

PSICOLOGÍA MORAL EN SUÁREZ Y DESCARTES: LA PASIÓN EN LA VIDA VIRTUOSA *

Suárez and Descartes on Moral Psychology:
Passion in the Virtuous Life **

GIANNINA BURLANDO
P. Universidad Católica de Chile
gburland@uc.cl

Fecha de recepción: 22/03/2017
Fecha de aceptación: 20/04/2017

Anales de la Cátedra Francisco Suárez
ISSN 0008-7750, núm. 51 (2017), 277-302

RESUMEN La mayoría de comentaristas han subestimado reconstruir las teorías éticas de Suárez y Descartes. Esta actitud parecería justificable si se considera que, ni Suárez ni Descartes escribieron un tratado dedicado a cuestiones de filosofía moral. Esto no significa que Suárez y Descartes carezcan de lenguaje teórico y sensibilidad para este importante asunto. En este estudio nos apoyaremos en evidencias textuales para mostrar que tanto Suárez como Descartes, compartiendo la vida de su tiempo, promueven conceptos, normas, categorías y prácticas morales concretas. La hipótesis general en este estudio es que para ambos filósofos existe un ámbito del *más allá* de la pura razón en el ejercicio de la voluntad que desea. En este ámbito anímico y mental, que ellos consideran propio de la inteligencia y el conocimiento práctico, se conjugan tanto sus teorías morales como el análisis de la acción misma. Otro aspecto transversal de este estudio será exponer de qué manera, en las psicologías morales de ambos pensadores, *ethos* y *pathos* aparecen vinculados con evidentes diferencias en sus perspectivas teológicas y filosóficas.

Palabras clave: Psicología moral, voluntad, pasiones, vida virtuosa, Suárez, Descartes.

ABSTRACT The majority of commentators have underestimated rebuilding the ethical theories of Suárez and Descartes. This attitude would seem justifiable, considering that neither Suárez nor Descartes wrote a treatise dedicated to the

* El presente estudio se enmarca dentro de mi participación en calidad de miembro del equipo internacional de investigación en el Proyecto "Pensamiento y tradición jesuita y su influencia en la Modernidad desde las perspectivas de la Historia, la Traductología y la Filosofía Jurídica, Moral y Política". Proyecto financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España, y por el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (MINECO/FEDER, referencia FFI2015-64451-R), cuyo investigador principal es el Prof. Dr. Juan Antonio Senent de Frutos, Director del Departamento de Humanidades y Filosofía, Universidad Loyola, Andalucía.

** Para citar/citation: Burlando, G. (2017). Psicología moral en Suárez y Descartes: La pasión en la vida virtuosa. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 51, pp. 277-302.

typical moral questions. Nonetheless, I shall argue that this does not mean that they lack a theoretical language and sensibility for moral philosophy. I shall appeal to textual evidence to highlight that Suárez and Descartes, sharing the life of their time, unequivocally promote moral concepts, norms, categories and practices. The general hypothesis of this paper is that both philosophers posit a scope beyond pure reason in the exercise of the will. In this inner mental area, which they consider to be proper of the intelligence and the practical knowledge, their moral theories and the analysis of the action itself work in conjunction. Another transversal aspect of this study will be to show that *ethos* and *pathos* are linked in their moral psychology, with evident differences because of their theological and philosophical views.

Key words: Moral Psychology, Will, Passion, Virtuous Life, Suárez, Descartes.

1. INTRODUCCIÓN

Aunque la obra de Francisco Suárez (1548-1617) y la de René Descartes (1596-1650) ocupe un sitio de honor en la historia de la metafísica y la epistemología, conocidos comentaristas tales como J. Treloar (1991) o J. Cottingham (1993), de manera independiente, han notado que se ha desestimado reconstruir teorías éticas en Suárez y Descartes. Esta actitud parecería justificable si se considera que, ni en el *corpus doctrinae* de Suárez ni en el de Descartes, se halla un tratado dedicado a cuestiones de moralidad. Sin embargo, esto no significa que Suárez y Descartes carezcan del lenguaje teórico y sensibilidad para la filosofía moral. En lo que sigue apoyaré con evidencias textuales que Suárez y Descartes promueven conceptos, normas, categorías y prácticas morales concretas.

Nuestra hipótesis general es que para ambos filósofos existe un ámbito más allá de la pura razón. Este ámbito, que considera el conocimiento práctico, conjuga tanto sus teorías morales como la acción moral misma, pues comprende explicaciones y prescripciones sobre las acciones que realizan los sujetos humanos. Otras hipótesis serían: que en las filosofías morales de Suárez y Descartes, *ethos* y *pathos* están vinculados, y ambos piensan que hay lugar para la pasión en la vida virtuosa. Que la pasión, la voluntariedad y la inteligencia práctica, constituyen un conjunto de resortes para la acción que permiten alcanzar la vida virtuosa, o vida activa recta; que las pasiones son señales de la unión del alma con el cuerpo, y que requieren una actitud y conducta correspondiente; por último, que las pasiones se describen dentro de una concepción viva del mundo físico, y representan la tendencia psicosomática de la psicología de su tiempo.

Esta temática asume desde un principio que hay un vínculo central entre la pasión y la vida virtuosa. Que los individuos virtuosos experimen-

tan pasiones moderadas, o que la razón controla las pasiones al punto de erradicarlas, fueron juicios enraizados en las doctrinas éticas del siglo XVII. En lo que sigue pretendo establecer que en la modernidad clásica¹, donde incluimos a Suárez y Descartes, adhieren a esta visión. No obstante, se debe notar que tal convicción proviene de dos antiguas tradiciones filosóficas, una aristotélica y otra más estoica.

Según los estoicos antiguos las pasiones debilitan la personalidad robándole fuerza e integridad²; no son necesarias para motivar acciones buenas; en la lucha entre los aspectos racionales y pasionales de la naturaleza humana, la razón tiene poder eminente para vencerlas y extirparlas. Las pasiones del estoico entonces, serían incompatibles e indeseables en la vida virtuosa (Long y Sedley, 1987).

Por otra parte, Aristóteles sostuvo que la separación entre racionalidad y emocionalidad no es algo tan evidente; que incluso sería indeseable erradicar completamente las pasiones, pues son una parte esencial de la vida humana; en suma, las pasiones cumplen un papel central en toda vida buena. Una dificultad mayor de esta doctrina ha sido destacada por historiadores contemporáneos del pensamiento del siglo XVII. La cuestión es que, a pesar de que hay tensión y diferencias evidentes entre las dos posiciones, estas son difíciles de distinguir (James, 1998: 13). Con el propósito de exponer esta tensión fundamental postulamos que la mayoría de los filósofos del siglo XVII, someten a rigurosa revisión y acomodación las antedichas tradiciones. En particular, argumentaremos que Suárez y Descartes, desde sus perspectivas teóricas de la moral, apoyan versiones sutilmente modificadas de las doctrinas de Aristóteles y los estoicos. Desde luego, las modificaciones alcanzadas por ambos filósofos tienen que ver con una tendencia modernizante, la de internalizar el orden del mundo para centrarlo en los poderes autónomos de la mente humana (Burlando, 2009: 410).

-
1. En el presente contexto entiendo que la 'edad moderna' contiene dos épocas, la clásica y la romántica. En la 'modernidad clásica' caben filósofos racionalistas, desde Suárez, Descartes, Leibniz, Spinoza, también Kant, y filósofos empiristas, como Locke, Hume, Berkeley. La 'modernidad romántica' incluiría a los pensadores de la tradición especulativa alemana, con Hegel como figura máximamente representativa. El criterio propuesto para esta distinción de la modernidad en dos períodos es "la intrincación o des-intrincación de la filosofía con la matemática" (Badiou, 1991).
 2. Las pasiones, por definición, según Estobeo, son impulsos dispositionales excesivos del alma; no pueden ser moderadas, si se las priva de su intensidad excesiva dejan de ser pasiones. Cf. *Ecl.*, 108, 5-9: 115, 10-17.

Tanto Suárez como Descartes se muestran implícitamente de acuerdo con los críticos del estoicismo ortodoxo³, y forman parte de los defensores de un *neo*-estoicismo moderno⁴. Ellos representan la tendencia de la mayoría de los pensadores cristianos del siglo XVII que piensan 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).

Por su parte, tanto Suárez como Descartes manifiestan estar de acuerdo con Aristóteles en que las pasiones son útiles y vitales para nuestra supervivencia y bienestar. Así, en vez de embarcarse en una lucha inútil por erradicarlas, la sabiduría moral de ambos pensadores se caracteriza por apelar a los poderes de la razón para poder utilizarlas⁵ y reconducirlas (Burlando,

-
3. La crítica al estoicismo ortodoxo, desarrollada desde San Agustín (354-430) a J. F. Senault (Antwerp, 1601-1672), incluyen objeciones a los efectos morales de la doctrina estoica, i. e., el total rechazo y desapego de las pasiones conllevaría a la insensibilidad, la autosuficiencia, la soberbia y el error moral. Otros aspectos problemáticos del estoicismo antiguo recaen en caracterizar al hombre sabio como un dios. El ex-jesuita Thomas Wright y el Obispo anglicano Edward Reynolds, por su parte, rechazaron la “apatía estoica”, ya que Jesucristo mismo tuvo pasiones ‘a veces amó, a veces se regocijó, a veces azotó, a veces deseó’; además, Wright notaba que la Biblia misma nos exhorta a estas pasiones “¡Tiemblen y no pequen más!” (Salmos 4:5); Suárez argumenta teológicamente que las Sagradas escrituras alaban los movimientos de la ira y de la tristeza atribuidas a Jesucristo y la Virgen María, porque ellos consienten a un fin recto, proceden de una buena causa y tienden a un objetivo bueno; desde luego son pasiones que aumentan la virtud, a las que Platón llamó “armas de la virtud” (*De passionibus*, II 2: 457; en adelante *DP*).
 4. Se considera que la defensa más fuerte del neo-estoicismo del siglo XVII es la de Spinoza; pero hay diversos otros exponentes, tales como Hobbes, Malebranche, Descartes, Calvino, Cöeffeteau, Senault, Seargent, et al. Quienes como Senault son, en mayor o menor grado, considerados “cristianos estoicos”. Senault cree que las pasiones solo necesitan ser moderadas con la ayuda de la gracia y ser transformadas en virtudes, para así completar el plan providencial divino para el ser humano (Krage, 1998: 1287). A su vez, Suárez plantea que la pasión puede ser una virtud moral. Interpreta, por un lado, que “*inter antiquos quaestio celebris sub hoc titulo: An affectus cadant in sapientem. Stoicis omnino negantibus: Peripateticis vero affirmantibus; sit tamen affectus moderati sint*” (*DP* I 2 1: 457). Por otro lado, afirma que los estoicos como Cicerón, Séneca, también san Agustín, no negaron la bondad en las pasiones moderadas, más bien las conciliaron con las virtudes (*DP* I 3: 458). En semejante disyuntiva a la de Suárez, Descartes opina: “Los estoicos permiten que el hombre sabio experimente el sentimiento de alegría, aunque requieren que el sabio esté liberado de toda pasión” (*Principles of Philosophy*, IV, 190, AT 317). En el preámbulo de *Les Passions de l’Ame* reclama, además, que no solo los estoicos, sino todos los antiguos filósofos morales fallaron en enseñar adecuadamente el problema de las pasiones.
 5. El ‘uso’, así como el acto de consentir y el de elegir, es considerado por Suárez como un acto propio de la voluntad. Por definición, el uso es un acto de la voluntad por el cual la voluntad influencia o aplica a cada otra facultad a su operación. (Suárez, *DA*, XII 1 4: 372-4).

2009: 404). Sin embargo, ellos mismos, en cuanto figuras preeminentes de la época del resplandor de la razón, son conscientes de una segunda dificultad, a saber: la que surge justamente a partir de una posición racionalista radical. Desde ya se reconoce que mantener un total control racional sobre las pasiones es extremadamente difícil. Se piensa 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 no coopera necesariamente al progreso moral. En este predicamento, las pasiones no son persuadidas por argumentos racionales.

La solución ante esta problemática, propuesta por ambos pensadores, parece estar más allá de los límites de la pura razón. Para Descartes se siguen considerando instrumentales al caracterizarlas como “*les propres armes*” de la razón. Entonces ¿Cómo caracterizan ese más allá de la razón? Este asunto precisamente es lo que pretendo delimitar con mayor atención. En primer lugar, para enfrentar la segunda mencionada dificultad (*i.e.*, la relativa a los límites de la razón) notamos que Suárez y Descartes modifican la estructura clásica de los poderes de la razón (Burlando, 1995, p. 125), pues desde sus respectivas psicologías y en el orden fáctico, confieren a la voluntad mayor poder y eficacia que la pura razón especulativa.

2. SUÁREZ, VOLUNTAD Y PASIÓN PARA LA VIDA VIRTUOSA

En Suárez se resumen las perspectivas de san Agustín, san Anselmo, santo Tomás, D. Scotus y G. Ockham, para quienes la voluntad consiste en un deseo interno del agente que es un deseo del bienestar propio. Por otro lado, se atiende a la perspectiva humanista del Renacimiento que defiende la autonomía de la voluntad y su acción libre. La libertad humana para estos humanistas es un poder del hombre para generar sus propias leyes morales y tomar decisiones racionales, sobre la base de dichas leyes e independientes de toda influencia externa. De manera similar, la voluntad es pensada por Suárez como una dimensión interna, de decisión autónoma e inviolable.

Efectivamente, en las *Disputaciones Metafísicas*, Suárez distingue dos funciones bien definidas de la voluntad humana. Una de ellas tiene que ver con lo que es la voluntad humana: la naturaleza verdadera de la voluntad no se expresa en términos del ‘apetito intelectual’, como lo hace Sto. Tomás (*ST I* 82), tampoco como un ‘poder de volición’ como dice D. Scotus (*Comentario a las Sentencias*, dist. 25), sino en términos de un estado mental interno de afección, que Suárez denomina ‘deseo vital *elicitivus*’ (*desiderium elicitum vitaliter*). La otra función tiene que ver con el funcio-

namiento de la voluntad, como un solo poder, indiferente al movimiento de producir o no actos de intención, de consentimiento, de uso, y del acto mental más completo: la elección libre o moral (Burlando, 2002: 350).

En el tratado *De Anima* (XII 3 1), Suárez había enfatizado el contraste entre razón y voluntad. Sostenía que aunque en su dimensión real, el intelecto y la voluntad son de casi igual perfección, en el contexto de las acciones concretas de nuestra vida, en el aquí y ahora, la voluntad supera en perfección e infinitud al intelecto. De este modo, si preguntamos ¿de qué tipo es el racionalismo de Suárez? Tendríamos que trazar algunas distinciones importantes. Si por una concepción racionalista de la voluntad, queremos decir que los rasgos de: ‘representación’, ‘ideas’, ‘juicios’, ‘cognición’, ‘aprehensión’, ‘iluminación’, están esencialmente conectados a las funciones de la voluntad, entonces, la mayoría de los filósofos, después de Aristóteles, deberían ser llamados racionalistas, incluyendo a Suárez y Descartes. Para Suárez, ciertamente, las actividades mencionadas son condiciones necesarias para el desear (*appetibilitas*). El intelecto no solo representa, intuye y aprehende el objeto deseado, también lo presenta al poder apetitivo⁶. Sin embargo, tales actividades intelectuales no intervienen en la producción de los actos de la voluntad. Por lo demás, Suárez deja claro que, en el proceso de elección racional es la razón práctica⁷, no la especulativa, la que juzga. Aquella coopera en la rapidez y eficiencia de la ejecución. En este sentido, la razón práctica prepara y hace posible la elección, pero la voluntad sola elige (Suárez, *De Voluntario*, VIII 1 1; *Disp. Met.* XIX 6 7-10). La voluntad elige sola, por su propia autonomía interior y dominio en la producción de sus actos⁸. Hasta este punto, podemos conjeturar que Suárez concede

-
6. Define la voluntad como “*specialis potentia animae per quam appetit proprio actu vitaliter*” (*DA*, X 1 2), y destaca allí mismo sus propiedades psicológicas, es decir: ‘inclinación’ (*inclinatio*), ‘propensión’ (*propensio*), ‘direccionalidad’ (*intendere*), ‘consecutio’, ‘executio’, ‘habilidad’, ‘*potentia*’, ‘*virtus*’, ‘deseo’ (*desiderium*), pero, ante todo, su esencial modo de operar, ‘vitalmente’ (*vitaliter*), ‘amando vitalmente un bien’. En el análisis psicológico, la voluntad es clara manifestación del impulso natural de la vida.
 7. La razón práctica en Suárez: 1. Tiene por objeto lo contingente, porque atiende a los singulares y se fija en sus circunstancias particulares que son cambiantes; 2. Considera las cosas estableciendo en sí misma, por así decir el principio de ellas; 3. Se fija en lo que es realizable en cuanto tal. En cambio, la razón especulativa 1. Tiene por objeto sobre todo lo eterno y necesario, y considerando lo que es corruptible, lo abstrae y lo considera como perpetuo; 2. Considera las cosas buscando en ellas su principio; 3. Se fija en la verdad en cuanto tal. Basa esta distinción de razón en el tipo de objeto y no en el fin, por el cual ambas se pueden igualar (*DA* IX 9 5).
 8. La clasificación de los actos de la voluntad es reordenada por Suárez en *De Anima* (XII 1 y 2). Tal clasificación tiene implicancias para su teoría moral en general y su doctrina de la virtud y las pasiones, en particular. Para Suárez, los actos de la voluntad pueden consi-

a la voluntad la elección racional, ya que la voluntad elige un curso de acción y lo hace *porque* el intelecto práctico le ofrece razones para hacerlo, juzgando que tal curso de acción es bueno. Con lo cual Suárez se mantendría en la tradición racionalista. No obstante, veremos enseguida, en qué difiere. Otra actividad superior de la voluntad es que, es el único poder intrínseco que influye en la función de los demás poderes del alma (uso). Puede compararse, afirma Suárez, al corazón: “como el corazón es primer principio de los movimientos corpóreos, también la voluntad es primer principio de las operaciones humanas”. En este sentido, pues, la voluntad es ‘*magis impulsiva*’⁹. Las razones fundamentales que justifican ahora este “mayor impulso”, incluyendo la infinitud de la voluntad, se hallan en la metafísica del acto vital según Suárez¹⁰, y en su psicología de la voluntad en tanto poder mental afectivo de deseo¹¹.

derarse como *medios* o como *fines* y, ambas categorías, consideran el bien. El fin puede considerarse como bien absoluto, en tanto un bien que ha de ser poseído o, como hábito desde ya poseído. El fin, en tanto bien absoluto, es considerado un fin intentado; el fin en tanto hábito es considerado gozo o alegría. A su vez, la actividad de la voluntad acerca de los medios es: consentir, elegir y, ejecutar o usar (Burlando, 1994, pp. 202-3).

9. “[...] *quia voluntas est quae finem intendit, et ideo ad illam pertinent movere omnes potentias quae conducere possunt ad illum finem. [...] Et isto modo fit reductio omnium potentiarum humanorum ad unum primum et intrinsecum movens omnes alias [...]* Et ideo voluntas comparator cordi [...] nam sicut cor est primum principium motionis corporis, ita voluntas est primum principium operationum humanorum” (Suárez, *DA*, XII 1 6).
10. “*Alliunde vero supera voluntas intellectum quia ad illam pertinet executio operum, quia est magis impulsiva quam intellectus [...] quia neutra sine alter est sufficiens ad efficiendum, et unsaqueque in sua ratione habet proprium causalitatis modum, quem non transcendit, praecise stando in suo concepto formali, sed in illo habet infinitatem suam. Scientia enim ut scientia, quantumvis practica, solum habet dirigere actionem; est enim scientia repraesentans et quasi illuminans, unde hoc manus habet in agente per intellectum, dirigit enim actionem eius [...] voluntatis vero munus est diligere intendere, eligere et uti, et hac ratione applicare ad opus alias potentias eusdem appetentis [...]*” (Suárez, *Disp. Met.* XXX 17 46). En cuanto al ‘acto vital’, la voluntad de Suárez es metafísicamente entendida 1. Como una *virtus virtual* unitaria mixta pasiva-activa, que hace salir de sí su libre elección; coincide así con la tradición de los franciscanos, pues ella es un motor *no* movido ni comandado por ningún otro poder del ámbito mental. En este mismo sentido la voluntad es libre elección en tanto que es auto determinante. 2. El acto vital concierne al ámbito psicológico.
11. Para los escolásticos ‘*appetitus*’ significó: atacar, perseguir (de *peto* y *appeto*), también desear, el poder de deseo, pasión o apetito. En la Disputación I (6 3-4) de las *Disputaciones Metafísicas*, Suárez resume su posición sobre el deseo, la misma que había tratado en el *De Anima*. Le importa distinguir allí entre deseo innato (*appetitus*) y el deseo *elicivus*. “El primero, es sólo la propensión natural que todo ser tiene hacia el bien. En este deseo (*appetitus*), el desear (*appetere*) no es *hacer* algo, sino sólo tener una propensión natural, tal como el peso la tiene hacia el centro. El deseo *elicivus* es propiamente deseo, porque se inclina al bien en tanto que bien y puede desear por un acto propio. Por tanto, hay dos

A este poder afectivo, lo denomina simplemente poder de deseo (*appetitus*), y lo divide nominalmente, en sensible y racional o *elicitivus*. Lo más teóricamente notable en esta perspectiva es la atribución de una previa condición de vitalidad. No trata la vitalidad sin ambigüedad, puesto que ésta aparece como una condición metafísica y también biológica¹². Lo novedoso es que tal vitalidad se ofrece como cimiento de la doble configuración, del poder del deseo y del deseo actual mismo de la voluntad. En el caso particular del deseo *elicitivus*, Suárez no sólo explica cómo se atribuye vitalidad a éste, sino que insiste en su libertad:

[...] el *deseo*, al ser un *acto vital*, no puede producirlo sino la facultad de que es acto, y si tuviera que concurrir otra causa, ésta sería un acto previo a la facultad, en tanto que la facultad misma lo usa; *en esto consiste la esencia de lo vital*. Ahora bien, el deseo no puede hacer uso del objeto conocido, ni de la aprehensión formal del objeto, por darse esto en otra facultad. Luego *estos factores no concurren eficazmente a la esencia del acto*. (DAX 3 7) (Agrego cursivas).

La actividad vital, a la que Suárez se refiere¹³, se distingue de otros tipos de movimientos, alteraciones, crecimientos y actividades transeúntes que se dan en la naturaleza. Esta es una función perteneciente al tipo de vida orgánica psico-somática¹⁴, que se genera y arranca desde una agencia

aspectos en este deseo si se habla de las creaturas: uno es el poder del deseo (*appetendi*), el otro es el deseo (*appetitio*) mismo (*Disp. Met. I 6 3-4*). En su psicología de la voluntad, Suárez distingue: 1. 'un deseo vital' (*desiderium elicitivum vitaliter*); 2. "un poder especial del alma por el cual el agente tiende o *desea* vitalmente por un acto propio"; y 3. "un hábito (*virtus*) para *amar* vitalmente algún bien". En suma, la naturaleza de la voluntad tiene que ver propiamente con el acto de deseo, tal como aparece en 1., pero a la vez con un [poder de] deseo por medio del cual hace surgir su acto de deseo actual, tal como aparece en 2. y en particular, 3. En su teoría del deseo *elicitivus*, Suárez tiene en mente la distinción del hábito *elicitivus* de sto. Tomás de Aquino, i.e., "*Eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam cum sit habitus elicitivus*" (*ST, PS Q 65, a.1c*; también *STSS Q. 30, a.3 ad 1; STSS Q. 81 a.1 ad 1*).

12. En la metafísica de Suárez, interpreta Salvador Castellote, "domina la causalidad formal-final, ya que el mundo físico no es el decisivo en esta cuestión, sino *el biológico en donde la perfección, el agathón, es el concepto fundamental*. Si la concepción [aristotélica] encerraba el peligro de comprender el mundo biológico de una manera mecánica, la [suareciana] nos dará una *concepción viva del mundo físico*. (Castellote, 2004).
13. Aristóteles y Sto. Tomás también apelan al concepto de actividad vital, Cf. *De An.* 3. 9. 432b 5-7; *Q. d. De An.*, 13, pero sin el énfasis biológico acentuado por Suárez.
14. Porque Suárez, en primer lugar, atribuye a la naturaleza una fuerza productiva capaz de generar seres orgánicos, que a su vez tienen la capacidad de reproducirse y de regenerarse, y otras anorgánicas, cuyos procesos sólo constituyen acciones transeúntes "*per juxtapositionem*" y no acciones inmanentes o vitales. Segundo, atribuye una causalidad no

interior inmanente¹⁵. En diversos pasajes del *De Anima*, Suárez había sugerido que la condición de vitalidad, compartida por todas las actividades y poderes de la mente humana, es la única condición previa al desear. La función de vitalidad no logra establecer con certeza si el ‘deseo *elicitivus*’ se distingue de la afección, emoción o pasión del alma; no obstante, parece justamente apuntar a una reducción, simplicidad y unidad, en la naturaleza de la acción de la voluntad. Aquí también se implica una íntima y máxima unidad (*summa unitas*) que Suárez atribuye a los poderes del alma entre sí, de lo cual se infiere últimamente la unión natural, o substancial como dirá Descartes, entre alma y el cuerpo (1983: 155). Podemos conjeturar, entonces, que la voluntad en tanto que es “impulso para amar vitalmente *algún* bien que no se posee”, no puede funcionar a modo de epifenómeno, es decir, de descarga impulsiva fugaz, sin efecto en las demás funciones mentales y en el ámbito moral de la vida humana.

Sin embargo, en el ámbito de la moralidad y la acción moral, aunque se presupone que las pasiones no intervienen necesariamente en el ejercicio de la voluntad, Suárez las denomina afectos del alma (*affectibus animae seu passionibus*), y las aborda en conjunto con los hábitos buenos o virtudes en su Tratado *De passionibus et habitibus* (1620)¹⁶. En cuanto movimiento

estrictamente eficiente física, sino una conexión metafísica, un *consensus*, una correlación, una armonía o simpatía y una *summa unitas* a todos los poderes del alma (es decir, entre la imaginación, poder cerebral y el apetito, poder cordial), lo cual explicaría no solo la síntesis de nuestra experiencia, sino también, por ende, lo que Suárez denomina la unidad natural intrínseca entre cuerpo y alma. En lenguaje médico y, cartesiano como veremos, describe la función del acto vital así: “En efecto para estos actos vitales se requiere no solo la facultad próxima, sino también *el concurso de los espíritus animales*, que no llegan allí causalmente, sino en virtud de alguna facultad que suministra dichos espíritus a aquel acto, luego es preciso que exista algún principio común que se valga en acto de esas dos facultades [el sentido común y la imaginación] y por natural inclinación o simpatía (*ex naturali inclinatione vel sympathia*), ordene la acción de una al acto de la otra” (Suárez, *Disp. Met. XVIII* 5 2).

15. Suárez atribuye ‘vitalidad’ a todas las facultades del alma y también a sus operaciones; sostiene: “[...] *sentire est operatio vitalis intrinsece dependens a primo principio vitali, et ideo impossibile est esse sine illo*” (*DA* II 4 4). «*Intellegere est intellectionem efficere, et illam vitaliter recipere*» (*DA* III 5 6). «*Cognoscere est vitaliter operari*». Por cierto, el apetito en cuanto deseo es el caso paradigmático de potencia vital inmanente, porque elicitiva inmediata y absolutamente, solo por sí mismo, sin cooperación externa, el acto de deseo (*DA* X 3 3).
16. Las lecciones dictadas en Salamanca por Suárez entre 1576 y 1616 se conocen como *Tractatus Quinque* (por hacer referencia *ad primam secundae Divi Thomae tractatus quinque theologicis*). Incluye un conjunto de temas de la ética ordenados en tratados sobre: I *De Ultimo Fine hominis ac Beatitudine*, II *De Voluntario et Involuntario*; III *De Humanorum Actuum Bonitate et Malitia*; IV *De Passionibus et Habitibus*; V *De Vitiis atque Peccatis*, lo que se publicó póstumamente por primera vez en Lyon, 1620. Corresponde al tomo IV de

vital y actos que no se hallarían en la facultad cognoscitiva, ni en la voluntad, sino en el apetito sentiente (*appetitus sentiente*), carecerían de libertad; y así consideradas serían moralmente neutras¹⁷. El Padre jesuita está consciente de la tensión que representan las pasiones del alma y por lo mismo, advierte, al considerarlas como actos humanos, los teólogos las han abordado moralmente e incluido en la doctrina moral, puesto que, “son materia en la que versan muchas virtudes morales” (*DP I*: 455). Paralelamente, en su tratado *De anima* (Lyon, 1621) había establecido una clara distinción entre el enfoque del científico y del teólogo moralista, allí Suárez escribía:

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 (*DA IX 9 5*)¹⁸. (Agrego cursivas)

Con esta distinción metodológica en mente, en el tratado *De passionibus et habitibus*, Suárez clasificará las pasiones como actos *medios*, en vez de fines en sí, del alma (véase n. 9). Queriendo referirse a los afectos o pasiones explica que: “decimos que éstas también son tratadas por los filósofos naturales y muchos médicos, quienes [igualmente] *valoran la ciencia moral*” (Suárez, *De Passionibus I*: 455)¹⁹.

la edición de Luis Vivès de la *Opera Omnia* de Suárez, París, 1861. El Tratado IV incluye cuatro Disputaciones; de las cuales la Disputación I contiene 12 secciones que abordan la naturaleza, origen, número y función de las pasiones. Suárez titula el tratado IV: *De los Actos que se denominan Pasiones del alma*. Distingue principalmente seis pasiones del alma: el amor, el deseo, la alegría, el odio, el temor y la tristeza (Suárez, *DP I*, 1: 329).

17. “*Animae passio, est has passiones neque in potentia cognoscente, neque in appetitu rationali reperiri [...]*” (*DP I*, 1 3, p. 453). [...] “*Sed forte est quaesti de nomine, supponendum est enim sine libertate nullum esse actum bonum aut malum moraliter: et rursus appetitum sensitivum per se nulla uti libertate: ex quo certum est non omnem motus appetitus sensitivi bonum esse, vel malum moraliter [...]*” (*DP I*, 2 2, p. 457). [...] “*sed non est cur passionis nomen semper in malam partem usurpemos, quia omnis appetitus motio, etsi rationi consentanea sit, potest in corpore alterationem excitari, sicque dic passio et hic modo utuntur voce passionis*” (*DP I*, 2 1: 456).
18. En el contexto de la pregunta: “El entendimiento práctico y el especulativo ¿son facultades distintas?”, Suárez ofrece la siguiente distinción: “*ut philosophus naturalis considerat passiones animae, considerando quid sint et quomodo orientur a tali natura. Et hoc est considerare rem modo speculativo. [Philosophus] autem moralis considerat passiones animae, ut reducendas ad mediocritatem per virtutes. Et hoc est considerare modo practico*” (*DA IX*).
19. “*Ut de actibus mediis, id est, de affectibus animae, dicamus, est, Philosophi naturalis sit de illis disserere, et multa a medicis de eisdem tradantur, ad moralem nihilominus scientiam spectat*” (*DP I*, Proem.: 455).

De tal modo, aunque el análisis de las pasiones en Suárez tiene un trasfondo metafísico, al igual que el análisis que hace de la voluntad, acepta la explicación del filósofo natural, señalándose aquí un posible sendero hacia una neuro ética. Para mostrarlo apela a textos de Galeno y de otros médicos de la época, para quiénes de tales actos medios inmanentes del apetito sentiente, resultan trastornos reales en la sangre y los humores que afectan al alma. Ante la dificultad del tema, Suárez toma posición diciendo que:

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 (*DPI*, 1 4: 457)²⁰.

Sin duda tal explicación está basada en la noción de consenso, consonancia o simpatía entre las facultades del alma. Suárez atribuye esta perspectiva a Galeno, Averroes y Jerónimo Fracasto. Considera verosímil que quienes tratan los síntomas de las pasiones —como la tristeza y la alegría, la ira y el temor— involucren alteraciones físicas. Estas pasiones, con diversa intensidad, causan conmociones o trastornos del cuerpo, tales como la ansiedad, la opresión del corazón, visión tenebrosa, sangre fría, calor excesivo y bilis amarilla, entre otras (Suárez, *DPI*, 1 4: 457).

En cuanto aquellas pasiones que *versan* sobre virtudes, Suárez analiza ante todo el amor. Lo considera como la primera pasión del apetito sentiente en la inclinación al bien. Pero a diferencia de santo Tomás de Aquino, Suárez no establece una distinción real entre el apetito sentiente y el apetito racional. Al contrario, piensa que entre estos hay simpatía, en tanto se originan en un mismo órgano, que es el corazón. Al corazón se le atribuye típicamente, dice Suárez, el amor, el deseo, el deleite y otras pasiones de la parte concupiscible²¹. Sin embargo, la voluntad no está necesariamente

20. “[...] *respondetur, hoc provenire ex consensionem facultatum et potentiarum, quae ab eadem anima reguntur, et suo modo ad operandum applicantur, inter quas ea facultas, quae ad motum localem est, ut appetitui serviat, est potissimum instituta, quatuor etiam humores et spiritus animales, seu vitales diversis appetitus motibus accommodandur, et quasi ex naturali impulso, vel institutione, haec omnia anima movet, prout expedit animali*” (*DP* I, 1 4 : 457).

21. Su visión del amor —en *De passionibus* I 4 y en el *De anima*, XI— conjuga el fenómeno natural fisiológico y a su vez la virtud moral que representa dependiendo de la intención y el fin al que la voluntad consiente. Así entiende que es “una especie de gravitación e incli-

forzada al amor, por más que el objeto se presente como evidentemente bueno. Puesto que, por una parte, el amor es acto intencional-vital, por otra, nuestra idea de la bondad de los objetos puede existir con una mezcla de ideas no necesariamente buenas (Suárez, *DA XII 2 13*). De tal manera, para Suárez el amor de la voluntad sería el fundamento de la libertad humana. A continuación, argumentaremos sobre este punto central de su psicología moral.

Su perspectiva del amor, en tanto mayor bien y más perfecto que el conocimiento (natural) del intelecto (*DA XII 3 4*), inscribe a Suárez dentro de la tradición de filósofos voluntaristas, tales como Mateo de Aquasparta, Enrique de Gante²² y también de los Padres latinos san Agustín, Hugo de san Víctor y san Anselmo. Por lo mismo insiste: “Dios es más amado que conocido, porque el amor penetra donde el saber se queda fuera” (Suárez, *DA XII 3*). Por otra parte, sugiere que es en la práctica del amor-*charitas* junto a la libertad, lo que nos hace más semejantes a Dios²³.

Efectivamente, a partir de esta visión, en la que una pasión como el amor goza de preferencia frente al conocimiento, emergería el sentido más genuino de la libertad del hombre. Es en la elección y práctica del amor, por las cosas sensibles, y de un amor genuino por el bien superior, donde Suárez deja ver los verdaderos alcances morales de su psicología.

nación hacia una cosa conocida como buena y conveniente, de ahí que amar a una cosa no es desearla, sino sentir a manera de complacencia en ella y adaptarse a ella siguiendo la inclinación interior, como sucede en la naturaleza, donde, antes que un cuerpo pesado inicie su movimiento hacia el centro, entendemos que existe una adaptación entre el cuerpo y su lugar, la adaptación o ajustamiento se produce en virtud de la pesantez, del mismo modo que en el apetito animal existe cierta unión entre lo apetecible y el apetente, unión que se produce formalmente en virtud del amor”. De este amor “nace en el apetito un movimiento hacia la cosa amada con el que apetece unirse estrechamente a ella. Poseída la cosa halla en ella un reposo *vital* y afectivo, este reposo vital recibe el nombre de gozo o deleite [...] se trata de *algo vital* puesto que el acto de deleite es vital, luego es un acto alumbrado por una facultad vital”, lo cual quiere decir que es imposible entender un acto de la vida sin la intervención, con eficiencia intrínseca, de una facultad del alma; ahora bien “es acto únicamente de la facultad apetitiva, por girar en torno al bien conocido y ser el resultado de ese conocimiento” (*DA XI 1 4*) (agrego cursivas). Pero también es un acto apetitivo que quiere el bien de la cosa amada, y a éste se denomina afecto o voluntad afectiva de unión: *quia amor est actus appetitus; ergo formalis effectus ejus est constituere actu appetentem et volentem bonum rei amatae, seu bonitatem, et haec bona affectio seu voluntas vocatur affectiva unio, seu virtus unitiva a Dionisio 4 [...]* (*DP I 4 5*: 460).

22. Kuksewics interpreta que para ellos: “la voluntad es superior al intelecto, porque su virtud, la caridad, es superior a la virtud del intelecto, la fe; y su objeto, la bondad, es superior al objeto del intelecto, la verdad” (1982, pp. 598-599).
23. “[...] *ut ad imaginem Dei conditum, id est, libertatem ut entem, secundum hoc enim maxime relucet in homine dei imago*” (Suárez, *Tratado acerca del fin del hombre en Opera omnia*, vol. IV, Prefacio).

La práctica universal del amor-*charitas* permite justamente la relación no compulsiva con las cosas; el que verdaderamente ama, por una parte, deja ser a las cosas lo que ellas son en sí mismas. Entendido el amor así, viene a ser un ejercicio de virtud, de perfección y de liberación por excelencia²⁴. Este ejercicio o virtud liberadora del amor se manifiesta como práctica espiritual de apertura, permitiendo a nuestro ser salir de sí mismo y adaptarse al otro. A diferencia del conocimiento, actividad en la que se contempla y aprehende objetivamente una cosa como algo externo, distante y separada del yo, el amor quiere el bien de la cosa, suprime la distancia entre objeto y sujeto: acerca la cosa, sintiéndola afectivamente en su interior. El ejercicio de la *charitas* impide que el sujeto se encapsule cerrado, detenido dentro de sí mismo; por el contrario, lo hace dirigirse, ir en búsqueda de unión ya sea con el sí mismo, con otros, o con el bien supremo que es Dios²⁵. Desde luego, según el análisis psicológico de Suárez, 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 felicidad²⁶.

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 *deseo*, a la voluntad le cabe una función superior trascendente consistente en amar y deleitarse, lo cual significa alcanzar el bien. Esta

-
24. Sobre la noción de 'ejercicio' véase Suárez, *Disp. Met.* XLIV 1 11; 11 39; 13 11-28. Para Descartes, a su vez, si lo que llamamos virtudes son "hábitos en el alma que nos disponen a tener ciertos pensamientos", tales hábitos podemos cultivarlos y perfeccionarlos en nosotros mismos. Para esto necesitamos aplicar la resolución de la voluntad y varios ejercicios, algunos de los cuales la gente que tiene discernimiento podrá aplicarlos a sí mismos. Tal enseñanza pertenece a la tradición del Colegio de La Flèche, donde se concibe el proceso educativo en términos de un lenguaje del 'ejercicio'. Es decir, "*Une activité inlassable, un exercice et un pratique constante, un sorte d'incessante gymnastique de l'esprit qui met en oeuvre dans les processus d'éducation toutes les facultés de la personne humaine*" (Mir, 1968: 99).
25. No obstante, se da una diferencia fundamental en nosotros dependiendo de si deseamos y amamos un bien sensible o uno absoluto. Siempre que deseamos un bien sensible particular, después de perseguirlo y conseguirlo, inmediatamente nuestro deseo desea otro bien y después de conseguirlo, busca otro, según Suárez, porque el deseo amoroso es esa fuerza vital infinita. Sin embargo, cuando el objeto del amor es el bien infinito, entonces el deseo infinito mismo se colma, al hacerlo se deleita en grado sumo (Suárez, *DA* II 3 18).
26. En su análisis sobre el gozo, Suárez coincide con Santo Tomás, cuando escribe: "*desiderium, gaudium et delectatio sunt effectus amoris*" (*De Voluntario et Invol.* VII 3).

pasión amorosa, sin duda, corresponde al mismo horizonte de la virtud teologal de la caridad²⁷. Por tanto, en esta perspectiva de psicología moral, Suárez reúne *pathos* y *ethos*; lo cual se había hecho evidente en la declaración 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, *DA XII 3 7*) (Agrego cursivas).

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 afectivo del amor, donde Suárez basa la elección racional libre, vale decir, la acción moral del ser humano.

3. DESCARTES, VOLUNTAD Y PASIÓN EN LA VIDA VIRTUOSA

Descartes coincide con la escuela de Suárez en que pasión, voluntariedad y racionalidad práctica, pertenecen al ámbito del más allá de la pura razón. Estos constituyen un conjunto de intrincados resortes para alcanzar

27. Suárez teoriza sobre los hábitos en el *De passionibus*, Disp. II y extensamente en las *Disputaciones Metafísicas*, Disp. XLIV. Escribe: “*eandem charitas intensius inclinatur ad amandum Deum quam proximum*” (XLIV 11 39). Entiende que las virtudes son especies de hábitos buenos (en conformidad con la naturaleza racional por lo que se denominan), y cuya función principal es facilitar las operaciones especialmente del entendimiento y la voluntad. Argumenta que al hábito de la voluntad se lo llama hábito moral, “porque el acto moral es propia y formalmente acto de la voluntad, ya que solo él es formalmente libre, y las costumbres consisten solamente en actos libres. Por tanto, los hábitos esencialmente realizadores de actos morales son, en sentido propio, los actos de la voluntad, y, por cierta participación y subordinación, se denominan también así a los hábitos del apetito sentiente” (*Disp. Met. XLIV 13 11*). Con lo cual queda claro que el hábito sirve para que las acciones tengan valor moral y es una condición adquirida para alcanzar la virtud. Por otra parte, también había vinculado directamente el *afecto* y *la moral*, al decir: “se denomina virtud en general y de manera absoluta al hábito que alcanza de manera indefectible el bien absoluto de la potencia racional, subdividiéndose en virtud intelectual y *virtud afectiva* o de la voluntad (in *virtutem intellectualem* et *activam seu voluntatis*). Es 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” (*Affectiva vero seu appetitiva illa est quae ad recte et honeste operandum sine defectu inclinatur*) (*Disp. Met. XLIV 13 14*).

la vida moral virtuosa o, como dice, para *vivre heureusement*²⁸. Además, está de acuerdo con Suárez en particular cuando explica el poder de la voluntad. En *Meditaciones Metafísicas*, Meditación IV (1993), Descartes describe ontológicamente la voluntad humana como la misma facultad de elegir, simplemente como *liberum arbitrium*. La operación de la voluntad, sin embargo, es distinta de la operación del entendimiento, “cuyo poder Dios me ha dado para discernir la verdad (y es limitado)”, mientras que la voluntad “se extiende con mayor amplitud que el intelecto”. En *Los Principios* I 38 (1993), explicando el uso incorrecto del libre arbitrio y la esencia del error, insiste en destacar la superioridad de “nuestra voluntad, que tiene un vasto alcance (es más amplia y hasta infinita)”, por tanto, al igual que la voluntad de Dios es ‘*puissance infini*’. Pero mientras la *puissance* de Dios sería una *puissance* con “potencia infinita”, un poder o fuerza inagotable para existir, o bien una *puissance* “de *hacer una infinidad* de cosas cuyas causas sobrepasan el alcance de mi espíritu”, y que “siento incomparablemente mayor en Dios que en mí”; entiende que el poder de la voluntad humana “consiste solamente en que podemos hacer *una* cosa, o no hacerla”. Este es el ejercicio de la libertad: la de “una voluntad lo bastante amplia y perfecta, pues claramente siento que no está circunscrita a límite alguno”, de manera que es la voluntad libre la que “me hace conocer que yo llevo la imagen y semejanza de Dios”²⁹. Es en ella que yo experimento esta ilimitación en la que tengo la idea positiva y totalmente verdadera. Ciertamente, como ha notado Guenancia (2000: 201), en la perspectiva de Descartes:

La principal relación que el alma mantiene con todas las cosas es una relación de conocimiento; *es la unión con el cuerpo lo que introduce la reducción de todas las cosas a la utilidad, la conveniencia, el bien, o a lo nocivo*. Pero esta acción no es nunca tal que anule totalmente el poder que el alma tiene de representar las cosas a través de las ideas y de distinguir el valor o la perfección de lo que ellas representan, de la importancia que las mismas cosas tienen en la vida y en las pasiones. En Descartes la objetividad del juicio nunca está completamente separada de los intereses de la vida y de la vida de las pasiones. La voluntad, principio y solo principio de la conducta ética, queda siempre subordinada al entendimiento y a las representaciones que se limita a distinguir las unas de las otras. No

28. Para “*vivre heureusement*”, Descartes escribe: “hay que conocer las cosas que nos pueden dar contento supremo y, esas cosas son las que dependen de nosotros mismos, *i.e.*, la virtud y la sabiduría” (*Descartes a Elisabetta*, 18 8 1645, en Belgiogioso, 2005).

29. Por otra parte, en el contexto de la pregunta escolástica por el valor moral de la voluntad libre: si acaso es ella misma buena. La respuesta de Descartes es absolutamente No. Ella, más bien, es indiferente (*Descartes, Meditaciones Metafísicas, Med. IV: 47-48*).

es el valor que evalúa, es el valor o la perfección de las cosas representadas que mueven a la voluntad, y mientras estas perfecciones sean más grandes y las representaciones más distintas, más fácil y libre será el ejercicio de la voluntad. El entendimiento concibe y conoce, la voluntad elige y se determina, eso es todo. (Mi trad. Agrego cursivas).

Por lo dicho hasta este punto, si leemos a Descartes como intérprete de las distinciones psicológicas suarecianas, podremos entender que él está diciendo efectivamente que las cosas representadas mueven la voluntad, pero claro, la moverían sólo metafóricamente, ya que se entiende que, al no estar circunscrita a límite alguno, ella es una *puissance* que se determina autónomamente a elegir. Por cierto, en Descartes como en Suárez, el entendimiento no es una facultad electiva, la voluntad no es una facultad deliberativa. Y es correcto afirmar, como Guenancia, que la voluntad no puede determinarse a elegir más que de entre las cosas que el entendimiento tiene alguna idea, pero por eso mismo podemos tener todas las ideas claras y distintas deseables y, sin embargo, ser indiferentes o incapaces para tomar cualquier curso de acción.

Ahora bien, para Descartes todas las reglas de la moral, ya sea provisoria o perfecta, se reducen a una principal: hacer lo que se juzga ser lo mejor. En *Les Passions de l'Âme* (Parte III), la *generosidad*, además de considerarla una virtud que nos conduce a la vida buena, el remedio para todos los desórdenes de las pasiones (1991, 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” (1991, 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” (1991, art. 153). De modo que, en este predicamento la generosidad es equivalente a la caridad, ya que de la práctica de la verdadera generosidad resulta una vida de perfecta virtud, una 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, es aquí precisamente donde aparece una diferencia entre las posiciones de Descartes y Suárez. Debemos 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” (1991, art. § 148).

Suárez, como teólogo, entiende que las reglas de la acción, cuando se trata de la voluntad libre de Dios, Él no justifica su elección en un juicio de lo mejor. Dios no funda su elección del mundo actual en un juicio (suyo anterior) basado en el “mejor mundo posible”. Así argumenta que:

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, 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, *Disp. Met. XIX* 6 13, pp. 397-8.) (Agrego cursivas)

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 amarlo, 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 ser meliorista à la Descartes o Leibniz. Elige crear este mundo simplemente porque Él quiere. En el caso de la voluntad humana, sus hábitos³⁰ y las razones presentadas por la inteligencia práctica, sólo explican parcial, pero no totalmente la elección del agente. Penner (2013) ilustra este punto del siguiente modo:

30. Suárez sostiene que los hábitos, en cuanto actos de la voluntad, la influyen no eliminando, sino moderando sus efectos. Razona del siguiente modo: “los hábitos del apetito no moderan los efectos formal y esencialmente en lo que concierne a los movimientos del cuerpo, ya que tales hábitos no se dan en los miembros del cuerpo, ni modifican o disponen los humores con los que se realizan dichos movimientos; pero los hábitos *refrenan* propiamente al apetito mismo y sus efectos, y en él como en su raíz, refrenan los movimientos por él excitados” (*Disp. Met. XLIV* 5 7). Hace la siguiente analogía: “la virtud no destruye la naturaleza, como tampoco la salud a los humores, ni la música el sonido, sino que la modera (*sed temperat*)” (*DPI* 2 2, 458).

If an agent follows the pleasurable course of action rather than the virtuous one, we can conclude that the agent judged the pleasurable course of action to be good to some degree. This judgment is unsurprising, since the course of action is pleasurable and pleasure is a good. And this is why the agent chose it. The judgment that the pleasurable course of action is good to some degree is sufficient to enable the will to choose that course of action. The course of action is good enough, so to speak. But we cannot conclude that the agent judged the pleasurable course of action better than the virtuous course of action all things considered. In fact, she might have made the converse judgment without the converse judgment necessitating the will. So, part of the explanation for the agent's course of action is that she simply wished to pursue the pleasurable course of action. Suarez is surely right to say that the intellect's judgment about the pursued object is sufficient to explain something... [Thus] in his case intellect judged that there was some goodness in both pleasure and virtue, that there was more in virtue than in pleasure, but, nevertheless, the will pursued pleasure. Why pleasure? Because it is good. Why pleasure rather than virtue? Merely because the will wanted to.

En esta interpretación, la posición de Suárez parece no sólo voluntarista, sino misteriosa, además de categórica frente a la de Descartes. Mientras Descartes se parece a un cierto intelectualismo 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. Su visión es la del teólogo moral, para él esa es la perspectiva normativa para explicar la responsabilidad y la obligación moral. Dejando a la voluntad en libertad, sin condiciones, incluso después de que el juicio del intelecto ha sido emitido, para que ella se ordene o no a lo superior. Considera en verdad que:

*todas las obras deben ser de tal naturaleza que, si alguien las observa, puedan resultar de ellas la gloria de Dios. [Esto] 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, *De Legibus* II XI 12 p. 175). (Mis cursivas).*

En este sentido Suárez parece acercarse al kantismo. Mientras Suárez postula "el orden moral como lugar propio de la criatura racional, a partir de que esencialmente participa del principio absoluto de moralidad" (Pistacchini, 2014: 231), y 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 que insiste en que la motivación de nuestros actos debe basarse en la rectitud, en la nobleza misma de estos y en nuestro auténtico deseo de perfección moral. En sentido estricto, tales actos deben basarse en la idea de una ley moral superior transcendente (Burlando, 2016, p. 244), a la que Suárez alude en la cita anterior. En Kant se interpreta 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, ya que “Para que una acción deba ser moralmente buena, no es suficiente que se 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 sólo en la medida en que nuestra naturaleza racional lo reconoce como tal y le acuerda autoridad. Y si esa es 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 heteronómica de la moralidad. Suárez, por su parte, vincula sistemáticamente los conceptos de razón, consciencia y ley natural. Ésta última reside (*insidet*) en la mente humana (*DL I 3 9*); por tanto, a pesar de esta disensión, Suárez coincidiría con Kant en que el agente moral en su fuero interior halla los mandatos de la moralidad³¹.

No obstante, volviendo al caso que abordamos antes, Descartes coincide todavía con Suárez al relacionar *ethos* y *pathos* en su psicología; no solo porque piensa que existe un lugar para la pasión en la vida virtuosa, 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 (*Les passions, 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

31. Una explicación que gana favoritismo en interpretaciones recientes es que la religión en Kant cabe dentro de los límites de la razón pura y Kant viene a considerarse como teórico de la religión, más que un filósofo que ve la religión como un apéndice agregado a su ética (Palmquist, 2015).

de la virtud? Placer y virtud, *pathos* y *ethos* se vinculan hondamente en el camino de la felicidad. Por otra parte, Descartes relaciona la felicidad de cada individuo con todas las virtudes; lo dice así:

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 (Carta a Cristina, 20 de nov. 1647, A.T. V83; *CSM*, 1991, p. 325).

Por tanto, la práctica filosófica es lo que parece darle a Descartes mayor placer y contento. El *corpus* de sus escritos muestra que su preocupación vital y constante, es la búsqueda de la verdad y la posesión de la certeza. Por consiguiente, el placer y el contentamiento propio lo obtiene metódicamente de los juicios alcanzados por el entendimiento y de las acciones de la voluntad. Por esto es que, en el contexto del *Discurso* y en la carta-prefacio de los *Principia*, repite que lo único que puede procurar al alma satisfacción, contento duradero [es aquello] aclarado por la luz pura y constante de la certeza y la verdad, como ha notado Guenancia (2000).

También Descartes se muestra decidido a examinar a fondo la naturaleza, el orden y el uso de las pasiones del alma para orientarlas a la virtud. Piensa que la felicidad depende de las pasiones; sin embargo, no es la pura luz natural de la razón, sino un ámbito que denomina de “*les propres armes*”, lo que regula su mal uso y exceso. En sus palabras expresa:

Eso que yo denomino las propias armas de la voluntad [en contra de su mal uso y exceso], son los juicios firmes y determinados [que] conllevan el conocimiento del bien y el mal, que el alma ha resuelto seguir al guiar las acciones de su vida (*Les passions*, art. 48)³².

Se entiende aquí que “los juicios firmes y determinados [que] conllevan el conocimiento del bien y el mal” son juicios de la razón práctica, no del

32. “Ce que je nomme *les propres armes* [de la volonté], sont des jugemens fermes et déterminés touchant la connoissance du bien et du mal, suivant lesquels elle a résolu de conduire les actions de sa vie» (*Les passions*, art. 48).

intelecto puro. Atendiendo así a los juicios prácticos, la voluntad da forma a lo que se determina “en cada ocasión de la vida [...] la opción de hacer” (Descartes, *Reglas I I*).

Además, como Suárez, Descartes (desde septiembre de 1645 a 1648) en su intensa correspondencia con Elisabeth, Cristina y Chanut, se mostraba preocupado por quién debe investigar las pasiones. Aceptaba que: “le cabe al filósofo moral entenderlas”. Sin embargo, considerando que las pasiones son “el aspecto más importante de nuestra naturaleza”, en *Les passions* explícitamente declaraba que su intención era explicarlas “solamente como filósofo natural, no como moralista”³³, famosa declaración que deja perplejos a comentaristas como Kambouchner (1998: 545). A primera vista esta actitud parece efectivamente enigmática, porque no corresponde al tratamiento moral o prescriptivo que él mismo ofrece en la mayor parte de *Les passions*. Está aquí efectivamente tratando acerca del uso de las pasiones y, por ende, de su posible total control en vista de la felicidad (*Les passions*, art. 46). En este sentido le parece impensable que la naturaleza las haya puesto en el hombre sin darles algún uso. Pero justamente, argumenta que la cuestión de su bondad o malignidad reside en tal uso, bueno o malo. Se puede inferir que, cuando trata la naturaleza y origen de las pasiones, Descartes efectivamente actúa como filósofo natural. Esto porque: primero, gira el eje aristotélico-tomista situando las pasiones no en la pura alma sensible, sino dentro de la *res cogitans*; y las define —no como apetitos— sino como un tipo de pensamientos, diferentes a todas las otras cogitaciones puras, ya que son “percepciones, sensaciones o emociones del alma [en general] que refieren particularmente a ella”. En segundo lugar, la explicación de la génesis de las pasiones la expresa en el lenguaje médico de su época; entiende así que: “pueden ser causadas, mantenidas y reforzadas por algún movimiento de los espíritus animales”³⁴. Las pasiones, para Descartes no son productos de la interrupción de la unión entre alma y cuerpo, sino al contrario, son

33. “[...] que mon dessein n’a pas esté d’expliquer les Passions en Orateur, ny mesme en Philosophe moral, mais seulement en Physicien” (A.T. XI, 8-15).

34. Los “espíritus animales” no son *espíritus* en el sentido metafísico del término, sino cuerpos muy pequeños que se mueven muy rápidamente (*Les passions*, art. 10). Se generan en el cerebro constituyendo las partes más “sutiles” de la sangre y pueden penetrar las paredes del sistema circulatorio y pasar de él a los nervios. Son la fuente mecánica de energía del movimiento corporal y juegan un papel esencial en la teoría del estímulo y la sensación. La tesis principal de Descartes es que las pasiones del alma se originan en las *alteraciones* corpóreas, las cuales son comunicadas por los espíritus animales a la glándula pineal y por consiguiente, causan estados afectivos en el alma —afecciones dirigidas al alma misma en su totalidad y no al cuerpo. Dado que las pasiones se originan en el cuerpo, pero son recibidas por el alma.

efectos necesarios de los movimientos de los “espíritus animales”, vale decir, de un mecanismo somático (*Les passions*, I art. 27). Por cierto, son efectos de una institución de la naturaleza que el hombre encuentra siempre ya ahí. Las pasiones están ligadas al mismo límite entre alma y cuerpo, son señales híbridas de la unión substancial del alma con el cuerpo³⁵, y como toda señal, requieren de una conducta. No es tan extraño entonces que, la II parte de *Les passions* esté enfocada a distinguir las pasiones y considerarlas por sus efectos en términos fisiológicos. Este nuevo enfoque psicósomático representa, por una parte, la tendencia científica en psicología moderna. Por tal razón, filósofos como Russell, Ryle, Reid y Rorty han acreditado que Descartes nos introduce efectivamente a 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 intencionales, representaciones de cosas materiales externas. De tales sensaciones y emociones nosotros estamos directa o inmediatamente conscientes. Lo interesante para nuestro punto es destacar que Descartes está consciente de la distinción entre una explicación científica y una de tipo moral concerniente a las pasiones. No parece tener intención de establecer un vínculo necesario entre ambos tipos de explicación, como lo hace Mario Martini (1998: 531) que en nuestro tiempo afirma:

La ética debe tener en cuenta, servirse, del aporte de la ciencia al conocimiento del dato bio-psíquico, pero la ciencia se inserta, a su vez, en el interior de la consideración moral más general concerniente al significado y la valoración³⁶.

NOTAS CONCLUSIVAS

En lo anterior espero haber mostrado aspectos de interés dentro de las teorías morales de Suárez y Descartes, tales como: que tales teorías incluyen una revisión de la relación entre las pasiones, la voluntad, y la virtud; que el modo en que explican dicha relación se enmarca dentro de una concepción general de la relación mente-cuerpo y de las funciones que corresponden a las facultades mentales, que finalmente aparecen siguiendo

35. Dolor y placer, hambre, sed, calor, olores, sensaciones y pasiones, son para Descartes, ideas del tipo de sensaciones provenientes de la unión del espíritu y el cuerpo (Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, VI).

36. “L’ética debe tener conto, servirsi, dell’ apporto delle scienze alla conoscenza del dato bio-psichico, ma le scienze vanno inserite a loro volta all’interno della considerazione morale più generale concernente al significato e la valutazione” (Martini, 1998: 531).

las tendencias internalistas del siglo XVII, pero, en cada caso, demarcadas por un conocimiento biológico-vitalista, à la Suárez, o un conocimiento médico psico-fisiológico, à la Descartes. Ambos pensadores, de formación distintivamente jesuítica (Rzegnocka, 2016), están convencidos de la imposibilidad psicológica de la razón para refrenar las pasiones y al mismo tiempo buscan un sistema para adaptarlas y usarlas para el fortalecimiento del pensamiento y la conducta que resulta favorable a la vida. La esfera psicológica adecuada parece situarse en los confines de la razón, es decir, en el más allá de una voluntad que se puede perfeccionar mediante los hábitos afectivos. La fuerza del impulso libre de la voluntad, la repetición, los ejercicios del espíritu y la práctica sostenida de la virtud constituyen para Suárez y Descartes un sistema interno de auto regulación consciente, en grado de minimizar los efectos de aquellos movimientos físicos involuntarios o no queridos (Bodei, 1992: 310).

Esto equivaldría a reconocer una nueva posibilidad de enfoque en la historia de la ética filosófica y que se distingue claramente del estoicismo ortodoxo. Puede considerarse también como una corriente neo-estoica, conocida como *moral psicologizada*, de acuerdo a John Rawls (2000)³⁷, o como *giro emocional* en la filosofía y la historia (Knuutilla, 2004). En definitiva, me parece que estos pensadores han puesto en cuestión la antigua convicción de una sensualidad irracional y amoral, y en cambio, se ha intentado trazar un sistema de simpatía de relaciones psicológicas, implicando un vínculo íntimo entre la moral y las pasiones humanas. Hemos visto que Suárez ha revisado las fuentes peripatéticas y neoplatónicas, gracias a lo cual podemos concebir ahora una explicación moderna, en términos de un camino medio para considerar la pasión como ‘*virtud afectiva* capaz de inclinarnos, sin defecto, a obrar con rectitud y honestidad’ (véase n. 28).

A mi juicio, Descartes avanzó por el camino de la investigación en psicología moral hecho anteriormente por Suárez, desde la teología, la psicología y la medicina de su tiempo, y enfrentó el problema de las pasiones con similar actitud. A pesar de la cautela metodológica tanto Suárez como Descartes, entrecruzan los límites de la explicación científica y moral, iniciando una nueva ciencia ética. En sus doctrinas suplementaron las propie-

37. John Rawls introduce en diez páginas la “Filosofía moral moderna” abarcando desde el 1600 al 1800, pero fuera de mencionar a Suárez en términos de su pertenencia a la escuela de derecho natural, no hay clasificación alguna para el filósofo español, tampoco para Descartes. De hecho, Rawls inicia el capítulo de “La filosofía moral moderna”, con un apartado dedicado a Hume bajo el subtítulo “La moral psicologizada y las pasiones”, pero sin considerar los antecedentes de la modernidad racionalista clásica de Suárez y Descartes.

dades de la razón y de la voluntad, con un catálogo práctico de ejercicios y tipos de virtudes afectivas, que permitirían contener, utilizar y regular nuestros deseos y pasiones que terminan siendo disposiciones psicológicas de nuestro ser vivo físico. Finalmente, el más allá de la pura razón, estaría cautelado por esa actividad incansable de la voluntad, por “el ejercicio de la virtud”, afirma Descartes (*Les passions*, II, 442, p. 381), o por *la vida activa recta*, como sostiene Suárez³⁸; en suma, por el ámbito de una inteligencia práctica autónoma donde se conjugaría la acción moral misma.

REFERENCIAS

- Badiou, A. (1991). *Mathématique et Philosophie*. En *Les Cahiers des Paris VIII: Lieux et transformations de la philosophie*, Saint-Denis.
- Bodei, R. (1992). *Geometria delle passioni*. Milano: Feltrinelli.
- Burlando, G. (1994). *Suárez on Soul, Will, and Freedom*. Columbus, Ohio State University Publisher.
- Burlando, G. (1995). La Arquitectura Mental en el Escolasticismo. *Revista de Filosofía*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, vol. XLV-XLVI, pp. 99-126.
- Burlando, G. (2002). Ética de la elección libre en F. Suárez. En F. Bertelloni y G. Burlando (eds.) *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 24 *Filosofía Medieval*, Madrid: Trotta.
- Burlando, G. (2005). Recepción suareciana de Aristóteles: Percepción, representación y verdad. *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 14, pp. 323-48.
- Burlando, G. (2009). *Razón de la sensualidad y el amor en Sto. Tomás, Suárez y Descartes*. En G. Burlando (ed.) *De las pasiones en la filosofía medieval*, Santiago de Chile, LOM, pp. 403-420.
- Burlando, G. (2016). Francisco Suárez como teólogo moral y político: El caso de *Conselhos e pareceres, Teología y Vida*, 57/2.
- Castellote, S. (2004). La teoría suareciana de las causas desde el punto de vista del *agathon*. En *Francisco Suárez, Der ist der Mann: Libro Homenaje a Salvador*

38. Suárez alude a Ockham para definir ‘praxis’ como: “la operación existente en el poder de la voluntad y el acto práctico, es decir, aquél que tiene por objeto, por lo menos parcial, la praxis o algo de operable de modo contingente por la voluntad” (*Disp. Met.* XLIV 13 20-23). También nota dos maneras posibles para decir que la praxis o la acción es moral o recta en el uso (*rectitudo en usu*) (*Disp. Met.* XLIV, 13 27). Especifica que: “[...] bajo esta consideración el acto del entendimiento es praxis, porque se trata de actos voluntarios y morales, virtuosos o viciosos.” (*DA IX 11*, p. 251). En Descartes, la pasión y la acción tienen la misma extensión, escribe: “Noto que todo lo que sucede es generalmente llamado por los filósofos ‘pasión’ con respecto al sujeto que la hace suceder. Así, aunque el agente y el paciente a menudo son totalmente diferentes, una acción y una pasión deben siempre ser una sola cosa que tiene estos dos nombres dependiendo de los dos sujetos diferentes a los que pueden estar relacionados.” (Descartes, *Les passions*, I, p. 328).

- Castellote Cubells, Analecta Valentina, 50. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer.
- Cottingham, J. (1995). *Dicionário Descartes*, Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar, ed.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Madrid: Editorial Alfaguara.
- Descartes, R. (1983). *Reglas para la dirección del espíritu*. Introducción, traducción y notas de Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid, Alianza editorial.
- Descartes, R. (1991). *Les Passions de l'Âme*, G. Rodis-Lewis (ed.), Paris: J. Vrin.
- Descartes, R. (1993). *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y respuestas*, Peña V. (trad.), Madrid: Ed. Alfaguara.
- Descartes, R. (1995). *Los Principios de la Filosofía*. Introducción, traducción y notas de Guillermo Quintás. Madrid, Alianza editorial.
- G. Belgiogioso, et al. (eds.) (2005). *René Descartes Tutte le Lettere 1619-1650*, Testo francese, latino e olandese, Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale.
- D. Garber, & M. M. Ayers (1998) (eds.) *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, vol. II, Cambridge: Cambridge University Press.
- Guenancia, P. (2000), *Lire Descartes*, Paris, Ed. Gallimard.
- J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch (1984-1991) (eds.), *The Philosophical Writings of Descartes*, New York: Cambridge University Press, vols. I, II, III.
- James, S. (1998). The passions in metaphysics and the theory of action. En D. Garber, & M. Ayers (eds.) *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, vol. II, Cambridge: Cambridge University, pp. 913-925.
- Kambouchner, D. (1998). Morales des Lettres et morale des Passions. En *La Biografia Intellettuale di René Descartes Attraverso La Correspondance*, Napoli: Vivarium.
- Kant, E. (1976). *Los Principios Fundamentales de la metafísica de las Costumbres*, Jack Glickman (ed.) *Moral Philosophy*, New York: Saint Martins Press.
- Knuutila, S. (2004). *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, New York: Oxford University Press.
- Krage, J. (1998). Conceptions of Moral Philosophy. En D. Garber & M. Ayers (eds.) *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, vol. II, Cambridge: Cambridge U. P.
- Kuksewics, Z. (1982). The Potential and Agent Intellect. En N. Kretzmann, A. Kenny & J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, New York: Cambridge University Press, pp. 598-599.
- Long, A. A. & Sedley, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers vol. 1 The principal sources in translation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (1998). *Historia de la Ética*, Barcelona/Buenos Aires: Paidós.
- Martini, M. (1998). Aspetti dell'Etica nella Corrispondenza con Elisabetta. En *La Biografia Intellettuale di René Descartes Attraverso La Correspondance*, Napoli: Vivarium.
- Mir, C. (1968). Aux sources de la pédagogie des Jésuites. Le 'Modus parisiensis', Romae, Institutum Historicum S. I.

- Œuvres de Descartes Publiées par Charles Adams et Paul Tannery. (1996). Paris: Librairie philosophique J. Vrin. (A.T.)
- Palmquist, S. (2015). *Comprehensive Commentary on Kant's Religion Within the Bounds of Bare Reason*, New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Pistacchini Moita, G. (2014). *A Modernidade Filosófica de Francisco Suárez*, Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- Penner, S. (2013). Free and rational: Suárez on the Will. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 95, no. 1: 1-35.
- Pereña, L. y otros (eds.) (1971-81). *F. Suárez, De legibus*, edición crítica bilingüe, 8 volúmenes, Madrid, Corpus Hispanorum de pace, 11-17, 21 y 22, C.S.I.C.
- Rawls, J. (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard: Harvard University Press.
- Rodis-Lewis, G. (1991) (ed.) Descartes, *Les Passions de l'Âme*, Paris: J. Vrin.
- Rzegozka, J. (2016). Civic Education on Stage: Civic Values and Virtues in the Jesuit Schools of the Polish-Lithuanian Commonwealth. En Robert A. Maryks (ed.), *Exploring Jesuit Distinctiveness: Interdisciplinary Perspectives on Ways of Proceeding within the Society of Jesus*, Leiden: Brill.
- Senault, J. F. (1987). *De l'usage des passions*. Paris: Fayard.
- Suárez, F. (1856-1878). *Opera omnia*, M. André and C. Berton (eds.) 28 vols. Paris: Ludovicus Vivès.
- Suárez, F. (1856). *Tractatus Secundus De Voluntario et Involuntario, Opera Omnia*, vol. IV, París: ed. L. Vivès.
- Suárez, F. (1856). *Tractatus Quartus De Actibus qui Vocantur Passiones tum etiam Habitibus, praesertim Studiosis, ac Vitiosis. Opera Omnia*, vol. IV, París: ed. L. Vivès.
- Suárez, F. (1960-1967). *Disputationes Metaphysicae* (S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver, Trads.). Madrid: Gredos.
- Suárez, F. (1971-1991). *Commentaria una cum Questionibus in Libros Aristotelis de Anima* (Vol. I-III; C. Baciero y L. Baciero, Trads.). Madrid: Editorial Labor.
- Suárez, F. (1971-1975). *De Legibus* (L. Pereña y otros Eds.). Madrid: Editorial C.S.I.C.
- Suárez, F. (1620). *De fine hominis*, Lyon. <http://www.archive.org/stream/rpfranciscisuare04suar#page/n15/mode/2up>.
- Treloar, J. L. (1991). Moral Virtue and the Demise of Prudence in the Thought of Francis Suarez. *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. LXV, pp. 387-405.
- Weiland, G. (1982). The reception and interpretation of Aristotle's Ethics. En N. Kretzmann, A. Kenny & J. Pinborg (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, New York: Cambridge University Press, pp. 657-686.