasta el final del *Tratado moral* IV: «Las pasiones tienen una excelencia y requieren una consideración propia en el corazón para las virtudes y operaciones humanas» (Suárez, 1628, IV, 475a, 767).

## 2.2. Virtudes afectivas

Resumiendo, podemos decir hasta aquí que la voluntad en tanto que *poder* anímico le cabe la función práctica de intentar, perseguir, conseguir, y sobre todo elegir libremente, entre diversos cursos de acción conocidos. En tanto que apetito afectivo de *deseo*, le cabe una función superior de amar y deleitarse, con lo que se alcanza el bien. La pasión amorosa, o virtud afectiva sin duda, corresponde al mismo horizonte de la virtud teologal de la caridad (cfr. Suárez, 1960-1967, XLIV 11 39). La elección basada en el amor es la que hace brotar el sentimiento de íntima unión con lo otro y, por consiguiente, del propio bienestar y placer. Dicho de otro modo, el amor es fundamento moral necesario para la acción de los agentes libres. La libertad genuina se relaciona, pues, con el actuar por amor y, a su vez, el ejercicio del amor garantiza la sensación de deseo consumado, de placer y de la propia felicidad. Por tanto, en su perspectiva de psicología moral, Suárez no piensa la voluntad en términos absolutos, sino como aquel espacio psicológico donde se reúnen *pathos* y *ethos*; lo cual se hace evidente en su reflexión del *tratado De anima*, donde dice:

[...] la voluntad, en el camino, hace bueno al hombre dispositivamente, por ser principio del merecer; y por más que la bondad moral se consuma en la voluntad, ello, no obstante, acontece en cuanto que se halla conformada a su regla que es la recta razón (Suárez, 1971-1991, XII, 3 7).

El orden moral aquí aparece precisamente ligado a la función trascendente de una voluntad cordial y virtuosa. Así pues, más que en la pura razón, es en un acto más allá de la razón, en el acto o pasión afectiva de amor, donde Suárez basa la elección racional libre, vale decir, la acción moral del sujeto.

## 2.3. Hábitos como virtudes según Suárez

Suárez comienza la disputa Segunda, del *Tratado moral* IV, con el título: *Los hábitos vueltos a tratar* (Suárez, 1628, IV, 477b, 771). Vuelve sobre lo establecido en la metafísica (disputa XLIV), pero su enfoque —advierte— es teológico; se trata ahora de la materia moral, del hábito en su división de bueno y malo, es decir, para la virtud y el vicio (Suárez, 1628, IV, 478, 772). Define la virtud en general como: «un hábito que perfecciona la potencia racional y que inclina al bien» (Suárez, 1628, IV, 478, 772), bajo la cual caen las virtudes morales en particular (del entendimiento, la voluntad y el apetito sensitivo) (Suárez, 1628, IV, 480, 776), a las que atribuye inmediatamente, como advertimos, una eficacia causal, la de ser: «un hábito eficiente y que consiste en la moderación según el sabio determina»; a su vez, como sujeto agente está enfrentado a

circunstancias adversas, tendrá como fin realizar actos buenos y honestos (Suárez, 1628, IV, 479b, 773-774) y en ningún caso podrá generar actos malos, pues la bondad de la virtud significa coincidencia con la bondad de los actos y la razón. Insistirá en que solo el hombre es sujeto de estas virtudes, porque él solo es capaz de ellas y las necesita (Suárez, 1628, IV, 492b, 797).

Argumenta a favor de la mayor nobleza de las virtudes morales, justificando que: (i) los hábitos de la voluntad son más perfectos que los del intelecto, porque tienden formal y simplemente al bien, es decir, a lo honesto; (ii) perfeccionan al hombre en orden a la acción humana, puesto que perfeccionan su voluntad; (iii) ellas no permiten la malicia en los actos humanos. Además: «La costumbre se refiere a los actos libres, los cuales proceden de la voluntad, por lo que las virtudes apetitivas se llaman comúnmente morales como si causaran primeramente la rectitud de las costumbres» (Suárez, 1628, IV, 484b, 781). Incluso llega a aminorar la importancia de las intelectuales, llamándolas no propia, sino *analógicamente* virtudes, porque las virtudes del intelecto: «no son principios de acciones morales, ellas no excluyen la malicia, sus actos pueden ser simplemente malos, y, si son rectos, reciben esa rectitud de la voluntad y de sus virtudes, más que por la propia excelencia» (Suárez, 1628, IV, 481b, 777). En este orden de preferencias, son precisamente las virtudes morales que, por sus poderes eficaces, moderan las pasiones humanas, y por lo mismo edifican el carácter del sujeto causando rectitud de las costumbres (Suárez, 1628, IV, 485b, 781). Esto queda reafirmado en sus proposiciones:

- (i) Todas las virtudes morales *producen* actos que son verdaderas operaciones humanas: la operación honesta y recta —que es a favor de otro y mira lo que se le debe al otro— es *efecto de la virtud*; por tal motivo, por cualquier acción humana recta, se puede estimular alguna pasión. Para Suárez una virtud que influye en la rectitud de la acción es la liberalidad, cuyo fin primario es moderar el afecto a las riquezas de modo que incline a darlas cuando la razón lo dice (Suárez, 1628, IV, 490, 780).
- (ii) Las virtudes morales tienen como fin poner de acuerdo el deseo inferior con el superior, entendiendo que las pasiones pertenecen al deseo inferior. En resumen, toda virtud humana trata sobre pasiones (Suárez, 1628, IV, 486, 783).

### 3. Descartes: hábito y pasión en la vida virtuosa del sujeto

Descartes cita a Suárez únicamente en dos ocasiones de su obra metafísica. En sus respuestas a las primeras objeciones del teólogo holandés Caterus (en discusión sobre la perfección y el infinito) y en las respuestas a las cuartas objeciones del teólogo y lógico francés Arnauld (en discusión sobre la falsedad material de las ideas). Al respecto, Descartes advierte a Arnauld: «Nunca he invertido mucho tiempo en leer textos filosóficos», pero en tono solemne admite haber recurrido al uso filosófico estándar de los términos de quien dice ser «el primer

autor filosófico que él encontró» (cfr. Adams y Tannery, 1996, VII, 235; Cottingham, Stoothoff y Murdoch, vol. III 1991, 164). Descartes está haciendo referencia exacta a la doctrina del error de Francisco Suárez en las *Disputaciones metafísicas*, disputa 9, sección 2, número 4. Se constata efectivamente que en la obra de Descartes no hay otra referencia textual a Suárez. Sin embargo, el uso del léxico filosófico que Descartes establece, no solo en temas de la epistemología como bien ha destacado Baciero Ruiz (2007: 303-320), sino en el ámbito de la praxis moral, depende y se corresponde con el uso conceptual de Suárez. Pues para Descartes «pasión», «hábito» y «voluntariedad» mantienen una conexión entre sí, también como poderes mentales, los cuales, a diferencia del intelecto, la imaginación y la memoria, no tienen por objeto la investigación pura, están pues más allá de la pura razón. En este sentido constituyen un conjunto de intrincados resortes para alcanzar la vida moral virtuosa o, como lo dice Descartes, para *vivre heureusement* (Descartes a Elisabetta, 18, 8, 1645, en Belgiojoso, 2005). En la siguiente lectura de Descartes indico los aspectos de la moral que lo acercan a Suárez y aquellos que lo distinguen.

### 3.1. Pasiones y hábitos en Descartes

Según el análisis cartesiano existen tres tipos de percepciones: (i) aquellas que provienen del mundo externo, al cuerpo y al alma misma, y son casi literalmente reacciones biológicas a *sense data* que impresionan los órganos sensoriales, causando movimiento en los nervios y una subsecuente aprehensión de cosas externas; (ii) las percepciones referidas al cuerpo, que consisten en sensaciones de dolor y placer que parecen ser internas; (iii) las percepciones referidas al alma, que son sentimientos que parecen estar *en* el alma (por ejemplo, la ira, la alegría) y «de las cuales no se conoce por lo general ninguna causa próxima a la que se puedan atribuir» (Descartes, 1991, I, art. 25). Si bien todos estos tipos son «pasiones del alma» entendidas en un sentido laxo, un uso estricto del término «pasión» es reservado por Descartes al tercer tipo de percepción, definido como aquellos «sentimientos o emociones del alma que se refieren particularmente a ella y que son motivadas, mantenidas y amplificadas por algún movimiento de los espíritus» (Descartes, 1991, I, art. 27).

Sin embargo, al final de la Parte I de *Les Passions de l'âme*, Descartes avanza su análisis epistemológico de las pasiones para abordar el tema de su control moral. En este punto recurre al mismo predicamento de Suárez, y sostiene que las pasiones «no pueden ser despertadas ni suprimidas por la acción de la voluntad» (Descartes, 1991, I, art. 45). Su convicción es que la voluntad no puede ser usada para controlar las pasiones. Tal control Descartes lo concibe como signo de la relación de las pasiones con la noción primitiva del compuesto alma-cuerpo. Esto quiere decir que para Descartes, al igual que para Suárez, las pasiones juegan un rol central, pero esta vez en virtud de que están insertas en la constitución ontológica de la unión alma/cuerpo de la persona humana, cuestión que había definido ya desde las *Meditaciones metafísicas*, VI.

Entre tanto, también admitirá más allá de la voluntad «otros poderes del alma con respecto a las pasiones», se tratará de una moralidad como esfuerzo, en virtud de la virtud. Vemos que

al término de la Parte I de *Les Passions*, arts. 44, 50, Descartes incluye su perspectiva del hábito. Teoriza a partir de categorías fisiológicas: «Cada volición está naturalmente unida a algún movimiento de la glándula, pero a través *del esfuerzo o hábito*, podemos unirla a otras» (Cottingham, Stoothoff y Murdoch, 344; Adams y Tannery, 1996, XI, 362). A lo que agrega: «No hay alma tan débil que no pueda, si está bien dirigida, adquirir un poder absoluto sobre sus pasiones» (Descartes, 1991, I, art. 50; Adams y Tannery, 1996, XI, 369).

Lo que hace cambiar entonces las disposiciones naturales del cerebro, unidas a los movimientos de las pasiones, es el esfuerzo. Ofrece este ejemplo: «el perro cuando ve la perdiz, está naturalmente dispuesto a correr tras ella, y cuando escucha la escopeta, el sonido naturalmente lo impulsa a huir de ella. No obstante, hay perros cazadores que son comúnmente entrenados, así que la vista de una perdiz los hace detenerse, y el sonido que escuchan después, cuando el cazador dispara a un pájaro, los hace correr hacia él» (Descartes, 1991, I, art. 50; Adams y Tannery, 1996, XI, 370). Es conveniente notar esta experiencia, advierte Descartes, porque nos anima a cada uno de nosotros a controlar nuestras pasiones. Para Descartes los hombres son capaces de cambiar los movimientos del cerebro más efectivamente que los perros, y tal cambio y transformación tiene como propósito adquirir control absoluto sobre las pasiones; la sola condición del cambio es emplear suficiente ingenio en entrenarlas y guiarlas. ¿Cómo es posible conducir las por el camino correcto si no es por medio de principios y normas de conducta?

## 3.2. Reglas de la moral en Suárez y Descartes

El ideario de los preceptos de teología moral esbozados por Suárez en el Proemio del *Tratado moral* se resume en los siguientes enunciados:

- 1.º «El principio de todas las cosas morales es el fin». De acuerdo con la fe cristiana y los teólogos escolásticos «la razón de fin último es Dios» (Suárez, 1628, Proemio, 23).
- 2.º La teología, siendo ciencia de lo divino por excelencia, trata de cosas humanas, porque notablemente «el tema del último fin es considerado solamente en orden al hombre» (Suárez, 1628, Proemio, 2, 21).
- 3.º Lo que importa al teólogo es «la vuelta de las criaturas a Dios y, por tanto, también la doctrina moral con que se llega a Dios, es decir, los principios y el fundamento de todas las virtudes y acciones morales» (Suárez, 1628, Proemio, 23).
- 4.º «Es muy necesario el conocimiento que el hombre tenga de *sí mismo y de sus acciones y no el de otras criaturas*» (Suárez, 1628, Proemio, 4, 22). Este precepto revela el *credo pedagógico* jesuita de Suárez que él formula en términos de un imperativo especialmente pragmático y particular: cabe recordar que el *sí mismo* en Suárez está constituido de razón, hábitos, pasiones, voluntad libre. Sin el cuarto precepto tendríamos solo la teología escolástica, pero no la *responsabilidad* que le cabe al sujeto.
- 5.º Toda virtud moral es perfección del deseo, también rectitud de la costumbre. De ahí que por sí misma la virtud inclina al apetito a obrar como conviene y esto es ponerse

por sí misma en el centro —en el sentimiento del deseo— y en esa *propensión* se considera en la voluntad hacer moderados los actos del deseo (Suárez, 1628, IV, 490, 788).

El principal corolario de estas lecciones y ejercicios de educación práctica a través de virtudes morales será la participación que le cabe a los agentes para que puedan «llegar a llamarse sencillamente sabios y rectos» (*cfr.* Suárez, 1628, IV, 502, 805). Es cierto que el ideario moral se basa en los supuestos teóricos de Suárez, es decir, que son agentes sabios y rectos quienes usan la recta razón como «regla de las costumbres» (Suárez, 1628, IV, 506a, 812), y que los mismos «obran libremente y tienden por la acción libre a su felicidad» (Suárez, 1628, Proemio, 21). Lo cual indica que las condiciones necesarias y suficientes para la felicidad, según Suárez, son el uso de la recta razón y la praxis de las virtudes morales.

Mientras que el conocido ideario moral de Descartes, formulado en la tercera parte del *Discours de la Méthode & Essais* (Adams y Tannery, 1996, VI, 23-33), según su *more* geométrico comienza enumerando tres reglas:

La primera es siempre emplear su mente lo mejor que pueda para descubrir lo que debe o no debe hacer en todas las circunstancias de la vida.

La segunda es tener una resolución firme y constante para llevar a cabo cualquier razón que recomiende sin dejarse desviar por la pasión o el apetito. La virtud, creo, consiste precisamente en la firmeza de esta resolución; aunque no sé si alguien lo ha descrito alguna vez.

La tercera es tener en cuenta que mientras uno se guía a sí mismo, en la medida de lo posible, por la razón, todas las cosas buenas que uno no posee están igualmente fuera del poder de uno. De esta manera, uno se acostumbrará a no desearlos. Nada puede impedir nuestra satisfacción, excepto el deseo y el arrepentimiento; pero si siempre hacemos lo que la razón nos dice, incluso si los eventos nos muestran después que nos equivocamos, nunca tendremos ningún motivo para arrepentirnos, porque no fue nuestra culpa (Descartes, Adams y Tannery, 1996, VI: 265-66; III: 257-58).

Como comenta Marshall, las dos primeras reglas remiten a la fuerza y la firmeza de la voluntad para ejecutar los planes que consideramos mejores. Pero está claro que este poder para actuar bien es el que desarrollamos en su máximo grado a través del uso de las pasiones.

El otro es el poder de juzgar bien (*bien juzgar*).

La tercera regla completa la concepción moral de Descartes, ya que tenemos una virtud perfecta solo cuando nuestros deseos están bien ordenados. En este caso sin la tercera regla tendríamos solo lo que Aristóteles llamó continencia, pero no la virtud perfecta (Marshall, 1998, 71). De manera que también es posible leer en la enumeración de las reglas una dinámica de interacción entre voluntad, pasión, buen juicio y a su vez una descripción completa de la virtud o la sabiduría práctica, en la que se conjugan *ethos* y *pathos*.

Finalmente, para Descartes todas las reglas de la moral provisoria o perfectible se reducen a una regla principal: hacer lo que se juzga que es lo mejor. En *Les Passions de l'âme*, Parte III,

la *generosidad*, además de considerarla una virtud que nos conduce a la vida buena, es remedio para todos los desórdenes de las pasiones (Descartes, 1991, III, art. 161); ella consiste en hacernos saber que «nada nos pertenece realmente a no ser por la libre disposición de nuestras voliciones, y que nada más allá del buen o mal uso que hagamos de esa libertad, merece halago o censura» (Descartes, 1991, III, art. 153), lo cual se conjuga con un «sentir dentro de sí una firme y constante resolución para iniciar y llevar a cabo aquello que juzgamos ser lo mejor» (Descartes, 1991, III, art. 153). De modo que en este predicamento la generosidad equivale a la *caritas*, ya que de la práctica de la verdadera generosidad resulta una vida de perfecta virtud, cuyo bien depende no de la buena suerte, ni de circunstancias externas, sino de aquello que está en nuestro poder para juzgar lo que es mejor.

Sin embargo, Suárez y Descartes no solo se distancian en el estilo autobiográfico de las formulaciones de sus preceptos que respondían la pregunta ¿qué regla de acción debo seguir para alcanzar la felicidad?, puesto que otra diferencia importante aparece con respecto a la operación deliberativa. Es necesario notar que el razonamiento de Descartes para explicar el proceso de elección racional es diferente del de Suárez. Descartes argumenta: «Porque si cualquiera vive de tal modo que su conciencia no pueda nunca reprocharle por haber caído en hacer algo que juzga ser lo mejor (lo que aquí llamo perseguir la virtud), recibirá de esto una satisfacción que tiene tal poder para hacerlo feliz, que los más violentos asaltos de las pasiones nunca tendrán poder suficiente para perturbar la tranquilidad de su alma» (Descartes, 1991, III, art. 148).

Suárez teólogo entiende que las reglas de acción en las decisiones de Dios no están basadas en su juicio de lo mejor. Dios no funda su elección del mundo actual en un juicio (anterior) basado en el «mejor mundo posible». Argumenta que Dios:

Entre estos cielos y otros completamente iguales (y también con respecto a las demás cosas), eligió crear estos más bien que otros, lo cual no puede atribuirse a un juicio desigual, ya que ni por parte de ellos ni por parte de Dios hay razón alguna en la que pueda fundarse un juicio semejante que sea verdadero; por consiguiente, esa elección previa nace de la libre determinación de la voluntad divina. [...] incluso [...] considero más probable que la voluntad *no se determina necesariamente a lo que es mejor en virtud del juicio*. Se demuestra, porque por el solo hecho de que ninguna de las dos cosas se propone como necesaria, la voluntad puede no amar a ninguna; luego también puede amar indiferentemente a una de ellas, prescindiendo de la otra. Y en opinión de muchos, esto es necesario en la voluntad divina, ya que pudo hacer cosas mejores que las que hizo, y sin embargo, no quiso hacerlas. [...] Por consiguiente, el juicio acerca de *un juicio mejor o más útil* no determina a la voluntad a quererlo (Suárez, 1960-1967 XIX, 6, 13, 397-398).

La función del juicio, según Suárez, es exhortar prácticamente a la voluntad a desear un objeto bueno, pero en el caso de la voluntad humana, según su libertad, todavía puede no amar lo bueno, y no solo no amarlo, sino incluso puede odiarlo. Así pues, las mejores o más útiles razones no son fundamento suficiente para la acción moral. En el caso ejemplar de Dios, no

parece actuar de modo meliorista à la Descartes. Elige crear este mundo simplemente porque Él quiere. En el caso de la voluntad humana, sus hábitos y juicios presentados por la inteligencia práctica solo explican parcial, pero no totalmente, la elección del agente. El punto se ilustra así:

Si un agente sigue el curso de acción placentero en lugar del virtuoso, podemos concluir que el agente juzgó que el curso de acción placentero era bueno hasta cierto punto. Este juicio no es sorprendente, ya que el curso de acción es placentero y el placer es bueno. Y es por eso que el agente lo eligió. El juicio de que el curso de acción placentero es bueno hasta cierto punto es suficiente para permitir a la voluntad elegir ese curso de acción. El curso de acción es lo suficientemente bueno, por así decirlo. Pero no podemos concluir que el agente juzgó el curso de acción placentero, mejor que el curso de acción virtuoso considerando todas las cosas. De hecho, el agente podría haber hecho el juicio inverso sin que el juicio inverso requiriera la voluntad. Entonces, parte de la explicación del curso de acción del agente es que simplemente deseaba seguir el curso de acción placentero. Suárez seguramente tiene razón al decir que el juicio del intelecto sobre el objeto perseguido es suficiente para explicar algo... [Así que], en su caso, el intelecto juzgó que había algo de bondad tanto en el placer como en la virtud, que había más bondad en la virtud que en el placer; sin embargo, la voluntad persigue el placer. ¿Por qué el placer? Porque es bueno ¿Por qué el placer más que la virtud? Simplemente porque la voluntad quería hacerlo (cfr. Penner, 2013, 23).

En esta disyuntiva moral, la posición de Suárez parece no solo voluntarista, sino enigmática, además de deontológica, frente a la de Descartes. Mientras Descartes se parece a un cierto intelectualista al mantener que la voluntad elige el camino de la virtud en vez del camino del placer, porque el juicio del intelecto juzga que ese es el mejor, Suárez dirá que las mejores o más útiles razones no son fundamento suficiente para la acción moral, el juicio del intelecto es relativo y cambiante. Como teólogo moral, su perspectiva para explicar la responsabilidad y la obligación moral es dejar a la voluntad en libertad, sin condicionamientos, incluso después de que el juicio del intelecto ha sido emitido para que ella se ordene o no a lo superior. Agrega el principio normativo que:

[...] todas las obras deben ser de tal naturaleza que, si alguien las observa, puedan resultar de ellas la gloria de Dios.  
[Esto comenta] cabe entenderlo como un precepto afirmativo que obliga siempre pero no en todo momento, salvo en la disposición del espíritu, es decir, de suerte que estemos dispuestos a hacerlo todo por la gloria de Dios, por caridad» (Suárez, 1971-1975, II, XI, 12, 175).

En sentido estricto, los actos del ser humano deben obedecer a la idea de una *ley moral* superior trascendente, a la que Suárez alude en la cita precedente. En otro sentido, Suárez se acerca al kantismo, porque postula que es la voluntad la que vuelve a todo hombre bueno. La bondad de sus obras no depende de la utilidad o éxito de lo que realice, sino de la motivación

de nuestros actos, que deben basarse en la rectitud, en la nobleza misma de estos y en nuestro auténtico deseo de perfección moral. Kant intepreta que la voluntad mantiene una primacía en el mundo moral, por ser la voluntad humana lo único que puede pensarse como bueno sin restricción, su bondad no depende de la utilidad o éxito de su acción; sin embargo, entiende que «para que una acción deba ser moralmente buena, no es suficiente que sea conforme a la ley moral, sino que debe ser hecha por amor de la ley» (Kant, 1976, 394). La diferencia con el pensamiento moral de Suárez es que para Kant:

[...] el amor que puede ser ordenado, es decir, la obediencia al imperativo categórico que se identifica con el amor al prójimo ordenado por Jesús. Pero Jesús no puede constituir para nosotros una autoridad moral; o más bien, lo es solo en la medida en que nuestra naturaleza racional lo reconoce como tal y le concede autoridad. Y si es esa la autoridad que aceptamos, lo que en última instancia se nos presenta como tal es de hecho nuestra propia razón y no Jesús (MacIntyre, 1998, 189).

De modo que Kant considera autónomo al agente moral que es autoridad moral para sí mismo: la autoridad divina sería una autoridad externa que somete al agente a una ley exterior a sí mismo, ajena a su naturaleza de ser racional. En este sentido, Kant interpretaría la ley divina como fuente heterónoma de la moralidad. Suárez, no obstante, vincula sistemáticamente los conceptos de razón, consciencia y ley natural. Esta última habita (*insidet*) en la mente humana (Suárez, 1971-1975, I, 3, 9). Entiende que la razón humana puede llamarse ley natural misma, [pero] *porque comanda a la voluntad humana a que debe o no debe hacerlo* (Suárez, 1971-1975, II, 5, 9). De modo que Suárez presenta su posición considerando que la ley natural es *el juicio natural de la razón recta*. Este orden se descubre en la consciencia humana, por tanto, lo que Suárez admite es un orden moral racional, tal «moral [es] el lugar propiamente humano, a partir de que esencialmente participa del principio absoluto de moralidad» (Moita, 2014, 226). Y porque la ley o derecho natural es obra de la razón y libertad humanas, no de un orden pre-establecido como el de la necesidad natural. Suárez seguiría coincidiendo con Kant en que el agente moral en su fuero interior halla los mandatos de la moralidad.

En el caso de Descartes, no parece precursor del formalismo deontológico kantiano; en el caso de Suárez y Kant, el concepto ético anterior es el bien, pero en el sentido especial del bien que es a la vez incondicionado. «Es cierto que la buena voluntad en Suárez y Kant es el único sujeto en que se basa este predicado, la bondad incondicionada, y es cierto que también en la teoría de Descartes, la buena voluntad es, en relación *con nosotros, el bonum supremum*» (cfr. Marshall, 1998, 116). Sin embargo, mientras Suárez y Kant no definen la voluntad en términos de bienes del tipo calificado, Descartes define la buena o virtuosa voluntad en tales términos.

En otros aspectos Descartes coincide con Suárez al relacionar *pathos* y *ethos* con el ámbito psicológico; no solo porque piensa que existe un lugar para la pasión en la vida virtuosa del sujeto, en el *Vivre heureusement*. La felicidad, define Descartes, es «un contentamiento perfecto de la mente y una satisfacción interior», o la «satisfacción y el placer» que acompaña la

práctica de la virtud (Descartes, 1991, III, art. 148). Pero ¿en qué consiste este «contentamiento perfecto de la mente», de qué se trata «la satisfacción interior» o la satisfacción y el placer que acompaña la práctica de la virtud? Placer y virtud, *pathos* y *ethos* se vinculan estrechamente en el camino de la felicidad. En verdad, Descartes conecta la felicidad de cada individuo con todas las virtudes cuando escribe:

El bien supremo de cada individuo [...] solo consiste en una voluntad firme para hacer el bien y el contento que esto produce. Mi razón para decir esto es que no puedo descubrir otro bien que parezca tan grande, o que esté enteramente dentro del poder de cada hombre [...] solo queda nuestra voluntad que está absolutamente a nuestra disposición. Y no veo que sea posible disponerla mejor que por una resolución firme y constante para llevar a cabo todas las cosas que uno juzga ser lo mejor, y usar todos los poderes de la propia mente para encontrar cuál sea esto. Esto por sí mismo constituye a *todas las virtudes*; solo esto realmente merece gloria y premio, solo esto produce el más grande y sólido contentamiento en la vida. Concluyo, por tanto, que es esto lo que constituye el bien supremo (Descartes, Carta a Cristina, 20 de noviembre de 1647, Adams y Tannery, 1996, V, 83; Cottingham, Stoothoff y Murdoch, 1991, 325).

En el tratado de *Les Passions* indica que las pasiones deben orientarse a la virtud. No solo las virtudes son condición necesaria para la felicidad, sino la felicidad misma depende de las pasiones. Lo interesante es notar que no es la luz natural de la razón, sino lo que dice ser «*les propres armes*», lo que regula su mal uso y exceso de las pasiones. En sus términos, explica:

Lo que yo llamo las propias armas son los juicios firmes y determinados que tocan el conocimiento del bien y del mal, según los cuales el alma ha resuelto seguir al guiar las acciones de su vida (Descartes, 1991, art. 48).

Se comprende que los juicios firmes y determinados que tocan el conocimiento del bien y el mal son juicios de la razón práctica, no del intelecto especulativo que conoce objetos simples de la investigación pura. Atendiendo a esos juicios prácticos, la voluntad determina «qué es lo que debe elegir» (Descartes, 1983, I).

Otra preocupación que Descartes revela —en su correspondencia de 1645 a 1648 con Elisabeth de Bohemia, Cristina y Chanut— es sobre la controversia de quién debe investigar las pasiones. Él acepta que «le cabe al filósofo moral entenderlas». Sin embargo, considerando que las pasiones son «el aspecto más importante de nuestra *naturaleza*», considera que su intención es explicarlas «solamente como filósofo natural, no como moralista» (Descartes, Carta al editor de *Les Passions*, 14 de agosto de 1649, Adams y Tannery, 1996, XI, 8-15). En verdad, a primera vista, esta actitud parece enigmática, porque no corresponde al tratamiento prescriptivo que él mismo ofrece en la mayor parte de *Les Passions*. Ha mostrado efectivamente un saber cómo conectar los estados psicológicos del alma y los estados fisiológicos del cerebro (glándula pineal). Este saber pertenece a la teoría científica de las pasiones; pero tam-

bién ha mostrado un *saber cómo* hacer cambiar las pasiones *reconduciéndolas por medio de las virtudes* hasta su control total en vista de la felicidad (Descartes, 1991, I, art. 46). Este enfoque parece seguir de cerca la distinción de Suárez antes mencionada. Las pasiones, para Descartes, no son productos de la interrupción de la unión entre alma y cuerpo, sino al contrario, son efectos necesarios de los movimientos de los «espíritus animales», vale decir, de un mecanismo somático (Descartes, 1991, I, art. 27). Y están conectadas al mismo límite entre alma y cuerpo, son señales híbridas de la unión substancial del alma con el cuerpo (Descartes, 1991, VI), y como toda señal da como resultado una conducta. No es tan extraño entonces que la segunda parte de *Les Passions* esté enfocada a distinguir las pasiones y considerarlas por sus efectos en términos fisiológicos. Este nuevo enfoque psicossomático representa, por una parte, la tendencia científica en psicología moderna. Razón por la que Russell, Ryle, Reid y Rorty han acreditado que Descartes nos introduce efectivamente en la filosofía moderna de la mente, porque admite un modo de ideas del tipo de sensaciones. Estas ideas son sensaciones ordinarias, *experiencias sensoriales* o datos de los sentidos del sujeto, representaciones de cosas materiales externas. De tales modos de sentir somos directa o inmediatamente conscientes.

### 3.3. Escolio

En el presente análisis se reunió evidencia textual para cotejar semejanzas y diferencias entre las filosofías morales de Suárez y Descartes. Uno de los rasgos generales que hace moderna la modernidad de sus investigaciones reside en el gran poder que atribuyen no a la pura razón, ni a la sola voluntad como en el caso de los escolásticos medievales, sino a la razón práctica. La que Suárez definió en términos de su *objeto contingente que atiende a los singulares y se fija en sus circunstancias particulares que son cambiantes*. Descartes se expresaba diciendo: «tomé la resolución», «la firme y constante resolución», «siempre he permanecido firme a la resolución que he tomado» y esta actitud remitía a la misma razón práctica que ambos filósofos destacaron en la filosofía moderna.

Descartes admite juicios determinados como «*les propres armes*» instrumentales de la razón. Son juicios de valor, firmes, decisivos y sólidos que alinean nuestras disposiciones pasionales con los juicios afectados sobre el bien y el mal. Suárez ya había considerado las disposiciones que vinculan el deseo con el fin superior del bien, y ve a las pasiones como instrumentos y verdaderas *armas de la virtud*. En este sentido, ambos estuvieron convencidos de la imposibilidad psicológica de la pura razón para controlar las pasiones, por lo que enfilan *pathos* y *ethos* en su lucha de estilo ignaciano.

Otras semejanzas —no solo en el uso léxico— son:

1. Respecto a cuáles sean las armas de la razón para obtener el control de nuestras pasiones, ambos autores recurren a la psicología moral de: juicios firmes, juicio natural, hábitos, disposiciones, voluntariedad y virtudes que conducirían a la vida recta o al *vivre heureusement*.

2. Suárez establece distinciones epistémicas para los campos disciplinares de la ciencia y la moral cuyo objeto de estudio son las pasiones. Descartes es consciente de la distinción entre una explicación científica y una de tipo moral. Aunque, frente a la controversia, Suárez parece abrir un campo para la bioética en la que el científico adoptaría una metaética determinada, mientras Descartes no parece interesado en establecer algún vínculo necesario entre el análisis científico y la teoría del valor.
3. Suárez, como Descartes, elabora explicaciones pertinentes a los dos campos de la moralidad y de la ciencia médica galénica respecto a las pasiones del alma, pero Suárez enmarca su objeto de estudio en una perspectiva biológica-vitalista, la cual le importa más que la física, pues está interesado en atribuir a la vitalidad la capacidad de unificar las funciones multiformes de mente y cuerpo del ser vivo, de lo cual deriva su perfección y bien; mientras Descartes se enfoca en el movimiento como causa de la acción, teorizando sobre fisiología médica a partir de fundamentos de la física matemática.
4. Las pasiones, para Suárez y Descartes, no son productos de una interrupción entre alma y cuerpo, sino, por el contrario, son efectos necesarios de los movimientos de los espíritus animales del cuerpo (cfr. Suárez, 1628, IV, I, 1, 4; Descartes, 1991, I, art. 27) y signos de esa unidad substancial del espíritu y el cuerpo humano.
5. Las pasiones del alma para ambos autores son rasgos totalizadores del sujeto, de los cuales depende su vida feliz o desdichada, perspectiva que incluye un giro moderno en filosofía, ciertamente no al tipo de voluntarismo escolástico, sino a la corriente que destacará el valor moral de la afectividad.
6. En definitiva, las transformaciones del sujeto y su adaptación a las circunstancias cambiantes de la vida fueron explicadas por medio de las articulaciones cambiantes en el mismo sujeto, por sus disposiciones psicofisiológicas que le permitirían esforzarse para conducir su vida moralmente y ser feliz, puesto que en la época de Suárez y Descartes la subjetividad todavía no era modificable por la técnica y la farmacología como en nuestra era del tecnohombre y la tecnomujer.

Por cierto, Suárez y Descartes mantienen diferencias teóricas importantes en cuanto a los fundamentos de sus idearios morales. El análisis de la virtud de Descartes presupone, y por lo tanto no puede generar por sí solo, alguna teoría del bien, sin la cual estaría vacía, como ha señalado Marshall. Por lo que no podemos escoger a Descartes como precursor del formalismo moderno de Kant, pero sí podemos escoger a Suárez como tal predecesor. Ya que en la teoría de Kant el concepto ético anterior es el bien, sin duda como en Suárez, pero en el sentido especial del bien que es a la vez incondicionado y la condición de la bondad de los resultados de la acción y de la corrección de las acciones. Los preceptos normativos de la teología moral de Suárez suponen su concepción del bien trascendental y del iusnaturalismo, en el sentido de que la ley natural es el juicio natural de la razón recta. Mientras que para Descartes la regla moral principal depende del agente que determina en su conciencia hacer lo que juzga convenientemente ser lo mejor.

Finalmente, en cuanto a qué hace moderna la modernidad de los dos autores, Suárez destaca incluso en el ámbito de la teología por su libertad de pensamiento como el método distinto de tratamiento de las cuestiones, más propio de la libertad científica moderna que del apego acrítico a las fuentes de autoridad, lo cual rompe con las prácticas tradicionales heredadas de la escolástica, según advierte Laurence Renault (1998, 133-136). Suárez usa categorías técnicas de la teología tradicional en un nuevo marco cultural de comprensión, como pudimos notar en el uso de expresiones que describen al hombre como *sujeto* substancial libre, pero pasional; la afinidad entre pasiones y virtudes en la nueva categoría de *virtudes afectivas*; la inclusión del magisterio jesuita en su ideario moral, que ve necesaria la consciencia de que el hombre tenga tanto de la ley natural, de sí mismo, como de sus acciones, mandato que Descartes aplica directamente a sus reglas en cuanto guías de sus propias acciones. Por lo que también ordena que hay que conocer las cosas que nos pueden dar contento supremo, y esas cosas son las que dependen de nosotros mismos, vale decir, la virtud y la sabiduría (Descartes, Carta a Elisabetta, 18 de agosto de 1645).

Es evidente que lo que hace moderna la modernidad de Descartes es el ímpetu de su proyecto de investigación científica; me parece que el impulso juvenil de las *Regulae* no lo abandona hasta la etapa de *Les Passions*, donde alcanza una idea final de su moral provisional, hasta aplicar la regla de la enumeración de orden suficiente a las máximas de la moral, exacerbándola por encima del orden epistémico de definiciones de Suárez; nada mejor para ver cómo Descartes llevó ese ordenamiento metódico desde las proposiciones simples de la ciencia hasta su último discurso moral.

## 4. Bibliografía

- ADAMS, CHARLES y PAUL TANNERY (ed.) (1996), *Œuvres de Descartes*. París: Librairie Philosophique J. Vrin.
- BACIERO RUIZ, FRANCISCO (2007), «El genio maligno de Suárez: Suárez y Descartes», *Pensamiento*, vol. 63 (2007), núm. 236, pp. 303-320.
- BELGIOGIOSO, GIULIA, et al. (eds.) (2005), *René Descartes Tutte le Lettere 1619-1650*. Testo francese, latino e olandese. Milán: Bompiani, Il Pensiero Occidentale.
- COUJOU, JEAN-PAUL (2012), *Droit, anthropologie & politique chez Suárez*. Lovaina: Artège.
- COTTINGHAM, JOHN, STOOHOFF, ROBERT & MURDOCH, DUGALD (eds.) (1991), *The Philosophical Writings of Descartes*. Nueva York: Cambridge University Press, vol. III.
- DESCARTES, RENÉ (1983), *Reglas para la dirección del espíritu*. Introducción, traducción y notas de Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Alianza Editorial.
- (1991), *Les Passions de l'âme*, Geneviève Rodis-Lewis (ed.). París: J. Vrin.
- (1993), *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Madrid: Editorial Alfaguara.
- (1995), *Los principios de la Filosofía*. Introducción, traducción y notas de Guillermo Quintás. Madrid: Alianza Editorial.
- (2010), *Discurso del método*. Madrid: Espasa Calpe.
- KANT, EMMANUELE (1976), *Los principios fundamentales de la metafísica de las costumbres*, Jack Glickman (ed.), *Moral Philosophy*. Nueva York: Saint Martins Press.

- MACINTYRE, ALASDAIR (1998), *Historia de la Ética*. Barcelona/Buenos Aires: Paidós.
- MARSHALL, JOHN (1998), *Descartes's Moral Theory*. Cornell University Press.
- MOITA, GONÇALO PISTACCHINI (2014), *A modernidade filosófica de Francisco Suárez*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- PENNER, SYDNEY (2013), «Free and rational: Suárez on the Will», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 95, núm. 1: 1-35.
- RENAULT, LAURENCE (1998), «Suárez», *Dictionnaire de théologie*. París: PUF, 1998:133-136.
- RUSSELL, BERTRAND (1972), *The History of Western Philosophy*. Nueva York: Simon and Schuster.
- SENAULT, JEAN FRANÇOISE (1987), *De l'usage des passions*. París: Fayard.
- SPINOZA, BARUCH (2011), *Ética: Tratado teológico-político; Tratado político*. Madrid: Gredos.
- SUÁREZ, FRANCISCO (1620), *De fine hominis*, Lyon. <http://www.archive.org/stream/rpfranciscisuare04suar#page/n15/mode/2up>.
- (1628), *Tratados morales*. Edición *in fieri* de Juan Antonio Senent, traducción de Ramón Gómez, S. J., José Caba, S. J., Luis Conradi, S. J. y Antonio Borrero Pbro. El primer numeral en las referencias corresponde a la edición de Ludovicus Vivès, el segundo a la edición de Senent (*TM*).
  - (1856-1878), *Opera omnia*, M. André and C. Berton (eds.) 28 vols. París: Ludovicus Vivès.
  - (1856), *Tractatus Secundus De Voluntario et Involuntario*, *Opera Omnia*, vol. IV. París: Ludovicus Vivès.
  - (1856), *Tractatus Quartus De Actibus qui Vocantur Passiones tum etiam Habitibus, praesertim Studiosis, ac Vitiosis*. *Opera Omnia*, vol. IV. París: Ludovicus Vivès.
  - (1960-1967), *Disputationes metaphysicae* (S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver, trads.). Madrid: Gredos.
  - (1971-1975), *De Legibus* (L. Pereña y otros eds.). Madrid: Editorial CSIC.
  - (1971-1991), *Commentaria una cum Questionibus in Libros Aristotelis de Anima* (vols. I-III; C. Baciero y L. Baciero, trads.). Madrid: Editorial Labor.