

El pensamiento moral en Descartes

Rubiel Ramírez Restrepo

Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía
Programa de Doctorado en Filosofía
Bogotá
2008

El pensamiento moral en Descartes

Rubiel Ramírez Restrepo

Tesis para optar al título de
Doctor en Filosofía

Director: Pbro. Fabio Ramírez Muñoz, S. J.

Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía
Programa de Doctorado en Filosofía
Bogotá
2008

Bogotá, noviembre 12 de 2008

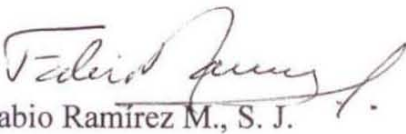
Doctor
Alfonso Flórez
Decano Académico
Facultad de Filosofía
Universidad Javeriana

Estimado señor Decano:

Tengo el gusto de presentarle la tesis del estudiante de Doctorado en Filosofía RUBIEL RAMIREZ RESTREPO, titulada *El pensamiento moral en Descartes*.

Juzgo que esta tesis cumple de manera sobresaliente los requisitos exigidos por el plan de estudios del programa.

Atentamente,


Fabio Ramírez M., S. J.



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá

CALIFICACIÓN DE LA TESIS DOCTORAL

TÍTULO DE LA TESIS: "EL PENSAMIENTO MORAL EN DESCARTES"

ESTUDIANTE: RUBIEL RAMÍREZ RESTREPO

NOTA DEFINITIVA (Promedio de los examinadores) 5.0 (Cinco, cero)



Firma del Secretario de Facultad



FECHA: 9 de marzo de 2009

Facultad de Filosofía

RESUMEN

La investigación que ha conducido a la presente tesis doctoral parte de la hipótesis básica de que existe en Descartes un pensamiento moral, no obstante el hecho de que no escribió una obra dedicada exclusivamente al tema. En el curso de ella se ha logrado establecer, tanto su plausibilidad, como la existencia efectiva de temas particulares de índole moral en su obra y pensamiento, que se manifiesta no sólo en la moral de provisión del *Discurso del método* y en las reflexiones y consideraciones morales presentes en *Las pasiones del alma*, sino también en su tratamiento expreso de asuntos como la virtud, la felicidad, el soberano bien, entre otros. En el curso de la investigación se ha encontrado, además, que es necesario controvertir la interpretación predominante de una *moral provisional* y proponer que ella se debe entender como una *moral de provisión*, al tiempo que cuestionar la presunta existencia de una moral definitiva y de una más alta y perfecta moral. La investigación concluye con un examen detenido de la última obra del filósofo, *Las pasiones del alma*, pero desde el punto de vista de la moral presente en ella.

ABSTRACT

The research that has concluded in this thesis begins with the basic hypothesis that there's a moral thought that lives in Descartes, nonetheless his personal decision of not writing a work about this subject exclusively. During the research, it has been possible to establish that it is correct to talk about a moral in his works and thoughts. The moral worries are able to be seen in books as: *Discourse on Method* and *The passions of the Soul* and also, in topics like virtue, the happiness, and the sovereign good, among others. As the research goes by, it has been found that's necessary to discuss the conception of the third part of the *Discourse on Method* as a "provisional morality" and that this has to be understood as a *morale par provision*, what brings the consequence, that has to be discussed the existence of a "definitive morality" and a "high and perfect morality" as well. The thesis concludes with a precise examination of the philosopher's last work: *The passions of the Soul* and his examination from a moral point of view.

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN.....	1
Capítulo primero: Aproximación al tema <i>El pensamiento moral en Descartes</i>	9
1. ¿Existe un pensamiento moral en Descartes?	9
2. Los textos del pensamiento moral cartesiano.....	17
3. Carácter ocasional de los de los textos cartesianos sobre la moral	19
4. El tono personal.....	24
5. “...mientras dejo crecer las plantas de mi jardín”	29
6. ¿De dónde provienen las ideas cartesianas sobre la moral?	30
Capítulo segundo: La moral del <i>Discurso del Método</i>	39
1. ¿Por qué comenzar con el <i>Discurso del método</i> ?	39
2. El problema de la estructura del <i>Discurso</i>	41
3. ¿Es el <i>Discurso</i> una obra sobre moral?	47
4. Tránsito de la Segunda parte a la Tercera: del método a la moral	50
5. “...la moral que ha sacado de este método”	56
6. Las máximas de la moral de provisión	62
<i>Primera máxima</i>	63
<i>Segunda máxima</i>	68
<i>Tercera máxima</i>	79
<i>Cuarta máxima</i>	84
7. La moral en la Sexta parte del <i>Discurso</i>	94
8. ¿Moral provisional o moral de provisión?	101
Capítulo tercero: <i>La más alta y la más perfecta moral o la moral definitiva</i>	111
1. ¿De dónde surge el problema?	112
2. “La más alta y la más perfecta moral”	114
3. La moral definitiva	122
4. ¿Moral definitiva o la más alta y la más perfecta moral?.....	136
Capítulo cuarto: Temas en la moral de Descartes.....	141
1. Una distinción fundamental.....	142
2. Temas generales en el pensamiento moral de Descartes.....	151
3. La beatitud. El soberano bien.....	159
4. La virtud. La sabiduría.....	173
Capítulo quinto: <i>La moral de las Pasiones</i>	189
1. Antecedentes del tema	190
2. Las pasiones del alma	199
<i>Primera parte</i>	203
<i>Segunda parte</i>	207
<i>Tercera parte</i>	210
3. La generosidad	212

4. Otros aspectos morales de la Tercera parte de las Pasiones.....	230
5. Las pasiones y la moral	233
<i>Capítulo sexto: El pensamiento moral en Descartes</i>	238
1. Moral y filosofía en Descartes	239
2. Unidad del pensamiento moral cartesiano	248
CONCLUSIONES	263
BIBLIOGRAFÍA	268
Obras de Descartes	268
Obras sobre Descartes	270
Obras especiales sobre la moral de Descartes.....	275

INTRODUCCIÓN

¿Tiene sentido preguntarse por la existencia de un pensamiento moral en René Descartes? El tema y el propósito fundamental de esta tesis es, precisamente, responder esta pregunta asumiendo que ese pensamiento moral efectivamente existe y constituye un objeto de investigación completamente válido, pues hay en su obra suficientes elementos de estudio y análisis como para considerar que la tarea es auspiciosa y plausible. Sin embargo, el tema *pensamiento moral en Descartes* confronta, de entrada, una serie de problemas originados por diversas situaciones: en primer lugar, se encuentra su obra misma. A diferencia de conocidos grandes filósofos, Descartes no escribió ninguna obra dedicada exclusivamente a la moral y lo que se conoce de su pensamiento moral, se encuentra diseminado en sus escritos, tanto en los que publicó como en su correspondencia, en especial a partir del *Discurso del Método*, año 1637, con algunos textos de particular relevancia, como el mismo *Discurso*, la Carta-Prefacio al traductor francés de los *Principios de la Filosofía* y varias cartas dirigidas a la Princesa Élisabeth de Bohemia. En segundo lugar, se debe indicar la actitud expresamente asumida por Descartes con relación a la moral, que siempre fue de reticencia, de prudencia e, incluso, de evasión y, con frecuencia, sólo a instancias de correspondientes como Élisabeth, Chanut o la reina Cristina de Suecia, se dio a la tarea de expresar, a través de cartas personales, sus opiniones sobre tópicos diversos de carácter moral. A lo cual se debe agregar un aspecto especialmente importante de su biografía: su poco gusto por las polémicas y los enfrentamientos públicos que lo llevó, tanto a decidirse por el retiro a un lugar apartado, como a evitar expresarse sobre un tema que por su propia índole es forzosamente discutible y problemático. En tercer lugar, se debe destacar la situación originada por los comentaristas, quizá debida en parte a la misma obra de Descartes: es sorprendente la disparidad de criterios de análisis e interpretaciones que se constituye en la nota dominante de los trabajos que se han dedicado a este aspecto del pensamiento cartesiano, en épocas y latitudes distintas. A lo cual es pertinente agregar que las preocupaciones por la moral cartesiana se pueden situar, con muy poco margen de error, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, lo cual no deja de ser notable en una filosofía que fue importante e influyente desde su mismo nacimiento. Esta situación problemática hace que resulte muy difícil precisar el objeto de estudio; no obstante, la presencia clara de extensos pasajes en la obra de Descartes que hablan expresamente de asuntos morales, lleva a considerar que, en efecto, es auspicioso y plausible emprender el trabajo de precisar esa moral. Pero al iniciar la tarea surgen grandes dificultades: ¿qué moral es esa de la cual

habla el filósofo? ¿Es la del *Discurso del método*, o es la de la Carta-Prefacio? Si en el *Discurso del método* habla Descartes de una *moral de provisión*, ¿por qué los comentaristas hablan por su parte de *moral provisional*? Más aún: ¿en qué consiste esa moral definitiva a la cual se refieren tantos lectores y estudiosos de su obra? Además: ¿en qué relación se encuentra la moral presente en el *Discurso del método*, por ejemplo, y en la Carta-Prefacio, con la que es posible encontrar en la correspondencia? En síntesis, ¿qué posibilidades reales hay de responder satisfactoriamente la pregunta por la existencia de un pensamiento moral en Descartes?

Pero, no obstante estos interrogantes, se puede encontrar en su obra un número suficientemente grande y explícito de pasajes que contienen reflexiones y afirmaciones de claro alcance moral, como para permitir el planteamiento de hipótesis muy precisas. En este sentido, se quiere proponer la siguiente hipótesis general: existe una moral en el pensamiento cartesiano presentada de manera dispersa a lo largo de sus escritos, en que se plantean temas de desarrollo muy desigual, sobre la base de unas ideas fundamentales que se mantienen de manera permanente a través del tiempo, tienen el designio de orientar las acciones de la vida y, de hecho, son pensadas por el filósofo para el uso de la vida. Esta hipótesis general permite, a su vez, el desglose en una serie de hipótesis derivadas. Primera: el pensamiento moral cartesiano, presentado en escritos de características muy diversas, no es sistemático, se expone con frecuencia de manera ocasional, ofrece un tono indudablemente personal y recurre muy a menudo a un estilo marcadamente reticente. Segunda: la moral del *Discurso del método* es una moral de provisión, pero no provisional y su finalidad es ofrecer seguridad para responder a las exigencias de la vida cotidiana que no admiten dilación y orientar hacia la realización de las acciones correspondientes. Tercera: en Descartes sólo existe *la moral*, no existen, en consecuencia, varias morales y “la más alta y la más perfecta moral” es apenas un ideal pensado por él sobre el supuesto del desarrollo completo de las ciencias, pero nunca realizado. Cuarta: a pesar de la manera cartesiana de presentar su pensamiento moral, es posible identificar y delimitar temas particulares o específicos sobre la base de una distinción clara entre el uso de la vida y la contemplación de la verdad y la presencia de un propósito recurrente de marchar con seguridad en la vida, que permiten igualmente identificar en él una unidad básica de ideas y de preocupaciones. Quinta: entre los temas de la filosofía cartesiana se encuentran las pasiones, que tienen la particular complejidad de que presentan en ocasiones implicación y alcance morales, aunque son fenómenos naturales explicables desde una psicología mecanicista.

En principio, es completamente plausible la comprobación de estas hipótesis, pues la obra cartesiana ofrece, cuando se mira en detalle, más que suficientes, abundantes pasajes que recogen las reflexiones del filósofo sobre la moral, en especial, a partir de 1637, año de publicación del *Discurso del método*, de tal manera que se puede afirmar con total seguridad que, desde ese momento hasta 1649, el año anterior a su muerte, no dejó de pensar y expresar sus ideas al respecto; por lo cual, quienquiera acercarse al estudio de

este tema particular de la filosofía de Descartes encontrará en su obra el material indispensable para adelantar un estudio satisfactorio. Un asunto muy distinto es el relativo a la literatura secundaria. De entrada, es notablemente escasa la bibliografía en español; y, además de unos cuantos artículos de calidad muy desigual en cuanto a su rigor, no existe, de acuerdo con la amplia consulta previa realizada, un solo libro en este idioma dedicado exclusivamente al tema moral en Descartes. Un panorama distinto ofrece la bibliografía existente, y accesible, en francés. Es importante el número y la calidad de los artículos disponibles en este idioma escritos desde comienzos del siglo XX hasta el presente, ya sea como parte de publicaciones periódicas, o como parte de un libro, en los cuales, sin embargo, con independencia de su calidad y rigor, el tema moral aparece solamente como uno al lado de otros temas de interés filosófico; y, en el momento de ocuparse de los problemas morales, abordan apenas, como es comprensible, uno de esos temas en particular. Una mención aparte amerita el único libro hallado en francés dedicado de manera exclusiva a la moral cartesiana: el libro de Geneviève Rodis-Lewis que lleva por título, precisamente *La morale de Descartes*. Reseñado en el Capítulo primero, es un inevitable e importante punto de referencia respecto del cual es preciso, en razón de las hipótesis de la tesis y sus desarrollos consiguientes, tomar frecuente distancia. Algo similar se puede decir con relación a la bibliografía existente en inglés: compuesta principalmente por artículos de revista o presentada como capítulos de libros, presenta características análogas a las de los textos en francés, útiles sin duda como textos de consulta y términos de discusión, pero con las limitaciones propias de este tipo de publicación. Consideración igual a la hecha con relación al libro de la ilustre intérprete francesa se puede hacer respecto de dos libros escritos en inglés: el primero -que quiere hacer en este idioma lo que Rodis-Lewis hizo en francés- es de John D. Marshall y su título *Descartes's Moral Theory*; el segundo es de Vance G. Morgan y su título *Foundations of Cartesian Ethics*. Ambos han sido reseñados igualmente en el capítulo aludido, y, si son también inevitable punto de referencia posterior -en especial, el segundo-, el trabajo de comprobación de las hipótesis obliga a tomar frecuente distancia de ellos. Por consiguiente, cuando se afronta la investigación sobre el pensamiento moral de Descartes se puede estar seguro de encontrar los elementos teóricos necesarios, tanto en lo que respecta a la literatura principal como en lo referente a la literatura secundaria. Y si se ha tomado la decisión de atenerse sólo a la literatura disponible en estos tres idiomas, es únicamente por motivos de una mayor accesibilidad.

Tomando como punto de apoyo fundamental los textos cartesianos sobre la moral y como término de referencia opcional la literatura secundaria disponible, se emprende la construcción de la tesis sobre el pensamiento moral cartesiano que será, justamente, eso: una tesis sobre Descartes, con apoyo absolutamente prioritario en su obra, en cuyo desarrollo se encontrará de manera inevitable esta última literatura que se utilizará, con el respeto debido al pensamiento de sus autores, de manera completamente discrecional, atendiendo de modo primordial a las hipótesis de la tesis, respecto de las cuales se hará la

discusión correspondiente y se reconocerá el apoyo respectivo cuando se considere pertinente. Sobre estas consideraciones se abordará el desarrollo de un texto dividido en capítulos y párrafos, cada uno de los cuales deberá dar cuenta de las hipótesis particulares o derivadas en función, por supuesto, de la hipótesis general, de la siguiente manera: el Capítulo primero quiere comenzar a responder la pregunta fundamental de la tesis sobre la posibilidad y sentido de un pensamiento moral en Descartes, aproximándose a los aspectos más generales de su obra con relación a este tema particular, comenzando por una exploración tanto de los textos fundamentales que avalan inicialmente la plausibilidad de la tesis, como de la literatura secundaria que ayuda a ver que, en efecto, ella es posible. El Capítulo segundo se debe ocupar del análisis y la reflexión consiguiente sobre la moral presente en el *Discurso del método*, tanto en lo referente a los problemas formales de la estructura de la obra, como a los temas de fondo relacionados con las máximas de su Tercera parte, la moral que se pueda hallar en su Sexta parte y, de manera muy especial, la discusión de fondo sobre si la moral de las máximas es *provisional* o, más bien, es *de provisión*. El Capítulo tercero debe afrontar una discusión surgida primordialmente de los estudiosos del filósofo, es decir, de la interpretación que hacen ellos de algunos pasajes muy complejos de Descartes que le permite a más de uno hablar de una moral perfecta e, incluso, de una moral definitiva en su pensamiento, o sea, de varias morales. El Capítulo cuarto se debe ocupar de la exploración y delimitación de los posibles temas de la moral cartesiana, valga decir, de una serie de tópicos que aparecen recurrentemente en distintos escritos suyos que se pueden estudiar, de manera por completo coherente, alrededor de un solo concepto o noción de índole moral, sobre la base de una distinción que aparece de modo muy ostensible en Descartes: la diferencia entre el uso de la vida y la contemplación de la verdad. El Capítulo quinto debe confrontar dos temas, estrechamente relacionados, que adquieren forma en los últimos años de la vida de Descartes que, de alguna manera, son aplicación de los conceptos anteriores, o corresponden a un esfuerzo inicial de síntesis de sus reflexiones morales; son ellos, las pasiones y la generosidad, el primero examinado a partir de su índole compleja de ser fenómeno natural que adquiere con frecuencia significación y alcance morales y, el segundo, en su doble condición de ser a la vez pasión y virtud. Por último, el Capítulo sexto quiere recoger de alguna manera lo analizado y expuesto en los capítulos anteriores con la finalidad de indagar si existe efectivamente en el pensamiento moral de Descartes algún tipo de unidad y, si ella existe, indicar de qué clase de unidad se trata; además, en la medida en que es el capítulo final de la tesis, se debe indicar, así sea de manera mínima, qué relación básica hay entre la moral y los otros temas fundamentales de la filosofía cartesiana.

De esto se habla en la tesis. No se habla de los reconocidos grandes temas de la filosofía cartesiana a los cuales se acude sólo en la medida de lo estrictamente necesario para la aclaración de los temas morales; ni siquiera de la libertad, pues más que un simple tema moral, es un asunto de enorme alcance antropológico y psicológico y de dimensiones metafísicas que rebasa las sencillas pretensiones morales de la tesis. Como la tesis es sobre

la moral de Descartes, no se habla, sino en tanto se requiere, del ambiente o contexto social e histórico en que éste vive y piensa; y tampoco son asunto de preocupación ni de tratamiento los temas, o problemas, u obras, de los pensadores coetáneos suyos, ni de aquellos que le antecedieron, ni siquiera en lo que respecta al específico tema moral. Como la tesis es sobre Descartes y no sobre la literatura secundaria que se ocupa de él y de su pensamiento moral, valga reiterar que ésta aparecerá en la medida de lo indispensable, o sea, de su carácter controversial respecto a las hipótesis que se sostienen en la tesis y a los desarrollos correspondientes; o del acuerdo con lo dicho en ella y del consiguiente apoyo conceptual o argumentativo. Más allá de estas consideraciones, la literatura secundaria utilizada a lo largo del proceso de investigación, aparece en su totalidad en la Bibliografía. Lo que sí se puede encontrar es una propuesta de lectura, explícitamente expuesta y argumentada, de la moral de la Tercera parte del *Discurso del método*; igualmente, una aclaración, con los argumentos necesarios, en el sentido de que no existe en Descartes una moral definitiva, ni tampoco “la más alta y la más perfecta moral”, a la cual aludió pero que jamás desarrolló. Se podrá encontrar también, sobre la base de la distinción clara entre el plano o dominio del uso de la vida y el plano o dominio de la contemplación de la verdad, un esfuerzo de sistematización de los temas morales que se hallan dispersos en sus escritos; y se hallará, además, una exposición tan precisa como se ha podido, de los antecedentes en los escritos de Descartes de *Las pasiones del alma*, así como una propuesta de lectura de esta obra desde el punto de vista moral.

Ahora: ¿de qué manera se ha hecho la tesis? Se ha querido, en primer lugar, tomar como apoyo el texto mismo de Descartes: en el *Discurso del método* ruega a sus descendientes “que no crean nunca que vienen de mí las cosas que les digan, cuando yo mismo no las haya divulgado.” (V. AT, VI, 70, 1-3) Y, años más tarde, en la Carta-Prefacio, ruega esta vez a sus lectores que “no me atribuyan jamás ninguna opinión si no la encuentran expresamente en mis escritos, y que no reciban ninguna como verdadera, ni en mis escritos, ni en ninguna otra parte, si no ven muy claramente que ella es deducida de los verdaderos principios.” (V. AT, IX-2, 20, 1-5) Pues bien: con base en estas advertencias taxativas del filósofo se han adoptado los siguientes criterios generales de búsqueda y análisis que están presentes, de una u otra forma, en el desarrollo de la investigación que está en la base de la tesis. El primero consiste en un esfuerzo de aproximación al pensamiento moral de Descartes siguiendo el orden cronológico de aparición del tema en sus escritos. El segundo, en analizar cada texto intrínsecamente, es decir, tratar de dar cuenta del mismo por aquello que le es propio, cuidándose de no hacer decir al filósofo lo que se crea que pudo haber dicho, o sea, cuidándose de ir más allá de lo que las afirmaciones permiten. El tercero, luego de haber analizado reflexivamente cada pensamiento cartesiano sobre la moral, consiste en mirarlo en sus posibles conexiones con otros pensamientos, ya dentro de una misma obra, ya con relación a pensamientos dichos en otros años, épocas o escritos del filósofo. La aplicación de estos criterios se ha hecho sobre la base de una decisión de más amplio alcance

asumida expresamente: como no existe una obra de Descartes dedicada de manera exclusiva a la moral y desarrollada completamente, cualquier acercamiento al tema exige un esfuerzo de reconstrucción con los riesgos que conlleva tratar con materiales fragmentarios, con afirmaciones aisladas, con planteamientos coyunturales o fortuitos, repartidos a lo largo de una obra escrita durante más de veinte años, con un importante soporte en algo tan particular y complejo como es la correspondencia personal del filósofo. En consecuencia, el propósito de la tesis consiste fundamentalmente en el esfuerzo por reconstruir el pensamiento moral cartesiano, sobre la base de su plausibilidad, consultando estrictamente los parámetros metodológicos señalados por el mismo filósofo. Es un esfuerzo de reconstrucción desde el interior de ese pensamiento, echando mano de factores externos, históricos y sociales, o internos y psicológicos, sólo de manera esporádica y en la medida de lo necesario e indispensable y tratando, al mismo tiempo, de no hacer extrapolaciones, o, por lo menos, de extrapolar lo mínimo indispensable de acuerdo con las necesidades de la argumentación, ateniéndose en todo momento –valga la reiteración– a lo que dice Descartes. Es, en otras palabras, un esfuerzo de lectura que busca identificar el concepto en el texto mismo, evitando al máximo apelar a conceptos y/o relaciones que no estén implicados directamente en él y obviando hasta donde es posible cualquiera alusión anacrónica; valga decir, tratando de mantener como trasfondo la sucesión de los pensamientos del filósofo en el tiempo, o sea, lo histórico como punto de referencia básico. Ello implica, entre otras cosas, la no utilización discrecional de textos tomados indistintamente de obras y épocas o tiempos distintos.

La identificación de los pasajes pertinentes se ha logrado mediante un rastreo muy puntual, aspirando a que haya sido exhaustivo, de los escritos filosóficos de Descartes: con relación a sus obras filosóficas, a partir de las *Regulae* y el *Discurso del método*; en cuanto a la correspondencia, si bien se ha mirado en su totalidad, se ha puesto especial atención en ella a partir de 1630, año en el cual se encuentra el primer indicio de un pasaje de implicación moral y, de un modo especialmente atento, a partir de 1637, cuando comienzan a reiterarse con particular frecuencia las indicaciones y reflexiones de índole moral. Por supuesto, cuando se dice que se ha tratado de ser exhaustivo, se quiere decir que se ha puesto todo el empeño en escudriñar cuidadosamente los escritos del filósofo; lo cual no quiere decir que se haya logrado de manera absoluta, pues siempre existe un margen inevitable de error o de omisión en estos procesos de búsqueda, mucho más cuando se tiene a la vista una obra de la extensión de los escritos cartesianos, en los cuales resulta especialmente significativa su voluminosa correspondencia. La edición utilizada primordialmente es la de Adam et Tannery (v. Bibliografía), en once volúmenes, cotejada permanentemente con la de Ferdinand Alquié (v. Bibliografía), en tres tomos. Con relación a las traducciones al español, en especial para los efectos de su utilización en el texto de la tesis, se ha recurrido de manera discrecional a las que circulan habitualmente en el medio académico universitario (v. Bibliografía), se refieren en nota marginal cuando se tienen a la vista y se manejan de modo igualmente discrecional en atención a su mayor o menor fidelidad con respecto al texto original. Es pertinente reiterar con relación a la

literatura secundaria que ella será siempre función exclusiva de las hipótesis que orientan la investigación, de tal modo que son éstas, y el acuerdo o desacuerdo respectivo, las que determinan su utilización e incorporación en la tesis, sobre la base del siguiente criterio general: o constituye un apoyo y aclaración importante en algún sentido implicado en la hipótesis respectiva; o la controvierte de manera importante; o es irrelevante con respecto a ella. En los dos primeros sentidos es conveniente, por supuesto, tenerla en cuenta, aunque su empleo debe ser simplificado cuando se torna muy reiterativa; en el segundo sentido, es conveniente ignorarla, así se haya de referir en los datos bibliográficos. Es importante enfatizar los siguientes dos aspectos: primero, con relación al procedimiento de búsqueda de la información fundamental, que se haya querido ser exhaustivo no quiere decir que se haya recogido efectivamente toda la información posible; segundo, que se haya tomado la decisión de atenerse a la bibliografía secundaria accesible desde nuestra circunstancia concreta, si bien presenta evidentes peligros, tiene una justificación muy sencilla: la tesis es sobre la obra de Descartes, no sobre los comentaristas que se ocupan de ella, no tiene pretensiones de ser una revisión bibliográfica, sino de servirse de ella como herramienta auxiliar de análisis y comprensión, de tal manera que, si en aquella es fundamental e irrenunciable la obligación de ser exhaustivo y dar cuenta hasta donde es posible de la obra en su totalidad desde el punto de vista del problema que plantea la tesis, en cuanto al carácter *instrumental* que se le reconoce aquí al necesario y muy importante trabajo de los comentaristas y estudiosos, que en ningún momento se quiere minimizar, es perfectamente lícito asumir criterios de discrecionalidad en cuanto a su búsqueda y utilización. Por lo demás, es oportuno consultar la opinión de M. Le Doeuff sobre este aspecto particular (v. Bibliografía), pues ilustra de manera muy apropiada las dificultades y los abismos sencillamente infranqueables que tendría que confrontar todo aquel que pretenda ser exhaustivo con relación a los comentaristas y estudiosos de un filósofo como Descartes, sobre el cual se está escribiendo hace más de trescientos años: “Nadie puede reclamar el mérito de haber hecho un estudio exhaustivo de los comentarios y de las anotaciones hechas a las obras de Descartes. Uno puede a lo sumo llevar a cabo algunas incursiones dentro de esta vasta literatura.”

Por último, es conveniente ocuparse en indicar algunos de los más importantes criterios de carácter operativo empleados a lo largo de la tesis. En primer lugar, si bien se tienen permanentemente a la vista las ediciones de Adam et Tannery y de Ferdinand Alquié, se citará por lo general la primera, según la manera acostumbrada que indica primero las siglas AT, seguidas del volumen en números romanos y de la página y las líneas en números arábigos; cuando se acuda a la segunda se indicará primero la sigla FA, seguida del tomo en números romanos y de la página en número arábigos. En segundo lugar, cuando no existan en español traducciones de los pasajes de Descartes, o cuando los existentes se consideran insatisfactorios, se acude a la traducción personal, lo cual se debe asumir cuando no se indica ninguna referencia; con relación a la literatura secundaria cuando ella se encuentra en otro idioma, las traducciones siempre serán personales y se obviará, por tanto, cualquier tipo de referencia adicional. En tercer lugar, a cada cita y

traducción de un pasaje de Descartes en español en el cuerpo del texto, le corresponderá una nota marginal con el texto francés o latino correspondientes, con la ortografía actualizada; cuando las citas se toman de las cartas de sus correspondientes, se da, en la gran mayoría de los casos, sólo la traducción al español, para aliviar un poco el texto. En cuarto lugar, la elocuencia de algunos pasajes del filósofo facilita y, a veces, exige que se los cite repetidamente, aunque desde distintos puntos de vista; en estos casos, se asume que el énfasis viene dado por la hipótesis o problema particular en función de lo cual se hace la cita, por lo que se obvia en lo posible la referencia interna para evitar que el texto sea más pesado. En quinto lugar, se respetará la literatura secundaria en todos sus aspectos: conceptuales, terminológicos y formales; de ahí que, en algunos casos, se acude a las comillas sólo para resaltar que se trata de un término, concepto u opinión que no corresponde al autor de la tesis. En sexto lugar, es pertinente aclarar de una vez que la bibliografía general correspondiente a la literatura secundaria se divide en dos partes: una, que indica los autores y obras referentes al pensamiento cartesiano en su totalidad; otra, que indica las obras que se ocupan únicamente del tema moral, en cuyo caso es frecuente que se aluda a obras ya señaladas en la parte general, que se justifica desde el punto de vista del problema que afronta la tesis; pero para una distinción clara y una mayor precisión, se adicionan los datos de capítulos y números de páginas. En séptimo lugar, aparecen algunas veces unas *hipótesis particulares* que se pueden considerar como implicadas en las hipótesis derivadas, de alcance menor, pero completamente válidas en cuanto se refieren a un problema o aspecto puntual o muy específico. Por último, en octavo lugar, la extensión y la dinámica de la tesis lleva a que una obra de literatura secundaria se cite, por ejemplo, en el Capítulo primero, y esa misma obra se cite una vez más mucho más adelante, por ejemplo, en el capítulo cuarto; en estos casos, por cortesía con el lector, se hará la cita completa de nuevo.

Capítulo primero: Aproximación al tema *El pensamiento moral en Descartes*

El Capítulo primero tiene como propósito dar cuenta de las generalidades del pensamiento moral cartesiano a la manera de una primera aproximación, en la cual se identifiquen los textos básicos de referencia al igual que sus fuentes, así como una serie de rasgos distintivos característicos, sobre la base de la hipótesis de que, en efecto, tal pensamiento existe, que es por completo plausible hacer de él un objeto de estudio y reflexión a pesar de sus características no sistemáticas, la diversidad de temas que trata, su inequívoco tono personal y un modo de abordar las cuestiones morales que permite asumir en un primer momento que, si bien la moral tiene presencia real y efectiva en el conjunto de la obra cartesiana y hace parte integral de su filosofía, posee sin embargo un predominante carácter ocasional; no obstante, se puede afirmar que las preocupaciones morales hacen parte de la obra filosófica de Descartes, y coexisten al lado de los otros temas filosóficos fundamentales como un elemento de su pensamiento filosófico.

1. ¿Existe un pensamiento moral en Descartes?

“Es verdad que tengo la costumbre de rehusar escribir mis pensamientos acerca de la moral”, le dice Descartes a Chanut en carta de Noviembre 20 de 1647, y ello por dos razones: la primera, porque es un tema en el cual las personas maliciosas encuentran muy fácilmente pretextos para calumniar; la segunda, porque es potestad de los soberanos, o de aquellos a quienes ellos deleguen, llevar a cabo la tarea de regular las costumbres de los demás (AT, V, p. 86 r. 18-p. 87 r. 5).¹ Un año antes, en Noviembre 1º de 1646, le escribe al mismo corresponsal a propósito de los escritos suyos en que ha tratado asuntos relativos a la moral que, así hayan sido del agrado de personas como la Reina Cristina de Suecia, es precisamente aquello “de lo cual no debo entremeterme a escribir”, pues hay regentes predispuestos contra él cuando lo que está en cuestión no es más que simples e inocentes principios de física; ahora, “si yo tratara después de eso de la moral, no me dejarían ellos ningún reposo.” (AT, IV, 536, 13-21)² En el mismo sentido le comenta a Burman cuando éste lo interroga sobre las tres o cuatro máximas de la moral de provisión, que él no ha escrito de manera voluntaria sobre la moral; antes bien, algunos regentes y otros pedantes lo han presionado para que agregue esas reglas a su escrito, es decir, al *Discurso del Método*, pues de lo contrario, la religión y la fe serían derribadas por la vía del método (v. AT, V, 178).³ Expresiones de esta índole hacen poco auspiciosa la tarea de adentrarse en el tema moral cartesiano y la pretensión de encontrar en su pensamiento algún asidero que permita responder afirmativamente la pregunta que titula

este párrafo, pues ya sea en consideración a un contexto social hostil, ya sea en atención a la reiterada preocupación del filósofo por salvaguardar su reposo y la tranquilidad necesaria para adelantar su trabajo científico y filosófico, él se muestra, de acuerdo con la letra de estos pasajes, muy poco dispuesto a expresar sus ideas morales. Sin embargo, ya en un lejano Enero 9 de 1639 (lejano con relación a ese Abril 16 de 1648, la fecha más probable de la *Conversación con Burman*), le ha escrito a Mersenne de una manera agudamente contrastante: “y uno de los puntos de mi moral es amar la vida sin temer la muerte.” (AT, II, 480, 23-24)⁴ Y en una fecha muy cercana de las cartas a Chanut y de la respuesta a Burman, año 1647, escribe Descartes de un modo que nada tiene que ver ni con la reticencia ni con la negativa a expresarse sobre temas de carácter moral: “un hombre que no tiene aún sino el conocimiento vulgar e imperfecto que se puede adquirir por los cuatro medios ya explicados debe, ante todo, procurar formarse una moral que pueda bastarle para regular las acciones de su vida, para que ella no sufra ninguna dilación, y porque ante todo debemos procurar vivir bien.” (AT, IX-2, 13, 17-23)⁵ Esto que escribe Descartes en la importante Carta-Prefacio a la traducción francesa de *Los Principios de la Filosofía* (en adelante, *Principios*), es decir, esta invitación a proveerse de una moral y, de hecho, a pensar en ella, no es única en los escritos del filósofo ni es exclusiva de la Carta-Prefacio: en 1637 se puede leer en el *Discurso del Método* (en adelante *Discurso*) que ha decidido formarse una moral de provisión, “me formé una moral de provisión”, que le permitiera vivir felizmente mientras la razón lo obligaba a permanecer irresoluto en sus juicios (AT, VI, 22, 24-28)⁶; además, en su abundante correspondencia son muy frecuentes los pasajes de expresa implicación moral, como se puede apreciar en carta que el filósofo le dirige a la Princesa Élisabeth de Bohemia de Agosto 4 de 1645 -tomada, por lo demás, un poco al arbitrio- en la cual le dice que cada uno puede adquirir el contento de sí mismo sin esperar nada de los demás, con sólo preocuparse por observar tres cosas, “a las cuales se refieren las tres reglas de la moral que he puesto en el *Discurso del método*” (AT, IV, 265, 7-11).⁷ Teniendo a la vista estos últimos pasajes, ya la tarea de acercarse a un presunto pensamiento moral en Descartes no aparece ni tan forzada, ni tan improbable, ni tampoco inconducente o poco auspiciosa. Muy al contrario, la investigación llevada a cabo muestra que el número y la calidad de los pasajes que se encuentran en sus escritos que hablan de una u otra manera de la moral, es suficientemente abundante e importante como para que resulte por completo plausible y pertinente e, incluso, deseable, ocuparse del tema *pensamiento moral en Descartes*.

Ahora, ¿qué puede decir la bibliografía especializada al respecto? Un tema sobre el cual el mismo filósofo ha sido ambivalente, ¿ha merecido algún tipo de atención, comentario o manifestación por parte de sus conocedores e intérpretes? De manera sorprendente y, esta vez, enteramente auspiciosa, el tema moral en Descartes ha sido objeto de múltiples y muy variados trabajos y comentarios, desde muy distintas latitudes y muy diversos enfoques, todos los cuales comienzan por suponer que, en efecto, tal tema existe y amerita un estudio y una reflexión, lo mismo que un esfuerzo de reconstrucción. En este sentido, de modo un tanto arbitrario y para los efectos de una primera confrontación y

lograr un principio de respuesta a la pregunta recién formulada, se ha escogido una serie de autores y textos entre comentaristas de Descartes que se pueden considerar *clásicos* y comentaristas de más reciente aparición, valga decir, más contemporáneos, a quienes preocupa el problema y proponen un principio de solución.

Ferdinand Alquié escribe un libro, *Descartes - Connaissance des lettres*⁸, en el cual hace una presentación general de su vida y obra, cuyo capítulo final se dedica a los últimos años de Descartes y, en especial, a la doctrina de la libertad, la teoría de las pasiones y la moral. Recuerda Alquié que escribir sobre la moral no era del agrado del filósofo y fue de modo un tanto coyuntural o fortuito como Descartes comenzó a escribir sobre estos temas. Así, las desgracias de la Princesa Élisabeth pudieron ser “la fuente de sus reflexiones sobre las pasiones, reflexiones cuyo conjunto constituye lo que se denomina con frecuencia la ‘moral’ cartesiana.” (P. 151) A pesar de esta afirmación que le reconoce al pensamiento moral de Descartes una característica más bien casual, el mismo Alquié asegura (p. 154) que las reflexiones de carácter moral ocupan casi por completo los últimos años de su vida. Ahora, es preciso señalar que, fortuito o no, existe un pensamiento moral en Descartes y, aunque éste no logra constituirse en sistema, sí es algo más que una simple yuxtaposición de preceptos. Pero, ¿cuál es el problema principal de que se ocupa la moral cartesiana? ¿Tiene ella un tema particular? De acuerdo con la interpretación de Alquié, el problema esencial de la moral cartesiana es el de la felicidad (p. 153) y, así nos encontremos lejos del kantismo, ella aparece como una moral de la intención. Merece destacarse de modo especial en esta interpretación el vínculo estrecho que ve entre el pensamiento moral de Descartes –o, por lo menos, entre sus anotaciones, reflexiones y/o consideraciones sobre la moral- y su pensamiento metafísico. Punto de referencia clásico e ineludible a este respecto es, sin duda, el conocido símil de la filosofía comparada con un árbol: si la raíz del árbol es la metafísica y una de sus ramas es la moral, la relación metafísica y moral aparece como muy obvia y Alquié pretende encontrar en las cartas del filósofo a Élisabeth y a Chanut, “la expresión de una moral metafísica, fundada sobre el amor de Dios, y de tal índole que aquél que la cultiva” no teme ni dolores ni desgracias, ni la muerte misma, pues todo lo que le acontece sólo puede provenir de Dios que así lo dispone (p. 160). Pero la moral cartesiana y su íntima relación con la metafísica contiene un elemento más de excepcional interés: su conexión con el tema específico de la libertad: el poder de elegir que tiene el hombre y que es parte constitutiva suya, esa libertad que se manifiesta ya en la duda y en el *cogito* de un modo poco menos que absoluto, se ejerce en un mundo que ya existe “y en el seno de valores y de verdades creados por Dios.” De ahí que la moral cartesiana reciba “un primer cuadro, de orden metafísico.” (P. 146)

Geneviève Rodis-Lewis se ocupa también del tema moral en Descartes y así titula uno de sus libros: *La morale de Descartes*.⁹ A la inquietud general y básica de si es lícito plantearle al filósofo francés preguntas de tipo moral, el mismo título del libro se encarga de responder afirmativamente. Es cierto que, a primera vista, las reglas que se enuncian en

la Tercera parte del *Discurso* tienen el carácter de “consejos de una prudencia bastante común” (p. 5) y que el filósofo, en carta a Chanut, afirma que no escribe de manera voluntaria sobre la moral (p. 6). Sin embargo, bien se puede considerar que esos consejos de la *morale par provision* constituyen un medio de acceso a la sabiduría perfecta (*la sagesse la plus achevée*) y que en Descartes “la filosofía es inseparable de la moral, en su principio como en su término” (p. 26). Mas no existe en él una rigurosa sistematización de la problemática moral que se pueda considerar como su “moral definitiva”, así se encuentren numerosas indicaciones, tanto en su correspondencia como en otros textos suyos, que apuntan hacia este proyecto. Es claro, de otra parte, que las interpretaciones sobre Descartes en lo que respecta a la moral son tan numerosas y tan divergentes, que toda exégesis que se haga de los textos respectivos convoca tanto a la discusión como al propio juicio que tenga a bien formarse el lector. Sin embargo, aunque no se trata de una moral acabada, como si el filósofo hubiera vivido lo suficiente para redactarla y es, de hecho, muy difícil y riesgoso determinar qué hubiera podido ser “la moral de Descartes”, sí resulta factible distinguir en ella algunos temas particulares o específicos. Así, la necesidad de *conducirse* adecuadamente *en la vida*, no sólo como necesidad suya, del propio Descartes, sino como aquello a lo cual debe atender todo hombre y que constituye una de las mayores utilidades de la moral; el tema de la “*morale par provision*”, cuya función es proveerse de un alojamiento cómodo mientras se trabaja en la construcción de un edificio más estable y sólido; ella y las conocidas cuatro máximas de la Tercera parte del *Discurso*, se encuadran entre el esfuerzo cartesiano por cultivar su razón y su decisión de avanzar todo lo posible en el conocimiento de la verdad (ps. 17-18); el tema de *la perfecta moral*, indicado de modo expreso por el filósofo en la Carta-Prefacio a los *Principios*, en la cual ella se sitúa en la cima del sistema: “la más perfecta moral” que presupone, sin embargo, “un completo conocimiento de las otras ciencias”. (P. 30) “*Moral y metafísica*” es el título de uno de los capítulos de este importante libro y es, de hecho, el nombre de otro tema del pensamiento moral cartesiano; por demás, uno de los más complejos y, quizá, de mayor alcance: la moral es una de las ramas de ese árbol que es la filosofía, cuyas raíces están constituidas por la metafísica, entre las cuales, ramas y raíces, la circulación es incesante (p. 101). Distingue también Rodis-Lewis “*este valor supremo del libre arbitrio*, cumbre de la moral cartesiana”, que “se arraiga en la metafísica” y “descubre la libertad desde el primer acto del pensamiento” (p. 84). Por último, distingue la autora el tema de las pasiones del alma, así el tratado que el filósofo les dedica no constituya más que un aspecto limitado de la “perfecta moral” (p. 68). La filosofía cartesiana se mueve en una constante tensión, tanto en su moral como en su metafísica, entre la consideración de la inmortalidad y la unión del alma con el cuerpo (p. 48); es claro, por tanto, que el hombre no es un puro espíritu y por eso requiere de una “moral concreta” que sea “inseparable de las condiciones contingentes y oscuras de la unión entre el alma y el cuerpo.” (P. 119) Al fin y al cabo, la filosofía es, en efecto, inseparable de la moral, tanto en su principio como en su término (p. 26).

En un artículo de 1937, Henri Gouhier dice hacerse eco del interés cada vez mayor por el pensamiento moral de Descartes. En un libro publicado en 1973 retoma el mismo artículo, pero con algunas modificaciones, en especial en su parte final; no obstante, se mantienen el contenido y las interpretaciones básicas del artículo de 1937¹⁰ que terminan, simplemente, asumiendo la existencia del tema moral en Descartes en el cual se pueden destacar los aspectos que se relatan a continuación. En primer lugar, Gouhier parte del símil de la filosofía comparada con un árbol, en el cual aparece la moral como una ciencia de aplicación en el mismo nivel de la medicina y de la mecánica. Aunque la sabiduría es coextensiva de la filosofía, no se trata de expresiones sinónimas, pues la filosofía sólo es *sabiduría* cuando es *práctica* y coloca a disposición del hombre conocimientos útiles; en términos del autor, “la filosofía incluye una *sophia* si sus conocimientos son útiles a la vida; la sabiduría es plenamente una *sapientia* si los conocimientos útiles a la vida son verdaderos.” (P. 214) En segundo lugar, destaca Gouhier el “contenido del alma”, al cual recurre Descartes a todo lo largo del *Discurso* con tal énfasis, que el Cartesianismo bien se puede considerar como “la filosofía de un hombre contento y contento por su filosofía” (p. 216), cuya mayor importancia radica en que, en la medida en que el contenido es una disposición y como tal implica un juicio, orienta en el sentido de la doctrina de la libertad, pues “juzgar es un acto del alma” (p. 217). Un tercer aspecto en la interpretación de Gouhier lo constituye “la filosofía del hombre concreto”, sugestivo título de uno de sus capítulos: “cuando Descartes habla de conocimientos útiles a la vida, piensa en la vida cotidiana”, en la vida de “un ser real, sobre la tierra, evolucionando entre sus semejantes”, de tal modo que cuanto le acontece al hombre le pasa en tanto “hombre-en-el-mundo, en el cual no cesa de pensar” (p. 232). Un último aspecto que es importante distinguir es el de la “moral provisoria” o “provisional”, que Gouhier interpreta como una moral transitoria mientras se encuentra otra mejor, pues esta moral se encuentra dominada por las necesidades de la vida que no admite dilaciones y no se puede pretender que las acciones que en ella tienen lugar sean siempre aclaradas por la evidencia, de modo que mientras un filósofo nunca ha de afirmar “una opinión con seguridad, el hombre de acción puede sin embargo seguirla con seguridad” (p. 242).

En el propósito de buscar en la bibliografía disponible sobre Descartes aquellos autores que se ocupan del tema moral, se han mirado de manera somera tres intérpretes suyos de reconocida y consagrada trayectoria que bien se pueden considerar *clásicos*. Pero no son solamente esos *viejos* especialistas cartesianos los únicos que afirman la existencia de temas y preocupaciones morales en el filósofo. Se si mira hacia una bibliografía más reciente, es posible encontrar, entre sus *nuevos* intérpretes y conocedores, similar preocupación por este asunto especial de tan rica filosofía y la misma respuesta afirmativa a la pregunta que se les pudiere plantear sobre la existencia de un pensamiento moral en la filosofía cartesiana.

Pierre Guenancia le dedica al tema de la moral un extenso capítulo de su libro *Descartes*.¹¹ A juicio suyo, es pertinente, conveniente e, incluso, necesario, plantearse el

tema moral en Descartes si se pretende obtener una comprensión cabal y completa de su pensamiento. Sin embargo, la reflexión moral que lleva a cabo el filósofo no parece que posea la unidad que es tan notable en su pensamiento físico o metafísico, primero, porque el pensamiento moral se constituye en él de manera progresiva y en distintas épocas; segundo, porque no parece que este pensamiento tenga un carácter conclusivo o lleve a un término o resultado definido. Debe tenerse en cuenta, igualmente, que la filosofía moral de Descartes no fue ajena a circunstancias y exigencias completamente coyunturales y que, de hecho, no se encuentra en ella un “tratado verdaderamente consagrado a la moral” (p. 147). Bien se podría concluir, sin mayores dificultades, que “la moral no hace parte de la filosofía de Descartes”, al menos de “la filosofía primera” y no se conduce de acuerdo con el orden de razones (p. 148). No obstante, estas constataciones no le restan importancia al pensamiento moral de Descartes, ni le quitan originalidad, ni merman tampoco su riqueza inagotable. De hecho, la moral cartesiana rompe con la mayoría de las “morales filosóficas”, concebidas, al parecer, para que completen un sistema o una visión del mundo. Es una profunda verdad del cartesianismo que la moral no es una disciplina como las otras ni está ligada de manera orgánica a su sistema; al contrario, la moral cartesiana se encuentra profundamente ligada a la vida. Esta particularidad, sin embargo, no debe llevar a perder de vista que las acciones de la vida no pueden igualar en cuanto a certidumbre los objetos del entendimiento y que sería nefasto pretender encontrar en aquéllas esa certidumbre antes de decidimos a obrar. Ahora, esa moral de Descartes, cuya existencia es indudable, cuya unidad pocas dudas admite, que no hace parte del sistema pero termina constituyendo su cumplimiento, que no es por tanto sistemática, tiene una singularidad: “en el fondo no es más que una recopilación de consejos, de ejercicios, algunas veces incluso de recetas que le permiten al hombre vivir bien o vivir mejor.” (P. 156) La moral de Descartes, en últimas, no conduce tanto a una *visión del mundo* como a una *actitud ante el mundo*; es ella una moral del desempeño que no responde a los problemas que se consideran esenciales respecto del origen y el destino del hombre, asunto que, por demás, el filósofo jamás se planteó. Lo que busca e intenta la moral de Descartes “es sustraer al hombre al ciclo de pesadumbre y esperanza” y colocarlo en un horizonte: aquel del presente, “de la seguridad y de la firmeza de una marcha entre las incertidumbres de las cosas del mundo y la inconstancia y la imprevisibilidad de las acciones humanas.” (P. 174)

En el libro *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*¹² Nicolas Grimaldi aborda en uno de sus capítulos la discusión sobre el estatuto de la moral de provisión. Descartes establece una “moral de provisión” (*morale par provision*) que lo ha de proveer de los recursos necesarios para su permanencia en esta vida sin que requiera del soporte de ningún conocimiento. Entre la nada de un conocimiento cuestionable y el todo del conocimiento verdadero, Descartes enfrenta el reto perentorio de que, entre tanto, es necesario vivir. Es aquí donde se constituye el espacio de la Tercera parte del *Discurso* y de esa moral que tantos comentaristas han llamado “provisional” (*provisoire*), quizá por razones de carácter lingüístico (ps. 184-185). Grimaldi considera como claro e

indiscutible que existe en Descartes el tema moral que se configura como el problema de una “moral de provisión”, que no es, sin embargo, cosa distinta de la moral, simplemente la moral, la cual hunde sus raíces en la condición metafísica fundamental del hombre. Dado el contexto del pensamiento cartesiano, es lícito considerar que la moral expuesta por el filósofo en 1637 da cuenta de una experiencia fundamental que resulta “indispensable para la comprensión metafísica del hombre” (p. 186): a éste le es connatural su finitud y si de ella se le despojara dejaría de ser hombre. Siendo la finitud una condición natural suya, no podríamos esperar nada distinto que una moral imperfecta, tanto tiempo cuanto dure la naturaleza finita misma del hombre. Es por esto que la moral imperfecta no puede ser provisional, pues no puede haber otra distinta de ella, de tal modo que “esta moral de espera no es la espera de una moral: ella es la moral.” (P. 189) En la vida, en esa “morada” (*demeure*) en la que es preciso conducirnos, no es asunto de esperar, pues hay que actuar, y es precisamente en la vida y en las actuaciones ordinarias donde se aplica esa moral que se ha creído que es de espera. En realidad, la “moral de provisión” no es “ni complemento, ni codicilo”, pues resulta suficiente y no hay nada que se le haya de agregar. Conceptúa Grimaldi que “ella es perfecta” (p. 191). Pero, ¿cómo sería esa moral para Descartes? Éste “debe considerar la moral como la ciencia del bien hacer, y la perfecta moral como el poder absoluto de colocar la naturaleza toda entera a nuestra merced.” (P. 192) Pues, al fin y al cabo, el filósofo señala de manera concluyente que “conducir su vida” es la única cosa de veras importante (p. 75).

Descartes's Moral Theory es el título que da John Marshall¹³ a un libro que pretende emular en inglés “la obra espléndida” que Rodis-Lewis escribió en francés: *La morale de Descartes*. Marshall considera por completo plausible ocuparse del tema moral cartesiano, a cuyo respecto existen textos suficientes en el filósofo, aunque bastante diversos y complejos. Dado a la tarea, compone un libro en tres grandes partes: la primera trata sobre la moral de provisión que se halla en el *Discurso*, en la cual se propone argüir que cuando se toman seriamente las afirmaciones sobre la moral presentes en éste y los comentarios del filósofo, se encuentra el comienzo de una concepción moral muy poderosa. La segunda parte trata lo que denomina Marshall la moral final de Descartes, aquella que se encuentra en las *Pasiones* y en su correspondencia. A este propósito cuestiona la expresión moral provisional, que no corresponde al texto ni al espíritu de Descartes; pues así se mire la moral del *Discurso* como imperfecta, no se sigue de ahí que le suceda algo por completo diferente. Sin embargo, hay en los escritos del filósofo elementos suficientes para pensar en una posible distinción entre “*une morale par provision*” y “*un sistema de perfecta moral*”. Marshall se inclina por esta última posibilidad, así como por la plausibilidad misma de una re-construcción del pensamiento moral cartesiano. La tercera parte del libro expone “una teoría cartesiana del valor” y un sistema de deberes. Considera el autor que si se quisiera expresar la importancia o el significado de la teoría cartesiana de las pasiones en una sola máxima, habría que expresarlo de esta manera: “Desear la virtud y solamente la virtud”, cuyo análisis presupone “alguna teoría

de lo recto y de lo bueno” (p. 115). Conviene indicar, por último, el deseo de Marshall de ubicar el pensamiento moral cartesiano en perspectiva histórica, que lo coloca cerca del final de esa “gran tradición de teoría moral que comienza con los antiguos” (p. 6), que se preocupa por cada ser humano y el modo como éste pueda vivir bien y que es, en síntesis, la tradición del *summum bonum*.

Foundations of Cartesian Ethics es el sugestivo título del libro de Vance G. Morgan¹⁴, cuyo propósito es mostrar que resulta posible recoger la obra ética de Descartes, la cual es consistente con sus principios metafísicos y físicos y se encuentra, tanto en los escritos publicados por el filósofo, como en su correspondencia, todo lo cual fue el resultado del persistente deseo suyo porque su empresa filosófica redundara en un mejoramiento práctico de la vida de las personas. El autor comienza por constatar la preocupación cartesiana por el método y el enorme alcance que el filósofo le concede al uso apropiado de la razón humana. Constata igualmente un aspecto de la filosofía de Descartes sobre el cual hay virtual acuerdo o consenso: su fracaso en la construcción de un sistema moral u obra ética. También recuerda la conocida renuencia del filósofo a escribir o hablar sobre moral, lo mismo que su aspiración a una *moral definitiva* y los problemas que ella plantea cuando se la relaciona con una *moral provisoria*. A estos propósitos, la discusión ha sido bastante extensa, así como divergentes los puntos de vista de los comentaristas y conocedores de la obra del filósofo. En este amplio panorama quiere Morgan inscribir su investigación sobre la ética cartesiana. Considera que ésta se mueve en una constante tensión entre la certeza moral y la certeza metafísica, “entre el reino del pensamiento y el reino de la acción” (p. 5). De ahí que pretenda en su investigación responder a la pregunta de cómo se puede vivir una vida moral bajo las directrices cartesianas de la certeza en un mundo que está lejos de acomodarse a esas directrices de la razón y de la certeza metafísica. Con un énfasis especial en el desarrollo cronológico de la obra de Descartes, Morgan comienza ocupándose del método en su relación con la certeza, para atender luego a la moral provisional y cada una de sus máximas, antes de ocuparse de la relación entre metafísica y moral, las raíces metafísicas de ésta y la unión del alma y el cuerpo. Continúa el desarrollo de su investigación abordando los conceptos cartesianos de beatitud y de virtud y reexaminando la moral provisional, para ocuparse luego de las pasiones, su definición, el tema de su poder y utilidad, en el marco de la idea más amplia de su dominio. La investigación concluye con el estudio de la generosidad, la concepción cartesiana de la sabiduría y la consideración de que, en la medida en que su filosofía puede resultar accesible a todos, su ética termina afirmando “el valor intrínseco y la dignidad de todas las personas”, dentro de “una ética de la forma antes que del contenido”, además del énfasis optimista en la capacidad humana para confrontar de manera racional todas sus contingencias morales (ps. 210-211).

El recorrido realizado en este párrafo ha mostrado la reticencia y poco gusto de Descartes por los temas morales, pero ha mostrado igualmente que, en efecto, se ocupó de ellos. A este propósito, la bibliografía especializada consultada ha sido unánime en

reconocer la existencia de un pensamiento moral cartesiano. Sin embargo, de la mano de la multiplicidad de trabajos se encuentra, también, la multiplicidad de interpretaciones, lo cual, aunque hace muy difícil formarse una idea de primera mano sobre el real estatuto o la índole de dicho pensamiento, torna por completo plausible y promisorio convertirlo en tema de una tesis doctoral, pues aunque son muchos los trabajos realizados, las discusiones, los enfoques y las interpretaciones propuestas, se trata de un terreno filosófico en el cual se está muy lejos de una última palabra o de un mínimo acuerdo sobre la cuestión de cuál es y en qué consiste el pensamiento moral en Descartes. Es oportuno, en este momento, consultar una vez más el libro de Morgan quien señala de manera puntual las dificultades que se afrontan, de manera inevitable, cuando se intenta un acercamiento a este aspecto de la filosofía cartesiana lo cual, de una u otra forma, se tendrá presente en la construcción de la tesis:

Por cualesquiera razones, Descartes nunca formuló sistemáticamente las implicaciones y resultados éticos de su filosofía. Cuando uno intenta recoger los principios de su ética y de lo que él escribió concerniente a la moral, se enfrenta con algunas dificultades interpretativas. Descartes toma en préstamo de manera libre una terminología moral habitualmente aceptada, como 'generosidad', 'beatitud', 'contento' y 'soberano bien', de los estoicos y otras fuentes antiguas. Él no siempre precisa el uso que hace de estos términos ni es siempre consistente al respecto dentro de los límites mismos de una carta. Con frecuencia se limita a expresar lugares comunes vagos y generales y no siempre es exitoso en proveer las clarificaciones necesarias cuando se lo compulsa a una mayor especificidad. Además, hay muchos asuntos éticos alrededor de los cuales Descartes guardó silencio.¹⁵

2. Los textos del pensamiento moral cartesiano

Existe, en efecto, un pensamiento moral en Descartes, reconocido y expresado por él y, además, tematizado en alguna medida por sus intérpretes. Pero, si el filósofo nunca escribió una obra dedicada de manera exclusiva al tema moral y se acepta que ese pensamiento existe, ¿dónde existe? ¿En qué partes, sitios o textos de la extensa obra cartesiana se encuentran los planteamientos o indicaciones de índole moral propuestos por el filósofo? ¿Cuáles serían, en suma, los escritos de referencia?

El pensamiento de Descartes sobre la moral se encuentra diseminado a lo largo de sus escritos, de modo especial a partir del año de publicación del *Discurso*, o sea, el año 1637. Sin embargo, es posible identificar algunos textos en los cuales se concentra, de manera significativamente densa, lo fundamental de su pensamiento al respecto. Ellos son: la Tercera y la Sexta partes del *Discurso del Método*; la Carta-Prefacio al traductor francés de los *Principios* (en adelante, Carta-Prefacio); *Las pasiones del alma* (en adelante, *Pasiones*), particularmente la Tercera parte; un grupo aproximado de 13 cartas escritas a la Princesa Élisabeth de Bohemia, entre 1645 y 1646; un grupo aproximado de cuatro

cartas escritas a Pierre Chanut, embajador de Francia ante el reino sueco, entre 1647 y 1649; una carta a Cristina de Suecia de 1647; y, por último, dos cartas escritas al Padre Denis Mesland, entre 1644 y 1645. Además de éstos, en razón justamente de la manera como *presenta* Descartes su pensamiento moral, es posible encontrar indicaciones, o alusiones, o consideraciones de significado o alcance moral, de extensión muy variable y atinentes a muy diversos tópicos, en un número muy importante de cartas dirigidas a muy distintos corresponsales, así como en otros escritos de intención y contenidos tan diversos como las *Respuestas* a las *Objeciones*, los *Principios*, o la *Investigación de la verdad por la luz natural*, para mencionar solamente estas obras.

Conviene señalar que la generalidad de intérpretes y estudiosos de Descartes no hacen este tipo de inventario o estimativo en el momento de abordar el tema moral en el filósofo, sino que suponen la existencia de los textos y proceden en consecuencia. Sin embargo, se ha encontrado en la bibliografía utilizada para esta tesis algunos autores que hacen algo muy similar a lo que se ha propuesto en este parágrafo. El más explícito a este propósito es Gouhier¹⁶, quien propone distinguir cuatro grupos en los textos que se ocupan de la moral cartesiana: un primer grupo, alrededor de lo que él llama “notas de juventud”, que se encuentran referidos en la biografía de Baillet; un segundo grupo, que se reduce a la Tercera parte del *Discurso* y gira alrededor de lo que llama “la moral provisional”; un tercer grupo que se aglutina alrededor de una moral que ya no sería provisional, que comprende la Sexta parte del *Discurso* y la *Carta-Prefacio*; y, un cuarto grupo, en el que Gouhier comprende el *Tratado de las Pasiones* y las cartas del filósofo a la Princesa Élisabeth, Chanut y la Reina Cristina, comprendidas entre 1643 y 1649. Rodis-Lewis¹⁷ habla de “Los principales textos de la moral cartesiana” y alude a su carácter de textos inacabados. Los textos que identifica conforman una lista más sumaria que la anterior, si bien los adiciona con algunos comentarios muy precisos. Así, remite en primer lugar a la Tercera parte del *Discurso*, al igual que a la Sexta; indica también la correspondencia con Élisabeth, relacionada de manera muy general, lo mismo que las cartas dirigidas a Chanut y a Cristina; menciona igualmente el *Tratado de las Pasiones* y la *Carta-Prefacio*, en el contexto indicado por ella en el cual quiere señalar tanto la existencia del tema moral en Descartes como las dificultades que conlleva su estudio. Menos preciso en sus indicaciones sobre los textos de la moral cartesiana pero, al mismo tiempo, muy cerca de una enumeración o estimativo, se encuentra Guenancia¹⁸, quien señala las *Pasiones* como el texto que podría hacer las veces del tratado cartesiano sobre la moral, al lado de la Tercera parte del *Discurso* y las cartas a Élisabeth, Chanut y Cristina, además de una alusión a la *Conversación con Burman*; sin embargo, no va más allá de una rápida mención de esas obras. Por último, más preciso pero al mismo tiempo más restrictivo a este respecto, es Grimaldi¹⁹, quien centra el tema de la moral cartesiana en el *Discurso*, su Tercera parte y sus máximas, a cuyo alrededor piensa el problema en una perspectiva más amplia: la condición metafísica fundamental del hombre, sentido y razón de ser de esa *moral proveedora*, o *moral de provisión*, que expone Descartes en 1637.

El punto de vista que se sostiene en esta tesis es el esbozado al comienzo del presente párrafo: el pensamiento moral en Descartes se encuentra diseminado a todo lo largo de su obra, tanto aquella que publicó en vida, como la que se halla en su correspondencia privada, en especial, a partir de 1637; y, aunque existen algunos textos particularmente densos en los que se concentran reflexiones morales fundamentales, el filósofo se ocupó del tema con demasiada frecuencia y muy diversamente, de tal manera que no resulta procedente agrupar esos textos por épocas o por categorías, ni reducirlos exclusivamente a dos o tres obras, o a unas cuantas cartas o corresponsales.

3. Carácter ocasional de los de los textos cartesianos sobre la moral

Si Descartes jamás escribió una obra dedicada al exclusivo tema de la moral, pero existe un pensamiento suyo sobre ella, surge una inquietud muy pertinente: ¿cómo se presenta, de qué manera aparece el pensamiento moral en los escritos del filósofo? Un examen atento de sus textos permite identificar una característica que acompaña de manera preponderante el modo cartesiano de hablar sobre la moral y que es posible observar virtualmente en todos los escritos en que aborda este tema. Se trata del carácter *ocasional* que está presente en los textos en que Descartes se pronuncia o expresa sus ideas sobre los asuntos morales de tal manera que, no siendo ellos su tema exclusivo ni central, aparecen, no obstante, con ocasión de una pregunta que se le formula y la opinión que él expresa; o cuando, con relación a un tema que está tratando en un momento dado, aprovecha literalmente la oportunidad para hacer una incursión en la moral. Dicho en otros términos, en el desarrollo de un escrito, ya sea una carta, ya sea un texto de proporciones más amplias y con ocasión de otro tema o preocupación, Descartes habla también de la moral. Lo cual no quiere decir que, debido a esa característica, lo dicho por él en esta materia carezca de importancia o alcance, pues lo que se señala aquí es una simple característica formal.

Las reflexiones o consideraciones morales de Descartes que aparecen en su correspondencia se presentan de una manera muy diversa. Así, al hilo de una reflexión cualquiera o en respuesta a una inquietud propuesta por alguno de sus corresponsales, es decir, fortuita y coyunturalmente e, incluso, de manera casuística, aborda un asunto moral en un momento y lugar determinados o, simplemente, alude a él; en otro tiempo y lugar aborda otro, o recuerda el ya mencionado con extensiones muy variables en su desarrollo; con ocasión de algún problema o cuestión surgido en el curso de una carta, da su opinión puntual; o con motivo de algún evento difícil o desafortunado en la vida de su corresponsal de turno, ofrece un consejo. Así, se puede observar cómo en la carta de Mayo 18 de 1645 dirigida a Élisabeth, el filósofo manifiesta que el celo extremo y la gran preocupación por los infortunados y difíciles acontecimientos de su vida es la “causa de que me haya dejado llevar a este discurso” (AT, IV, 204, 3-4)²⁰ en el cual, entre otras cosas, se ocupa de las pasiones que agitan a las almas nobles, cómo éstas las mantienen

sujetas a la razón y cómo ellas pueden alcanzar el contento. De una manera que, en principio, se ofrece como casual, surge más de una indicación o consideración moral en Descartes, como se aprecia en lo que le escribe a la misma corresponsal en Julio 21 del mismo año cuando, al tiempo que encomia sus méritos y virtudes, le expresa que no tiene otro tema para entretenerla “que hablar de los medios que la filosofía nos enseña para adquirir esta soberana felicidad” que sólo podemos obtener de nosotros mismos (Íbid., 252, 17-19).²¹ Asimismo, en carta de Mayo o Junio de ese año, le escribe de nuevo con el fin de que ella se libere de toda suerte de pensamientos tristes, le recomienda que no piense por ningún motivo en cosas serias referentes a las ciencias, antes bien, le sugiere que se ocupe en mirar la verdura del bosque, los colores de las flores o el vuelo de los pájaros, de tal modo que no piense en nada; él, Descartes, siempre ha echado mano de remedios parecidos en situaciones similares y siempre ha sido su empeño, a este propósito, “mirar las cosas que se presentan bajo el aspecto que podía volvérmelas más agradables y hacer que mi principal contento no dependiera sino de mí mismo” (Íbid., 221, 5-11).²² Tal pareciera que, al hilo de inquietudes y problemas como los que le plantea la Princesa, o de acuerdo con situaciones fortuitas, se *activa* la reflexión moral de Descartes, como se puede observar en carta de Octubre 13 de 1642 dirigida a Huygens²³ en la cual, luego de aludir a unos asuntos de física, se ocupa de reconfortarlo pues ha sufrido la grave pérdida de un ser querido y no quiere abstenerse de recomendarle remedios muy útiles y poderosos que él ha utilizado en situaciones similares (v. AT, III, p. 579 r. 28-p. 580 r. 18). Igual manera ocasional de ocuparse en asuntos de connotación moral se observa en otra carta, dirigida al mismo corresponsal²⁴, en la que es enfático Descartes en indicar que está acostumbrado a “filosofar sobre todo lo que se presenta” y por eso la solicitud que hace a Huygens para que ejerza su caridad e interceda en favor de un campesino de su vecindario caído en desgracia (1648, AT, V, 263, 26-27).²⁵

En la correspondencia que sostiene Descartes con Chanut es posible observar la misma característica. Si se ocupa de cuál desarreglo es peor, si el amor o el odio, lo hace en respuesta a una inquietud que le formula éste (v. Febrero 1º de 1647, AT, IV, 601, 10-13). Por lo demás, la fuerte reticencia que siente con relación a escribir sobre asuntos morales desaparece cuando algún corresponsal de cierta importancia lo requiere a ese respecto, de tal modo que las razones que le impedían expresar esos pensamientos “desaparecen en la ocasión que vos me habéis hecho el honor de darme al comunicarme, de parte de la incomparable reina a cuyo lado estáis, que es de su gusto que le escriba mi opinión referente al Soberano Bien” (a Chanut, Noviembre 20 de 1647, AT, V, p. 86 r. 12-p. 87 r. 10).²⁶ Precisamente en esa misma fecha, Descartes le escribe a la Reina Cristina en igual sentido: habiendo conocido a través del embajador francés el interés de ella por saber su opinión en torno a este problema, lo asume como un mandato y un gran favor que lo obliga a dejar de lado todo otro asunto y dedicarse a “poner aquí, en pocas palabras, todo lo que pueda saber sobre esta materia.” (A Cristina de Suecia, Noviembre 20 de 1647, AT, V, p. 81 r. 2-p. 82 r. 6)²⁷ En la manera cartesiana de presentar sus textos relativos a la moral es posible observar, entonces, ese predominante *carácter ocasional*

que se expresa en alusiones en apariencia fortuitas a temas y autores, en indicaciones coyunturales, en consejos que con frecuencia son de índole casuística que es posible encontrar, de modo muy especial, en su correspondencia.

Esta característica formal se puede ilustrar ampliamente, pues de hecho aparece en contextos muy diversos. En Junio de 1645 (v. AT, IV, 237, 7-10), Descartes le escribe a Élisabeth que incluso cuando se enfrentan acontecimientos tristes y funestos, una persona de espíritu puede mirarlos de tal manera que le parezcan favorables. Con la misma fecha, le escribe probablemente a Huygens (v. AT, IV, 223-226)²⁸ refiriéndole una serie de tópicos sobre física y geometría y sus polémicas con la Escuela y con otros personajes; y, en el mismo mes, se encuentra otra carta (v. AT, IV, 227-231)²⁹ en la cual el tema exclusivo son las matemáticas y, de modo especial, los diversos usos del álgebra. Lo cual permite pensar que a Descartes, en efecto, le preocupa la moral, pero que estas preocupaciones coexisten con otras de carácter científico y filosófico, de tal manera que si bien su filosofía contiene importantes elementos y consideraciones de carácter moral, está lejos de reducirse a estas preocupaciones.

Por lo demás, es posible encontrar otras ilustraciones de esta característica en escritos distintos de la correspondencia. Así, en la Primera parte de los *Principios* que trata “De los principios del conocimiento humano”, se encuentra el Artículo 3º que llama la atención sobre la conveniencia de no extender la duda a la práctica de la vida, a la conducta de nuestras acciones y reducirla sólo a los asuntos relativos a la contemplación de la verdad (v. AT, IX-2, 26). Mas la exposición filosófica continúa su curso y, dentro de éste, se pueden encontrar algunos artículos más que admiten una mirada moral (6º, 37º y 39º, en cuanto se ocupan del libre arbitrio), sin que se pueda afirmar que la moral sea un asunto central en esta parte de la obra (y menos en la obra toda, así aparezca en la Cuarta parte un par de artículos que admiten la misma lectura); más bien se puede afirmar que, con ocasión de la exposición que lleva a cabo Descartes de “los principios del conocimiento humano”, hacen su aparición algunos artículos que se pueden leer en una perspectiva moral, a lo cual es llevado por la dinámica de su propia reflexión, pero sin detenerse demasiado en su consideración ni concederle mucho espacio. Lo mismo se puede observar en las *Respuestas a las Segundas objeciones*. En ellas, en algún momento, le recuerda Descartes a Mersenne, su destinatario, la necesidad de distinguir entre el uso de la vida y la contemplación de la verdad, pues mientras en aquél es suficiente la verosimilitud conforme ha quedado establecido en la segunda máxima de la moral del *Discurso*, en ésta es preciso suspender el juicio ante la menor oscuridad, tal como ha quedado establecido en las *Meditaciones* (v. AT, IX-1, 116-117).³⁰ Tanto en los *Principios* como en las *Respuestas a las Objeciones*, las alusiones a los asuntos morales se hacen en distintos contextos y con relación a muy diversos tópicos, lo cual quiere decir que los temas morales no constituyen el centro de la reflexión filosófica de Descartes, pero sí son parte importante e integral de su pensamiento y, así hagan su aparición de manera ocasional, no por eso estas reflexiones y consideraciones carecen de interés o son

desdeñables. Antes bien, la frecuencia de su aparición, así como la reiteración de preocupaciones e ideas básicas de alcance y significación morales, sugieren que estas cuestiones constituyen un tema o problema por completo válido y digno de estudio.

Cabe preguntarse ahora: el carácter ocasional que está presente en la manera cartesiana de hablar sobre la moral y se observa –según se ha planteado desde el comienzo mismo del párrafo– virtualmente en todos los escritos donde aparece el tema moral, ¿se aprecia efectivamente en obras tan importantes para su pensamiento moral como el *Discurso del método*, la *Carta-Prefacio* y *Las pasiones del alma*? Pues en esos pocos escritos lo moral asume, si no un papel central, por lo menos uno muy importante y significativo, lo suficiente como para que merezca de parte de Descartes un tratamiento sensiblemente más extenso que el de los pasajes citados hasta ahora a propósito de esta característica, como si en ellos lo moral apareciera como especie de respuesta a las necesidades y exigencias propias del texto que en su momento se encuentra escribiendo.

Si se mira el *Discurso del método* se observará cómo en su Segunda parte, después del drástico balance de los conocimientos adquiridos, Descartes siente la necesidad imperativa de forjar un método, el verdadero método, que le ha de permitir la adquisición de todo el conocimiento de que es capaz el espíritu humano. Acude, entonces, a la lógica, la geometría y el álgebra y elabora uno que le permita realizar ese propósito. Pero como la vida no puede parar mientras se construye el nuevo saber, al igual que pasa en la arquitectura cuando se derrumba una vieja casa para edificar una nueva que se construye un lugar donde se puede vivir entre tanto, mientras los juicios relativos al saber se suspenden y como la vida diaria mantiene sus exigencias y urgencias, “me formé una moral de provisión que no consistía sino en tres o cuatro máximas” (AT, VI, 22, 16-29).³¹ Ahora: las conocidas tres o cuatro máximas morales de la Tercera parte del *Discurso* no son consecuencia de los preceptos del método, no se deducen de él; considerada en conjunto, esta moral la forma Descartes con ocasión del método propuesto en la Segunda parte y unos preceptos válidos para el conocimiento teórico que, de pronto, no resultan aptos para las exigencias de la vida diaria.

¿Qué ocurre, a este respecto, con la conocida Carta-Prefacio al traductor francés de *Los Principios de la Filosofía*? Descartes considera conveniente escribir un prefacio que le permita a un público más numeroso de lectores, que habrán de conocer esta obra en francés, saber con claridad cuál es su tema, cuál es su propósito al escribirla y la utilidad que pueda tener. Procede, en consecuencia, a la aclaración de lo que entiende por filosofía, a mostrar su utilidad, a destacar posteriormente los grados de la sabiduría, al igual que a indicar el modo como se debe leer el libro y el orden que debe seguir todo aquel que pretenda instruirse adecuadamente, para lo cual recomienda que aquellos hombres corrientes que poseen sólo un conocimiento vulgar e imperfecto, antes que otra cosa, traten de “formarse una moral que pueda bastar para regular las acciones de su vida, porque ella no ha de sufrir ninguna dilación” (AT, IX-2, 13, 20-23).³² Luego de ello, se podrá emprender el estudio de las ciencias, incluida la naturaleza del hombre y todo

aquello que pueda serle útil, sobre la idea de que la filosofía es como un árbol con la moral ubicada en una de sus ramas y, tanto de cara a la utilidad que esta filosofía pueda ofrecer, como a la utilidad que pueda prestar al público, conviene recordar aquel “*Discurso referente al método*”, en el cual Descartes ha colocado, de manera sumaria, “las principales reglas de la lógica y de una moral imperfecta, que se puede seguir de provisión mientras aún no se sepa de otra mejor.” (Íbid., 15, 10-15)³³ Pues bien, en el curso de su exposición Descartes se encuentra con la moral, básicamente el recuerdo pertinente de aquella del *Discurso* y, luego, continúa con la exposición de aspectos diversos de la ciencia; lo cual, en otros términos, quiere decir que el orden que sigue Descartes en su prefacio lo lleva a ocuparse del tema moral como lugar de paso obligado, a la manera de momentos en su pensamiento, tanto en su indicación de la moral de que debe proveerse el hombre corriente, como en su recuerdo de aquella moral imperfecta del *Discurso*, la misma ubicación de la moral en el árbol de la filosofía y su alusión a una muy alta y muy perfecta moral. Por consiguiente, con ocasión de un prólogo pensado y escrito para los lectores en francés de sus *Principios*, el filósofo habla de la moral sin que haya elementos que permitan considerar que ella sea el tema central de la Carta-Prefacio o el propósito que pudo tener al escribirla.

¿Qué pasa, finalmente, con *Las pasiones del alma*? Cabría esperar, en un primer momento, que en este libro se encontraran consideraciones amplias y concluyentes de índole moral. Sin embargo, ya en su comienzo dice Descartes que pretende explicar las pasiones como físico, no como orador ni como filósofo moral (v. AT, XI, 326, 13-15) y su mismo desarrollo muestra que las *Pasiones* tratan de los sentimientos del alma causados por su unión con el cuerpo, que expone de una manera predominantemente fisiológica, de tal manera que, pasiones como el deseo, la tristeza, el gozo, tienen su causa no sólo en el cerebro, sino también en el corazón, el bazo, el hígado “y en todas las otras partes del cuerpo, en tanto que sirven para la producción de la sangre y, en consecuencia, de los espíritus.” (Íbid., Art. XCVI, 401, 8-12)³⁴ Las pasiones del alma, en general, son el resultado de la influencia de ciertos movimientos del cuerpo sobre la glándula pineal, así como de la actividad de un alma que puede actuar a su vez sobre la misma glándula. Sin embargo, en medio de los artículos que versan sobre el conflicto que se produce entre las pasiones y la voluntad, aquellas motivadas por procesos corporales y ésta que actúa como principio de las acciones del alma, en medio del peso extraordinario que tiene en ellas su tratamiento fisiológico, aparecen aquí y allá, reflexiones y consideraciones sobre la moral, algunas de especial importancia e interés, tratadas con más o menos extensión. Así, el Artículo CXLIV es claro, de una parte, en señalar que la principal utilidad de la moral no consiste en otra cosa que en regular nuestros deseos y, de otra, en poner especial atención en la necesidad de distinguir de manera suficiente “las cosas que dependen enteramente de nosotros de aquellas que no dependen.” (AT, XI, 436, 14-25)³⁵ Las almas fuertes disponen de algunas armas para combatir las pasiones, dice Descartes en el Artículo XLVIII: estas armas son los “juicios firmes y determinados referentes al conocimiento del bien y del mal”, siguiendo los cuales el alma resuelve conducir las acciones de la vida

(Íbid., 367, 5-9).³⁶ Es ésta una indicación de indiscutible y expresa implicación moral, así aparezca entre dos artículos que aluden, entre otras cosas, al funcionamiento de la glándula pineal. En medio de los artículos de explicación mecanicista de las pasiones, aparecen artículos como el CXXXVIII en el cual, después de indicar cierto uso natural de las pasiones que llega a ser común a los animales como a los hombres, precisa Descartes, mediante una consideración que va más allá del mero planteamiento fisiológico o de la simple comparación con el comportamiento animal, que debemos servirnos “de la experiencia y de la razón para distinguir el bien del mal y conocer su justo valor, a fin de no tomar lo uno por lo otro y no dejarnos llevar a nada con exceso.” (Íbid., 431, 21-26)³⁷ Todo ello, no obstante, aparece en un amplio contexto cuyo propósito expreso, de acuerdo con el propio filósofo, es la explicación de las pasiones no como orador ni como filósofo moral, sino sólo como físico. De este modo, se puede hacer a propósito de *Las pasiones del alma* una consideración similar a la hecha con respecto a las obras anteriores: Descartes habla de las máximas de la moral de provisión con ocasión del método; y cuando habla de la filosofía como un árbol en el cual una de sus ramas es la moral, lo hace con ocasión de un prólogo que quiere hacer para la traducción francesa de los *Principios*; asimismo, cuando habla de la utilidad de la moral y del conocimiento del bien y del mal, lo hace con ocasión de un estudio físico y fisiológico de las pasiones.

4. El tono personal

La hipótesis que orienta este capítulo plantea que el pensamiento moral cartesiano presenta entre sus características un tono de indudable carácter personal. En efecto, a menudo se encuentra en los textos del filósofo de implicación moral un modo de expresión, un tono que bien se puede llamar personal y que se caracteriza por una manera de pensar y sentir la problemática moral con un énfasis predominante en la primera persona, una apelación reiterada a las propias vivencias, un marcado estilo coloquial en su modo de dirigirse a los demás, es decir, a sus corresponsales que, de una parte, lo aleja del estilo habitual de los libros de texto o de las grandes obras sobre ética y moral y, de otra, delata una escasa pretensión de universalidad -por lo menos, expresamente formulada o reconocida-, al lado de una recurrente alusión al amor y apego a la vida y ausencia de temor a la muerte, todo ello relacionado en alguna medida con su decisión y gusto por una vida retirada. Ese tono personal, por lo demás, se encuentra en el modo como el hombre Descartes asume su compromiso y actuación en asuntos morales y en la manera como se relaciona con los demás a este respecto.

Es importante comenzar con el dato biográfico de su retiro temprano y voluntario a los Países Bajos, conscientemente elegido y mantenido desde finales de 1628, hasta el año de su viaje final a Suecia, con sólo unas breves interrupciones. Y aunque esto de por sí no tiene ninguna implicación ni significado moral, apunta a una decisión de búsqueda

personal que alcanza tanto a su pensamiento teórico en general, como a su pensamiento moral en particular y a la disposición que marcó su estilo al respecto. En este sentido es ilustrativo el elocuente pasaje del *Discurso* que habla del hombre que marcha solo y en las tinieblas: “Pero como un hombre que marcha solo y en las tinieblas, me resolví a caminar tan lentamente y usar tanta circunspección en todas las cosas que, si no avanzaba sino muy poco, por lo menos me cuidaría muy bien de caer” (AT, VI, p. 16 r. 30-p. 17 r. 3)³⁸, que encuentra un término de relación muy claro en su deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso “para ver claro en mis acciones y marchar con seguridad en esta vida.” (Íbid., 10, 9-11)³⁹ El hombre Descartes, que decide emprender su búsqueda en soledad, ya ha manifestado en Abril de 1634, en carta a Mersenne, al tiempo que recuerda cómo Galileo ha sido de nuevo tomado preso por la Inquisición, su deseo de continuar su vida retirada y en reposo, y seguir manteniéndose bajo la divisa “ha vivido bien, aquel que ha vivido oculto” (AT, I, p. 285 r. 30-p. 286 r. 3).⁴⁰ Así, el filósofo quiere protegerse de los embates del mundo exterior y preservar el reposo que le garantiza la tranquilidad necesaria para su estudio y reflexión. Mucho después alude a esa decisión, en Mayo de 1646, cuando le escribe a Élisabeth que la vida retirada que lleva y su notable alejamiento de los asuntos públicos, le impide ocuparse de las máximas que deban observarse en la vida civil, por lo cual la remite a su propia experiencia (v. AT, IV, p. 411 r. 29-p. 412 r. 5). Ese retiro, sin embargo, se ve a veces amenazado, como lo señala a la misma Princesa un año más tarde en una carta en la cual le indica las dificultades que tiene con los teólogos holandeses, al punto que piensa seriamente en abandonar “estas Provincias”, es decir, los Países Bajos, y reitera que, si no obtiene la debida justicia a sus reclamos, le parece que lo mejor es prepararse “dulcemente para el retiro” (Mayo 10 de 1647, AT, V, 17, 26-27; 19, 6-8).⁴¹ Al año siguiente, al parecer ya recuperada la calma, el tono es distinto pero la idea es la misma: luego de un viaje a Francia no muy venturoso, reconoce que no podía haber ido en un tiempo más ventajoso “para hacerme reconocer bien la felicidad de la vida tranquila y retirada” (a Élisabeth, Octubre de 1648, Íbid., 232, 23-25).⁴² Ya en Estocolmo, de una manera que recuerda sus primeras expresiones al respecto y en un tono de cierta perentoriedad, dice que espera “poder retornar lo más pronto posible a mi soledad, fuera de la cual es difícil que pueda avanzar nada en la búsqueda de la verdad; y en esto consiste mi principal bien en esta vida.” (A Élisabeth, Octubre 9 de 1649, Íbid., 430, 22-26)⁴³ En Enero 15 de 1650, ya muy cerca de su muerte, le dice a su corresponsal: “Pero os juro que el deseo que tengo de retornar a mi desierto, se aumenta todos los días de más en más... no estoy aquí en mi elemento y no deseo más que la tranquilidad y el reposo” que ningún rey por poderoso que sea puede dar a nadie, pues esto no se puede obtener sino de sí mismo (a Brégy, Íbid., 467, 12-14, 19-23).⁴⁴ El hombre Descartes, que asume de modo consciente esa vida retirada, que se siente solo y en las tinieblas, es precisamente quien cuestiona de manera radical los conocimientos recibidos y quiere construir un nuevo saber, ajustado en el nivel de la razón (v. AT, VI, 14, 1), de tal modo que mediante esta decisión y con este proceder pueda tener éxito en la conducción de su vida.

El tono que Descartes le coloca a sus consideraciones y reflexiones sobre la moral, se aprecia también en su manera frecuente de apelar a las propias vivencias como especie de término de referencia cuando aborda estos temas. Esto se aprecia en la carta a Renier pour Pollot de Marzo de 1638: se debe considerar la verdad de que ninguna cosa exterior a nosotros depende por completo de nuestros pensamientos, a cuyo respecto anota que ninguna persona encontrará dificultades en estar de acuerdo si piensa en ello expresamente; “he dicho, sin embargo, que es preciso acostumbrarse a creerlo e, incluso que se requiere, a este propósito, de un largo ejercicio y de una meditación frecuentemente reiterada” (AT, II, 37, 1-9).⁴⁵ Igual apelación a su propia vivencia y experiencia, se encuentra en la carta a Élisabeth de Septiembre 15 de 1645, a propósito del conocimiento de la verdad que requiere del hábito que disponga a juzgar siempre bien: cuesta dificultad mantener la atención constantemente puesta en una misma cosa así la razón la presente como clara y distinta, salvo que “por una larga y frecuente meditación, la hayamos impreso de tal manera en nuestro espíritu, que se haya convertido en hábito.” (AT, IV, p. 295 r. 24-p. 296 r. 3)⁴⁶ En un similar orden de ideas y estilo, considera Descartes que siempre hay un mayor número de bienes que de males en esta vida; consideración que es válida si se atiende menos a las cosas que están fuera de nosotros y no dependen de nuestro libre arbitrio, que a las cosas que dependen de él, “que podemos siempre volver buenas cuando sabemos usar bien de ellas”. Hemos de hacer poco caso, por consiguiente, de las cosas externas que no dependen de nuestro libre arbitrio e impedirles, además, que entristezcan nuestras almas, “pero confieso que es preciso ser muy filósofo para alcanzar este punto.” (A Élisabeth, Enero de 1646, *Íbid.*, 355, 12-25)⁴⁷ Descartes coloca, por lo tanto, sus vivencias personales y su propia experiencia en los asuntos morales como punto frecuente de referencia. En consecuencia, habla en estas materias desde sí mismo y no pareciera, en ocasiones, tener otra pretensión que mostrar lo que él ha hecho a estos respectos, o sea, indicar el modo como ha procedido, que se puede apreciar en la carta que le escribe a Regius en Enero de 1642: “Debéis estar persuadido de que no hay nada más loable en un filósofo que confesar sinceramente sus errores.” (AT, III, 492, 15-17)⁴⁸ Además, la primera persona sigue presente en el texto del filósofo: “Mi designio jamás se ha extendido más allá de tratar de reformar mis propios pensamientos y de construir en un fondo que sólo me pertenece” (AT, VI, 15, 4-6).⁴⁹ Pero Descartes se preocupa también por asumir actitudes de ecuanimidad: si bien la vanidad lleva a las almas débiles y bajas a formarse una opinión de sí mismo mejor de la que merece, “esto no quiere decir que las fuertes y generosas se deban menospreciar”, antes bien, “es preciso hacerse justicia a sí mismo, reconociendo sus perfecciones al igual que sus defectos” y, aun cuando el decoro haya de impedir que ellas se publiquen, ese mismo decoro no puede impedir que esas almas fuertes las sientan y las acepten (a Élisabeth, Octubre 6 de 1645, AT, IV, p. 307 r. 25-p. 308 r. 2).⁵⁰ Es preciso, por tanto, el reconocimiento de las propias imperfecciones así como de los propios logros, pues, por lo demás, no es posible ni necesario que se tenga “un conocimiento exacto de la verdad de cada cosa, ni tampoco que se puedan prever en particular todos los accidentes que

puedan sobrevenir, lo que, sin duda, sería imposible”; basta, más bien, con regular los deseos de cosas malas o superfluas (Íbid., 411, 10-20).⁵¹ Ahora, cuando en las acciones importantes de la vida surgen dudas sobre las decisiones que se deben tomar que ni “la prudencia puede enseñar lo que hay que hacer”, considera Descartes, recordando precisamente “el genio de Sócrates”, que cada uno “tiene gran razón en seguir el consejo de su genio” y en la medida en que se emprendan las cosas sin repugnancia “y con la libertad que acompaña de ordinario la alegría”, no se dejará de tener el éxito correspondiente (a Élisabeth, Noviembre de 1646, Íbid., 530, 14-21).⁵²

Pero hay un asunto en el cual es especialmente ostensible tanto la sensibilidad moral de Descartes, como lo que aquí se propone llamar su tono personal: la reiterada expresión de su gusto por la vida y la ausencia de temor a la muerte. Así, le escribe a Mersenne en Enero 9 de 1639: “y uno de los puntos de mi moral es amar la vida sin temer la muerte” (AT, II, 480, 23-24)⁵³, en el contexto de una carta dedicada a la exposición y discusión de temas físicos. A esta preocupación vuelve el filósofo en carta a Huygens de Octubre 13 de 1642⁵⁴: al expresar a éste sus condolencias, acudiendo a sus propias vivencias, le comenta cómo ha hecho para soportar con paciencia la muerte de seres muy próximos, “pero también para impedirme temer la mía, no obstante que yo pertenezco al número de aquellos que más aman la vida.” (AT, III, 580, 2-4)⁵⁵ En Noviembre 3 de 1645, en carta a Élisabeth vuelve sobre la misma idea: la luz natural enseña que siempre hay más bienes que males en esta vida y que, por eso mismo, no se debe cambiar lo cierto por lo incierto; en consecuencia, ella parece también enseñarnos que “no debemos temer verdaderamente la muerte, pero tampoco debemos jamás buscarla.” (AT, IV, 333, 14-20)⁵⁶ Esta actitud moral ante la vida con su doble aspecto: amarla en el más alto grado y no temer su pérdida, se muestra por esta época como una actitud simplemente consolidada, como se aprecia en carta a Chanut de 1646 en la cual, esta vez con relación a los conocimientos de física que le han servido grandemente para la construcción de su moral, así como los de medicina, a los cuales les ha dedicado demasiado tiempo, le dice cómo, “en lugar de encontrar los medios de conservar la vida, he hallado en su lugar otro más fácil y más seguro, que es no temer la muerte y, sin embargo, no entristecerse por eso” (Junio 15, AT, IV, 442, 1-4).⁵⁷ De ahí que, así tengamos suficiente salud, deberíamos estar preparados para recibir la muerte sin ninguna pesadumbre cuando haya de llegar, que puede ocurrir en cualquier momento (v. a Pollot, 1648, AT, V, 557, 29-31). Esa preocupación recurrente, por lo demás, se extiende a su concepción respecto al alma inmortal, que puede existir sin el cuerpo y sobrevivirlo: ella posee tal capacidad de disfrutar de infinidad de satisfacciones que no se encuentran en esta vida, que bastaría por sí sola para impedirnos temer la muerte (v. a Élisabeth, Septiembre 15 de 1645, AT, IV, 292, 5-12). Sin embargo, cuando se mira el conjunto de estos pasajes, resulta significativo observar el contraste que ofrecen con la esperanza de una vejez tan larga como feliz y su deseo vehemente de vivir más de un siglo, que acompaña a Descartes hacia 1637 (v. a Huygens, Enero 25 de 1638⁵⁸, AT, I, 507, 4-19). No obstante, es evidente que a partir de ese año comienza a modificar su posición al respecto, como lo muestra la carta a

Mersenne recién citada, aunque en Junio del mismo año 1639 se lean las siguientes palabras –sin duda, sorprendentes en este contexto-, dirigidas igualmente a Huygens: aun cuando sabe que la muerte puede acaecer en cualquier momento, “me siento aún, gracias a Dios, con los dientes tan buenos y tan fuertes, que no pienso que deba temerla antes de treinta años” (AT, II, 552, 23-28).⁵⁹

Ahora: el tono personal del filósofo se observa también en sus actuaciones concretas, en la manera como se relacionó efectivamente con sus semejantes, en lo cual se observa su gran sensibilidad moral, no la de quien teoriza o conceptúa sobre el tema, sino la de alguien que quiere vivir y actuar en función de lo que puede ser una vida feliz, una vida buena, una vida de actitudes solidarias para con el prójimo e, incluso, de responsabilidades para consigo mismo. Descartes no tematiza su práctica, dice simplemente lo que conviene hacer, lo que se debe llevar a cabo, como si se tratara de mostrar la práctica de una moral, de la moral vivida y puesta en obra por él. Así, le escribe a Pollot en Enero de 1641 a propósito de la pérdida de un ser querido y la aflicción consiguiente, que si bien no pretende endulzar su dolor, sí quiere testimoniarle su solidaridad y compañía, insistiéndole no obstante en la conveniencia de tener mucha medida en el sufrimiento, pues si es bárbaro no afligirse ante pérdida tan grande, es cobarde abandonarse por completo a la desolación (v. AT, III, p. 278 r. 2-p. 279 r. 10). En un sentido completamente similar y utilizando casi las mismas palabras, el filósofo le expresa sus condolencias a Huygens (carta recién citada de Octubre de 1642): le agradece que, a pesar de su aflicción y sus ocupaciones, se haya tomado el trabajo de enviarle un libro, conoce bien el mucho afecto que siente por sus parientes, reconoce por eso que su pérdida es extremadamente sensible, aunque sabe igualmente que su espíritu es muy fuerte y que no ignora los remedios necesarios para endulzar su dolor (v. *Íbid.*, p. 579 r. 14-p. 580 r. 18). La actitud solidaria de Descartes llega incluso a los simples estados de enfermedad de sus amigos (v. a Mersenne, Noviembre 23 de 1646, AT, IV, 565, 2-8) y se muestra muy convencido de que, tal como lo enseña la verdadera filosofía, “hasta en medio de los más tristes accidentes y de los más cruentos dolores, se puede siempre estar contento, con tal que se sepa usar de la razón.” (A Elisabeth, Octubre 6 de 1645, *Íbid.*, 315, 7-10)⁶⁰

Además de la expresa actitud solidaria del filósofo hacia el prójimo, es notable que, en algunas ocasiones, se comprometa activamente en solicitar de otras personas actos solidarios hacia terceros, gente humilde caída en desgracia. En 1648 le escribe a Huygens⁶¹ que quiere importunarlo con ocasión de un problema que le va a dar a éste la oportunidad “de ejercer vuestra caridad en la persona de un pobre campesino de mi vecindario, que ha tenido la desgracia de matar a otro.” Sorprende a Descartes cómo “los movimientos de nuestras pasiones no estando siempre en nuestro poder, ocurre algunas veces que los mejores hombres cometen faltas muy grandes; para esos casos, el uso de la clemencia es más útil que el de las leyes, a causa de que vale más que un hombre de bien sea salvado y no que mil malvados sean castigados”. Su corresponsal sabe bien que él

acostumbra filosofar sobre todo aquello que se le presenta, por eso le dice que “he querido investigar la causa que ha podido llevar a este pobre hombre a cometer una acción, de la cual su humor parecía tenerlo muy alejado” (AT, V, p. 262 r. 2-p. 263 r. 30).⁶² Pero más allá de su costumbre de filosofar sobre aquellas cosas que se le presentan, le sigue preocupando que pueda faltar a “la caridad que se debe tener con los vecinos” y no quiere por eso olvidar las razones serias y apremiantes que lo llevan a ocuparse de los demás, que es el contenido de otra carta que le escribe a Huygens, casi dos años después, muy preocupado por el castigo de una persona inocente y las consecuencias que se pueden derivar de ese hecho (v. Diciembre 27 de 1647, FA, III, 757).⁶³

Sin duda alguna, ese *tono personal* y todo lo que en el párrafo se le ha querido asociar, orienta hacia la manera como Descartes quiso hacer de su moral un compromiso personal. Si bien constituyen datos de gran interés para una biografía, aquí se exponen con el fin de completar una visión inicial del pensamiento moral cartesiano, enteramente apropiados para una primera aproximación. Por supuesto, sólo son un lugar de paso, pues la tesis únicamente puede interesarse por la manera como Descartes habló de la moral y por lo que dijo sobre ella, no por el modo como la cumplió o si efectivamente lo hizo. Sin embargo, estas aclaraciones no le restan interés al párrafo, así su alcance sea un poco restringido.

5. “...mientras dejo crecer las plantas de mi jardín”

La carta a Chanut de Junio 15 de 1646 (v. AT, IV, 440-442) muestra de manera muy clara la actitud de Descartes respecto de los temas morales y orienta al mismo tiempo hacia una comprensión respecto del lugar que ocupó esta problemática en sus escritos. Así, preocupa al filósofo que la lectura que haga el embajador de sus *Principios* lo satisfaga poco, pues ellos se encuentran muy alejados de la moral, el asunto que de veras interesa a éste. Descartes no pretende que sea verdadero todo lo que ha colocado en los *Principios*, ni que la obra agote todos los temas; eso sí, le dice a su corresponsal en tono de confianza, que “la noción precisa de la física que he tratado de adquirir, me ha servido grandemente para establecer fundamentos ciertos en la moral”.⁶⁴ Muy satisfecho se encuentra de sus logros en esta materia; incluso más que de aquello que ha logrado en la medicina, al punto que ya no se preocupa por hallar los medios para conservar la vida, pues –según se ha visto ya- ha encontrado algo mucho más seguro, a saber, “no temer la muerte”. Sin embargo, “mientras dejo crecer las plantas de mi jardín”, a la espera de la realización de las experiencias que le permitan continuar el desarrollo de su física, “me detengo también algunas veces a pensar en las cuestiones particulares de la moral”.⁶⁵ Por eso ha bosquejado un pequeño tratado sobre la naturaleza de las pasiones del alma. Descartes, entonces, se preocupa por la moral, pero no mucho; ésta se encuentra ubicada de manera quizá un poco distante en su obra con relación a sus reconocidos temas de interés fundamental. No obstante, afirma que lo que ha construido en física le ha servido para colocar los fundamentos de esa moral. Ella le sigue preocupando, pero no tanto

como sus intereses y experimentos en asuntos de física; por eso, mientras trabaja en éstos, a veces se detiene a pensar en cuestiones morales.

La hipótesis que orienta este capítulo asume la existencia de un pensamiento moral en Descartes; el desarrollo del mismo comienza preguntándose si, en efecto, existe ese pensamiento y, a partir de una respuesta afirmativa, se ha preocupado por indicar los textos, así como las características básicas que presenta ese pensamiento en su manera de aparecer en los escritos del filósofo. Ese pensamiento moral, además de ofrecer un tono tan marcadamente personal que lo aleja del formalismo y pretensión de universalidad de los textos y obras habitualmente dedicados al tema, permite considerar que el pensamiento y las preocupaciones morales existen, sin lugar a dudas, en Descartes y se encuentran, por consiguiente, en sus escritos, pero no como tema o asunto central, aunque sí como parte integral de su pensamiento filosófico, pues mientras crecen las plantas de su jardín en espera de las experiencias que le permitan consolidar su física, piensa a veces en los asuntos y cuestiones de carácter moral. Mas se puede agregar con propiedad que si a veces piensa en los temas morales, lo hace con tal detenimiento y énfasis como para proponer una moral de provisión, aquella tan reconocida moral de *Discurso del método*; o para pensar en “la más alta y la más perfecta moral”, aquella que se ve insinuada en la Carta-Prefacio; o para hacer de las reflexiones morales parte fundamental de su correspondencia y parte importante de obras como *Las pasiones del alma*. De modo que, si Descartes piensa a veces en las cuestiones morales, tienen ellas suficiente importancia y alcance en su vida y pensamiento como para que aparezcan reiteradas y diversamente expresadas en los escritos de sus últimos veinte años. ¿Cuáles son, en consecuencia, los temas y problemas más característicos y específicos del pensamiento moral cartesiano? ¿Dónde aparecen ellos y cómo aparecen? En suma, ¿de qué trata la moral cartesiana?

6. ¿De dónde provienen las ideas cartesianas sobre la moral?

Antes de comenzar a responder las preguntas con que termina el párrafo anterior, es conveniente, no obstante, abordar un problema difícil pero importante y ensayar una respuesta. Así: establecido que existe un pensamiento moral en Descartes, identificados sus textos y sus características básicas, cabe preguntarse por la *procedencia* de sus ideas o nociones a este respecto. No siendo un filósofo moral propiamente hablando, no habiendo escrito una obra dedicada exclusivamente a estos temas, ¿de dónde pudieron provenir las ideas, nociones y conceptos que influenciaron o inspiraron las reflexiones de Descartes sobre la moral? No se trata en rigor de una indagación sobre las fuentes del pensamiento moral cartesiano, que sería un trabajo que rebasaría ampliamente el propósito de la tesis y la colocaría más allá de las ideas e hipótesis que la deben orientar. El propósito del párrafo es mucho más modesto: mediante un examen atento de los pasajes en que el filósofo se refiere a ideas, nociones o autores de alcance moral y su

confrontación con la literatura secundaria, tratar de identificar a aquellos filósofos o doctrinas que hayan podido influenciar su pensamiento en esta materia. No obstante, se debe enfatizar en que no se trata de un estudio historiográfico de fuentes que llevaría no sólo a las que Descartes reconoce de alguna manera, sino hacia aquellas que no menciona pero están de algún modo presentes en su obra; simplemente, si el filósofo recurre a ideas o doctrinas morales, o alude a ellas y la literatura secundaria se hace eco, o no, de las mismas y como el propósito de la tesis es indagar en el interior de este pensamiento, es pertinente mirar, en el final del Capítulo primero, cuáles puedan ser esas ideas o doctrinas con el fin de que esta primera aproximación a su pensamiento moral sea lo más completa posible.

Sin duda, es una tarea difícil y arriesgada el intento de precisar esa *procedencia* del pensamiento moral cartesiano. ¿A qué se debe esto? Una posible respuesta iría en dos sentidos: primero, el rechazo expreso de los saberes adquiridos que lleva a cabo Descartes, su propósito de construir algo nuevo en las ciencias, el mismo hecho de no haber escrito una obra dedicada de modo exclusivo a la moral, así como su reticencia con relación a estos temas, de la cual ya se ha dado cuenta en el Parágrafo 1; segundo, quizá lo que más dificulta la tarea, que Descartes elabora y comunica sus reflexiones con muy escaso reconocimiento expreso de filósofos o doctrinas, antecesores o contemporáneos suyos, pues, de hecho, sólo en contadas ocasiones acude a los nombres propios como Platón, Aristóteles, o la Escuela y, en ellas, con frecuencia se limita a la simple alusión. Valga señalar a este respecto que es Séneca el filósofo más mencionado por Descartes, pues aparece invocado de manera expresa en tres cartas a Élisabeth, de Julio 21, Agosto 4 y Agosto 18 de 1645⁶⁶ y, de modo especial, en esta última en la que se ocupa con alguna extensión de exponer y discutir el libro *De vita beata* del filósofo latino, así como las opiniones de otros filósofos como Aristóteles, Zenón y, de modo particular, Epicuro en torno a la naturaleza del bien supremo y de la beatitud (v. AT, IV, 275-277), este último, el único al cual le reconoce algún acierto a este propósito.

No obstante estas dificultades, es posible establecer en Descartes las fuentes e influencias posibles con respecto a su pensamiento moral que se exponen a continuación. Hay en él una referencia muy reiterada a los *antiguos*; y se puede considerar reiterada porque acude a esta expresión y remite a esos personajes en muy diversos momentos y sitios de su obra. Así, dice en el comienzo de la Regla III: “Se deben leer los libros de los antiguos, puesto que es un gran beneficio el que podamos servirnos de los trabajos de tantos hombres”, tanto para conocer lo que se ha descubierto de verdadero en esos tiempos, como para advertir los problemas que no han sido resueltos en las diversas disciplinas (AT, X, 366, 15-22).⁶⁷ Y, si bien, a juicio de Alquié⁶⁸ Descartes piensa aquí en las obras de los matemáticos de la antigüedad, no se debe desconocer que el pasaje involucra lo que se ha descubierto de verdadero y los problemas que se deben resolver en todas las disciplinas. Por eso, no puede extrañar que se encuentre de nuevo en el *Discurso* esta remisión a los *antiguos*: Descartes considera que le ha dedicado ya mucho

tiempo a las lenguas “e incluso también a la lectura de los libros antiguos, y a sus historias, y a sus fábulas”, lo cual tiene, no obstante, un provecho o beneficio adicional: “saber alguna cosa de las costumbres de diversos pueblos, a fin de juzgar de las nuestras más sanamente”; de hecho, “los escritos que tratan de las costumbres contienen muchas enseñanzas y muchas exhortaciones a la virtud que son muy útiles” (AT, VI, 6, 5-7, 17-19).⁶⁹ Pero, ¿quiénes pueden ser esos *antiguos*? Sin duda alguna, se trata de los antiguos griegos y latinos, escritores, filósofos y poetas, a los cuales alude Descartes de manera predominantemente genérica, con sólo algunas excepciones en que acude a ellos con nombre propio. Ahora, ¿por qué recurre a ellos? Tal pareciera que en el decurso de su pensamiento, al hilo de algunas reflexiones, viene a su memoria algo que en otro tiempo pudo haber oído, o pudo haber leído, que involucra a esos *antiguos*, en los cuales, si bien ha encontrado enseñanzas sobre la virtud que pueden ser útiles, también encuentra problemas y dificultades que lo llevan a fijarle límites precisos al interés que puedan tener tales libros. En efecto, no parece que llega Descartes muy lejos en cuanto a la trascendencia e importancia que le concede a los escritos de los *antiguos* cuando el tema es la virtud, o son las costumbres, o cuando el asunto es la conducción adecuada de su vida. Vale decir, cuando el tema es la moral, los escritos de los *antiguos*, “de los antiguos paganos”, son en verdad palacios magníficos, pero contruidos sobre el barro y sobre la arena, bellos pero frágiles y, al final, poco útiles: “Comparaba los escritos de los antiguos paganos, que tratan de las costumbres, a palacios muy soberbios y muy magníficos, que estaban contruidos sobre la arena y sobre el barro. Ellos elevan muy alto las virtudes, las hacen parecer estimables por encima de todas las cosas que están en el mundo; pero no enseñan a conocerlas” (Íbid., p. 7 r. 30-p. 8 r. 5).⁷⁰ Sin embargo, varios años después del *Discurso*, en carta de Julio 21 de 1645 a Élisabeth, pareciera recordar una vez más esos escritos de los *antiguos* que alguna vez conoció, cuando le habla a la Princesa de los medios que la filosofía pone a nuestra disposición para adquirir la soberana felicidad, que sólo sabríamos obtener de nosotros mismos: “Uno de estos medios, que me parece de los más útiles, es examinar lo que los antiguos han escrito al respecto” (AT, IV, 252, 20-22).⁷¹ Es aquí cuando el filósofo, plausiblemente de memoria, o sea, recordando sus viejas lecturas de colegio y de juventud, o las viejas lecciones recibidas, le recomienda a Élisabeth la lectura del libro *De vita beata* de Séneca, obra sobre la cual, de manera elocuente, volverá en carta subsiguiente, en términos críticos, revisando los motivos que tuvo para hacer esa recomendación y asumiendo una clara distancia respecto de los planteamientos del filósofo latino (v. carta a Élisabeth de Agosto 4 de 1645, AT, IV, 263, 2-8).⁷²

Los escritos de los *antiguos* tratan de la virtud, de la felicidad, de las costumbres, asuntos de indudable connotación moral; además, ellos se ocupan de muchas disciplinas y saberes, ofrecen muchas soluciones pero también dejan planteados innumerables problemas. ¿Termina ahí la preocupación de Descartes por los escritos de los *antiguos*? Dada la cuestión de la *procedencia* de sus ideas morales propuesta en este parágrafo, ¿ofrece el texto cartesiano alguna otra indicación, o indicio, que oriente en ese sentido?

Se puede responder afirmativamente, pues hay una serie de pasajes que, de una parte, corroboran ese interés suyo por los poetas, filósofos y escritores de la antigüedad aunque, de otra, hacen más complejo el problema. Así, le escribe a Élisabeth en Mayo 18 de 1645: “No soy uno de esos filósofos crueles que quieren que su sabio sea insensible.” (AT, IV, p. 201 r. 30-p. 202 r. 2)⁷³ El asunto acá son las tribulaciones e infortunios de la Princesa, a cuyo propósito Descartes la orienta, aconseja y conforta: ella pertenece a la clase de las almas grandes, poseedoras de razonamientos tan fuertes y poderosos que consiguen dominar dificultades y pasiones y logran “que incluso las aflicciones les sirvan y contribuyan a la perfecta felicidad de la cual gozan ya en esta vida.” (Íbid., 202, 5-18)⁷⁴ Esas almas grandes presentan otro rasgo: “las más grandes prosperidades de la fortuna no las embriagan jamás... tampoco las más grandes adversidades las puede abatir ni volver tristes” (Íbid., 203, 16-21).⁷⁵ Se puede observar cómo, en atención a las tribulaciones de Élisabeth, Descartes reflexiona y expresa sus ideas morales; pero, se puede observar igualmente, la virtual ausencia de referencias precisas a fuentes o autores en los cuales se haya podido inspirar. Es como si en un momento determinado, dadas unas circunstancias muy propicias, la memoria de sus viejas lecturas le sugiriera reflexiones de carácter moral, cuya influencia no se preocupa por reconocer de ninguna manera, pero que, para un lector atento y medianamente informado, constituyen sin duda ecos o resonancias de doctrinas y filósofos antiguos; los mismos que se pueden también escuchar en la carta a Reneri pour Pollot de Marzo de 1638 ya citada, en la cual le dice de manera categórica a su corresponsal que “no hay nada que esté enteramente en nuestro poder salvo nuestros pensamientos” (AT, II, 36, 5-6)⁷⁶, y los que se oyen cuando le habla a Élisabeth, en la recién citada carta de Julio 21 de 1645, de los medios más adecuados de que dispone la filosofía para la adquisición de la soberana felicidad, “que las almas vulgares esperan en vano de la fortuna y que no sabríamos obtener más que de nosotros mismos.” (AT, IV, 252, 15-19)⁷⁷ Son ecos o resonancias que le pueden sugerir al lector de dónde provienen las influencias experimentadas por Descartes en el momento de escribir estos pasajes, pero respecto de las cuales no existe por su parte indicación expresa ni indicio alguno que oriente hacia los filósofos o doctrinas que hayan podido influenciarlo. Consideraciones similares se pueden hacer respecto a la insistencia del filósofo en mirar las cosas por su lado más agradable, aunque, al mismo tiempo, se puede apreciar igual complejidad: Descartes siempre ha tenido la inclinación de “mirar las cosas que se presentaban por el lado que podía volvérmelas más agradables, y hacer que mi contento principal no dependiera sino de mí mismo” (a Élisabeth, Mayo o Junio de 1645, AT, IV, 221, 5-11)⁷⁸; en lo cual le insiste a la misma corresponsal, tan sólo unos días más tarde, Junio del mismo año, a propósito de sus frecuentes desgracias y tribulaciones: “Pues no hay acontecimientos tan funestos, ni tan absolutamente malos según el juicio del vulgo, que una persona de espíritu no los pueda mirar por un lado que le puedan parecer favorables.” (Íbid., 237, 7-10)⁷⁹ En un sentido por completo similar se expresa en carta de Octubre 6 del mismo año: se debe emplear especial destreza en mirar las cosas por el lado que las hace aparecer como más ventajosas para nosotros, antes que por el lado en

en cual resaltan sus defectos (a Élisabeth, v. *Íbid.*, 306, 13-20).⁸⁰ Además, no se debe hacer mayor caso de lo que existe fuera de nosotros y no depende de nuestro libre arbitrio y, más bien, conviene prestar atención a las cosas que sí dependen, tanto más cuanto que “siempre podemos volverlas buenas cuando sabemos usar bien de ellas” (a Élisabeth, Enero de 1646, *Íbid.*, 355, 12-19).⁸¹

Por consiguiente, en esos escritos de los *antiguos* es posible encontrar, entre muchas cosas verdaderas ya descubiertas en esos tiempos, entre muchos problemas que aún quedan por resolver -de acuerdo con lo que plantea la citada Regla III-, algunas ideas de indiscutible connotación moral expuestas por Descartes de manera reiterada: la insensibilidad de aquellos filósofos crueles, aquello que sólo depende de nosotros mismos, la conveniencia de mirar las cosas, incluso aquellas funestas y tristes, por el lado más agradable y, en fin, la posibilidad de volver buenas las cosas, pues hay más bienes que males en la vida. Son estas ideas, una y otra vez expresadas por él, las que llevan a pensar en viejas lecciones o antiguas lecturas que han debido dejar honda huella en su pensamiento, que por una u otra razón el filósofo no reconoce, pero que suscitan la inevitable pregunta por su *procedencia*; es decir, que plantean el interrogante por aquellos filósofos y moralistas o doctrinas que pudieron ejercer la influencia que se manifiesta en las reflexiones morales que aparecen en diversas obras, escritas a distintos corresponsales y con ocasiones de diversa índole. Pero, ¿cuáles son esas doctrinas filosóficas, quiénes son esos filósofos, moralistas o escritores que terminaron influyendo en Descartes y determinando en alguna medida su pensamiento moral? ¿Por qué esa manera de expresarse sin reconocer de manera expresa ninguna influencia?

Comenzando por el último interrogante, se puede responder siguiendo la indicación de Alquié, según la cual hay en Descartes dos situaciones, una filosófica, referida a su proceso de formación, y otra personal, referida a su psicología, que pueden ayudar a comprender, por lo menos en parte, los motivos por los cuales es tan difícil la tarea de precisar la *procedencia* de su pensamiento moral. Con relación a la primera, se debe tener en cuenta que la moral en la cual fue formado el filósofo en el colegio de La Flèche se enseñaba de manera literaria: un profesor, diferente del profesor de filosofía, se ayudaba con ejemplos tomados de libros antiguos, pero los utilizaba con marcado acento literario y sin ningún rigor demostrativo, en que se mezclaba el ideal antiguo de la sabiduría con el ideal cristiano de la santidad. Con respecto a la segunda, hay un rasgo de la psicología de Descartes, sin duda sorprendente: éste difícilmente aceptaba la idea de que pudiera aprender algo de otra persona, al punto de encolerizarse con alguien que pretendía haberle enseñado algunas cosas.⁸²

Con respecto a los primeros interrogantes, es decir, quiénes son esos filósofos, moralistas o escritores cuya influencia es posible percibir en Descartes, V. Brochard es categórico en el reconocimiento del estoicismo como su fuente de inspiración directa, tanto en la moral como en la metafísica, que se puede seguir a lo largo de toda su obra, si bien es particularmente clara en aquélla. De hecho, es posible identificar tanto alusiones,

como pasajes, como ideas de indiscutible carácter estoico, lo cual lleva a Brochard a pensar que no se trata de mera coincidencia; antes bien, sugiere que Descartes fue muy consciente de esta influencia del estoicismo en su pensamiento, de modo especial en su juventud, en la cual fue “vivamente afectado y seducido por los méritos intrínsecos, por la evidencia y el alto valor moral de la tesis estoica.”⁸³ Alquié, siguiendo muy de cerca a Gilson, indica de manera expresa que esas fuentes del pensamiento moral cartesiano se pueden ubicar en el *Manual* de Epicteto y en el *De vita beata* de Séneca. Sin duda alguna, la tercera máxima de la moral de provisión es de total influencia estoica, y el filósofo toma de ésta y otras doctrinas de la antigüedad, algunas ideas morales; incluso se inspira de modo especial en el retrato ideal del sabio estoico, aunque no se puede afirmar simplemente que la moral cartesiana sea estoica.⁸⁴ Ahora, mirado el conjunto de la literatura secundaria sobre el tema moral cartesiano con relación al estoicismo, se puede apreciar que, en general, se trata más bien de alusiones, breves comentarios, algunas veces de carácter marginal o, incluso, meras notas de pie de página, con excepción de algunos autores que se ocupan de manera expresa y con alguna extensión, de estudiar esta relación. En esta bibliografía se encuentran posiciones muy diversas: la posición extrema que, en materia moral, sólo ve en Descartes “un estoico corregido y poco aumentado”⁸⁵; la posición de autores que se limitan simplemente a constatar esta influencia⁸⁶, o a señalar solamente la deuda de Descartes con el estoicismo⁸⁷, o a indicar cómo esta filosofía cumplió un importante papel de ejemplo en tiempos del cartesianismo.⁸⁸ Ellas coexisten al lado de la posición de autores que muestran la influencia estoica en Descartes, pero se cuidan al mismo tiempo de ponderar sus límites, sus diferencias y la distancia que terminó tomando respecto de esa filosofía. Así, Rodis-Lewis reconoce la inspiración estoica de la ya aludida tercera máxima de la moral de provisión; no obstante, considera de manera enfática que la perspectiva cartesiana limita el acento estoico de esa tercera máxima, que la misma “moral provisional” no se puede pensar en el marco del sistema estoico, y que el propio Descartes cuestionó los riesgos de la suficiencia estoica con respecto a las pasiones.⁸⁹ R. Cumming considera que hay en efecto influencia estoica en esa tercera máxima, pero que, en conjunto, Descartes suprime ideas y nociones estoicas, y sólo se lo puede considerar en rigor como estoico en aquella *Meditación* en la cual habla de la necesidad de acostumar el espíritu a separarse del comercio con los sentidos.⁹⁰ J. Cottingham es un tanto más explícito en su consideración de esta influencia sobre Descartes: el autor alude al renacimiento del estoicismo en el siglo XVII y si bien en un primer momento la ética cartesiana se puede considerar como una suerte de agregado estoico, cuando se mira más de cerca se observa una clara distancia entre el estoicismo y Descartes; así, por ejemplo, en la concepción del ejercicio de la razón: para los estoicos ésta constituye la llave que permite vivir en acuerdo con la naturaleza, mientras para Descartes ella se encuentra en íntima vinculación “con su nuevo método para ‘alcanzar la verdad en las ciencias’”. No obstante, mirado en conjunto lo que hay de común entre aquéllos y éste, quizá sea más notable la distancia, tal la que se aprecia en la condena cartesiana del ideal estoico de la *apatheia* en la Primera parte del *Discurso del Método*.⁹¹

Cabe preguntarse, entonces: ¿es Descartes estoico en su pensamiento moral? ¿Qué hay de estoicismo en la filosofía cartesiana? Sin lugar a dudas, el estoicismo ejerció su influencia en el pensamiento moral cartesiano, y quizá sea muy destacada, importante y fácil de identificar; y, aunque los trazos de esa filosofía en sus escritos son claramente apreciables y algunas de sus ideas son tomadas de manera casi literal, es indudable también que no toma aquel pensamiento como un todo, que se sirve de varias de esas ideas de un modo más bien discrecional, y asume un expreso distanciamiento respecto de algunas de sus concepciones y planteamientos. En este sentido, algunos autores se preocupan por señalar más la discrepancia que el acuerdo. Así, J. Marrades quiere indicar algunos puntos precisos en los cuales se puede apreciar esa distancia: la concepción de la felicidad, pues mientras para los estoicos ella consiste en la tranquilidad del ánimo que resulta de la indiferencia con relación a las cosas que no dependen de nosotros, para la moral cartesiana la felicidad se orienta más hacia la alegría de vivir; mientras los estoicos tienden a despreciar y anular los deseos como una amenaza contra la independencia interior, Descartes considera que todos los deseos son buenos; mientras para los estoicos el sabio llega a su realización mediante la completa anestesia de todo sentimiento, para Descartes la felicidad del sabio consiste en la meditación sobre las cosas en la perspectiva del amor intelectual a Dios que favorece el acrecentamiento del amor a la vida y el afianzamiento de la alegría interior; por último, mientras para los estoicos la razón humana no es más que el reflejo de la razón cósmica, para Descartes la razón es el punto de referencia fundamental para constituir la subjetividad del individuo.⁹² Este énfasis en las discrepancias antes que en los puntos de acuerdo existentes entre la filosofía estoica y el pensamiento moral cartesiano se encuentra igualmente en Ph. Guéniot: aunque la moral cartesiana presenta algunos rasgos que permiten situarla “en el vecindario de la tradición estoica”, la lectura que hace Descartes del estoicismo y, en especial, de Séneca, permite establecer más sus discrepancias que sus coincidencias, de las cuales distingue unas nueve, entre las que se destaca su distancia respecto de la razón, de la concepción de Dios, del hombre, de la vida social y de la firmeza de la voluntad misma que, mientras para Séneca ha de llevar, junto con las luces de la razón, “a un quietismo apático y sumiso”, para Descartes esa misma firmeza de la voluntad ha de conducir a la acción y expresarse en el ejercicio del libre albedrío.⁹³

Pero, ¿se agota en los estoicos esa referencia tan reiterada de Descartes a los *antiguos*? Pues hay una serie de alusiones a ideas y temas y, además, de reflexiones, especialmente en las cartas, que pareciera se orientan en un sentido distinto. Es el caso de su recurrente preocupación, de la cual se dio cuenta en el Parágrafo 4, de no temer la muerte, no obstante que pertenece al número de los que más aman la vida, según le escribe a varios de sus más asiduos correspondientes a lo largo de varios años. Esta idea, que debe corresponder a una preocupación muy profunda de Descartes según la manera tan reiterada como aparece, se observa en sus escritos al lado de otras igualmente sugestivas; por ejemplo, considerar todos los bienes que se encuentran fuera de nuestro alcance sin ningún pesar, de la misma manera que no sentimos pena por no poseer los reinos de

México o de la China (v. AT, VI, 26, 5-9); o considerar que el principal contento sólo depende de sí mismo (v. a Élisabeth, Mayo o Junio de 1645, AT, IV, 8-10), o que la soberana felicidad no la sabríamos obtener sino de nosotros mismos (v. a Élisabeth, Julio de 1645, *Íbid.*, 252, 16-19), o que el contento lo puede obtener cada cual de sí mismo sin esperar nada de otra parte (v. a Élisabeth, Agosto 4 de 1645, *Íbid.*, 265, 7-8), todo lo cual apunta claramente a la idea de la autosuficiencia, si se quiere, de la autarquía. Algo similar ocurre con la idea de la amistad, uno de cuyos deberes es participar en las dificultades y sinsabores de aquellos a quienes afecta, a propósito de los problemas de salud de los amigos del filósofo (v. a Mersenne, Noviembre 23 de 1646, *Íbid.*, 565, 6-8), respecto de la cual se muestra más enfático todavía en carta que le dirige a Élisabeth: “la amistad es una cosa demasiado santa como para abusar así de ella”, a propósito de los consejos de Maquiavelo de fingir ser amigo de alguien con el fin de poderlo perder (Septiembre de 1646, *Íbid.*, 488, 15-18)⁹⁴; a lo cual vuelve cuando le dice a Chanut cómo el principal bien de la vida es sentir amistad por otras personas (v. Junio 6 de 1647, AT, V, 58, 7-8), que suscita una inquietud análoga respecto a ideas que por su reiteración deben corresponder a motivos de honda preocupación para Descartes. Igual ocurre con respecto a la fortuna y la conveniencia de no confiarse a ella, tal como le escribe a Élisabeth en la misma carta de Septiembre de 1646: la felicidad depende de cada cual y es preciso mantenerse fuera del imperio de la fortuna (v. AT, IV, 492, 20-24); o como lo expresa de manera más categórica en carta a Chanut: “Por lo demás, me parece que la fortuna está celosa de que no haya querido jamás esperar nada de ella y que haya tratado de conducir mi vida de tal suerte que nunca tuviera sobre mí ningún poder.” (Marzo 31 de 1649, AT, V, 328, 1-4)⁹⁵ Por último, es importante referirse a esos filósofos “que pudieron en otras épocas sustraerse al imperio de la fortuna y, a pesar de los dolores y la pobreza, disputar sobre la felicidad con sus dioses.” (AT, VI, 26, 19-22)⁹⁶ ¿De dónde proceden estas ideas? Cuando se hace un ejercicio similar al que se realizó con relación al estoicismo, la búsqueda orienta hacia Epicuro, de manera especial, hacia la carta a Meneceo y las Máximas capitales, en las cuales es posible encontrar, formuladas de diversa manera, la reiteración de preocupaciones semejantes; que imponen, además, dos consideraciones muy particulares: con relación al modo como alude Descartes al filósofo griego y a la posición de la literatura secundaria al respecto. Con respecto a la primera, en la carta a la Princesa Élisabeth de Agosto 18 de 1645 Descartes discute acerca del soberano bien con tres filósofos: Epicuro, Zenón y Aristóteles, y sólo manifiesta estar de acuerdo en alguna medida con Epicuro. En efecto, “Epicuro no se equivocó considerando en qué consiste la beatitud, y cuál es el motivo, o el fin, al cual tienden nuestras acciones, al decir que es la voluptuosidad en general, es decir, el contento del espíritu; pues aunque el solo conocimiento de nuestro deber podría obligarnos a realizar buenas acciones, no nos haría sin embargo gozar de ninguna beatitud, si no encontráramos en ello ningún placer.” (AT, IV, 276, 20-27)⁹⁷ Luego de esto, Descartes se preocupa por *corregir* las interpretaciones erróneas de que ha sido objeto el filósofo griego, que sorprende notablemente, pues con relación al estoicismo sólo menciona a Séneca pero para mostrar su desacuerdo; mientras

que, con relación a Epicuro, no sólo lo nombra, sino que le reconoce su mérito y aboga por su adecuada interpretación. Ahora, con respecto a la literatura secundaria, se puede afirmar con mucha seguridad que virtualmente se desconoce a Epicuro como filósofo que pudiera, en algún momento, haber influido en Descartes, en especial en su pensamiento moral; motivo por el cual hay que extremar la cautela cuando se aborda este problema en particular. No obstante, los textos cartesianos muestran de una manera muy ostensible los ecos o resonancias de los pensamientos de este filósofo griego. Pero ocurre acá algo que, como se verá a lo largo de la tesis, no es inusual en la manera cartesiana de hablar sobre los temas morales: Descartes no vuelve a ocuparse de Epicuro de manera explícita, pero esas ideas que es posible rastrear sí son reiteradas, tal como se ha mostrado en las referencias anteriores a su obra. Solamente que con respecto a Epicuro ocurre lo mismo que con respecto al estoicismo: es tarea de los intérpretes y estudiosos de su obra hacer la investigación o indagación correspondiente y proponer las hipótesis respectivas, pues salvo esta alusión expresa a Epicuro y el particular tratamiento que le da Descartes, se puede hacer en general la misma afirmación: Descartes no se preocupa por reconocer de modo explícito el origen de sus ideas morales, es decir, las fuentes de su pensamiento moral.

Ahora: ¿dice algo Descartes sobre la distancia que termina asumiendo respecto del estoicismo? O, ¿toma de alguna manera distancia con respecto a Epicuro? De acuerdo con lo que se halla en sus escritos, ¿qué tan estoico pudo haber sido Descartes? ¿Fue, sin más, partidario del epicureísmo? Los escritos de los *antiguos*, entre los cuales se encuentran aquellos de los estoicos -y, presumiblemente, Epicuro-, son en verdad palacios magníficos pero contruidos sobre el barro y la arena, bellos pero frágiles y, al final, poco útiles: esto dice el filósofo en la Primera parte del *Discurso* recién citada (v., supra, pág. 48); esos escritos colocan incluso muy en alto las virtudes, pero no enseñan a conocerlas, más aún, con frecuencia se limitan a dar bellos nombres a casos y situaciones que constituyen sólo insensibilidad, u orgullo, o desespero e, incluso, parricidio (v. AT, VI, 8, 2-7). Unos escritos y filósofos caracterizados de esa manera por Descartes, o un filósofo que menciona en algún momento y del cual no se vuelve a ocupar, difícilmente pudieron permitirle la elaboración de un pensamiento moral; si bien los conoce y los tiene en cuenta y se sirve en algo de ellos, tal parece que no juzgó conveniente tomarlos como un todo para fundar en ellos ese pensamiento. Lo mismo se puede decir de aquellos *filósofos crueles* de la carta a Élisabeth de Mayo 18 de 1645: ellos quieren que su sabio sea insensible y se coloque más allá de todo infortunio y dolor, pero esta insensibilidad de poco puede servir para confortar y aconsejar a la Princesa en sus tribulaciones; de ahí que tenga sentido reiterar la dificultad que pudo encontrar el filósofo para edificar su pensamiento moral sobre este tipo de principios. Así, cabe asumir, de manera plausible, que Descartes simplemente mantuvo su distancia, no asumida de manera explícita, respecto de aquellos *antiguos* y, desde esta perspectiva, se podría leer la recomendación que hace a Élisabeth, en un primer momento, de que acuda a la lectura del libro de Séneca *De víta beata* (Julio 21 de 1645), para comenzar a revisar esa

recomendación seguidamente (Agosto 4 del mismo año, v., supra, pág. 48), pues considera que al proponer a la Princesa ese libro sólo tuvo en cuenta la reputación del autor y la dignidad del tema; pero, al considerarlo con detenimiento, encuentra que el tratamiento que le da el filósofo latino no amerita que sea tenido en cuenta (cfr. AT, IV, 263, 2-8) e, igualmente, en la perspectiva de esa distancia se puede considerar el silencio que mantuvo, fuera de aquella alusión, con relación a Epicuro y su pensamiento.

Capítulo segundo: La moral del *Discurso del Método*

El Capítulo segundo se propone abordar la moral del *Discurso del método* y, de modo especial, las máximas expuestas en su Tercera parte, sobre la hipótesis básica de que esta moral no es provisional sino de provisión, y responde a la necesidad de atender a las urgencias de la vida diaria que exigen seguridad y posibilidad de respuesta inmediata, después de que han quedado suspendidos los juicios sobre el saber teórico, por lo cual su fin primordial es proporcionar al filósofo una guía para la acción. La hipótesis afirma igualmente que las máximas no agotan la moral presente en la obra, pues ella aparece en alguna medida en todas sus partes, particularmente en la Sexta; además, considera que la relación de la moral con el método en el interior del *Discurso* es especialmente problemática, y que el tema presenta otro aspecto particularmente complejo porque esa moral que, de acuerdo con el riguroso texto cartesiano es *de provisión*, se ha convertido, de acuerdo con la lectura y exégesis de más de uno de sus intérpretes y de un modo muy problemático, en una moral *provisional*.

1. ¿Por qué comenzar con el *Discurso del método*?

La primera obra publicada por Descartes es, coincidentalmente, el primer escrito de alguna extensión en el cual aparece de manera clara el asunto o tema de la moral. De este modo, hay motivos tanto de orden cronológico como temático para comenzar el tratamiento expreso del pensamiento moral cartesiano por el *Discurso*. Más allá incluso de la curiosa coincidencia de lo cronológico y lo temático, y deteniéndose más en este último aspecto, es conveniente destacar cómo uno de los asuntos cartesianos por excelencia en materia moral, la muy conocida, citada y comentada moral de provisión, es

la preocupación central de su Tercera parte. De ahí que resulte, si no muy obvio, por lo menos pertinente comenzar la aproximación efectiva al pensamiento moral de Descartes por una obra muy precisa en la cual los temas y las consideraciones de carácter moral ocupan un lugar especialmente destacado.

Pero, ¿qué es ese *Discurso del Método*? En primer lugar, es una especie de prólogo o prefacio pensado y compuesto por el filósofo para que precediera, como tal, los ensayos de carácter científico: *Dióptrica*, *Meteoros* y *Geometría* que terminó publicando en 1637; en segundo lugar, es un relato reconocidamente autobiográfico, o, si se quiere más precisión, intelectualmente autobiográfico; en tercer lugar, es un texto escrito “Para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias” (AT, VI, 1)⁹⁸, como Descartes subtitula la obra de manera elocuente; en cuarto lugar, es un texto dividido en seis partes: “la primera –siguiendo la interpretación condensada de Alquié⁹⁹– es una historia, la segunda una lógica, la tercera una moral, la cuarta una metafísica, la quinta una exposición científica, la sexta una especie de apelación al público”; en quinto lugar, es un texto escrito por Descartes en francés, lo que orienta en el sentido de su deseo expreso de que fuera ampliamente conocido, así sólo quisiera divulgar su obra, mas no pretender que alguien lo imitase; en sexto lugar, es una obra que contiene una parte muy significativa dedicada explícitamente a la moral, la Tercera parte y sus conocidas máximas, al igual que la Sexta, especie de “apelación al público”, declaración expresa del filósofo de su compromiso para consigo mismo, su proyecto científico y filosófico y los demás hombres.

De este modo, el *Discurso*, que debe preceder los *Ensayos* y tratar del método, se ocupa también de la moral. Su alcance en principio es epistemológico, pues si se toma a la letra el subtítulo pareciera delimitado su propósito: “Para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias”; lo cual querría decir que el asunto es descubrir y aplicar el método, demoler los saberes recibidos, es decir, derribar ese viejo edificio. Pero este procedimiento exige la suspensión de todo juicio mientras se inicia la nueva construcción, que se ha de llevar a cabo sobre nuevas bases. Sin embargo, no hay duda que al filósofo no se le escapa que esta labor de demolición y la necesaria suspensión de todo juicio, ha de conducir de una manera inevitable a la parálisis de la acción, a dilatar las decisiones prácticas de la vida. Y él bien sabe que ésta plantea tales urgencias que no admiten ningún tipo de dilación; al contrario, la vida exige decisiones urgentes e inaplazables sobre los más diversos asuntos prácticos. Por eso, con el fin de que esa vida no sufra dilaciones mientras se paraliza el juicio sobre los saberes teóricos, Descartes propone una moral de provisión, que es fundamentalmente una guía para la vida práctica, justamente mientras dura la construcción del nuevo saber.

Se puede aseverar, en consecuencia, que el *Discurso del método* trata no sólo del método sino también de otros temas, incluso aquellos de carácter moral; que, de hecho, contiene significativas reflexiones dedicadas a este tópico particular y, aunque su propósito en principio es conducir bien la razón, cabe preguntarse si es sólo la razón cuya

conducción le preocupa a Descartes, si dado el texto del *Discurso*, su propósito se agota en esta exclusiva preocupación teórica o, al contrario, tiene un alcance mayor.

2. El problema de la estructura del *Discurso*

Tal y como está compuesto el *Discurso del método*, ¿se puede considerar clara y nítida la aparición del tema moral en la obra? Valga decir, ¿se llega a la Tercera parte mediante un desarrollo ordenado de razones? Estas son preguntas que es lícito plantearle a la obra, cuando se ven aparecer unas máximas de carácter moral de manera un tanto súbita. ¿Por qué de la enunciación de los preceptos del método pasa el filósofo a la indicación de unas máximas morales? Son interrogantes que apuntan a un problema de más alcance: el problema de la estructura del *Discurso*, de la composición de sus partes y de la heterogeneidad de los temas que se abordan en él. Pues bien: hay una discusión que no es conveniente ignorar, por más que el propósito primordial del capítulo sea el estudio del aspecto moral del texto: ¿es el *Discurso del método* una obra compuesta, o escrita, por Descartes de un solo tirón? Es una pregunta que se orienta, precisamente, hacia el problema de la heterogeneidad de las partes de la obra y de los tiempos de su composición. Sin embargo, se debe advertir de una vez que ni las preguntas, ni la discusión consiguiente, ni las distintas respuestas posibles afectan el fondo y la importancia que puedan tener los temas y problemas morales implicados en el *Discurso*. No obstante, las consideraciones subsiguientes habrán de iluminar un aspecto del problema que, así sea de carácter formal, no carece de relevancia: la articulación entre la Segunda parte, que da cuenta de los preceptos del método y la Tercera parte, que contiene las máximas morales que el filósofo quiere dar a conocer al lector.

De acuerdo por completo con los comentarios precedentes, es oportuno señalar que las preocupaciones en torno al problema de la estructura del *Discurso del método* están muy lejos de ser predominantes o de ocupar un lugar central entre los diferentes intérpretes de Descartes e, incluso, entre los estudiosos de esta obra. De otra parte, se puede precisar que las posiciones en disputa a este propósito son básicamente dos: una, que considera que el texto del *Discurso* es heterogéneo, fue compuesto en tiempos o momentos distintos, sus partes son incluso contradictorias y, algunas, más bien forzadas; otra, que considera que así el texto del *Discurso* sea heterogéneo y su composición dilatada en el tiempo, no se afectan sus planteamientos filosóficos y morales fundamentales y, mirada en conjunto, se puede mantener que es coherente.

Pero antes de entrar en la discusión, es pertinente una pregunta: ¿cómo se presenta el problema si se sigue la letra de los escritos de Descartes? Una respuesta la puede proporcionar el examen de su correspondencia, en particular, aquella en que aparece de una u otra manera el asunto del *Discurso*, anterior en algunos meses al 8 de Junio de 1637, fecha en la cual aparece la obra en Leyde. Así, en Noviembre 1º de 1635 Descartes le comenta a Huygens, a propósito de la impresión de la *Dióptrica*, que desea agregarle

los *Meteoros* en los cuales ha estado trabajando los tres primeros meses de ese verano pero que aún no culmina, así como tampoco ha terminado de “hacer un prefacio que yo quiero agregarle; lo cual ocasionará que tenga que esperar todavía dos o tres meses antes de hablar al librero.” (AT, I, p. 329 r. 28-p. 330 r. 11)¹⁰⁰ Unos meses más tarde, en Marzo de 1636, se dirige a Mersenne para comentarle sobre su proyecto de publicación de cuatro Tratados, que desea hacer imprimir, en los cuales “descubro una parte de mi *Método*”, además de tratar de otros asuntos de interés para el lector (Íbid., 339, 16-29).¹⁰¹ Al cabo de casi un año, Febrero 25 de 1637, le escribe de nuevo a Huygens¹⁰² en unos términos que suponen ya un texto acabado y conocido, al menos por sus amigos y correspondientes más próximos; pues el filósofo responde a objeciones formuladas a la palabra *Discurso*, diciendo que su designio nunca fue “explicar todo el método, sino sólo decir a ese propósito alguna cosa” y, al colocar el título de *Discurso del método*, sólo pretende indicar lo que en efecto ha tratado sobre el tema (FA, I, 520).¹⁰³ Muy poco tiempo después, en Marzo de 1637¹⁰⁴, Descartes le escribe una vez más a Mersenne a propósito igualmente del título, en un contexto que permite inferir que la obra efectivamente se encuentra terminada, pues la defensa que hace al respecto es clara y taxativa: la obra no se titula *Tratado del método* sino *Discurso del método*, lo cual quiere decir “lo mismo que *Prefacio o advertencia, concerniente al Método*”, y ha titulado su obra de esa manera para mostrar que su designio no ha sido enseñarlo, “sino solamente hablar de él” (AT, I, 349, 6-20).¹⁰⁵ Sin embargo, a partir de este momento el interés del filósofo se centra ya no en el título, sino en la impresión y el privilegio real que requiere Jean Maire, su editor, el cual termina por llegar después de algunas vicisitudes, lo que permite, tanto concluir la impresión de la obra, como iniciar su distribución.¹⁰⁶ De ahí que en Junio 14 de 1637 le escriba a Balzac remitiéndole los escritos recién impresos (v. Íbid., p. 380 r. 20-p. 381 r. 4); lo mismo que al Padre Noël¹⁰⁷, a quien agradece, además, las primeras semillas sembradas en su espíritu en los tiempos en que recibía las enseñanzas de la filosofía en La Flèche, de las cuales es fruto el volumen que está remitiendo (v. Íbid., 383, 2-16). El *Discurso del método* se encuentra, en consecuencia, terminado y publicado en la forma en que se conoce actualmente y a ella arriba el filósofo luego de un tiempo largo de pensar e insistir en su redacción, con el propósito –y en la perspectiva– de que sirviera de prefacio a otras obras de carácter científico, la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría* que constituyen, precisamente, sus *Ensayos*. Esta mirada a la correspondencia de Descartes vinculada al *Discurso*, muestra que, en efecto, el proceso que hubo de sufrir la redacción y la publicación de la obra fue largo y tortuoso, y que, así se pueda leer de una sola vez, no fue escrita de un solo tirón y se imprimió después de los *Ensayos*.

De una u otra manera, los escritos anteriores de Descartes sirven de punto básico de referencia a los intérpretes y estudiosos que problematizan este aspecto particular del *Discurso del método*, cuyos enfoques y planteamientos particulares se reseñarán en las páginas siguientes.

C. Láscaris publica en 1955 un estudio sobre el “Análisis del ‘Discurso del método’”¹⁰⁸, extenso y exhaustivo. Considera que la obra constituye un escrito de circunstancia, cuya causa ocasional hay que buscarla en el contexto y las repercusiones de la condenación de Galileo y que ella, de otra parte, presenta la característica especial de que no es unitaria. “El *Discurso*, siendo breve de extensión, es una obra extraordinariamente compleja; y no solamente por las doctrinas que expone, sino por su estructura formal misma.” Aunque en algún momento pueda dar la impresión de haber sido escrita de un solo tirón, considera el autor que existen suficientes argumentos, incluso de carácter estilístico, para probar lo contrario, que las partes del texto fueron escritas por Descartes en momentos o tiempos diferentes. A este propósito, Láscaris considera que existen dos opciones: “la redacción de un original, retocado después, durante un determinado período de tiempo, o bien la redacción de un original, respetado sustancialmente en adelante, pero en el que se van intercalando incisos.”¹⁰⁹ El autor opta por esta segunda posibilidad y concluye, con base en un examen minucioso de la correspondencia cartesiana de esos años que, sobre un texto inicial, Descartes fue insertando una serie de incisos que terminaron originando la obra tal como se la conoce actualmente. Ésta se puede asimilar a esa “historia de su espíritu” que le solicitaba G. de Balzac, la parte propiamente autobiográfica, “el entresijo en que se hallan intercalados los incisos doctrinales, por lo cual es lógico suponer que constituye la parte originaria”, con independencia de que los incisos se hubieran escrito antes.¹¹⁰ De este modo, hacia Marzo de 1636, el *Discurso* ha debido constar de los párrafos autobiográficos, del inciso correspondiente al método, del inciso sobre la metafísica, además de los proyectos para el futuro, que corresponderían a la Sexta parte. En cuanto a la Quinta parte, sería de inclusión tardía, probablemente Marzo de 1637; mientras los datos con respecto a la Tercera parte, la que corresponde a la “moral provisional”, son más bien escasos, por lo cual su inserción en el cuerpo del texto, “simplemente probable”, ha debido ser posterior a Marzo de 1636 y anterior a Marzo de 1637. Láscaris argumenta en favor de su punto de vista de que se trata en efecto de un inciso, que es ella la parte del texto más nítidamente diferenciada en lo estilístico y para cuya ubicación reconoce más lagunas y dificultades que para cualquiera de las otras partes. Más allá de sus indicaciones sobre la índole de la moral del *Discurso* y sobre el inciso correspondiente a la metafísica como el único que no plantea mayores dificultades, la idea de fondo de su estudio es la siguiente: esta importante obra de Descartes tuvo un largo proceso de gestación, no presenta un carácter unitario y consta de una serie de esos incisos –como él los denomina– redactados e intercalados en distintos momentos, que encontró su punto culminante entre Marzo de 1636 y Marzo de 1637. Llama, por demás, la atención que, en el conjunto de la bibliografía consultada, el trabajo de Láscaris aparece un tanto aislado y, en rigor, sin ninguna mención en los trabajos posteriores de los autores que se ocupan del tema y que sus anotaciones, no obstante que apuntan a un interesante problema y tienen un soporte crítico muy pertinente, no han tenido, al parecer ninguna repercusión.

El problema de la estructura del *Discurso* y la heterogeneidad de sus partes y temas es también abordado en ámbitos distintos del español, y por autores y textos cuyos trabajos han tenido, sin duda, más resonancia. Tal es el caso de G. Gadoffre, cuyo texto “La cronología de las seis partes”¹¹¹, aparece en un libro que recoge las ponencias de un coloquio celebrado con ocasión de los 350 años del *Discurso del Método*, editado en 1987. Gadoffre parte de una pregunta: el manuscrito que lleva consigo Descartes a Leyde en Febrero de 1636 para presentarlo al editor Elzevier, ¿es el *Discurso* tal cual lo conocemos actualmente? Mediante una lectura y una confrontación minuciosa entre la correspondencia mantenida por el filósofo en esos años con Huygens y Mersenne, de una parte, y el texto del *Discurso* y los ensayos (*Dióptrica*, *Meteoros* y *Geometría*), del otro, responde negativamente el interrogante: no se trata del mismo texto del *Discurso del Método*, sino de “un corto prefacio destinado a justificar simplemente la publicación de los *Meteoros* y de la *Dióptrica*” y no constituye más que un proyecto de objetivos limitados, que denomina “Prefacio y”.¹¹² ¿De qué manera, entonces, llegó el *Discurso del Método* al estado en que lo conocemos actualmente? Continúa el autor la discusión con distintos corresponsales de Descartes y acude a conocedores del tema como Gilson y Gouhier, para terminar proponiendo que el *Discurso*, antes que una obra salida de un solo plumazo de las manos de su autor, “una brillante y rápida improvisación de 1635... surgida completamente elaborada del cerebro de un filósofo audaz”¹¹³, constituye un texto compuesto en distintos momentos o tiempos, en cuyo proceso se pueden distinguir diversas fases, entre el invierno de 1635-1636 y los meses de Febrero-Marzo de 1637 cuando termina Descartes de componer el *Discurso* tal como se le conoce y como salió a la luz pública el 8 de Junio de este último año, de manos del editor Jean Maire. Las precisiones temporales y temáticas que establece Gadoffre en el proceso de construcción de esta obra no pretenden afectar, según afirma, los elementos o aspectos propiamente doctrinales o filosóficos del texto, sino sólo precisar una cronología que permita “una rectificación de perspectivas” y aportar claridad al hecho incontrovertible de las condiciones más bien sinuosas, en medio de las cuales se dio el proceso de construcción del *Discurso*.

En el mismo coloquio aparece, sin duda como réplica a Gadoffre, el texto de E. M. Curley cuyo propósito es, justamente, interrogarse por la coherencia o incoherencia de la obra.¹¹⁴ Parte éste de una inquietud: si la hipótesis según la cual las diversas partes del *Discurso* han sido escritas en épocas diferentes, ocasiona que esta obra sea incoherente. El punto de referencia para la discusión lo constituyen precisamente los trabajos de G. Gadoffre dedicados al *Discurso*. Sin embargo, el propósito último de Curley es mostrar la coherencia del *Discurso del Método*, tanto cronológica, como conceptual y temática, y el énfasis está colocado, antes que en la cronología de las diferentes partes del texto, en sus posibles contradicciones. De ahí que el aspecto cronológico lo trate de manera muy somera y, de hecho, le conceda poca importancia, aduciendo que las inconsistencias que se puedan observar en la obra en este aspecto, quizá se deban a un comprensible y muy normal cambio de opinión; además de que resulta muy problemático, por lo improbable,

que el autor no hubiera revisado cuidadosamente el texto antes de entregarlo al impresor, cuando se trataba de la primera obra suya con destino a la publicación. Más importante, a juicio de Curley, son las posibles contradicciones temáticas y de tesis y conceptos, la más notable de las cuales es la relativa a la posición de Descartes respecto del estoicismo. Considera que no se trata tanto de contradicciones, sino de la manera como Descartes mira críticamente toda la moral de la antigüedad y el modo ecléctico como se sirve de esas fuentes; de modo que, “ni es simplemente antiestoico en su relato autobiográfico”, donde critica toda la antigua filosofía moral, “ni es simplemente estoico en sus últimos escritos”, en los cuales utiliza diversas fuentes de manera discrecional.¹¹⁵ Además, Curley confronta la presunta falta de coherencia del texto y considera que no habría inconsistencias en sentido estricto, sino serias debilidades en la estructura del mismo y, más bien, se debe pensar que la obra tiene la coherencia propia de un relato, mas no de cualquier relato, sino de uno que entrecera de manera especial los asuntos de carácter intelectual y filosófico y los hechos corrientes de la vida, que hace que “este relato tenga, por lo menos, una coherencia cronológica”.¹¹⁶ Hay, sin embargo, una parte de la obra con respecto a la cual no le falta razón a críticos como Gadoffre y es el caso de la Tercera parte: “No se puede sostener que lo que dice Descartes en esta parte sea necesario para la comprensión de las partes siguientes, o incluso para tomarlas en serio.”¹¹⁷ En realidad, la presencia de esa “moral provisoria” debe ser explicada, así sea refiriendo esa explicación a circunstancias de orden externo y al hecho de que se trata de una de las partes escritas en último término. De aquí concluye Curley, de manera sin duda hipotética, que existe una gran probabilidad de que la mayor parte del *Discurso*, tal como se conoce actualmente, por lo menos “lo esencial de las dos primeras partes y de las tres últimas”, haya sido escrito durante el invierno comprendido entre 1635 y 1636 y que, de manera verosímil, “lo esencial de la Tercera parte haya sido agregado durante la primavera de 1637”, lo cual no es contradictorio ni excluyente respecto del hecho de que el filósofo se haya servido de textos ya escritos por él o simplemente proyectados.¹¹⁸

El 8 de Junio de 1637, finalmente, aparecía en Leyde, editado por Jean Maire, la primera obra publicada por Descartes que, como nota curiosa, no llevaba el nombre del autor. Se trataba del *Discurso del método*, seguido de los conocidos *Ensayos*; no obstante, el *Discurso* que los precedía fue impreso después de ellos. Estos datos son recogidos por Alquié, para quien tanto los *Ensayos* como las diferentes partes del *Discurso*, fueron escritos en épocas diferentes, de acuerdo con preocupaciones diferentes y cuyos temas se contradicen en ocasiones. Alquié adopta en lo fundamental la interpretación de Gadoffre, y asume, en consecuencia, que el *Discurso* presenta aspectos de poca coherencia y “que esta incoherencia debe ser explicada por la cronología”, pues “Cada parte del *Discurso* responde a una actitud pasada” de la conciencia del filósofo; lo cual le confiere a la obra y al plan de acuerdo con el cual se compone, un carácter enteramente histórico que alcanza a la totalidad de sus partes. Ahora, siendo la obra por encima de cualquier consideración una historia, “es la historia de los pensamientos de Descartes. Y la coherencia que

podemos descubrir en ella es la propia de un relato, no la de un sistema”, pero un relato “subordinado a un proyecto filosófico: aquél de dar a conocer el método.”¹¹⁹

Sin embargo, aunque se acepte que no es el *Discurso* una obra enteramente unitaria y homogénea, y que, por consiguiente, sus distintas partes han debido ser redactadas en épocas y momentos diferentes, en respuesta a situaciones, actitudes y preocupaciones diferentes, luego de examinar los escritos del filósofo y de estudiar a sus intérpretes a este respecto, surgen algunas inquietudes inevitables: ¿habría algo recuperable en materia de unidad en una obra presentada de esa manera? De otra parte, incluso si hubiera en ella incoherencia y heterogeneidad –como afirman algunos-, ¿invalidarían estas características sus pensamientos de tipo moral, metafísico o epistemológico? Y, de manera más particular, ¿dejarían sin piso y sin posibilidades –para el tema que interesa a esta tesis- los asuntos propiamente morales, por ejemplo, las máximas morales de su Tercera parte? Por lo que respecta a la primera inquietud, si hubiera que buscar coherencia en el *Discurso* se trataría de la coherencia propia de un relato, como lo plantea Alquié: es, en efecto, esta clase de coherencia, pero asumiendo que la obra toda es un relato autobiográfico, de modo que, así se trate de una simple coherencia cronológica, ella ha de contar los principales sucesos de la vida de Descartes hasta la fecha misma del *Discurso* en el orden en que ellos han debido acontecer¹²⁰; pues si se acepta que su plan es por completo histórico y como es la historia de la vida de Descartes, ese plan no se limita a la Primera parte, sino que se extiende a la totalidad del texto. Pero es posible buscar en la obra una coherencia más profunda, en cuyo sentido orienta una vez más Alquié: se puede asumir que existe unidad en el *Discurso* si se miran en su conjunto las partes que lo constituyen y se relacionan con “la historia del sujeto que las forma... y en tanto son manifestación de una misma estructura mental.”¹²¹ Ahora, con relación a las otras inquietudes, una cosa es el estudio y evaluación de los hechos históricos que rodean o enmarcan una obra filosófica, y otra muy distinta el estudio y reflexión que se pueda llevar a cabo sobre el contenido filosófico de la misma. Como considera de modo pertinente T. Keefe, “raramente podemos, si alguna vez ocurre, ir muy lejos por el camino de la evaluación de ideas filosóficas aduciendo solamente hechos históricos concernientes a fechas de composición y publicación.” Más aún, si hay en el *Discurso del método* una característica realmente significativa, ella corresponde al hecho de “que con su mezcla de filosofía y autobiografía, describe, tanto como puede, una filosofía en acción, una filosofía en proyección.”¹²²

En efecto, toda discusión que se adelante sobre el proceso de construcción de un texto filosófico, sobre las diversas condiciones de su gestación y los factores de carácter psicológico o de orden externo que puedan incidir en él, es completamente legítima y puede contribuir, sin duda alguna, a su mejor y más completa comprensión. Pero, cualesquiera sean las condiciones de redacción del *Discurso del método* y cualquiera sea el tiempo que le haya tomado a Descartes la composición del texto tal como se le conoce en la actualidad, se mantiene en firme su importancia filosófica en general y el alcance

moral de su Tercera parte en particular, al igual que la validez y justificación que pueda tener el interés que un lector cualquiera pueda mostrar por esa obra escrita hace más de 350 años, así como los diversos cuestionamientos, análisis y reflexiones que se hayan de hacer al respecto. De otra parte, el interés filosófico y moral de la obra y su real importancia, tampoco invalidan ni desvirtúan el interés y la importancia que puedan tener los estudios de carácter histórico que, simplemente, se mueven en un nivel diferente. No obstante, es importante precisar que, para los propósitos específicos de esta tesis, no interesa de modo prioritario la polémica sobre la historicidad del *Discurso*, ni sobre las condiciones de su gestación. La tesis tiene como tema y propósito el pensamiento moral de Descartes, en cuyo decurso es paso obligado y fundamental el *Discurso del método* y, cuando se llega a él, resulta inevitable plantearse el problema de la historicidad y la estructura del texto y todas las implicaciones de que se ha dado cuenta en las páginas anteriores. Pero cumplido el objetivo particular de bosquejar los términos básicos de esa polémica, simplemente se asume el texto del *Discurso del método* tal como apareció el 8 de Junio de 1637 y, en lo sucesivo, éste será el objeto de análisis y reflexión, tanto filosófico como moral, dejando de lado de manera expresa, a partir de este momento, toda la problemática relativa a la historicidad y la coherencia de las partes que componen la obra.

Valga como comentario final de este párrafo recordar esa especie de consejo con el cual comienza el propio Descartes su obra: “Si este discurso parece demasiado largo para ser leído todo de una vez, se lo podrá dividir en seis partes.”¹²³ Esta indicación del propio filósofo orienta en el sentido de que, al entregarlo al editor, ha debido tener la idea de que se trataba de una sola obra, si se quiere, de una obra completa que se debía mirar como un todo. Por último, es pertinente leer la apreciación de Curley que, de alguna manera, permite saldar cuentas con los diversos puntos de vista en disputa sobre este aspecto del *Discurso del método*: “cuando se trata de una obra que el autor mismo ha estimado que se encuentra lista para la publicación, y sobre todo cuando el autor ha juzgado que ella es de alguna importancia (como lo es la primera obra que él había de publicar) no se puede suponer que la dejara aparecer sin una revisión cuidadosa antes de entregarla al impresor.”¹²⁴

3. ¿Es el *Discurso* una obra sobre moral?

Después de discutir el problema de la estructura del *Discurso*, de asumir que tiene una unidad y coherencia básicas y que se toma como objeto de reflexión el texto tal como aparece en 1637, cabe preguntarse: ¿cómo se llega a la moral de la obra? ¿De un solo salto, yendo de la primera página a la Tercera parte? O, más bien, ¿conviene detenerse en las dos primeras partes, para ver si en ellas hay algún indicio de carácter moral? Si la idea del párrafo es ir hacia la moral del *Discurso*, o, por lo menos, comenzar a buscar la moral que se pueda encontrar en él, conviene mirar tanto la primera parte como la

segunda, con el fin de ver si Descartes limita sus preocupaciones morales a la reconocida Tercera parte o si, de algún modo, ellas alcanzan toda la obra.

En un primer momento –se decía al comienzo del capítulo– es posible reconocer el propósito del *Discurso del método* en la sola lectura del subtítulo de la obra. Sin embargo, cuando se avanza en la Primera parte se puede identificar, a la par de este propósito de conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias, otro no menos claro ni menos explícito: el “inmenso deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis acciones y marchar con seguridad en esta vida.” (AT, VI, 10, 9-11)¹²⁵ Es este un propósito que, al tiempo que contrasta con el del subtítulo, rebasa su inmediata implicación filosófica y epistemológica, para terminar alcanzando la situación moral de alguien que desea, precisamente, orientar bien su vida, es decir, actuar de manera adecuada en su entorno particular. El mismo propósito se encuentra de nuevo en la Segunda parte. Siguiendo el ejemplo de la arquitectura y las imágenes correspondientes, considera Descartes que no se derriban todas las casas de una ciudad por el solo designio de rehacerla totalmente y de construir unas calles más bellas; pero sí se observa que hay quien tumba la suya para reconstruirla, o que simplemente se ve forzado a ello cuando la casa amenaza ruina y sus cimientos no son lo suficientemente fuertes. De la misma manera, él decide derribar las opiniones recibidas hasta entonces, es decir, deshacerse de ellas con el fin de introducir o aceptar otras mejores, o las mismas, pero ajustadas en el nivel de la razón: “Y creí firmemente que por este medio lograría conducir mi vida mucho mejor que si hubiera construido únicamente sobre viejos fundamentos” (Íbid., p. 13 r. 27-p. 14 r. 4).¹²⁶

¿Pretende la lectura e interpretación que aquí se propone *moralizar* el *Discurso del método*? ¿Sería, en efecto, el *Discurso* un texto de carácter moral? O, simplemente, hablar de la moral de esta obra, ¿exige ocuparse sólo de su Tercera parte? Para Alquié la moral del *Discurso*, aunque es sólo un punto de partida y un esbozo, tiene una coherencia y un sentido que le son propios, es ella provisional y no es otra que las reglas de la Tercera parte.¹²⁷ Algo distinto piensa a este propósito Gouhier, quien considera que “a todo lo largo del *Discurso* Descartes habla de su contento”, de cómo “el conocimiento de la verdad es alegría” y es al mismo tiempo vida feliz y proporciona “la más alta utilidad”. Ese contento lo asimila Gouhier a la aspiración cartesiana a una vida tan feliz como se pueda y mantiene una estrecha relación con el propósito de conducirla bien. Vista de este modo, la obra estaría animada de una intención moral. Sin embargo, si ella se confronta, se observará que el filósofo sólo habla del contento en contados pasajes, de manera muy especial en la Tercera parte y en dos sentidos: aquél que se deriva de limitar los deseos únicamente a las cosas que se encuentran en nuestro poder y el contento que ha experimentado y derivado de su dedicación al cultivo de la razón y a la búsqueda de la verdad. Así mirada, la interpretación de Gouhier según la cual el *Discurso* estaría animado de una intención moral, es una clara extrapolación.¹²⁸ N. Fóscolo orienta su lectura en un sentido similar: su trabajo se mueve en la perspectiva de una posible filosofía

moral de Descartes y un proyecto personal permeado todo de moral, a tal punto que la búsqueda misma de la verdad se encuentra animada por esta intención, lo cual le permite leer el texto como una obra llena de reflexiones morales que, aunque no son propiamente teorías de este tipo, sí constituyen “momentos morales de una práctica sostenida, en definitiva, por una intención moral.” Yendo más lejos que Gouhier, la interpretación de Fóscolo extrapola de manera exagerada y, de hecho, termina siendo distorsionadora cuando pretende ver a Descartes como el filósofo preocupado de manera constante e irrenunciable y poco menos que excluyente por los asuntos de orden moral y por el esfuerzo de que su obra, en particular el *Discurso*, se encuentre siempre presidida por una intención moral.¹²⁹

Entonces: ¿es el *Discurso* una obra de carácter moral? ¿O la moral de la obra se reduce de manera exclusiva a su Tercera parte? Ambas preguntas se pueden responder negativamente: ni una cosa ni la otra, pues cualquiera de las dos interpretaciones se puede considerar como extrema. El *Discurso del método* no es una obra moral, ni se encuentra presidida por un designio exclusiva o predominantemente moral; es una obra de método, o, más bien, que Descartes pretende dedicar al método, en la cual se encuentran reflexiones metafísicas, epistemológicas y, también, morales. Aunque es su intención y su propósito explícito el tratamiento de asuntos epistemológicos y metafísicos, hacen presencia en él los tópicos de carácter moral que alcanzan, en diferente medida, no sólo a la Tercera y Sexta partes, sino a la obra toda. ¿Es éste un análisis demasiado sutil? Es posible que así sea. Pero una cosa es una obra o un libro de carácter moral, presidida por una expresa intención moral, y otra cosa muy distinta una en la cual se entrecruzan, o aparecen, al lado de otros temas igualmente importantes e, incluso, centrales, los asuntos y preocupaciones morales.

Retomando la Segunda parte con el propósito de continuar la búsqueda de ideas de carácter moral, se encuentra al filósofo recordando a sus maestros y la formación recibida, al igual que la diversidad de opiniones en disputa sobre los más variados tópicos; todo lo cual lo lleva a la convicción de que un hombre solo podía más fácilmente encontrar la verdad que todo un pueblo, y a la seguridad de que no podía escoger a alguien cuyas opiniones fueran preferibles a las de otros, por lo que llegó a encontrarse “como forzado a tratar de conducirme yo mismo.” (Íbid., p. 15 r. 15-p. 16 r. 29)¹³⁰ Por eso, “como un hombre que marcha solo y en las tinieblas”, decide caminar tan lento y tan circunspecto en esta vida que, así sea precario su avance, por lo menos evita caer; una marcha pausada y atenta que se lleva a cabo en el horizonte de la búsqueda del “verdadero método para llegar al conocimiento de todas las cosas de que mi espíritu fuera capaz.” (Íbid., p. 16 r. 30-p. 17 r. 10)¹³¹ Si se mira el camino recorrido hasta ahora y se considera el conjunto de los pasajes aludidos, da la impresión de que se imbrican en el ánimo y la intención del filósofo la búsqueda de la verdad, tanto filosófica como científica, y el asunto eminentemente moral de conducción de su vida. Pues ese hombre solo y perdido en las tinieblas, lejos de permanecer en ellas, decide por el contrario darse un método que le

permita avanzar en la búsqueda de la verdad, un método que ha de ser breve y preciso, de unos cuantos preceptos, que facilite, por su agilidad y prontitud, esa búsqueda exitosa y que debe satisfacer una condición: “la firme y constante resolución de no dejar de observarlos ni una sola vez.” (Íbid., 18, 10-15)¹³² No obstante, cabe preguntarse: una decisión de esta naturaleza, ¿es sólo teórica? ¿Es una decisión que se toma por exclusivas motivaciones científicas y filosóficas? Pero soslayando por ahora estas inevitables inquietudes, es oportuno recordar que en la Segunda parte Descartes llega a los muy conocidos cuatro preceptos del método, asunto central de ésta, un método del cual se encuentra muy satisfecho, pues al aplicarlo a diversas dificultades usando en todas ellas la razón, ha encontrado que su espíritu podía concebir con nitidez y distinción los distintos objetos de los cuales se ocupaba (v. Íbid., 21, 18-27).

De este modo, concluida la Segunda parte, se abre paso Descartes hacia la Tercera, convencido de que no es suficiente destruir la vieja morada, sino que, además, se debe proveer de otra donde pueda vivir con comodidad mientras duran los trabajos de construcción del nuevo saber. Sin embargo, como la razón lo obliga a permanecer irresoluto en sus juicios mientras dura ese proceso, y él aspira a vivir tan felizmente como pueda, debe proveerse de los medios que le permitan atender las urgencias de la vida práctica que exigen, de manera irrecusable, tomar decisiones inmediatas. Por eso, precisamente, se forma una moral de provisión. Sin embargo, llegados aquí, es como si esa imbricación de lo teórico y lo práctico avizorada hace un momento, de los intereses filosóficos y científicos y de las urgencias de la vida moral ya no se diera más o, al menos, no de momento, mientras dura la construcción del nuevo edificio del saber. Llegados aquí, a la Tercera parte, parece que cesan las preocupaciones de alcance filosófico y epistemológico y ellas se cambian por las de índole moral.

4. Tránsito de la Segunda parte a la Tercera: del método a la moral

En efecto, llega Descartes en su relato autobiográfico a la Tercera parte del *Discurso del método*, que comienza de una manera muy sugestiva:

Finalmente, como antes de comenzar a reconstruir la casa en la que habitamos no es suficiente destruirla y hacer provisión de materiales y de arquitectos, o ejercitarse uno mismo en la arquitectura, y haber trazado además cuidadosamente los planos, sino que es necesario también haberse provisto de otra, donde uno pueda vivir cómodamente durante el tiempo de los trabajos; así, para no quedarme irresoluto en mis acciones mientras la razón me obligase a serlo en mis juicios, y no dejar por ello de vivir lo más felizmente que pudiera, me formé una moral de provisión, que no consistía sino en tres o cuatro máximas que quiero daros a conocer (AT, VI, 22, 16-29).¹³³

Con las ideas expresadas en esta cita del filósofo se concluía el párrafo anterior, cuyo propósito era mostrar que el *Discurso*, aunque no es una obra sobre moral, sino de filosofía y de método, contiene no obstante más de una idea de connotación moral y cómo, en algún momento, parece que se imbrican las preocupaciones morales de conducción de la vida con las de carácter filosófico y epistemológico, para terminar, en el tránsito de una a otra parte, cediendo el paso estas últimas a los asuntos e inquietudes morales.

No obstante, al llegar a esta parte crucial del *Discurso* es conveniente preguntarse: ¿es tan simple y sencillo el tema de la moral de provisión? ¿No encierra ella más dificultad que la de seguir de manera atenta la puntual relación de las máximas que lleva a cabo Descartes? Se puede afirmar que es ahí precisamente, en ese párrafo inicial, donde comienzan las dificultades. Pues, ¿qué sentido tiene la expresión *Finalmente* con la cual comienza la Tercera parte? ¿Por qué después de los preceptos del método se debe pensar en una moral? ¿Qué necesidad hay de ella? ¿Qué función puede o debe cumplir? Más aún: ¿Por qué tres o cuatro máximas? ¿Por qué no de una vez tres, o simplemente, cuatro?

G. Gadoffre considera de manera taxativa que es la Tercera “la más desatendida, la más gratuita de todas las partes del *Discurso*, la única que se puede considerar exterior a los encadenamientos rigurosamente ligados de la argumentación cartesiana y cuya genealogía permanece oscura.”¹³⁴ ¿Será, en efecto, una parte tan desatendida, la más desatendida y gratuita de todas las partes de esta obra? Difícilmente se puede seguir al estudioso francés en afirmación tan categórica: si se mira ella desde el punto de vista de Descartes, resulta por completo inexacta, pues esa moral de la Tercera parte estuvo presente -como se verá a lo largo de la tesis- en importantes escritos posteriores suyos; y, si se mira desde el punto de vista de sus comentaristas, se puede aseverar con toda propiedad que esa parte, y su moral de provisión, corresponde a uno de los pasajes más citados, más comentados y, si se quiere, más diversamente interpretados de toda la obra cartesiana. Pero, ¿tendrá razón Gadoffre cuando considera esta parte como exterior a los encadenamientos rigurosos de la argumentación cartesiana? Si fuere así, ¿por qué ese *Finalmente* con que comienza esta Tercera parte? Si ella además de gratuita presenta problemas de coherencia, ¿por qué esa expresión que, sin duda alguna, establece una conexión explícita entre la parte de la obra recién finalizada y la que está por comenzar?

En el párrafo segundo se debatía el problema de la estructura del *Discurso*, la heterogeneidad de sus partes, así como su coherencia básica, y se asumía la hipótesis de que la obra fue revisada por su autor antes de entregarla en manos del editor. Pues bien: teniendo toda esta discusión como término de referencia, se puede considerar que Descartes, al comenzar la Tercera parte con ese *Finalmente*, quiere relacionar de manera explícita, por lo menos, la Segunda y la Tercera partes; sentido en el cual, cuando se mira con detalle el primer párrafo de esta última, aparecen las imágenes de la arquitectura como un elemento común demasiado ostensible. Mientras en aquélla estas imágenes le

servían para ilustrar de qué modo había derribado las opiniones recibidas e introducido otras, o aceptado las mismas, pero ajustadas en el nivel de la razón, en ésta las mismas imágenes le sirven, pero para un propósito distinto, no metodológico ni epistemológico, sino moral. En efecto: en la Segunda parte habla el filósofo de la belleza de las edificaciones construidas por un solo arquitecto (v. *Íbid.*, 11, 17-22), así como de los particulares que derriban sus casas para reedificarlas, en especial cuando ellas amenazan ruina o porque sus cimientos son débiles (v. *Íbid.*, 13, 13-20) y habla, también, de la conducción de su vida que puede ser más adecuada o mejor lograda si se abstiene de construir sobre viejos cimientos (v. *Íbid.*, 14, 2-4).¹³⁵ La Tercera parte, que se inicia con el sugestivo *Finalmente*, continúa de inmediato con la preocupación por la reconstrucción de la casa en donde se habita, que no basta con su demolición, pues se requiere acudir a los arquitectos, o hacer uno mismo el oficio, además de proveerse de los respectivos materiales, ocuparse de los planos y, sobre todo, procurarse otra casa “donde uno pueda vivir cómodamente durante el tiempo de los trabajos”, es decir, durante el tiempo que dure la construcción del nuevo alojamiento. Así, de manera similar a como se procede en la arquitectura, se formó Descartes una moral de provisión que le permitiera no quedarse irresoluto en sus acciones mientras la razón “me obligase a serlo en mis juicios” y, al mismo tiempo, vivir tan felizmente como pudiera.

Desde un punto de vista formal, en consecuencia, puede sostenerse que entre la Segunda y Tercera partes del *Discurso*, tal como Descartes hubo de colocarlo en manos de su editor, hay unidad y continuidad temática y de propósitos, así una tenga como eje o asunto central el método y la otra se articule alrededor de la moral, en lo cual las imágenes de la arquitectura que les son comunes, terminan desempeñando un papel determinante. En otros términos, se puede afirmar que existe una definida continuidad en la línea argumentativa entre la Segunda parte y la Tercera señalada precisamente por el comienzo de ésta: *Finalmente*, es un vínculo propuesto por el mismo Descartes que, como tal, enlaza las últimas frases de la Segunda parte y las primeras de la Tercera, en el sentido de que el comienzo de ésta “es una clara continuación y extensión de la idea arquitectónica usada ya por Descartes” en aquella.¹³⁶

Sin embargo, si se mira la obra, no desde ella misma y sus particulares recursos argumentativos, sino desde una cierta exterioridad, ya su unidad y continuidad temáticas no aparecen tan claras; pues cabe preguntarse, dado que el *Discurso* trata del método, dónde está ese ejercicio del método, ya que formulados sus preceptos, se podría esperar, por lo menos, que el filósofo muestre la manera como ellos funcionan en la práctica. Cuando se lee el *Discurso*, comenta V. G. Morgan, desconcierta de inmediato la percepción de que la moral que allí se formula se encuentra mal colocada, pues luego de que Descartes esboza sus reglas del método en la Segunda parte, se puede esperar de manera muy justificada que éste proceda a la aplicación de estas reglas en la Tercera y, en lugar de ello, el lector más bien encuentra las reglas de una “moral provisional” que lo lleva, de manera poco menos que inevitable, a preguntarse por qué el filósofo interrumpe

el desarrollo de su proyecto por esta moral, precisamente en el punto en que anuncia “su gran empresa filosófica”. “¿Por qué coloca Descartes esta ‘moral provisional’ en la mitad del *Discurso*? ¿Qué estatus tiene ella (si tiene alguno) en la empresa cartesiana? ¿Pueden sus máximas llegar a ser compatibles con los últimos enunciados de Descartes concernientes a la ética? ¿Fue esta ‘moral provisional’ inducida por motivaciones no filosóficas?”¹³⁷ A este respecto es conveniente recordar la Conversación con Burman a propósito de esa moral de provisión, “de lo cual *yo bien quiero hacerlos parte* (que bien quiero *agregar a mi escrito*)”: “El autor no escribe de manera voluntaria respecto a la moral, pero los Regentes y otros pedantes lo han compelido para que agregue a su escrito estas reglas porque, de otra manera, ellos pretenderían que él no tiene ni religión ni fe, y que, antes bien, por medio del método, quiere derribarlas.” (AT, V, 178)¹³⁸ ¿Será, entonces, la tan conocida y debatida moral de provisión de la Tercera parte del *Discurso* una mera solución de compromiso? ¿Será esa moral un mero gesto de “prudencia política” y de “prudencia filosófica”¹³⁹ para acallar a poderosos contradictores? Son inquietudes e interrogantes de especial importancia y alcance que no atienden ni a la forma ni a las condiciones diversas de redacción del *Discurso*, que asumen de hecho el texto tal como salió finalmente de manos del editor y apuntan a un fondo indudablemente problemático: la presencia expresa de la preocupación moral y de unos planteamientos morales claros e indiscutibles, en medio de un texto que trata del método, de la ciencia y de algunos de los tópicos más característicos de la filosofía cartesiana. N. Grimaldi, desde su punto de vista, quiere hacer suya la inquietud del lector del *Discurso* que habrá de preguntarse acerca de por qué una “moral de provisión” viene a interrumpir la marcha directa, la “derecha aventura” de un espíritu que, luego de asegurada la existencia de Dios, se encuentra en condiciones de deducir de ella las principales verdades científicas y filosóficas; que igualmente se interroga por el interés que pueda tener esta moral y por aquellos a quienes pueda serle útil. Grimaldi considera que habría dos respuestas posibles para estos interrogantes: una, vinculada a la decisión de Descartes de “representar su vida como en un cuadro” que lo llevó a mostrar los caminos que efectivamente siguió y las reglas que hubo de imponer a su voluntad para que lo acompañaran en su propia marcha; dos, relacionada con la ubicación de la Tercera parte, consagrada precisamente a esa “moral de provisión”: ella debe encontrarse entre la Segunda que prescribe “no consentir más que a la evidencia”, y la Cuarta, que se caracteriza por “el ejercicio de la duda universal como la primera condición para descubrir cualquier evidencia indubitable”. Pero, ¿por qué esa Tercera parte ha de encontrarse justamente ahí? Porque la “moral provisional” es la encargada precisamente de “volvemos capaces de querer bien mientras al mismo tiempo somos incapaces de juzgar bien.”¹⁴⁰ En otros términos, porque “entre esta ignorancia infinita que nos libera de todo error”, que es la Segunda parte, y “esta ciencia infinita que nos liberaría de toda debilidad”, que es la Cuarta parte, “es menester sin embargo vivir”.¹⁴¹

Entonces: ¿hay alguna unidad entre la Segunda y la Tercera partes del *Discurso*? ¿Hay alguna continuidad temática entre ellas? ¿Ubicó mal Descartes la parte de su *Discurso*

dedicada a la moral? Responder estas preguntas exige una gran cautela, especialmente después de la exposición y discusión llevada a cabo en el Parágrafo 2. No obstante, es ahí justamente donde se encuentran los elementos para una posible respuesta. Si se entiende la unidad desde la índole de relato autobiográfico del *Discurso del método* y de la historia misma del sujeto que la narra, es decir, desde Descartes, y si se acepta la hipótesis de Curley de que el filósofo debió revisar la obra antes de entregarla al editor, es plausible pensar, por lo menos, en una unidad de propósitos que ha de tener relación estrecha con una cierta continuidad señalada, en cuanto a la forma, por la expresión *Finalmente*: luego de los preceptos del método y después de identificado su alcance teórico muy preciso tanto filosófico como epistemológico, que obliga a suspender los juicios, surge el problema de que es necesario atender a las exigencias de una vida que no para, por lo cual se requiere de una moral que satisfaga esas necesidades. De acuerdo con estas consideraciones, la Tercera parte del *Discurso* y sus máximas morales, lejos de estar mal colocada, no puede sino venir después de la Segunda, si se quiere, de los preceptos del método. En otros términos, luego de la discusión realizada, se puede inferir, de modo enteramente plausible que, consideradas las imágenes de la arquitectura a que recurre Descartes y su misma línea argumentativa, ha debido estar presente de manera clara en la mente del filósofo que los preceptos del método –que debían asegurar la buena marcha de su búsqueda de la verdad-, debían estar acompañados de unas máximas morales –que le aseguraran una marcha segura en su vida-, si bien preceptos y máximas son distintos y responden a necesidades diferentes.

Aceptando que la Tercera parte del *Discurso del método* está donde debe estar, aceptando el hecho de que Descartes da cuenta al lector de unas máximas morales después de que le ha dado a conocer los preceptos del método, ¿por qué, entonces, esa moral de provisión? Y, ¿para qué sirve ella? La respuesta a la primera cuestión es quizá demasiado obvia y, al mismo tiempo, inevitablemente redundante: el método surge de la necesidad de adquirir el verdadero conocimiento luego de que se han puesto en cuestión las creencias y los saberes recibidos; pero, entre tanto, la vida sigue con sus exigencias cotidianas y las urgencias consiguientes, que demandan unas pautas que puedan guiar el comportamiento diario. Como respuesta a los requerimientos prácticos de la acción, es decir, para atender las exigencias propias de la vida, surgen entonces esas máximas morales de la Tercera parte, luego de que en la Segunda los juicios propios del conocimiento teórico han quedado suspendidos y la vida, entre tanto, no puede suspenderse de la misma manera. Piensa Gilson que la “moral provisional” del *Discurso* constituye una estricta necesidad en la medida en que el hombre se encuentra comprometido con la vida y debe, en consecuencia, obrar, actuar y este obrar en la vida es perseguir un bien: “la vida coloca de esa manera a la voluntad ante la necesidad de ejercer continuamente su elección”.¹⁴² La interpretación de V. G. Morgan se mueve en un sentido similar, pero tiene un alcance sin duda más amplio: la necesidad de una “moral provisional” es clara sólo si se acepta, “junto con Descartes”, una serie de supuestos: el supuesto de que la duda necesariamente afecta la acción práctica y darle cabida en ella no

es deseable, que en consecuencia se debe evitar la indecisión mientras se actúa, al igual que el supuesto de que la felicidad es una meta importante para la vida, en especial para alguien que se encuentra en medio de una duda metódica. “La necesidad de la moral provisional surge porque la vieja estructura en la cual él acostumbraba vivir (la filosofía escolástica) ha sido demolida, y la construcción del nuevo edificio (la filosofía cartesiana) aún no está completo.” De esta manera, la “moral provisional” se convierte en aquella estructura en la cual podemos vivir de una manera cómoda “mientras tanto”.¹⁴³ La necesidad de la moral enunciada por Descartes en la Tercera parte del *Discurso* se ha de comprender, en consecuencia, con relación a las urgencias inaplazables de la vida práctica con su compulsión ineludible de tomar decisiones a cada paso, cuya orientación no puede proceder de la verdad científica o filosófica, pues ésta ha sido puesta en cuestión y sus opiniones desechadas; porque habiéndose derribado el viejo edificio del saber, se requiere, mientras tanto, de un alojamiento en el cual, persistiendo con firmeza en las decisiones que exige esa vida práctica, se pueda ser feliz hasta donde humanamente sea posible. En síntesis, se necesita esa moral porque la vida, cuya adecuada conducción tanto interesa al filósofo, no puede parar.

Respondida la pregunta de por qué es necesaria esa moral de provisión, ¿será necesario responder también a la segunda pregunta, o sea, para qué sirve ella? La diferencia entre esas preguntas y sus respuestas será sin duda muy sutil; de todos modos, habrán de ser complementarias, pero atienden a matices que conviene precisar, pues la última pregunta se orienta de manera especial hacia la función que haya de cumplir esa moral de provisión. Si la moral de la Tercera parte es necesaria en razón de las urgencias de la vida práctica, si ella aparece ante la necesidad de “saber cómo *hacer bien* mientras somos aún incapaces de *juzgar bien*”¹⁴⁴, la función de esa moral ha de ser, justamente, conducir bien la vida *mientras* dura la otra construcción: la de la ciencia y la filosofía. Es cierto que Descartes no da ninguna indicación con respecto al tiempo requerido para completar la nueva construcción.¹⁴⁵ Sin embargo, a falta de la orientación que puedan brindar la ciencia y la filosofía cuya construcción apenas comienza, se requiere de una guía para la acción, de una orientación adecuada de esa vida que no admite dilaciones: proveerla es la función de la moral que propone Descartes en la Tercera parte del *Discurso*. De modo categórico, Gilson reconoce como función propia de la “moral provisional” asegurar, de la mejor manera posible, nuestra adaptación al medio natural y social, pues no de otra forma se ha de interpretar aquella indicación del filósofo de que se debe vivir lo más felizmente que se pueda.¹⁴⁶ En otras palabras, la inquietud o cuestión a la cual debe responder la Tercera parte del *Discurso del método* es indicar cuáles pueden ser las mejores razones para actuar, cómo se pueden realizar acciones completamente justificadas “bajo las condiciones de una ciencia que aún no está completa.”¹⁴⁷ En consecuencia, se requiere de una moral que tenga un efecto inmediato¹⁴⁸ porque “las acciones de la vida con frecuencia no admiten dilación alguna” (Íbid., 25, 2-4)¹⁴⁹, porque es de fundamental importancia no permanecer en la irresolución, además, porque la vida no puede esperar el resultado de una larga y laboriosa cadena de razonamientos. Pues, al fin y al cabo, las

máximas de la moral de provisión lo que brindan es la posibilidad de resolver los diversos problemas de la vida práctica en condiciones humanamente aceptables mientras se avanza por el difícil camino de la investigación de la verdad.¹⁵⁰

5. “...la moral que ha sacado de este método”

En la primera página del *Discurso del método* hace Descartes una apretada síntesis del tema particular de cada una de sus seis partes¹⁵¹ y, al ocuparse de la Tercera, habla de algunas reglas “de la moral que ha sacado de este método”.¹⁵² ¿Qué alcance real tiene esa expresión del filósofo, singularmente sintética y fuerte? Planteado el problema en otros términos, ¿qué relación hay entre el método, tema anunciado por el título de la obra y asunto expreso de su Segunda parte, y la moral, tema de la Tercera? Es oportuno precisar que no se trata aquí de estudiar el método cartesiano en general, sino de atenerse al método que aparece en el *Discurso* con el fin de mirar la relación que pueda existir entre él y la moral de provisión de su Tercera parte. ¿Es en realidad esa moral sacada del método? ¿En qué sentido preciso hay que tomar ese pasaje cartesiano? Dividido el *Discurso* en seis partes para facilitar su lectura, se hallarán “En la tercera, algunas reglas de la moral que ha sacado de este método.”¹⁵³ No obstante, cabe interrogarse si un texto tan breve amerita alguna discusión y si no resulta más oportuno *resbalar* sobre ese renglón y seguir de largo. Pero conviene tener presente que la tesis versa sobre la moral de Descartes, y si éste afirma en algún momento que ella procede del método, que ha sacado esas reglas del método, ya el breve texto comienza a cobrar importancia y no resulta oportuno ni conveniente *resbalar* simplemente sobre él. Y si este brevísimo pasaje se confronta con otro un poco más extenso que se encuentra en el inicio del segundo párrafo de la Sexta parte, la inquietud comienza a tener pleno sentido. Dice ahí el filósofo que nunca ha reconocido mayor valor a las cosas que provienen de su espíritu y que no se ha considerado obligado a escribir nada a ese propósito, salvo en lo que respecta al método, que no sólo le ha permitido solucionar diversas dificultades de orden especulativo, sino “intentar ordenar mis costumbres por las razones que él me enseñaba” (Íbid., 61, 5-10).¹⁵⁴ Así las cosas, la discusión en torno a ese renglón, es decir, a ese tan breve texto, ya no se puede considerar como trivial y, aunque no sea tampoco el asunto central del capítulo, sí es pertinente examinarlo con algún detenimiento. Entonces: dados los preceptos del método de la Segunda parte y las máximas de la moral de provisión de la Tercera, ¿se trata de términos distintos, incommensurables, que se ubican en planos diferentes? ¿O se trataría más bien de una relación que se pudiera llamar consecencial, en el sentido de que una se sigue de la otra? En suma, ¿qué tipo de relación hay, o existe, entre estos términos, dado que alguna ha de haber?

Pues bien: hay a propósito de este breve pasaje una interpretación que bien se puede considerar *clásica*, en la medida en que es ampliamente reconocida y muy frecuentemente

citada: aquella de que da cuenta Gilson, que -sin duda- él mismo avala y acepta, y se convierte en punto de referencia poco menos que obligado cuando se aborda este aspecto particular del pensamiento moral cartesiano. Gilson recoge las ideas de un curso inédito sobre Descartes dictado por L. Lévy-Bruhl de acuerdo con el cual la expresión “sacada de este método”, “*tirée de cette méthode*”, no puede significar “Una moral construida por medio de las reglas de mi método”, sino que quiere decir simplemente: “Es el método que quiere que nos demos una moral provisional, a causa de la necesidad en que él nos coloca de dudar de todo, puesto que las exigencias de la vida práctica no han de sufrir ninguna dilación.” Hasta ahí la cita que hace Gilson; pero es esa la interpretación que él asume, en efecto, pues la encuentra confirmada por un “texto paralelo” de la Carta-Prefacio en el cual “se ve que ‘el orden’, es decir el método, exige que se comience por la moral”: se trata del pasaje en el que Descartes expone el orden que, a su juicio, debe seguir todo aquel que pretenda instruirse, cuyo primer paso ha de ser, en la medida en que sólo posea un conocimiento vulgar e imperfecto, tratar de formarse una moral que le baste para regular las acciones de su vida.¹⁵⁵ Es clara, entonces, la interpretación de Gilson: las reglas de la moral no son sacadas de las reglas del método, no son construidas según su modelo o por medio de ellas; aparecen porque el método mismo y sus exigencias plantean su necesidad a causa de la urgencias de la vida práctica y, si bien hay una moral que debe venir en último término “en el orden de las ciencias”, esta moral que plantean los requerimientos inmediatos del “buen vivir” es una exigencia del método. En consecuencia, habría que decir que método y moral constituyen términos diferentes, que se mueven en niveles distintos, y si la una sigue al otro, si la moral sigue al método, es por las necesidades de la vida práctica, no por una implicación o necesidad lógica. Pero si la moral resulta de una necesidad del método¹⁵⁶, así sea para llenar el vacío dejado por él en lo que concierne a los asuntos inaplazables de la vida, esa moral sería, de alguna manera, función del método y resultaría muy difícil pensar en ella como una moral con algún grado de autonomía o que, por lo menos, se pudiera pensar que exista más allá de las exigencias propias del método y del mismo *Discurso*.¹⁵⁷

Más allá de la interpretación de Gilson, y de que ella sea constante punto de referencia, las divergencias tan acusadas que se encuentran entre los estudiosos cuando confrontan el escueto texto cartesiano, permiten establecer tres posiciones sobre la relación entre método y moral. La primera lleva a cabo una extrapolación de la moral de Descartes y termina asumiendo que el método se encuentra animado o inspirado por una intención moral, o implica una intención moral; lo cual significa que, en rigor, va más allá de la letra del texto, así tenga al *Discurso* como punto de referencia. Este es el caso de N. Fóscolo, quien considera que el método implica de por sí una moral en la medida en que “requiere una cierta ascesis” que ella denomina “la moral de la búsqueda”, la cual, aunque es de carácter metódico, hace posible el discurso filosófico, permanece integrada al “proyecto cartesiano” y, al mismo tiempo, dirige de manera directa la práctica del pensamiento. De manera más precisa, “la moral provisional”, fundada por supuesto sobre

el mismo proyecto del filósofo, “aparece como exigida por el método” y, aun cuando ella no encuentra su fundamento en el sistema filosófico, sí “hace posible el discurso filosófico cartesiano”; de modo que, así no se trate de una filosofía moral, sí se puede considerar como “la moral vivida por Descartes en la época precisa en que él se impone la aplicación de la primera de las reglas metódicas: la duda.”¹⁵⁸ En un sentido similar se mueve el enfoque de J.-M. Gabaude, quien afirma de modo categórico la importancia de “enfaticar que las preocupaciones éticas se encuentran en el origen del método de Descartes”: decididamente, hay en él “un paralelo entre ética y metodología”, que sólo corre el riesgo de romperse por la inaplicabilidad de la duda metódica (término teórico) a los asuntos de la vida diaria (término práctico). Sin embargo, esa “simbiosis cartesiana” se mantiene de una manera válida en la forma de “una aproximación metódica al sistema moral y una aproximación moral al método”.¹⁵⁹ Se trata, sin duda, de interpretaciones muy sugestivas, pero que tienen el inconveniente de que diluyen el problema de la relación entre método y moral presente en el *Discurso*, y lo extrapolan hacia una intención moral muy general y de alcance tan amplio, que cubre la totalidad del proyecto filosófico cartesiano. De otra parte, en el caso de Gabaude esa relación se piensa como un paralelismo entre esos dos términos, pero de un carácter tan singular que uno de ellos, el término ético, se encuentra en el origen del otro término, del método y, por si fuera poco, entre ambos se ha de dar una aproximación mutua.¹⁶⁰

La segunda posición interpretativa consulta muy de cerca esta escueta fórmula de la primera página del *Discurso* y termina concluyendo, de modo simple y llano, la imposibilidad de que la moral se derive, o deduzca, del método. Es la posición de N. Grimaldi quien recuerda el cuidado que se toma Descartes en anunciar de modo expreso que aquella moral de provisión que él se ha formado es *sacada* del método. Sin embargo, en vano se esforzaría quien se viera tentado a tratar “de comprender cómo esta moral hubiera podido ser deducida del método, como si ella se encontrare analíticamente comprendida en él.” Ciertamente, Descartes no dice nada en este último sentido; simplemente afirma que ella es *sacada* de la manera como se saca una lección de una enseñanza. Si se mira, por ejemplo, el primer precepto del método, exige un grado de certeza tan absoluto que ninguna acción será capaz de satisfacerlo; de hecho, requiere una duda tan radical, que nos haría incapaces de emprender acción alguna. Algo similar, por lo demás, se puede decir de los demás preceptos, pues el método simplemente nos instruye en el sentido de que con él no se puede contar “en el instante mismo de la acción”; lo cual equivale a decir que método y moral son tan diferentes que no es plausible pensar que ésta se pueda sacar o deducir de aquél.¹⁶¹ Más taxativo en sus apreciaciones a este propósito se muestra F. P. Coolidge, quien se pregunta por qué es necesaria para el filósofo cartesiano una “moral provisional”, y considera que una respuesta se debe dar a partir de un examen de la primera regla del método que Descartes ha presentado en el *Discurso*. Sin embargo, “si el filósofo cartesiano comienza razonando de acuerdo con esta regla, entonces ningún patrón moral puede ser aceptado como verdadero.” De hecho, si se comenzare con esta regla a pensar en asuntos morales, el

proyecto cartesiano terminaría en nihilismo, pues si ella se aplicara de manera estricta, simplemente no sería posible vivir. Es sin duda oscuro el modo como Descartes haya podido llegar a esta “moral provisional”; pero si la adopta es precisamente “porque el criterio del método es demasiado riguroso para ser usado como criterio para los juicios de la vida diaria.” No se puede deducir, por tanto, la moral del método; no se podría llevar a cabo esa deducción, pues éste es incapaz de dirigir los asuntos de carácter moral y, de hecho, ocurre que “la ‘moral provisional’ del *Discurso* es independiente del método”; de modo que la afirmación de Descartes de que ha derivado la moral a partir del método es ininteligible o, por lo menos, no es completamente transparente.¹⁶² Dada, entonces, la afirmación de Descartes, ¿en qué sentido la “moral provisional” es “derivada del método”? A juicio de V. G. Morgan, es muy escaso el alcance que puede adquirir esta afirmación del filósofo si se “intenta deducir el contenido de la ‘moral provisional’ estrictamente de las reglas del método” contenidas en la Segunda parte del *Discurso*; y, si se insistiera en encontrarle un sentido a esa moral así derivada, habría que buscarlo en una especie de respuesta modelo que vincule el problema a la aplicación de la duda metódica, en tanto ésta exige una alternativa para “la dirección de los asuntos prácticos de cada cual”. Sin embargo, aun si se aceptara que la necesidad de la “moral provisional” surge del método, cosa muy distinta ha de ocurrir con su contenido: éste no se puede considerar como derivado del método, sino que lo ha de ser de fuentes muy diferentes. Es esta una interpretación, según Morgan, que se puede considerar en sentido amplio como correcta; lo cual no le impide mantener una clara posición dubitativa: un intento de deducción estricto de la moral desde el método tiene escasas posibilidades. Pero cuando piensa en considerar el asunto en la perspectiva más amplia de la duda metódica, tomada ésta en sentido estricto, ¿no termina llevando el problema de la relación entre método y moral más allá del *Discurso*?¹⁶³ De acuerdo con esta posición interpretativa, la relación entre método y moral sería una relación más bien externa y se trataría de términos inconmensurables, de tal manera, que si de acuerdo con la obra del filósofo una se sigue del otro, la moral le sigue al método, no se ve cómo se pueda ella deducir de éste. Por lo demás, si se quiere considerar esa relación en una perspectiva más amplia de la que ofrece el escueto texto de la primera página del *Discurso* y del párrafo primero de su Tercera parte, se corre el peligro de llevar el problema más allá de los términos del texto cartesiano y de hacer, simplemente, una extrapolación.

La tercera posición interpretativa con respecto a esta problemática relación entre método y moral se puede considerar como singularmente atípica: ella consiste en sostener que, en efecto, tal como lo dice de manera literal el breve texto cartesiano la moral se saca, o deduce, del método. Es la posición asumida por R. Cumming en el denso artículo titulado “Descartes’s Provisional Morality”¹⁶⁴, cuyo propósito explícito es demostrar que, sin duda alguna, las reglas de la moral de la Tercera parte del *Discurso* son sacadas por el filósofo de su método. Así, comienza por recordar la afirmación expresa de Descartes de que esa moral de provisión que ha construido en la Tercera parte es “sacada de este método” y por acudir a la interpretación de Lévy-Bruhl, asumida por Gilson que, por

demás, no comparte. Su propósito es examinar “la estructura interna de la ‘moral de provisión’, como un problema de la relación que existe entre sus reglas y las reglas del método.” Su interpretación quiere ir muy lejos, pues considera que esa moral constituye a su vez una construcción metódica. Seguidamente, expone su apreciación sobre los cuatro preceptos del método, pasa a considerar el orden de las ciencias y aborda el examen de lo que llama “Las reglas morales”, por las cuales entiende aquellas que aparecen en la carta a Élisabeth de Agosto 4 de 1645, que también se propone leer a la luz de ese breve texto del *Discurso*. De manera enfática afirma que entre la tercera regla moral de la carta y el primer precepto del método hay una completa correspondencia o similitud, que muestra el modo como la moral es sacada del método; y, de un modo extraño, asume que esas “reglas morales” de la carta a Élisabeth preceden a “las reglas de la moral provisional” y constituyen su reformulación que, además, se preocupa por mostrar de manera efectiva. El autor, por tanto, quiere demostrar mediante su exposición que los preceptos del método permiten entender la estructura, el sentido y la función de las “reglas morales” de la carta a Élisabeth y de las reglas de la “moral provisional” del *Discurso*, y dedica sus esfuerzos argumentativos a comparar éstas entre sí. Pero la interpretación de Cumming¹⁶⁵ es ampliamente discutible: primero: es en extremo forzado proponer una derivación poco menos que lógica de las máximas morales a partir de los preceptos del método, pues aquéllas aparecen, justamente, en el momento en que éstos no pueden operar y sólo utilizando demasiado se puede establecer una relación directa entre la tercera regla moral de la carta a Élisabeth y el primer precepto del método. Segundo: sólo apelando de nuevo a la sutileza se puede considerar que las tres reglas morales de la carta a la Princesa son como *fases* de un mismo acto moral, y que ahí radica una de las diferencias entre ellas y las reglas de la “moral provisional”, que sí se pueden aplicar a la vida práctica de manera separada. Tercero: pero lo que resulta más sorprendente y decididamente extraño, es el tratamiento por completo indistinto que le da a las máximas de la moral de provisión con respecto a las reglas de la carta a Élisabeth, con una indiferencia absoluta respecto a la ubicación cronológica de ambos textos y a sus implicaciones temáticas y contextuales, que lo conduce a pretender que un texto de 1637 es la reformulación de lo dicho en un texto de 1645, con el argumento de que se trata de una situación psicológica distinta, como si fuera la única diferencia realmente importante entre ambos, y como si ver en un texto anterior la reformulación de uno posterior, careciera de importancia y de alcance; es decir, como si el contexto temporal en el cual se escribe y publica una obra filosófica fuera un asunto que careciera por completo de interés y de significado.¹⁶⁶

¿Qué pensar, entonces, de la breve y densa fórmula de la primera página del *Discurso del método*? ¿Son, en efecto, esas reglas de la moral sacadas del método? Si ello es así, si se sacan del método, ¿de qué manera ocurre? Si no son sacadas o derivadas del método, ¿cómo entender la expresión del filósofo? Más aún, ¿cómo se puede pensar la relación que existe entre método y moral en el *Discurso*? No obstante, más allá de la amplia discusión y de las diversas interpretaciones que ha suscitado, el texto cartesiano sigue ahí, en su escueta y problemática formulación en la página inicial de una obra dedicada al

método, de un discurso referente al método, en cuyo desarrollo hace su aparición una serie de máximas morales. Sin duda alguna, la breve formulación cartesiana no ofrece muchas posibilidades para avanzar en su interpretación: si el discurso que ofrece Descartes le parece al lector demasiado largo como para ser leído de una vez, bien se puede dividir en seis partes, en la segunda de las cuales éste encontrará “las principales reglas del método que el autor ha buscado. En la tercera, algunas de las de la moral que ha sacado de ese método.” (AT, VI, 1, 4-7)¹⁶⁷ Después de la enunciación de los temas de las distintas partes, el filósofo simplemente comienza su exposición. En el estrecho marco de esta primera página, es difícil -por no decir imposible- aclarar lo que pudo haber querido decir Descartes por unas reglas de la moral que él ha derivado, o sacado, del método. De ahí que se imponga una mirada que tenga a la vista la totalidad de la obra y, de manera especial, la Segunda y la Tercera partes. Así, tomada la decisión de deshacerse de los saberes recibidos por ser ellos confusos y dudosos, se requiere la elaboración de un método, cuya aplicación le permita a Descartes llevar a buen término el propósito de la obra indicado en el subtítulo: “conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias”. Este método, que se concreta en los conocidos cuatro preceptos de la Segunda parte, le permiten aclarar, mediante su aplicación y “exacta observancia”, difíciles cuestiones en las ciencias y avanzar de manera importante, en muy poco tiempo, en el conocimiento de sus distintas verdades (v. *Íbid.*, 20-21). De este modo, la aplicación del método para el conocimiento de la verdad en las ciencias aparece como inexorable: sobre la base de deshacerse de los saberes recibidos, el método, y su aplicación, procura la construcción del verdadero saber. Pero mientras dura la destrucción de unos y la construcción de otros -así aquella destrucción no sea total-, se impone vivir; y, para ello, el método y sus preceptos no parecen muy apropiados. Por eso se requiere de una moral, de unas máximas morales que, de manera similar a los preceptos del método, supla las exigencias de la vida diaria, responda a esas urgencias que no admiten dilación, para atender las cuales los preceptos son inocuos o, por lo menos, inapropiados.

Entonces, si las máximas de la moral operan donde no caben los preceptos del método, es porque método y moral son distintos, es porque, de algún modo, son incommensurables. En consecuencia, no se puede pensar que exista entre ellos alguna relación lógica, ni que la moral se siga del método y, menos todavía, que la moral sea deducida o sacada del método, pues se trata de órdenes de realidad diferentes: allí donde sirve el método no sirve la moral y para confrontar los problemas de la vida diaria, aquella donde se juega la moral, los preceptos del método son inoperantes. Tampoco parece apropiado decir que el método exija la moral, que ésta resulte de una exigencia del método: éste habrá de seguir su marcha inexorable en el ámbito que le es propio: la construcción de un nuevo saber. Mientras tanto, la vida sigue y, para ella, se requiere de otras reglas, de otros parámetros de comportamiento adecuados a su índole peculiar. De manera que si el método para en su ejercicio, si el proceso de construcción del nuevo saber llegare a cesar en su desarrollo, no habría problema para la vida, pues la atención a las urgencias que ella demanda y la satisfacción de sus necesidades deben ser provistas por

normas, preceptos o máximas de carácter particular que tienen muy poco, o nada que ver, con preceptos del método como la evidencia, que manda no aceptar ninguna cosa como verdadera que no se conozca evidentemente que lo es; o con el que ordena dividir las dificultades en tantas partes como fuere necesario para su mejor comprensión –para no aludir sino a los dos primeros-.¹⁶⁸ Sin embargo, ¿qué se puede pensar, a esta altura del párrafo, respecto de aquel pasaje de la Sexta parte en el cual, según se indicó, el filósofo reconoce que se ha esforzado en regular sus costumbres mediante las razones que el método le ha enseñado? (V., supra, págs. 84-85). Conviene recordar que en ese mismo pasaje se colocan en claros términos comparativos la satisfacción que deriva Descartes del empleo del método para solucionar algunas dificultades relativas a las ciencias especulativas, y las costumbres que quiere regular mediante las enseñanzas del método. Debe tenerse en cuenta, además, que las máximas de la moral se proponen de manera similar a como se han propuesto unos preceptos del método. De acuerdo con estas aclaraciones, se puede considerar que el pasaje de la Sexta parte permite establecer que, en efecto, el método le ha servido a Descartes para su trabajo científico y que las razones que él provee le han enseñado a regular sus costumbres. Pero no se dice que estas regulaciones, de indudable connotación moral, hayan sido deducidas del método; por lo cual bien puede caber el planteamiento hipotético de que, así como el método le ha servido en las ciencias, de manera similar le ha servido en el asunto concreto de la regulación de sus costumbres.

6. Las máximas de la moral de provisión

Opina J.-M. Beyssade que “Dentro de la misma moral de provisión, aquella que desarrolla la Tercera parte del *Discurso*, las máximas propuestas no parecen atender a los mismos valores, ni concordar perfectamente entre ellas.”¹⁶⁹ Al mismo respecto, aunque de manera más elaborada, considera Gouhier que “Esta moral está dominada por el pensamiento de una acción que no puede ser aclarada por la evidencia y que, sin embargo, no debe quedar librada a mi fantasía”; de ahí que el filósofo reclame unas máximas ensayadas y no unas leyes establecidas, en la medida misma en que la filosofía no puede aclararlas.¹⁷⁰ En un sentido distinto y más sencillo, anota Alquié que el filósofo propone estas máximas porque le parecen personalmente convenientes, aunque ellas “pueden regir la conducta de todo hombre razonable.”¹⁷¹ El texto de Descartes, por su parte, pareciera que no puede ser más simple y claro: después del párrafo inicial de la Tercera parte, simplemente aborda la enumeración y exposición, de manera secuencial y aparentemente escueta, de sus máximas de la moral de provisión, de modo similar a como lo ha hecho con los preceptos del método; aunque con una diferencia bien importante: mientras allí habla de manera taxativa de que considera que son suficientes “los cuatro siguientes” preceptos, aquí habla, de una manera claramente dubitativa, de “tres o cuatro máximas”. Ahora: ¿por qué tres o cuatro? ¿Por qué, a diferencia de los preceptos del método, no es Descartes en el caso de la moral igualmente taxativo?

¿Corresponde en realidad la exposición de las máximas a la aparente sencillez y simpleza del anuncio cartesiano de esas “tres o cuatro máximas que quiero daros a conocer”? ¿Son tan sencillas como las interpreta Alquié? O, al contrario, ¿son tan complejas como lo sugieren los comentarios de Beyssade y Gouhier? La exposición subsiguiente pretende mostrar en detalle las máximas de la moral de provisión, darle cabida a la discusión amplia y densa que han originado, llevar a cabo una síntesis y ponderación de las mismas, así como indicar el rumbo final que sigue la Tercera parte del *Discurso*, precisando desde un primer momento que, así como los preceptos del método son para la voluntad y no para la razón, de la misma manera Descartes enuncia unas máximas morales para que sean seguidas por la voluntad y no para que dirijan la razón.

Primera máxima

La primera máxima de la moral de provisión ofrece una especial densidad, aunque en los primeros renglones se encuentran sus planteamientos fundamentales:

La primera consistía en obedecer las leyes y costumbres de mi país, manteniendo con firmeza la religión en la que Dios me concedió la gracia de ser instruido desde mi infancia, y gobernándome en todo lo demás siguiendo las opiniones más moderadas y más alejadas del exceso, que fuesen comúnmente recibidas en la práctica por los más sensatos entre aquellos con quienes tendría que vivir. (AT, VI, p. 22 r. 30-p. 23 r. 7)¹⁷²

Es posible distinguir hasta aquí tres elementos que bien se pueden considerar como preceptos particulares implicados en la máxima: el primero, la obediencia a las leyes y costumbres del país; el segundo, la religión en la cual Descartes ha sido educado y en la que quiere permanecer¹⁷³; el tercero, la decisión de gobernarse, o comportarse, siguiendo las opiniones de los más sensatos.¹⁷⁴ Mientras el primer precepto se puede interpretar en el sentido del deseo de Descartes por salvaguardar la tranquilidad necesaria para el desarrollo de su trabajo filosófico y científico, no siendo él reformador social, ni teniendo pretensiones al respecto, es posible considerar el segundo como una actitud apenas comprensible que el filósofo no piense en alternativa religiosa distinta a la de su cuna y país: “Mi situación geográfica, histórica y social –acota Gouhier– limita mi elección: obedecer a las leyes y costumbres de mi país asegura a mi espíritu una especie de comodidad.”¹⁷⁵ Yendo más lejos, se puede considerar que estos dos primeros preceptos de la máxima se mueven en planos distintos, es decir, corresponden a órdenes de realidad diferentes, pues, de hecho, el propio Descartes se preocupa por distinguir y separar en su pensamiento todas las opiniones de las que puede deshacerse libremente, no sólo de sus máximas morales, sino de “las verdades de la fe, que han sido siempre las primeras en mi creencia” (Íbid., 28, 15-17).¹⁷⁶

El tercer precepto de la máxima ofrece una complejidad mayor, pues presenta dos aspectos: el primero se refiere a la idea de gobernarse de acuerdo con las actuaciones de los más sensatos y, el segundo, a la idea de la libertad que hay que preservar evitando el camino de los excesos. Con relación al primer aspecto, si bien es claro que se aceptan las exigencias sociales y los requerimientos religiosos, queda *todo lo demás*, es decir, aquello que no está comprendido en los dos primeros preceptos, que está más allá, o por fuera, de las leyes y las costumbres y de la religión, para gobernar lo cual Descartes decide comportarse de acuerdo con “las opiniones más moderadas y más alejadas del exceso”, aquellas que ponen en práctica los más sensatos entre quienes se pueda encontrar. No obstante la relativa brevedad de la máxima, es reiterativo Descartes en su recurso a estos más sensatos (que incluso es dado encontrar entre los persas o los chinos); y es enfático en señalar la conveniencia de dirigir la atención hacia las cosas que ellos hacen, antes que fijarse sólo en lo que dicen. Sin embargo, ¿quiénes son esos más sensatos? ¿A quiénes pudo tener en mente el filósofo, a la manera de un modelo, cuando apelaba a su ejemplo? No es fácil identificar quiénes pudieron ser aquellos hombres, ni determinar cuáles fueron sus opiniones moderadas, y sólo queda asumir que fue el propio filósofo quien se determinó en su momento por el ejemplo que debía tener en cuenta entre los hombres que lo rodeaban, y que fue él quien hubo de decidirse por las opiniones que juzgaba más moderadas y más fáciles de seguir, muy de acuerdo con el tono general de relato autobiográfico del *Discurso*, y de exposición de unas vivencias y pensamientos que no esperaba que fueran imitados por persona alguna; muy de acuerdo, por demás, con la confianza que tenía en sus propias opiniones morales y la seguridad de que compartía “una moralidad común”¹⁷⁷ con los más sensatos entre las personas con quienes habría de vivir. Sin embargo, ¿aclaran del todo estas consideraciones los interrogantes que suscita la presencia de esos modelos de vida en el texto cartesiano? Sin duda, es muy complejo y controvertible pronunciarse de manera categórica a este propósito, más aún cuando en la máxima no se encuentra mayor precisión al respecto. De ahí que cualquiera hipótesis pueda resultar aventurada, y sólo quede asumir una posición cautelosa que deje como un asunto completamente abierto aquellos modelos de vida práctica que pudo tener Descartes a la vista en el momento de escribir la primera máxima de su moral de provisión. No obstante, como queda un margen de posibles decisiones y actuaciones no comprendidas en los dos primeros preceptos que es necesario atender, como hay que gobernarse en todo lo demás, *en toda otra cosa*, es decir, en aquellos asuntos para los cuales no basten ni las leyes, ni las costumbres, ni la religión, el texto de la máxima es claro y reiterativo en señalar la conveniencia, tanto de seguir el ejemplo práctico de los más sensatos, como de elegir las opiniones más moderadas por dos razones: la primera, que son ellas siempre las más cómodas de llevar a la práctica, pues incluso tienden a ser las mejores a causa de que los excesos con frecuencia son malos; la segunda, que es más fácil enderezar el camino en caso de equivocación cuando se anda por la mitad que cuando se camina por uno de los extremos.

Ahora: de la mano de la decisión del filósofo de evitar los excesos hace su aparición, como el otro aspecto del tercer precepto de la máxima, el tema de la libertad:

*Y particularmente colocaba entre los excesos todas las promesas por las cuales se recorta algo de la libertad. (AT, VI, p. 23 r. 31-p. 24 r. 3)*¹⁷⁸

Descartes alude al peligro de que ella sufra alguna suerte de recorte a causa de algún tipo de exceso; pero, de una parte, no desapruera la obediencia a las leyes que se hacen o promulgan para asegurar una mejor marcha de los asuntos civiles y comprometer de modo más efectivo a las personas para que cumplan con sus compromisos:

*No es que yo desaprobara las leyes que, para remediar la inconstancia de los espíritus débiles, permiten que se hagan votos o contratos que obligan a perseverar cuando se tiene un buen propósito (Íbid., 24, 3-8)*¹⁷⁹

que es, sin lugar a dudas, una explicación coherente con el primer precepto de la máxima; y, de otra parte,

*no veía nada en el mundo que permaneciera siempre en el mismo estado (Íbid., 24, 8-10).*¹⁸⁰

¿En qué sentido acude Descartes a la libertad en esta primera máxima? ¿Qué tipo de libertad está aquí en cuestión? Si la libertad no contradice la aceptación de las leyes civiles, pero sí le preocupa que las cosas no permanezcan nunca en el mismo estado, lo que el filósofo lleva a cabo en esta máxima es un ejercicio de la libertad, pero de un alcance muy preciso: preservar la opción de cambiar de opinión cuando las circunstancias del mundo cambiante en que vive lo exijan, por lo cual no quiere comprometerse haciendo votos que le coarten esa libertad en el futuro. En función de esta libertad Descartes quiere ejercitarse precisamente aplicándose a la tarea de perfeccionar cada vez más sus propios pensamientos:

*y, en lo que a mí concierne, me prometía perfeccionar cada vez más mis juicios y no volverlos peores” (Íbid., 24, 10-12).*¹⁸¹

Pues, si así no lo hiciere, terminaría cometiendo una gran falta contra la razón, contra ese *bon sens* que se ha visto aparecer en el comienzo mismo del *Discurso*:

*hubiera considerado estar cometiendo una gran falta contra el buen sentido si, por el hecho de aprobar entonces algo, yo me hubiese obligado a seguirlo tomando después por bueno, cuando hubiera dejado de serlo o yo hubiera dejado de estimarlo como tal.” (Íbid., 24, 12-17)*¹⁸²

Por consiguiente, el recurso a la libertad que hace Descartes en esta máxima es muy preciso y de alcance muy restringido: preservar su opción de cambiar de opinión cuando los hechos cambian o las circunstancias lo aconsejan, y los juicios no corresponden a la nueva realidad o a la nueva situación. (v. *Íbid.*, 24, 8-17)¹⁸³

De acuerdo con el análisis propuesto, es posible concluir que la primera máxima de la moral de provisión no es simple ni homogénea. Por lo primero, es ella una composición o conjunto de tres preceptos o mandatos particulares y específicos: obedecer las leyes del país, perseverar en la religión en que se ha sido educado y seguir las opiniones de los más sensatos. Por lo segundo, se trata de tres asuntos diferentes, de índole más bien heterogénea, con poco o nada que ver entre sí, que sólo tienen de común el encontrarse reunidos en la primera máxima, de acuerdo con la enunciación del filósofo.

Es comprensible que una máxima de estas características ofrezca para su interpretación más dificultades y divergencias que facilidades de lectura y puntos de acuerdo. Así: ¿es la primera simple y llanamente la máxima del conformismo? Ella expresa un principio de “conformismo” que termina haciendo parte “de la sabiduría convencional de nuestra herencia humanista”, y mantiene la promesa de proporcionar una seguridad provisional al investigador para quien los compromisos morales subyacentes a su práctica resultan bastante inestables¹⁸⁴; sorprende encontrar a Descartes abogando en “la primera regla de la moral provisional” por un conformismo social aparentemente irreflexivo, tan fuerte que no desaparece ni siquiera cuando continúa adelantando en el desarrollo de su empresa filosófica¹⁸⁵; “el conformismo social ofrece seguridad y paz para la mente”, lo cual constituye una ventaja para que, en la medida en que se asegura la conducta exterior, se aumenten los valores internos y se esté en condiciones de lograr juicios más perfectos.¹⁸⁶ ¿Es simplemente la máxima de la adaptación? “El mandato de la primera máxima es adaptarse” a las circunstancias de cada cual, en cuyo sentido se puede interpretar la alusión del filósofo a los hombres sensatos que es posible encontrar entre los persas o los chinos¹⁸⁷; “En esta moral, la primera regla es de adaptación”, por eso, donde hayamos de vivir, de ese modo habremos de conducirnos, pues “ni ese país, ni sus habitantes, ni sus leyes, ni sus costumbres, ni sus opiniones, dependen de nosotros.”¹⁸⁸ ¿Es la máxima de la libertad? La preocupación cartesiana por evitar los excesos que puedan recortar en algo la libertad apuntan justamente hacia la finalidad y el fundamento de la “moral provisional”: “ella se propone la liberación del espíritu para la búsqueda de la verdad, y está fundada en el proyecto existencial de Descartes: aquél de permanecer libre de toda otra preocupación con el fin de entregarse a una mejor percepción de la verdad”¹⁸⁹; es problemático y contradictorio que Descartes considere excesiva o inmoderada una limitación de la libertad, pues querría decir que la libertad ilimitada se ha de considerar como moderación y, de otro lado, “el Cartesiano que siga esta parte de la primera máxima nunca puede casarse, ni tomar prestado, o alquilar, comprar, vender, emplear o ser empleado”, además de que el filósofo pasa por un lado del “contrato social en su amplio sentido” y quiere evitar de esa manera las limitaciones que imponen de manera normal “las *nómoi* de su país de residencia.”¹⁹⁰

¿Consulta esta tendencia a la simplificación la densidad y complejidad de la primera máxima? El solo hecho de que la enunciación cartesiana se pueda explicitar en tres preceptos particulares -por lo menos- es de por sí un argumento en contra de esta

tendencia, tan generalizada, a reducir esa complejidad a una sola palabra que, presumiblemente, la sintetizaría. Si son tres preceptos, ¿cómo podría una sola palabra sintetizarlos? ¿No quedarían por fuera, de modo irremediable, partes fundamentales de la máxima? Si, tal como lo sostiene Grimaldi, la primera regla de esta moral es de adaptación, ¿cómo se entiende que ella se encuentre “fundada sobre la experiencia de la libertad de nuestra voluntad, de su independencia y de su desproporción con relación al entendimiento”, como lo señala el mismo autor en otro pasaje?¹⁹¹ Aunque más allá del complejo planteamiento de Grimaldi, la alusión cartesiana a la libertad, por más que se trate del alcance restringido de poder cambiar de opinión cuando se juzgue conveniente, controvierde de algún modo la tendencia a simplificar la máxima en expresiones como *adaptación* y *conformismo*. Es oportuno acudir al razonamiento de Alquié, quien se extraña de la tendencia de numerosos comentaristas a colocar esta máxima “bajo el título general de conformismo”. A su juicio, hay conformismo en sentido estricto sólo en la proposición que habla de la obediencia a las leyes y costumbres del país, y en el siguiente fragmento de frase: “me parecía que lo más útil era regirme por aquellos con quienes tendría que vivir” (Íbid., 23, 13-14)¹⁹²; el resto de la máxima depende “de un juicio personal y reflexivo de Descartes”: es él quien decide cuáles son los hombres más sensatos entre aquellos a quienes frecuenta, es él quien decide cuáles son las opiniones más moderadas entre aquellas tan diversas que encuentra, es, en fin, su propio discernimiento y sus propios juicios lo que le permite poner en práctica su propia máxima.¹⁹³ En otras palabras, es el mismo Descartes quien decide, mediante actos voluntarios, con qué se conforma y con qué no.

Es conveniente ocuparse finalmente de una crítica particular que se formula contra la primera máxima de la moral de provisión: “La primera máxima hace entonces al súbdito.” De acuerdo con O. Astorga, Descartes postula “un principio de obediencia no sólo ética, sino también política.” En otros términos, lo que postula el filósofo no es nada distinto de una posición conservadora que exige el control de los impulsos hacia la desobediencia.¹⁹⁴ Es inapropiado, no obstante, el énfasis en lo político y lo social como puntos de vista para interpretar a Descartes y bien se puede pensar que se trata de una lectura llevada a cabo desde una perspectiva muy contemporánea. Resulta más pertinente considerar que el filósofo simplemente, como hijo de su tiempo, aceptó la realidad social, histórica y política en la cual nació y pensó, que aceptó sus contenidos fácticos y en ningún momento pensó someterlos a examen y, menos aún, proponer su reforma.¹⁹⁵ Más aún, es por completo coherente pensar que las reformas sociales y políticas no sólo no estuvieron nunca en el horizonte de sus preocupaciones sino que asumió con relación a ellas una posición por completo crítica y adversa¹⁹⁶, a cuyo respecto el texto mismo del filósofo no puede ser más elocuente. Se puede recordar a este propósito la Segunda parte del *Discurso*: “no era razonable que un particular intentase reformar un Estado cambiándolo todo desde los fundamentos y derribándolo para levantarlo después” (Íbid., 13, 21-24).¹⁹⁷ Si bien este pasaje ofrece un claro matiz de cautela, ésta se convierte en líneas más abajo en franca actitud crítica y de rechazo de ciertos intentos de reforma social y política:

no podría de ninguna manera aprobar esos caracteres enredados e inquietos que, sin haber sido llamados ni por su nacimiento ni por su fortuna al manejo de los asuntos públicos, no dejan de estar forjando en su mente alguna nueva reforma. Y si pensase que en este escrito hubiera la menor cosa por la que se pudiera sospechar tal locura en mí, me sentiría muy afligido de haber aceptado su publicación. (Íbid., p. 14 r. 27- p. 15 r. 4) ¹⁹⁸

Entonces, ¿por qué colocar en el pensamiento del filósofo ideas y preocupaciones que nunca estuvieron en él y que, de pronto, nunca pudieron estar? Descartes no sólo se abstuvo de entrar en discusiones respecto de asuntos teológicos y de empeñarse en reformas sociales y políticas, sino que parece no haber concebido nunca la posibilidad de un conflicto con ninguna autoridad externa. De alguna manera, pudo incidir en su actitud, de acuerdo con las consideraciones de V. G. Morgan, su interés por colocar al investigador de la verdad en una esfera propia y específica y a que su empresa no se orientaba hacia las reformas externas sino hacia “la transformación del conocimiento individual”. Por lo demás, esas autoridades absolutas de carácter religioso o político bien las pudo pensar Descartes “por fuera del reino de la razón y de la empresa filosófica.”¹⁹⁹

Segunda máxima

La exposición de la segunda máxima se presenta, en un primer momento, de manera clara y sencilla; carece, además, de la densidad observada en la primera y, a diferencia de ésta, es notable su homogeneidad. De otra parte, aunque permite identificar diversos aspectos particulares, apunta en conjunto a refrendar la idea básica de los primeros renglones de mantener la firmeza y la resolución en las acciones una vez tomada la respectiva decisión:

Mi segunda máxima era ser lo más firme y decidido que pudiera en mis acciones y no seguir con menos constancia las opiniones más dudosas, una vez que me hubiera determinado a ellas, que si hubiesen sido muy seguras. (Íbid., 24, 18-22) ²⁰⁰

Estos primeros renglones, que constituyen una síntesis muy apropiada de la máxima, corresponden a una preocupación recurrente de Descartes: la resolución y su obvio término contrario, la irresolución: “Descartes siempre ha temido y condenado la irresolución”, comenta Alquié y, como la puesta en cuestión de todas las opiniones recibidas conlleva necesariamente la irresolución, en esa medida se impone la adopción de reglas de conducta que permitan evitar ésta en los asuntos prácticos de la vida.²⁰¹ No sorprende por ello encontrar en carta de 1638²⁰² -una carta que debe ser leída de manera complementaria con respecto a las máximas morales del *Discurso*, en especial, la segunda y la tercera-, que Descartes se preocupe porque una duda tan universal como la que

propone “pueda producir una gran irresolución y un gran desarreglo en las costumbres” cuando todo su empeño se ha orientado, antes bien, en el sentido de “colocar la resolución, en tanto que ella es una virtud, entre los dos vicios que le son contrarios, a saber, la indeterminación y la obstinación.” (AT, II, p. 35 r. 26-p. 36 r. 2)²⁰³ Más aún: en el comienzo mismo de la Tercera parte y poco menos que en la base de la moral de provisión, se encuentra esta preocupación cartesiana por la irresolución, a cuyo propósito es pertinente recordar el texto: “Así, para no quedarme irresoluto en mis acciones mientras la razón me obligase a serlo en mis juicios... me formé una moral de provisión” (AT, VI, 22, 23-28).²⁰⁴

Sin embargo, ¿es totalmente claro y por completo aceptable que se haya de perseverar de manera firme y resuelta en aquellas opiniones dudosas, una vez asumidas, como si ellas fuesen en efecto muy seguras? Justamente en este sentido se orienta la objeción de Pollot con relación a la segunda máxima: “la segunda regla de su moral parece ser peligrosa cuando sostiene que es preciso atenerse a las opiniones una vez se ha determinado a seguirlas, cuando ellas son las más dudosas, de la misma manera que si fueran las más seguras: pues si son falsas o malas, entre más decididamente se las siga, más se habrá de empeñar quien así lo haga en el error o en el vicio.” (AT, I, p. 512 r. 8-p. 513 r. 6) Pero el filósofo es enfático en responder a esta objeción diciendo que, si en efecto, hubiera afirmado que hay que atenerse a las opiniones una vez se ha determinado a seguirlas incluso cuando ellas se muestran como dudosas, “no sería menos reprehensible que si yo hubiera dicho que es preciso ser pertinaz y obstinado”. Atenerse a una opinión, continúa diciendo Descartes, equivale a perseverar en el juicio que se ha hecho a su respecto. Sin embargo, “yo he dicho una cosa muy diferente, a saber, que es preciso ser resuelto en sus acciones, aun cuando se permanezca irresoluto en sus juicios..., y no seguir menos constantemente las opiniones más dudosas, es decir, no actuar menos constantemente siguiendo las opiniones que se juzgan dudosas, una vez se ha determinado por ellas, es decir, una vez se ha considerado que no hay otras que se juzguen mejores o más ciertas, como si se conociese que ellas fuesen las mejores; como en efecto ellas lo son bajo esta condición” (AT, II, p. 34 r. 10-p. 35 r. 7).²⁰⁵ Como bien anota Alquié, el texto se encuentra dominado por la distinción que hace el filósofo entre las condiciones del juicio y las condiciones de la acción²⁰⁶; pero, sin duda alguna, aquí se encuentra implicada esta última y a propósito de ella tiene lugar la objeción de Pollot y la respuesta de Descartes: si se sigue una opinión dudosa, ella no deja de ser dudosa ni se deja de reconocerla como tal y, si se la sigue, es a causa de las exigencias perentorias de la acción y porque no se encuentra a mano una alternativa mejor²⁰⁷; en otros términos, se *actúa* siguiendo las opiniones dudosas como si fueran ciertas porque no se dispone de otras mejores y, una vez tomada la decisión, se persevera en la acción, pues aquella se juzgó como *buena* así resulte que ésta no lo es, es decir, así luego haya que percatarse de que uno se ha equivocado.

Los primeros renglones de la segunda máxima, de otra parte, permiten establecer una estrecha relación con la primera, pues en la decisión del filósofo de obedecer las leyes y costumbres del país y atenerse a las opiniones de los más sensatos, así como de someter a examen las opiniones recibidas, subyace sin duda una firme y constante decisión, al igual que en su determinación de no aceptar nada que recorte la libertad cuando se trata de preservar su opción de cambiar de opinión y de perfeccionar sus propios juicios.²⁰⁸

Quiere, entonces, Descartes empeñarse de manera firme y resuelta en sus acciones una vez determinado por ellas, en lo cual pretende imitar a los viajeros extraviados en el bosque:

Imitando en esto a los viajeros que, cuando se encuentran perdidos en algún bosque, no deben errar dando vueltas de un lado para otro, y menos aún detenerse en un lugar, sino caminar siempre lo más recto que puedan hacia un mismo lado y no cambiarlo por débiles razones, pese a que en un comienzo haya sido el azar el que determinó su escogencia: porque por ese medio, aunque no vayan precisamente adonde querían, llegarán al menos, por fin, a alguna parte donde estarán probablemente mejor que en medio del bosque. (AT, VI, p. 24 r. 22-p. 25 r. 2)²⁰⁹

Es casi inevitable recordar ese “hombre que marcha solo y en las tinieblas” de que habla Descartes en la Segunda parte del *Discurso*, poco antes de enunciar los cuatro preceptos del método (v. *Íbid.*, p. 16 r. 30-p. 17 r. 3). Y, lo es, no sólo por ese reiterado gusto cartesiano por las imágenes, sino por el carácter de decisión solitaria y personal que confronta el protagonista del relato (valga decir, del *Discurso*); por esas tinieblas tan parecidas a un bosque en que un viajero se encuentra perdido y por esa necesidad irrecusable y perentoria de abandonarlas, lo cual requiere sin duda de una decisión firme e inquebrantable de perseverar en las opiniones elegidas y en las acciones que se han de ejecutar como único medio de evitar la vacilación y lograr, de ese modo, dejar atrás las tinieblas, es decir, el bosque.

Esta gráfica y elocuente imagen del viajero perdido es glosada e interpretada de manera muy diversa. Dice, por ejemplo, N. Grimaldi: ignorando por lo general todas las cosas, “somos frecuentemente como un viajero perdido en el bosque... no sabiendo ni cuál es la dirección menos profunda, ni por dónde se encuentra la menos espesa, ni por dónde pasa el camino más próximo, ni cuál es el más practicable... Sin embargo, es preciso decidirse. Sin nada para preferir, no obstante es necesario elegir.”²¹⁰ En otra perspectiva interpretativa se encuentra G. Steiner quien considera que, a través del ejemplo del viajero perdido en el bosque, Descartes coloca especial énfasis en decisiones que es necesario tomar en condiciones de ignorancia más o menos completa: “Si me encuentro perdido en el bosque e inicialmente no tengo idea respecto del camino que debo seguir, puedo comenzar arbitrariamente eligiendo una dirección, pero si mientras camino en esta dirección obtengo informaciones que sean relevantes para mi elección de una ruta -por ejemplo, escuchar los sonidos del tráfico de los automóviles a mi izquierda- sería

razonable alterar mi curso en la dirección de esos sonidos, aun cuando este cambio de dirección pueda resultar que se revele como un error”. De hecho, pueden ser muy variadas las consideraciones que pueden llevarme a cambiar de dirección; así, los aludidos sonidos del tráfico, “la vista de un terreno familiar, las huellas irregulares dejadas por otros caminantes”.²¹¹ Es notable en estos comentarios la ignorancia virtualmente total que se supone en el viajero con respecto a la ruta que debe tomar y es significativo en el último la posibilidad que se le reconoce de cambiar de ruta, de alterar su curso, así como los motivos del cambio. Pero, ¿es éste el sentido real de la imagen cartesiana? J. Marshall considera que el viajero elige en condiciones de ignorancia respecto del camino más rápido y seguro que lo haya de sacar del bosque. “En el ejemplo de Descartes –dice– él necesita sobrevivir; cree que son muy pocas esas oportunidades si permanece donde se encuentra, a causa, entre otras cosas, de que es escasa la opción de ser rescatado”; ahora, si sus posibilidades de sobrevivir son pocas en tanto se limita a dar vueltas alrededor del bosque, esas posibilidades son muy grandes si camina en línea recta. Sin embargo, cualquiera sea la dirección que termine tomando el viajero, ella no deja de ser arbitraria y la misma máxima no ofrece guía alguna respecto de cómo comenzar a decidir ni respecto del tiempo que sea necesario para deliberar. Es cierto, de otra parte, que el viajero puede tomar “el camino que sea menos frecuentado por los bandidos” y decidirse por él sin ninguna vacilación una vez ha determinado que esta puede ser la ruta más segura. ¿Cuál puede ser entonces la manera precisa de entender esta ilustración? A juicio de Marshall la opción correcta es la de hacerlo de manera directa: “Descartes se toma a sí mismo como un viajero; mientras se encuentra comprometido en la investigación pura, es él un viajero en la vida diaria. La regla general para aquellos que viajan a través de territorios en los cuales el mejor camino carece de puntos de referencia claros es elegir aquel que se ofrece como probablemente el más correcto y permanecer en él.” Permanecer en el camino que el viajero elige porque conoce que es el mejor equivale a una elección realizada en condiciones de certeza.²¹²

Pero, ¿es ésta la interpretación más adecuada de la imagen cartesiana? Mirado el conjunto de estas interpretaciones habrá que conceder que, confrontadas con la máxima, es posible alterar el rumbo una vez iniciado el camino, pues si se ha de marchar rectamente y no modificar éste por débiles razones, si éstas son fuertes, no resulta razonable mantenerse en el rumbo inicialmente escogido.²¹³ Pero, ¿camina el viajero en completa ignorancia con relación a la ruta que ha de elegir? En otros términos, ¿no sabe en absoluto qué camino debe tomar? O, mirado desde otro punto de vista, ¿es su decisión simplemente arbitraria? Esta interpretación ya no resulta aceptable, pues el solo hecho de tomar, o determinarse por, una opinión porque se juzga que es la mejor entre varias probables, considerarla como muy verdadera y muy cierta y perseverar en la decisión consiguiente, constituye por sí sola un indicio con respecto a la elección más acertada de acuerdo con la urgencia del momento y deja, por eso mismo, de ser arbitraria. Por lo demás, alterar el rumbo a causa de los sonidos del tráfico o de las huellas dejadas por otros caminantes; tomar una decisión porque hay que atender a las necesidades de la

sobrevivencia y del rescate, elegir un camino porque se considera que los bandidos poco lo frecuentan, son maneras de extrapolar la imagen del filósofo y de conducir la discusión por terrenos no del todo morales o, sencillamente, de tomarla en un sentido estrictamente literal. Ahora, asumir como J. Marshall que Descartes es el viajero comprometido en la investigación pura y que elige su camino diariamente en esta perspectiva, es desconocer el sentido y el alcance de las máximas de la moral de provisión, propuestas por el filósofo para resolver los problemas de la vida diaria, no las dificultades propias de la reflexión teórica que no presentan este carácter de urgencia.

Tomar la imagen del viajero perdido en el bosque de manera aislada conlleva el peligro de una interpretación distorsionada. Ella se ha de ver, en primer lugar, con relación a la notable predilección de Descartes por las imágenes, recurso frecuente en sus escritos y medio utilizado por él para procurar, a la manera de ayuda, una mayor claridad y mejor comprensión de sus ideas filosóficas y morales²¹⁴; y, en segundo lugar, en relación de contigüidad con la primera parte de la máxima: la imagen aclara la idea central de ser firme y resuelto en las acciones y se debe mirar en función exclusiva de esta idea. La elocuencia de la imagen tiende, sin duda, a desviar la atención del lector; pero éste ha de considerar que si el filósofo se compara con el viajero perdido, se trata sólo de eso, de una comparación, más allá de la cual sólo queda como punto de referencia sólido la firmeza y la resolución que han de acompañar las actuaciones prácticas de la vida que no aguardan el proceso con frecuencia lento de una reflexión teórica: “Téngase o no certeza en el conocimiento, es necesario actuar. Justamente como un viajero perdido en el bosque ha de escoger un camino (*cualquier* camino) más bien que caminar en círculos, así el agente moral debe elegir una dirección para las acciones, incluso si el agente carece de la certeza metafísica concerniente a las bases de esta acción.”²¹⁵

Ahora, esta firmeza y resolución que se han de poner en obra en las acciones de la vida y esta comparación con el viajero extraviado que busca una salida, ¿a qué obedecen? ¿Por qué son importantes? Porque

*las acciones de la vida con frecuencia no admiten dilación alguna (Ibid., 25, 2-4).*²¹⁶

Porque, así se dude, así se suspendan los juicios, “la vida continúa, las ocasiones nos apremian y es preciso actuar bien.”²¹⁷ En otros términos, porque lo que da pleno sentido a la segunda máxima es la vida práctica y sus urgencias inaplazables, lo que hace que ella sea necesaria es la decisión perentoria, que se debe tomar y seguir con resolución y firmeza, de actuar bien en los diversos eventos cotidianos. No resulta casual que la preocupación cartesiana por no permanecer irresoluto en sus acciones mientras la razón lo obligaba a permanecerlo en sus juicios, se encuentre en el comienzo mismo de la Tercera parte como término de referencia fundamental de la moral de provisión, según se ha indicado páginas arriba (v., supra, pág. 103).²¹⁸

Pero una actuación pensada sobre estos términos y con estos puntos de referencia, ¿asegura por eso que ella sea buena? F. P. Coolidge encuentra grandes dificultades en la

justificación de esta máxima: “no es evidente que todos los caminos conduzcan fuera del bosque; algunos pueden conducir a un abismo. No es evidente que toda actividad, seguida resueltamente, sea buena.” Considera éste que no es necesario hacer una relación histórica de individuos o de grupos que han alcanzado la propia autodestrucción por haber seguido de manera resuelta acciones cuyo rumbo nunca alteraron: “No existe duda que aquellos que se destruyeron a sí mismos creían que estaban actuando en seguimiento de la opinión más probable.”²¹⁹ No obstante, cabe replicar a estas críticas que, de una parte, la máxima no descarta –como bien se ha indicado unas líneas antes- la alteración del curso de la acción, si se quiere, la modificación de la ruta elegida cuando existen razones fuertes para ello, pues lo que el filósofo descarta es el cambio debido a razones débiles; y, de otra, que si bien puede ser cierto que no todos los caminos conducen fuera del bosque, el viajero perdido no anda en ignorancia total y siempre podrá disponer de algún indicio como puede ser, precisamente, el seguimiento de la opinión más probable y la perseverancia en la decisión tomada, pues como la vida no admite dilación y se ha de continuar el camino, ante dificultades difícilmente superables se ha de tomar esta última opción:

es una verdad muy cierta que, cuando no está en nuestro poder el discernir las opiniones más verdaderas, debemos seguir las más probables; e incluso, aun cuando no hayamos constatado más probabilidad en unas que en otras, debemos sin embargo determinarnos por unas y considerarlas luego, no ya como dudosas en cuanto se refieren a la práctica, sino como muy verdaderas y como muy ciertas, ya que la razón que nos hizo determinarnos por ellas lo es.
(*Ibíd.*, 25, 4-13)²²⁰

En opinión de N. Fóscolo el breve texto cartesiano remite a “una nueva concepción de la moral”: más allá de la presentación de una mera máxima personal, el filósofo se mueve hacia “la justificación racional –nivel de la filosofía moral- de la probabilidad como criterio para el orden de la práctica.” Sólo quien habla en condición de filósofo se puede arrogar el derecho “de afirmar que es una ‘verdad muy cierta’ que, en la acción, se pueden seguir opiniones apenas probables.” De hecho –insiste ésta- el texto abre el camino, en estas pocas líneas, “a una filosofía moral que deberá renunciar a las evidencias racionales para contentarse con probabilidades –razones probables y opiniones razonables-.”²²¹ ¿Llega tan lejos la pretensión de Descartes? Es sin duda un tanto exagerada la apreciación de la intérprete, tanto más cuanto que sólo tiene a la vista estas líneas de la segunda máxima como referencia para hacer una afirmación de tanto alcance. Una lectura más sencilla y más apropiada es ver en este pasaje, básicamente, una corroboración y una explicitación de las líneas iniciales de la máxima: ante las urgencias de la vida cotidiana es necesaria una decisión firme y, si falta la certeza absoluta –que es propia sólo del conocimiento teórico-, hay que decidirse por lo probable y tomarlo como muy verdadero y muy cierto, pues no se debe permanecer en la irresolución. Sin duda, como lo señala Fóscolo, hay un paso, muy sutil, del *yo* al *nosotros*, justo lo que le permite a ella proponer una interpretación de

tan amplio alcance; pero también se da una vuelta, igualmente sutil, del *nosotros* al *yo*, con lo cual se regresa a una cierta *normalidad*, la normalidad de unas máximas que el filósofo quiere proponer en una preponderante primera persona, unas máximas que él se da como normas de comportamiento que le han de servir para atender los requerimientos de la vida práctica.²²²

Sin embargo, hay en el texto de la máxima una afirmación de especial complejidad: seguir en materia moral las opiniones más probables²²³: cuando no se pueden “discernir las opiniones más verdaderas” es una verdad muy cierta que “debemos seguir las más probables”. En sentido estricto, lo probable es lo verosímil, lo que puede ser exitoso o dar buen resultado, lo que puede suceder de manera plausible. Pero, ¿es ello válido aplicado a la moral? G. Steiner considera muy difícil de entender el sentido de lo probable aplicado a la moral: a su juicio, la noción de probabilidad no pertenece propiamente hablando a los temas relativos a la elección ética, antes bien, ella se relaciona con los asuntos referentes a la verdad y a la falsedad; pero, si se pretendiera entender en sentido moral, no se podría pensar en términos cuantitativos sino en términos cualitativos de verosimilitud “como cuando suponemos que lo que dice el experto en un determinado tema es ‘probablemente’ correcto en comparación con lo que dice al respecto un simple aficionado, que es ‘probablemente’ erróneo.” Si alguien elige entre un número cualquiera de alternativas en unas circunstancias determinadas y no tiene una idea precisa respecto de cuál de ellas es “verdaderamente preferible”, carece de sentido suponer que la alternativa que se haya de elegir es “probablemente más verdadera” que las otras por más que se esfuerce en asumir que en efecto lo es. Ahora, si se regresa al planteamiento cartesiano, ¿qué pensar sobre esa elección probable como si fuera cierta y verdadera? ¿Qué puede, en últimas, avalarla? Considera Steiner que sólo queda la alternativa de regresar a los términos de la primera máxima: “Las opiniones más probables son presumiblemente aquellas sostenidas por quienes parecen ser los más sabios y experimentados integrantes de una comunidad y cuyas opiniones son las más comúnmente aceptadas.”²²⁴ ¿Aclara esta interpretación la presencia en la segunda máxima de esta compleja noción? Sin que sea su propósito expreso llevar a cabo una aclaración semejante, sí preocupa a Gilson determinar las condiciones bajo las cuales resulta lícita la aplicación de la probabilidad: esta noción, que es “expulsada por Descartes del orden teórico”, es reintroducida “provisionalmente... en el orden práctico.” Pero si se quiere asumir el deber, y no simplemente el derecho, de atenerse a lo probable, es preciso cumplir con algunas condiciones muy determinadas: “1º que la necesidad de elegir sea urgente; 2º que nos sea realmente imposible, mediante el esfuerzo de la razón humana metódicamente conducida, sobrepasar lo probable para alcanzar la verdad” y, 3º “que nuestro entendimiento no deje de considerar la opinión en cuestión como dudosa, así la voluntad actúe mientras tanto como si ella fuera verdadera.”²²⁵ Así se cumplan estas condiciones especialmente restrictivas, ¿se aclara por qué apela Descartes a este concepto? Sin duda, las ideas de Gilson ayudan a entender el problema; y, superando la tentación de resbalar sobre él, se puede plantear la siguiente respuesta, simplemente

plausible, apelando a la función misma que cumplen las máximas de la moral de provisión: si el filósofo las propone para que satisfagan las necesidades urgentes de la vida diaria que se mueven en un nivel de no certeza (incertidumbre) muy diferente al de la ciencia y la metafísica y dado que las decisiones en ella no admiten dilación, bien puede valer, por motivos eminentemente prácticos, elegir entre las opiniones disponibles, aquellas de más probable pertinencia y valor, es decir, las opiniones que de manera muy verosímil, teniendo en cuenta la información disponible, puedan resultar las más apropiadas para la ocasión y ofrecer los mejores o más buenos resultados. Ante la falta de una certeza absoluta (metafísica, si se quiere) el sujeto moral se puede atener a lo que haya de ofrecer buen resultado, a lo que pueda ser exitoso, es decir, a lo probable.²²⁶

No obstante, el breve pasaje de la segunda máxima no se queda en el simple señalamiento del deber respecto de las opiniones que se han de seguir: ante la ausencia de certeza “debemos seguir las opiniones más probables” y aun cuando a veces no es posible distinguir entre varias cuál de ellas tiene mayor grado de probabilidad, de todas maneras es necesario elegir y hacerlo, no como si ellas fueran “dudosas en cuanto se refieren a la práctica”, sino como si fueran muy verdaderas y muy ciertas. Pero, ¿qué le permite al sujeto moral, qué le permite a Descartes asumir lo probable como cierto? La razón, “es la razón que nos ha determinado a seguirlas”²²⁷, a seguir las opiniones dudosas “como muy verdaderas y ciertas”. Más que la actuación inmediata, por consiguiente, el punto de referencia de la probabilidad es la razón: es ésta el término que ha de *convalidar* la verosimilitud, el éxito si se quiere, de la opinión elegida. Ahora: la razón que está aquí en juego es la razón en su dimensión práctica, desde el punto de vista de su alcance práctico, de acuerdo con el cual lo probable sigue siendo probable y lo dudoso no se convierte simplemente en verdadero.²²⁸ Es compleja, no obstante, la presencia de la razón en este pasaje y, sin duda, un tanto inusitada a causa, en especial, del carácter de preceptos para la acción inmediata y la solución de problemas prácticos perentorios que presentan las máximas. ¿Cómo juega, entonces, la razón su papel en esta máxima? ¿Cómo opera ella de cara a la probabilidad? Una respuesta se puede obtener consultando a dos eximios estudiosos de Descartes: de acuerdo con Gilson, la razón presente en esa máxima asume que “la opinión teóricamente más dudosa debe ser seguida cuando las exigencias de la práctica requieren una decisión inmediata, concedido solamente que no se conozca algo más cierto.” Una vez adoptada, nuestra voluntad la ha de seguir de manera inflexible como si fuera “muy verdadera y muy cierta” y, de hecho, así se impone a su elección; lo cual no le quita en ningún momento su carácter de opinión dudosa, como tampoco su alcance práctico para la solución de problemas urgentes.²²⁹ Según Alquié, “En la acción, en efecto, la razón nos ordena, en ausencia de toda opinión verdadera y cierta, tomar como verdadera y cierta la opinión más probable y hacer de esta opinión una ley absoluta para la voluntad.”²³⁰ Sin embargo, no tiene por qué sorprender del todo la presencia de la razón en esta máxima, pues ya se ha observado su aparición en el *Discurso*, tanto en aquel buen sentido o razón que “es naturalmente igual en todos los hombres” de sus líneas iniciales, cómo en la primera máxima en la cual es preocupación de Descartes que haya de

cometer una grave falta contra el buen sentido o razón si termina dando por cierta una cosa cuando ya no lo es o simplemente estima que ya ha dejado de serlo. Sin duda ella aparece en la segunda máxima en un contexto un tanto paradójico: Descartes considera, sobre la base de que se trata de actuar, que “es una verdad muy cierta” que, ante las dificultades para distinguir las opiniones verdaderas de las falsas, “debemos seguir las más probables”, es decir, actuar siguiendo éstas; lo cual resulta, en efecto, paradójico, pues es tanto como decir que para él es una verdad cierta que se debe elegir lo probable. No obstante, para resolver esta paradoja hace su aparición la razón, para que la opción por lo probable sea firme y resuelta al darle fuertes motivos a la voluntad para que elija lo mejor, lo más verosímil y más presumiblemente exitoso entre las opiniones disponibles, tal como lo prescribe la máxima. De ahí que la dura crítica de F. P. Coolidge (v., supra, págs. 108-109) no resulte justificada, pues la razón procura que el camino elegido conduzca fuera del bosque y evita que se elija aquel que conduce al abismo, igualmente, ella permite determinar que ese camino sea, en efecto, el más probable.

La parte final de la máxima hace las veces de una conclusión mediante la cual el filósofo le indica al lector el motivo que lo ha llevado a proponerla:

Y esto fue suficiente para liberarme desde entonces de todos los arrepentimientos y remordimientos que suelen agitar las conciencias de esos espíritus débiles y vacilantes, que se dejan arrastrar con inconstancia a practicar como buenas cosas que después juzgan que son malas. (AT, VI, 25, 14-19)²³¹

Vale recordar ahora el comienzo de la Tercera parte del *Discurso* donde el filósofo indica de manera expresa su deseo de vivir todo lo felizmente que pueda, uno de los motivos que lo ha llevado a formarse una moral de provisión. Pues bien: la firmeza y la resolución en las acciones, no dilatar su cumplimiento, la decisión inquebrantable por la opinión más probable porque la razón determina que se la siga, en fin, toda la explicitación que lleva a cabo Descartes de la segunda máxima y el cumplimiento de lo que ella prescribe, le ha de evitar los remordimientos y los arrepentimientos y el consiguiente estado del alma que le preocupa hondamente, puesto que lo aleja de su deseo de felicidad. Unos y otros, en efecto, derivan de la irresolución en los juicios y del temor de cometer errores o equivocaciones con respecto a las acciones prácticas. En consecuencia, remordimientos y arrepentimientos aparecen por haber realizado algo malo o haber omitido algo bueno cuando el sujeto moral cree que ello ha estado al alcance de su comprensión. Esto causa esos estados del alma en los espíritus débiles y vacilantes, que el filósofo quiere evitarse mediante el ejercicio de la máxima.²³² Por consiguiente, cuando el sujeto moral realiza una acción fundamentada en la certeza de que ha elegido la mejor opinión, si se quiere, el mejor juicio, “no tiene motivo para el arrepentimiento y el remordimiento, porque él o ella conoce que en el momento de la acción realizada, ha llevado a cabo su actuación basado en el mejor conocimiento disponible.”²³³

Sin embargo, pareciera deslizarse una contradicción entre la segunda máxima y la primera: en ésta es preocupación taxativa de Descartes preservar su libertad de cambiar de opinión cuando una cosa juzgada antes como buena deja de serlo o, simplemente, ya no la juzga o estima como tal, pues él no ve en el mundo ninguna cosa que permanezca siempre en el mismo estado; en aquélla, justo en su parte final, fustiga los espíritus débiles y vacilantes que se dejan llevar de manera inconstante “a practicar como buenas cosas que después juzgan que son malas”. ¿Es, de veras, una contradicción en el texto cartesiano? En realidad, antes que de una contradicción, se trata de una muy clara posición del filósofo al respecto: en primer lugar, lo que cuestiona Descartes no es ni su concepción, ni sus actitudes, ni sus determinaciones, sino la actitud vacilante de los espíritus débiles que cambian por motivos endebles, de donde surgen, precisamente, esos estados del alma que tanto le preocupan y quiere definitivamente evitarse; en segundo lugar, si en la primera máxima le da indudable juego a un posible cambio de opinión, éste ha de tener lugar por motivos tan fuertes como la necesidad de perfeccionar cada vez más sus juicios y porque, en esta medida, cometería una grave falta contra la razón si no cambiara cuando todo cambia o cuando considera que debe hacerlo; en tercer lugar, si en la segunda máxima quiere perseverar en sus juicios es porque, al haber elegido el mejor rumbo posible, o sea, la mejor acción posible de acuerdo con lo que le dice la razón, no hay motivo para cambiar, aunque en ningún momento se rechace esta posibilidad cuando la misma razón provee de información suficiente, es decir, proporciona fuertes motivos, para hacerlo. En otras palabras, aparece de nuevo la razón como término de referencia fundamental para justificar el cambio de opinión que se señala en la primera máxima y para justificar la perseverancia en la acción elegida que se indica en la segunda; y son los espíritus débiles y vacilantes los que terminan duramente cuestionados por Descartes, tanto en una máxima como en la otra.²³⁴

No obstante su relativa brevedad, la riqueza de aspectos que ofrece la máxima permite una gama de interpretaciones muy amplia. Así, la de Gouhier: “La vida excluye la incertidumbre que la paraliza y el remordimiento que la intoxica”, de ahí que la razón hace que ella prefiera lo probable; sin embargo, mientras la razón “es muy verdadera y muy cierta”, lo probable seguirá siendo probable y no llegará a ser verdadero, de la misma manera que lo dudoso no se convierte en cierto.²³⁵ Respecto de esta máxima se encuentran también fórmulas de especial brevedad: “La regla de la resolución y de la perseverancia”, tal como la condensa N. Grimaldi en algún momento²³⁶; o la regla que nos indica “el modo de servirnos de la independencia para usar bien de nuestra libertad”, tal como la caracteriza en otro momento.²³⁷ Se encuentran, igualmente, glosas precisas y sintéticas como la de J.-M. Gabaude: “La segunda máxima realza, a veces, de manera implícita, el poder y la tarea de la voluntad: la firmeza y la resolución son necesarias en la acción, con una evaluación constante de la elección y de las decisiones subsecuentes que compensan el conocimiento imperfecto.”²³⁸ De una manera igualmente sumaria, F. P. Coolidge sintetiza así esta máxima “de la certeza hiperbólica”: “una vez se ha elaborado una opinión concerniente al curso de una acción, se debe actuar decididamente como si ese juicio

acerca de este curso de la acción fuera indubitable.”²³⁹ Se llega incluso a interpretaciones que no dejan de resultar, por decir lo menos, muy extrañas: es el problema que se plantea J. Marshall del nazi conciencizado: éste “tiene una sensibilidad moral, brutalmente como podemos pensar que lo es, a la luz de la cual elabora los juicios morales más brutales que puede. Se supone que el nazi es resuelto, firme y decidido en la ejecución de algunos actos brutales, siguiendo su propia (brutal) conciencia. ¿Diremos -lo dirá Descartes- que él ha actuado bien? ¿Dirá Descartes que ha juzgado bien?” Si éste, u otro cualquiera, respondiera que no, bien se podría esperar la justificación que se pudiera dar de esa respuesta. De hecho, Marshall considera que el problema, lejos de ser gratuito, trae consigo una cierta urgencia desde el momento en que el filósofo sugiere “que una adhesión rigurosa a la segunda máxima equivale a la virtud moral”. Yendo sin duda muy lejos, considera el autor que Descartes dejaría sin duda abierto el problema del nazi conciencizado “cuando dice que, si no podemos decidir cuál es la opinión más probable, habremos entonces de elegir arbitrariamente y, en consecuencia, actuar como si nuestro juicio fuera muy cierto.”²⁴⁰

Tal profusión y variedad de interpretaciones simplemente da cuenta de la inmensa riqueza del texto cartesiano y resulta favorecida, sin duda alguna, por el carácter que tiene el tema moral en el filósofo de ser, literalmente hablando, una obra abierta, un texto inconcluso, que permite extrapolaciones (quizá despropositadas) como la última reseñada. Pero más allá de esta madeja de puntos de vista, ¿qué puede quedar en claro de la segunda máxima de la moral de provisión? En primer lugar, su gran homogeneidad, pues todas las partes o aspectos que se pueden distinguir en ella se mueven en el mismo sentido, así: la imagen del viajero sirve de complementación a la idea fundamental expresada en la primera frase de la máxima: “ser lo más firme y decidido que pudiera en mis acciones”; a su vez, ésta permite, si se lee en conjunto con “las acciones de la vida con frecuencia no admiten dilación alguna”, lograr una síntesis muy adecuada de la máxima; la firmeza y la decisión en las acciones y la complementaria imagen del viajero, facilitan las actuaciones sin dilación; pero para que estas últimas sean efectivas se requiere que se sigan las opiniones más probables; y, para que se puedan evitar los arrepentimientos y los remordimientos, es necesario el cumplimiento de los *pasos* anteriores. De ahí que la totalidad de la máxima termine moviéndose en el sentido señalado por el filósofo en el comienzo mismo de la Tercera parte del *Discurso*: no permanecer irresoluto en las acciones y vivir lo más felizmente que pudiera. En segundo lugar, la máxima orienta hacia temas de indudable alcance e importancia moral como es la certeza de que se puede disponer o que es posible lograr en la acción moral; de otra parte, la función que pueda cumplir la razón en ella, así como sus límites; igualmente, la función de la decisión, es decir, de la voluntad, en las diversas acciones morales; en fin, la importancia moral de la *actitud* después de que se ha tomado la decisión de actuar en un sentido determinado.²⁴¹

Tercera máxima

Descartes aborda de una manera simple y directa la exposición de su tercera máxima, tal como lo ha hecho con las dos anteriores; ésta es también notablemente homogénea, de modo que todos los aspectos que se pueden distinguir en ella apuntan en una sola dirección:

Mi tercera máxima era procurar siempre vencerme a mí mismo más bien que a la fortuna, y cambiar mis deseos más que el orden del mundo, y acostumbrarme por lo general a creer que no hay nada que esté enteramente en nuestro poder, salvo nuestros pensamientos. (AT, VI, 20-24)²⁴²

Más que de uno solo, se trata de la conjunción de tres preceptos, centrado el primero en vencerse a sí mismo, el segundo en los deseos y el tercero en los pensamientos, como un esfuerzo de la voluntad que debe llevar a cabo el sujeto moral a la manera de un repliegue sobre sí mismo que ha de tener lugar, por lo menos, en un primer momento en el cual toda actitud y posible decisión debe girar alrededor de aquello que depende de sus exclusivas posibilidades. Pero, ¿por qué este repliegue sobre sí mismo? ¿Por qué este énfasis en el control de los deseos y en el poder de sus pensamientos? A este respecto precisamente se refiere una segunda objeción de Pollot a las máximas de la moral de provisión. ¿Qué le objeta Pollot a Descartes? “La tercera regla es más bien una ficción para lisonjarse y engañarse”, pues un filósofo que bien puede despreciar las cosas posibles si lo juzga conveniente, no tiene por qué fingir que son imposibles: “un hombre de sentido común jamás se persuadirá que nada se encuentra en su poder salvo sus pensamientos.” (AT, I, 513, 7-12) ¿Qué le responde Descartes? Comienza por negar, de manera categórica, que se trate de una ficción; al contrario, considera que nadie puede negar justo aquello que le objeta su corresponsal: únicamente los pensamientos se encuentran enteramente en nuestro poder, sólo que con una condición: que se tome “la palabra pensamiento como yo lo hago”, entendiéndolo por ella “todas las operaciones del alma, de suerte que no solamente todas las meditaciones y las voliciones, sino también las funciones de ver, de oír, de decidirse por un movimiento más bien que por otro, etc., en tanto que dependen de ella, son pensamientos.” Sólo las cosas que están comprendidas en esta palabra se pueden atribuir con propiedad al hombre; ahora, con respecto al mundo exterior, Descartes únicamente ha querido decir que es “muy verdadero que ninguna cosa exterior está en nuestro poder, sino en tanto depende de la dirección de nuestra alma y nada se encuentra en ella absolutamente, salvo nuestros pensamientos” (AT, II, p. 36 r. 3-p. 37 r. 4).²⁴³ No obstante, la objeción sigue de alguna manera en pie²⁴⁴; en otros términos, persiste la pregunta: ¿por qué este repliegue del sujeto moral sobre sí mismo? ¿Por qué éste debe atenerse, o sujetarse si se quiere, a la tercera máxima?²⁴⁵ Porque Descartes, en tanto ser humano, ha de regular sus acciones teniendo en cuenta lo que se puede suponer con propiedad que son los límites de su propia naturaleza²⁴⁶; y, como bien le indica el mismo Descartes a Mersenne, en carta que recuerda los precisos

términos del *Discurso*: “si hay alguna cosa absolutamente en nuestro poder son nuestros pensamientos, a saber aquellos que vienen de la voluntad y del libre arbitrio” (Diciembre 3 de 1640, AT, III, 249, 6-8)²⁴⁷ y, aunque pone en duda los juicios, de ningún modo ocurre lo mismo con éste último.

Pero, ¿le basta al sujeto moral replegarse sobre sí mismo? Si éste ha de comprometerse con el cumplimiento de los preceptos contenidos en la tercera máxima, ¿será suficiente que se venza a sí mismo y que se apoye sólo en sus pensamientos? La máxima ordena cambiar los deseos antes que el orden del mundo y, si bien los deseos son importantes en este contexto²⁴⁸, también lo ha de ser el mundo, presente en la mente de Descartes como lo muestra de manera clara su respuesta a Pollot y como lo señala expresamente en las líneas subsiguientes, sólo que en el sentido muy preciso de aquello que no depende de él: *de manera que, después de haber hecho todo lo posible con relación a las cosas que nos son exteriores, todo lo que no logramos es, con respecto a nosotros, absolutamente imposible. (AT, VI, 25, 24-28)*²⁴⁹

¿Cuál es ese mundo que se insinúa en esta máxima? El mundo que ahora se evoca bien puede ser el mundo natural cuyo conocimiento se encuentra en este momento en cuestión, pero puede ser igualmente el mundo social²⁵⁰, el mundo de la vida práctica y cotidiana, todo aquello que ocurre en él y con frecuencia se escapa a los deseos. Todo lo que se pueda decir al respecto es, sin duda, hipotético; pero, en general, ese mundo no puede ser distinto de aquél en que tiene lugar la acción moral de Descartes. En cuyo sentido se mueve su respuesta a Pollot: cuando el filósofo se compromete a realizar todo lo mejor que pueda con relación a las cosas exteriores, lejos de ignorar, tiene muy en cuenta la existencia “de otros poderes fuera de nosotros que pueden impedir los efectos de nuestros propósitos” (AT, II, 25-28)²⁵¹; de ahí que todo aquello que no se logre llevar a cabo es porque resulta *absolutamente imposible respecto de nosotros*. En otros términos, hay en la tercera máxima una clara expresión de conformismo respecto de la naturaleza pero, al mismo tiempo, una conciencia igualmente clara de los límites del sujeto moral, del cual sólo dependen los pensamientos.

¿Será, acaso, muy restrictiva la posición de Descartes con respecto al poder que se pueda tener sobre el mundo externo que, de pronto, terminaría neutralizando las motivaciones legítimas que se puedan concebir de incidir en él de manera efectiva?²⁵² ¿O, simplemente, quiere Descartes hacerse cargo en sus actuaciones de las limitaciones que le “impone el orden del mundo”?²⁵³ ¿Se trata, entonces, de las limitaciones propias del sujeto moral o, más bien, de aquellas que son propias del mundo en el cual éste debe desplegar su acción? En rigor, no se trata ni de unas ni de otras, pues si bien en un primer momento la tercera máxima invita a un repliegue del sujeto moral sobre sí mismo, en un segundo momento lo invita a que tenga en cuenta el mundo de las cosas externas; como las anteriores, ella es propuesta por el filósofo justamente para que responda a las necesidades y urgencias de una vida que no puede parar y sólo pretende poner algunas

condiciones: la actuación sobre el mundo requiere que el sujeto moral posea dominio de sí mismo y conozca sus limitaciones; pero, igualmente, exige que éste sepa de la situación de ese mundo y de las distintas fuerzas que se oponen a su actuación, muchas de las cuales se escapan a su control.²⁵⁴ En consecuencia, quiere la máxima que el sujeto moral conozca sus condiciones y limitaciones con el fin de que logre actuar de manera adecuada en un mundo que no depende de él y que, de algún modo, le es ajeno, pero al cual se puede acercar, pues es “muy verdadero que ninguna cosa exterior está en nuestro poder, sino en tanto depende de la dirección de nuestra alma”, como claramente le dice Descartes a Pollot.

Pero, ¿qué importancia tiene para el sujeto moral Descartes el reconocimiento de sus propias limitaciones? ¿Por qué es importante que él se percate tanto de sus poderes limitados como de esa oposición de un mundo indiscutiblemente diferente y con fuerzas que se escapan a su control? Porque

*esto solo ya me parecía suficiente para impedirme desear en el futuro algo que yo no adquiriese, y para otorgarme así contentamiento. (AT, VI, 25, 28-30)*²⁵⁵

Obtener contentamiento, *se rendre content*: es éste el sentido de la tercera máxima, es esta su idea central y todo lo demás que se dice en ella gira a su alrededor; lo cual equivale, simplemente, al cumplimiento de ese designio del filósofo de vivir todo lo felizmente que pueda que se encuentra en la base de la moral de provisión expresado en el primer párrafo de la Tercera parte, según se ha reiterado de manera suficiente. Así, es condición fundamental para otorgarse contentamiento aceptar como absolutamente imposibles aquellas cosas cuya realización o consecución no depende de él y para alcanzar esa felicidad que le habrán de evitar los arrepentimientos y remordimientos que acompañan comúnmente a los espíritus débiles y vacilantes de que habla la segunda máxima.²⁵⁶ Este contentamiento resulta, por consiguiente, de la aceptación de las propias limitaciones en conjunción con la aceptación del mundo exterior que lleva al filósofo a no desear sino aquello que se encuentra en su poder y a estar plenamente satisfecho de ello. La condición básica para llevar a la práctica verdaderamente la tercera máxima es enseñarse a sí mismo a desear solamente aquellas cosas que, en efecto, se encuentre en condiciones de adquirir: convencerse de que es tan imposible poseer todo lo que se tenga a bien desear “como es imposible para un triángulo tener cuatro lados.”²⁵⁷ Pero, ¿qué garantiza que, en efecto, sólo se desee lo posible? ¿Cómo alcanzar la certeza de que se está en el camino que asegura la decisión más adecuada? La máxima parece proveer la respuesta:

Porque, como nuestra voluntad no se inclina naturalmente sino a desear las cosas que nuestro entendimiento le representa de alguna manera como posibles, es cierto que, si consideramos todos los bienes que están fuera de nosotros como alejados por igual de nuestro poder, no sentiremos más aflicción por carecer de aquellos que parecen corresponder a nuestro nacimiento, cuando seamos privados de ellos sin nuestra falta, que la que

*sentimos por no poseer los reinos de la China o de México (Íbid., p. 25 r. 31-
p. 26 r. 9).*²⁵⁸

El entendimiento que guía a la voluntad es una *vieja* idea cartesiana que ya se encuentra en las *Regulae*: “para que en cada circunstancia de la vida el entendimiento muestre a la voluntad qué se ha de elegir” (AT, X, 361, 20-21).²⁵⁹ El contexto es por completo diferente, sin duda alguna y, sin entrar en discusiones complejas, baste por el momento señalar que el entendimiento le indica a la voluntad que algo es deseable y es deseable porque se puede obtener; que es en últimas a la voluntad a la cual le toca tomar la decisión en uno u otro sentido, incluso decidir que ya no desea lo que puede obtener, incluso afirmar que lo posible es imposible.²⁶⁰ Pero bien vale recordar el designio fundamental del filósofo de obtener el contento, de otorgarse el contentamiento, de *se rendre content*, es decir, de ser tan feliz como pueda que, indudablemente, habrá de dirigir la voluntad con el fin de que se oriente en el sentido más adecuado a este propósito. De ahí que decida hacer “de la necesidad virtud” y no desear estar sano estando enfermo, ni libre encontrándose en prisión y, menos aún, albergar el deseo de tener “alas para volar como los pájaros.”

Sin embargo, Descartes reconoce que no es tarea fácil llevar a cabo de manera cumplida los preceptos contenidos en esta máxima:

*Pero confieso que hace falta un largo ejercicio y una meditación reiterada con frecuencia, para acostumbrarse a mirar todas las cosas desde este ángulo (AT, VI, 26, 15-17).*²⁶¹

Un comportamiento moral como el que prescribe la tercera máxima exige una clara actitud y una expresa disposición filosóficas, pues no basta con la simple comprensión intelectual de sólo desear lo que depende del sujeto moral y eximirse de lamentar aquello que no está en su poder. Por eso se requiere del largo ejercicio y la reiterada meditación “para acostumbrarse a mirar todas las cosas desde este punto de vista”²⁶²; precisamente lo que reitera el filósofo en la ya citada respuesta a las objeciones de Pollot: “no obstante que es muy verdadero que ninguna cosa exterior se encuentra en nuestro poder sino en tanto ella depende de la dirección de nuestra alma”, que en ésta sólo se encuentran nuestros pensamientos y que no es posible encontrar persona alguna que deje de estar de acuerdo en ello si lo piensa de manera detenida, “digo, sin embargo, que es preciso acostumbrarse a creerlo e, incluso, que es necesario a este propósito de un largo ejercicio y de una meditación frecuentemente reiterada”, a causa de que “nuestros apetitos y nuestras pasiones nos dictan continuamente lo contrario” (AT, II, 37, 1-11).²⁶³ No es suficiente, por tanto, comprender que existen cosas fuera del sujeto moral que son independientes de su voluntad: “es preciso –comenta Gouhier- tener la fuerza de no mirarlas como bienes, el coraje de no temerlas jamás ni desearlas: es a través de ‘una meditación frecuentemente reiterada’ que este saber se convierte en una manera espontánea de pensar, posteriormente de sentir y, por último, de resistir.”²⁶⁴

Para el cumplimiento de la tercera máxima no basta entender y tener voluntad, pues ella exige largo ejercicio y meditación reiterada y supone actitud y disposición filosóficas. Todo esto, precisamente, Descartes lo reconoce en aquellos filósofos que, incluso, llegaron a disputar con sus mismos dioses:

*y creo que en esto principalmente consistía el secreto de aquellos filósofos que pudieron en otras épocas sustraerse al imperio de la fortuna y, a pesar de los dolores y de la pobreza, disputar con sus dioses sobre la felicidad. (AT, VI, 26, 17-22)*²⁶⁵

¿Quiénes son estos filósofos? Hay una tendencia generalizada a considerar que se trata de los estoicos. Sin embargo, aunque en la tesis se sugiere que la procedencia de las ideas morales de Descartes puede ser más compleja (en cuyo sentido se ha realizado la discusión correspondiente, v., supra, Capítulo primero, Parágrafo 6), acá resulta pertinente destacar, para la mejor comprensión de la tercera máxima y de la importancia que Descartes le concede a la actitud y disposición filosóficas, el modo como estos filósofos ilustran las condiciones requeridas para su ejercicio, pues no bastaría con saber lo que se debe hacer sino que es necesario, además, saber de qué manera llevarlo a cabo y qué condiciones básicas debe reunir el sujeto moral para que esos preceptos se puedan llevar a la práctica.²⁶⁶ Gouhier destaca el ejemplo del estoicismo así como el valor que pudo tener en tiempos de Descartes y señala que el “secreto” de estos filósofos es “haber comprendido la eficacia espiritual de la meditación.” A su juicio, la lección de los filósofos estoicos no es filosófica en la medida en que no enseñan nada ni sobre Dios ni respecto de la naturaleza o del hombre; pero su experiencia es la de aquellas almas que, si bien no tuvieron la claridad de la ciencia, “sin embargo conocieron la paz.” El comentario de Gouhier es más bien extraño -por decirlo de un modo benévolo-, pero permite subrayar lo siguiente: además de la importancia espiritual de la meditación, de la sabiduría que llevaron a la práctica estos filósofos y de la paz espiritual de que gozaron, igualmente pusieron en obra “una voluntad voluntariamente conducida hacia lo mejor, es decir, virtuosa.”²⁶⁷ Lo que Descartes encontró atractivo en sus planteamientos quizá haya sido el modo como se ejercitaron en tal actitud y disposición morales (por lo demás, suficiente enseñanza filosófica es ésta, en contra de la interpretación de Gouhier) que les permitía, por disponer discrecionalmente de sus pensamientos, considerarse más ricos, felices, libres y poderosos que los demás hombres quienes, incluso favorecidos por la naturaleza y por la fortuna, no hacían uso apropiado de sus deseos, pues carecían de esa filosofía. Estos filósofos podían asumir la actitud moral de no sentirse afectados por las cosas exteriores que no poseían, porque estaban persuadidos (por haber conocido los límites que les prescribía la naturaleza: un argumento más en contra de la extraña interpretación del estudioso francés) de que sólo sus pensamientos estaban realmente en su poder.²⁶⁸

Al comienzo de la Tercera parte del *Discurso* dice Descartes -según se ha recordado varias veces- que se formó una moral de provisión que le había de permitir no quedar irresoluto en sus acciones y vivir tan felizmente como pudiera; y en la Segunda parte

afirma que su propósito no iba más allá de intentar reformar sus propios pensamientos y de construir sobre un terreno que sólo le pertenecía a él, “Que si al haberme complacido tanto mi obra, yo os hago conocer aquí su modelo, no quiere decir ello que quiera aconsejarle a nadie que la imite.” (AT, VI, 15, 4-9)²⁶⁹ Cuando se mira el conjunto de la tercera máxima es posible preguntarse, aunque con gran cautela si, más allá de “tomar prestadas” estas ideas de los *antiguos*, Descartes termina recomendando en ella un autodomínio que “podría ser defendido como un desideratum dentro de cualquier moralidad”, como dice J. Marshall.²⁷⁰ Con el riesgo consiguiente, se puede afirmar que la acción moral, para que pueda cumplirse de manera adecuada, debe ser el resultado de un repliegue sobre sí mismo del sujeto moral que le permita conocer sus reales posibilidades y de un despliegue o apertura hacia el mundo exterior que le permita conocer sus limitaciones; en otros términos, la actuación moral ha de contar con el conocimiento de los límites de la propia naturaleza del sujeto moral y con el conocimiento de la existencia de aquellos poderes que existen fuera de él y pueden impedir, o favorecer, la realización de sus propios designios, según la respuesta de Descartes a las objeciones de Pollot. Sin embargo, independientemente de su indudable unidad y homogeneidad, queda la impresión de que el filósofo, en su tercera máxima, toma demasiado al pie de la letra la imagen del sabio *antiguo*. Tal parece que es profunda su convicción con respecto a la acertada manera que tuvieron los antiguos de tomar las cosas del mundo externo y de tomarse a sí mismos como sujetos morales dueños sólo de sus propios pensamientos; pero cabe preguntarse, no obstante, si resulta por completo aceptable que -tal como lo dice la máxima- nadie desea estar sano cuando se halla enfermo, o que alguien que se encuentre en prisión no desea estar libre. Y si se puede considerar aceptable replegarse sobre sí mismo más bien que librar batallas perdidas contra fuerzas que se escapan al control del sujeto moral, es difícil aceptar de la misma manera que las cosas en las cuales se fracasa se hayan de considerar como absolutamente imposibles.²⁷¹

Cuarta máxima

Es por completo pertinente recordar que, finalizando el importante párrafo primero de la Tercera parte, Descartes anuncia que quiere dar a conocer “tres o cuatro máximas” en las cuales consiste su moral de provisión y cómo, seguidamente, inicia su presentación en términos que no parecen dejar lugar a ninguna duda; así: “La primera consistía”, “Mi segunda máxima era”, “Mi tercera máxima era” (AT, VI, 22, 30; 24, 18; 25, 20, respectivamente).²⁷² Sin embargo, en el momento en que bien se podría esperar una expresión similar a “Mi cuarta máxima era”, aparece el anuncio simple y llano de una conclusión, que no puede ser distinta de la conclusión de su moral de provisión: “Finalmente, como conclusión de esta moral...” (Íbid., 27, 3).²⁷³ Pero, ¿se trata, en realidad, de una máxima? ¿Se puede considerar, en rigor, como la formulación de la cuarta máxima de su moral? Es éste un tópico muy debatido -de manera comprensible, por lo demás- entre los estudiosos del filósofo, a cuyo respecto el desacuerdo es grande,

pues va desde la simple aceptación sin mayores discusiones de la existencia efectiva de esa cuarta máxima²⁷⁴, pasando por una actitud dubitativa al respecto²⁷⁵, por interpretaciones que pretenden mirarla en la perspectiva del “programa científico” de Descartes²⁷⁶, o que consideran que no es éste un problema filosófico de real o mayor importancia²⁷⁷, que el asunto que se encuentra en juego en ella es simplemente el de la felicidad²⁷⁸, hasta aquellos que consideran que ella afecta la totalidad del pensamiento cartesiano sobre la moral y llevan a cabo una juiciosa discusión y reflexión aclaratorias²⁷⁹, que juzgan que, si ella existe, se trata de una máxima pero en un sentido muy diferente de las anteriores²⁸⁰ o, sencillamente, concluyen que no existe, propiamente hablando, una cuarta máxima.²⁸¹

¿De qué se trata, entonces? ¿Existe o no existe una cuarta máxima en el pensamiento moral cartesiano? En rigor, no hay una cuarta máxima de la moral de provisión en el sentido formal del término, pues Descartes no formula en ese espacio de la Tercera parte del *Discurso* nombrado por él como *conclusión*, ningún precepto de carácter moral similar a los que expone en las tres máximas anteriores; y, si se aceptara la lectura de Gouhier de pensarla como máxima con la condición de vaciarla de su contenido y reducirla “a su forma” de tal modo que se pudiera enunciar como: “seguir su vocación”²⁸², se tendría entonces formalmente una máxima, pero notablemente empobrecida incluso en cuanto a su contenido moral. De otra parte, es insoslayable esa extraña dubitación, aludida al comienzo del párrafo, de “tres o cuatro máximas” que el filósofo quiere dar a conocer a sus lectores, pues ella cobra forma, en toda su dificultad, a esta altura del análisis y exposición de la moral del *Discurso del método*. La imprecisión de tres o cuatro sorprende, como bien lo anota J.-M. Beyssade, mucho más en un filósofo que es autor de un método inspirado directamente en las matemáticas, pues en este campo del saber “tres no es cuatro. O hay tres, por ejemplo, los tres *Ensayos* científicos que siguen al *Discurso*: ellos no son tres o cuatro, sino que son tres y no cuatro” como ocurre con los preceptos del método, que no son tres o cuatro sino, de manera expresa y taxativa, cuatro preceptos.²⁸³ Es sin duda notable esta “curiosa indeterminación” –como la llama este comentarista– en cuanto al número de las máximas morales del *Discurso*, que es difícil atribuir a una simple inadvertencia de Descartes y que, además, no es un asunto simplemente formal o de sutileza erudita, ni carece de total importancia y alcance filosóficos como opina V. G. Morgan. ¿A qué se debe, entonces, esta dubitación? ¿Cómo explicarla o, simplemente, entenderla? Alqué duda de si se trata o no de una cuarta máxima (v., supra, pág. 126) y, en su interpretación, quiere simplemente hacerse cargo de la misma dubitación del filósofo al respecto, para quien ha debido ser claro que lo que debía adquirir la forma de una cuarta máxima era por completo diferente de las anteriores, pues su aplicación sólo le convenía a él, motivo por el cual dudó “en colocarla sobre el mismo plano que las otras” y optó más bien por escribir *tres o cuatro máximas*, con lo cual habría querido distinguir las tres primeras que “pueden regir la conducta de todo hombre razonable”, de una cuarta que sólo le convendría al propio Descartes pues sería la expresión de su propia elección de vida. Ahora: ¿estuvo en la mente del filósofo la idea clara de que una posible cuarta máxima era diferente de las anteriores y a eso pudo

deberse su dubitación? Es difícil pensar que se haya debido a una simple inadvertencia suya (v., supra, pág. 71) hablar de tres o cuatro máximas, cuando unas páginas antes, en una obra de extensión más bien breve, había anunciado de manera taxativa la exposición de los cuatro preceptos de su método. Pero si no se trata de una simple inadvertencia, ¿por qué no corrigió el número de las máximas? ¿Acaso porque a esta altura del desarrollo de su pensamiento moral carecía de una claridad total sobre el tema? En efecto, bien se puede aventurar la hipótesis de que la dubitación cartesiana obedece al momento en el cual se encuentra el desarrollo de su pensamiento moral, es decir, al momento de composición del *Discurso del método*, además de su reticencia característica con respecto a los temas morales que se puede ilustrar, una vez más, con el pasaje de la *Conversación con Burman* citado en Parágrafo 4 (v., supra, pág. 79).²⁸⁴ No se debe desconocer, sin embargo, que todo esfuerzo de exégesis sobre pasajes cartesianos que son oscuros, ambiguos o de desarrollo incompleto como el relativo a una presunta cuarta máxima, sólo puede expresarse en respuestas tentativas, apenas plausibles y, con frecuencia, bastante insatisfactorias. De otra parte, es difícil que se pueda prescindir de esa grave precautelación que el mismo Descartes antepone de manera perentoria contra toda posible distorsión o mala interpretación de su pensamiento, cuando ruega a sus lectores que no le atribuyan jamás ninguna opinión que no hayan encontrado de modo expreso en sus escritos o no pueda ser deducida claramente de los verdaderos principios (v. Carta-Prefacio, AT, IX-2, p. 19 r. 26-p. 20 r. 5).

Ahora: si no se trata de una máxima en el sentido formal del término pues, según se ha indicado, no ofrece ninguna prescripción de carácter moral, ¿de qué se trata entonces? ¿Cómo se debe tomar el breve y denso pasaje que viene después de la tercera máxima?

Finalmente, como conclusión de esta moral, se me ocurrió hacer una revisión de las diversas ocupaciones que tienen los hombres en esta vida, para tratar de escoger la mejor; y, sin que quiera decir nada de las ocupaciones de los otros, pensé que no podía hacer nada mejor que continuar en la misma en que me encontraba, es decir, emplear toda mi vida en cultivar mi razón y avanzar todo lo que pudiera en el conocimiento de la verdad, siguiendo el método que me había prescrito. (AT, VI, 27, 3-12)²⁸⁵

De acuerdo con la letra del texto, es una conclusión: la conclusión de su moral de provisión, a la cual llega Descartes luego de la presentación de las tres máximas y sus distintos preceptos. Ahora, sólo si se piensa el pasaje de esta manera, se entiende la diferencia ostensible que existe entre él y las tres máximas morales; y, sólo si se lee como conclusión, mas no como una máxima en el sentido formal del término, se entiende que, seguidamente, en lugar de una prescripción, se ocupe más bien de las diversas ocupaciones en que se comprometen los hombres y de la suya propia. A primera vista, es un poco singular que aparezca como parte de la conclusión de su moral un anuncio de que se le ha ocurrido hacer una revisión de las diversas ocupaciones con el fin de buscar la mejor. Y esa impresión de singularidad se acentúa cuando se lee que, sin menospreciar

las de los demás hombres, la ocupación por la cual se decide Descartes no es distinta de perseverar en la que ha tenido hasta entonces: “emplear toda mi vida en cultivar mi razón”. Sin embargo, la preocupación del filósofo por la mejor ocupación se encuentra presente desde la Primera parte del *Discurso*: “si entre las ocupaciones de los hombres puramente hombres hubiera alguna que fuera sólidamente buena e importante, me atrevo a creer que es ésta la que yo he escogido.” (Íbid., 3, 21-24)²⁸⁶ Si se confronta ese anuncio con este último pasaje, la impresión de singularidad debe desaparecer, pues se trata simplemente de la reiteración del filósofo de su decisión de permanecer en la ocupación que siempre ha tenido. Pero, ¿qué alcance puede tener esta decisión como parte de la conclusión de su moral? Se trata indudablemente de una decisión práctica, de una decisión de vida que se asume porque es buena. En otros términos, en la conclusión de su moral de provisión Descartes comienza por asumir como tema central el asunto eminentemente moral de la elección de vida. Como bien lo señala G. Steiner, no cabe duda que Descartes presenta apremiantes razones para mostrar lo justificado de dedicar su vida a la búsqueda de la verdad y difícilmente un lector suyo puede “escapar al sentimiento de que una vida utilizada en la prosecución de la verdad podría ser una vocación muy estimable para *cualquier* ser humano.”²⁸⁷ Aun cuando en un contexto más bien discutible, J. Marshall afirma igualmente que las razones ofrecidas por Descartes para justificar la ocupación elegida son razones de carácter moral.²⁸⁸

Afianzado el filósofo en la ocupación elegida²⁸⁹ y decidido a continuar su avance en procura del conocimiento de la verdad de acuerdo con su método, avanza un poco más en su conclusión:

*Había experimentado contentamientos tan grandes desde que había comenzado a servirme de este método, que no creía que se pudiesen recibir en esta vida otros más dulces y más inocentes (Íbid., 27, 12-16).*²⁹⁰

Estos *grandes contentamientos*²⁹¹ que Descartes ha recibido de la aplicación del método a su propósito de búsqueda y conocimiento de la verdad, como parte de la conclusión de su moral, permite recordar la tercera máxima cuya aplicación ha de asegurarle, justamente, *adquirir el contento*, que se mueve, además, en el sentido de uno de los propósitos de la moral de provisión: “vivir lo más feliz que pudiera”. Tal parece que la conclusión de la moral de provisión termina por establecer una estrecha relación entre búsqueda de la verdad y contento, entre perseverancia en su ocupación y satisfacción, entre contenido y método, pues las verdades que descubría día a día mediante la aplicación de éste, llenaban de satisfacción “de tal manera mi espíritu, que todo el resto no me importaba.”²⁹²

No obstante, el denso pasaje que viene después de la tercera máxima y que comienza con ese *Finalmente*, no sólo es conclusión, pues de acuerdo igualmente con la letra del texto, es también fundamento:

*Además, las tres máximas precedentes sólo estaban fundadas en el propósito que tenía de continuar instruyéndome (Íbid., 27, 21-23).*²⁹³

En esta breve formulación se debe destacar la expresión inicial: *además*, pues introducido de esa manera, el segundo aspecto del extenso párrafo que viene después de las máximas, significa que él no excluye al primero y que simplemente al lado de la conclusión aparece el aspecto de la fundación de las máximas. Y el fundamento de esas máximas, ¿cuál es? Descartes no puede ser más claro al respecto: el propósito que tenía de continuar instruyéndose; es decir, desde su elección de vida, desde su decisión de dedicar ésta a la búsqueda de la verdad, desde un ámbito eminentemente vital termina fundamentando las máximas morales que acaba de darse. En otros términos, no se trata precisamente de un fundamento teórico o metodológico, pero esa elección de vida sí termina comprometiendo el proyecto teórico mismo del filósofo, desde donde se puede entender el desarrollo subsiguiente de este segundo aspecto del párrafo. Así, Descartes recuerda seguidamente esa luz natural que ha dado Dios a cada uno para distinguir lo verdadero de lo falso, a la par que reafirma su decisión de no contentarse con las opiniones de los demás sino aplicarse a examinar él mismo las cosas, pues sólo de esa manera habrá de mejorar constantemente sus propias opiniones y acercarse cada vez más al verdadero conocimiento; luego de lo cual retorna al campo eminentemente moral:

Y, por último, no hubiera podido restringir mis deseos, ni estar contento, si no hubiese seguido un camino por el cual, pensando estar asegurado de la adquisición de todos los conocimientos de los que fuera capaz, pensase estarlo por el mismo medio de la adquisición de todos los verdaderos bienes que estuviesen alguna vez en mi poder (Íbid., 28, 1-6).²⁹⁴

Descartes habla aquí de seguir un camino, limitar sus deseos y estar contento. Y, aunque todo esto parece que se restringe a la adquisición de los conocimientos de que pueda ser capaz, es inevitable recordar aquel viajero perdido en el bosque de que habla la segunda máxima y ese cambiar los deseos antes que el orden del mundo de que habla la tercera, así como la aspiración fundamental de esta última a alcanzar el contento. Lo cual indica que aún se está en el ámbito de la moral de provisión y que, en consecuencia, este denso párrafo que se tiende a pensar como la cuarta máxima, es parte integral de esta moral pensada como un todo así sea fundamentalmente diferente de las máximas. Ahora, ¿de qué manera pretende Descartes asegurarse la adquisición de esos verdaderos bienes?

...ya que, al no inclinarse nuestra voluntad a seguir o a huir de algo sino de acuerdo a que nuestro entendimiento se lo represente como bueno o malo, es suficiente juzgar bien para obrar bien (Íbid., 28, 6-10).²⁹⁵

Es, básicamente, la misma formulación que aparece en la tercera máxima: “nuestra voluntad no se inclina naturalmente sino a desear las cosas que nuestro entendimiento le representa de alguna manera como posibles” (v., supra, pág. 121), con una diferencia, quizá sutil, pero muy importante: que en esta conclusión de su moral habla Descartes de aquellas cosas que el entendimiento le presenta a la voluntad como buenas o malas, cosas de clara connotación moral y no meramente posibles, implicadas en la decisión respecto

de lo bueno o lo malo. Por consiguiente, situado todavía en la moral de provisión, Descartes piensa que se debe juzgar del mejor modo para hacer lo mejor, adquirir las virtudes y todos los bienes posibles con el fin de que, colocado en el espacio propio y característico de las máximas, elija y haga lo necesario para la conducción adecuada de la vida práctica, *mientras* la razón lo obliga a permanecer irresoluto en sus juicios. En esta perspectiva, es completamente comprensible la última frase de la conclusión de su moral:

*y cuando se tiene la certeza de que ello es así, no se podría dejar de estar contento. (Íbid., 28, 13-14)*²⁹⁶

Termina de esta manera el filósofo recurriendo al *contento*. Y, ¿de dónde proviene ese *estar contento*?² Sin duda alguna, de haberse asegurado un camino para la adquisición de todos los conocimientos de que fuera capaz y para la adquisición de las virtudes y del conjunto de bienes posibles; en lo cual se observa, una vez más, la estrecha relación entre moral y proyecto teórico.

Rodis-Lewis asume, de manera más bien tácita, que el denso y complejo pasaje de la conclusión de la moral de provisión no es otra máxima sino, efectivamente, su conclusión: si la obra filosófica de Descartes está *por hacerse*, se ha de responder además a la pregunta respecto del camino que se debe seguir en la vida y es en esa respuesta que se encuentran “Los consejos de la moral de provisión”, que constituyen el medio de acceso más propicio a la más elevada sabiduría; pues, en Descartes, “La filosofía es inseparable de la moral, en su principio como en su fin”. Lo cual equivale a decir que, para la ilustre concedora del pensamiento cartesiano, filosofía y moral van de la mano y, por tanto, no habría distinción entre su proyecto teórico y su moral; de ahí que ella pase de su breve discusión de las tres máximas directamente a la conclusión.²⁹⁷ Al mismo respecto considera Beyssade que “El estatuto de la cuarta máxima, en la moral de provisión, es ambiguo”, pues no sólo contrasta de manera notable con las otras tres, sino que no es una máxima como las otras, “Ella es más o menos, pero es otra”: es más que una cuarta máxima y es, al mismo tiempo, menos que una cuarta máxima y, aunque persista en hablar de máxima, su análisis termina mostrando que, en rigor, no existe una cuarta máxima como las tres anteriores, sencillamente porque su índole es por completo diferente.²⁹⁸

Se ha visto, así, que Descartes enuncia de manera expresa como “conclusión de esta moral” ese párrafo que viene después de la tercera máxima y que, no obstante, unos renglones más adelante le otorga el carácter de fundamento, lo cual permite preguntarse si es una cosa o la otra, si es conclusión o es fundamento e, incluso, si es ambas cosas, tanto conclusión como fundamento. De ahí la pertinencia de los comentarios anteriores en que se puede observar que, mientras Rodis-Lewis no encuentra ninguna dificultad en ese extenso párrafo y no lo toma como cuarta máxima sino como conclusión, Beyssade encuentra que el mismo pasaje es ambiguo, pues es una máxima pero es también otra cosa. Por eso tiene sentido interrogarse: ¿se trata, en efecto, de una conclusión de la

moral de provisión o es, al contrario, su fundamento? O, más bien, ¿es tanto conclusión como fundamento? De otra parte, ¿en qué relación se encuentra el proyecto científico y filosófico cartesiano, de un lado, y su moral, del otro, términos que aparecen aquí reunidos de manera tan ostensible?

Entonces, si el denso pasaje se asume como conclusión, ¿en qué sentido es una conclusión? No lo ha de ser como término final de una serie rigurosa de razonamientos deductivos, de tal modo que a la primera máxima le sucediera lógicamente la segunda y a ésta la tercera; no es en manera alguna una conclusión lógica, no se trata de ninguna deducción hecha a partir de las tres máximas precedentes. Como anota de manera precisa Beysade: “Si se llama conclusión, no lo es en el sentido en que conclusión equivale a deducción o a proposición colegida. Lo es ante todo en el sentido en que conclusión quiere decir término que culmina el sistema, como la conclusión de un tratado o de un contrato pone fin a unas negociaciones o a una guerra.”²⁹⁹ Se trata, por tanto, de una conclusión en el sentido de parte final de la moral de provisión que, si bien supone las anteriores, es decir, las máximas precedentes y se relaciona con ellas, no hace parte de una cadena deductiva; es conclusión como elemento que va en último término de un conjunto de máximas morales que, a su vez, comprenden distintos preceptos particulares y que se ha de entender como elemento integrante de la moral que el filósofo quiere dar a conocer a sus lectores, en el marco amplio de un relato autobiográfico que permite pensar más en una conclusión de orden cronológico que de carácter lógico-deductivo, de tal modo que entre las máximas y la conclusión no hay una relación de este último tipo ni distinción en cuanto a su importancia relativa, de suerte que si se quisiera hacer el ejercicio de modificar su orden, el resultado sería el mismo; así no se piense en hacerlo, por respeto elemental al texto.³⁰⁰ Por eso, sólo si se interpreta el párrafo como conclusión se entiende la diferencia formal que existe entre él y las máximas morales, como ya se ha señalado; y, sólo si se lee como conclusión, se comprende la reiteración en ella de ideas y nociones que se han visto aparecer en las tres máximas anteriores, un poco a la manera de trazos o recuerdos. Así: en la decisión del filósofo de continuar en la ocupación en la que ya se encontraba y de avanzar todo lo que pudiera en el conocimiento de la verdad, resuena de modo muy fuerte la segunda máxima; en los extremos contentos que deriva del ejercicio del método, así como en aquel limitar sus deseos y, una vez más, estar contento con respecto a la adquisición de todos los verdaderos bienes que están en su poder, se puede identificar un recuerdo de la tercera máxima; y, en ese tener en cuenta las opiniones de otros, pero sometidas al debido examen y, al tiempo, empeñarse en perfeccionarlas cada vez más, es fácil percibir los ecos de la primera.

Ahora: si este párrafo se asume como fundamento, ¿en qué sentido es fundamento? De acuerdo con el texto del filósofo, en el sentido del propósito que tenía de continuar instruyéndose. Es decir, sobre su propósito o designio personal de instruirse funda él las tres máximas morales. Y si éste es el fundamento de las máximas no se trata, entonces, de un fundamento teórico o metodológico, sino del fundamento constituido por su propia

decisión personal de una elección de vida, tal como se indicó líneas arriba. De acuerdo con Beyssade “no solamente la conclusión deviene un antecedente, sino que ella misma es el principio único y suficiente para las tres máximas” y, aun cuando reconoce que su fórmula es muy fuerte, considera que, desde este punto de vista, la unidad de la moral de provisión es total; además, es posible demostrar que “cada una de las tres primeras máximas, en el orden mismo en el que ellas han sido introducidas... presuponen este fundamental designio de ‘continuar instruyéndome’, es decir, de progresar en la búsqueda de la verdad por el ejercicio del método.” Desde esta lectura, concluye el comentarista que “el proyecto o el designio (teórico) que subtiende todo el *Discurso del método...* es por sí mismo el fundamento de las tres máximas prácticas: a la vez su origen... y su única justificación”.³⁰¹ En consecuencia, si bien el proyecto de avanzar en el conocimiento de la verdad es un proyecto teórico, se trata del proyecto de vida de un filósofo que es también un hombre, por lo cual se convierte, al mismo tiempo, en una elección práctica; sólo que se trata de una elección práctica que es, sin lugar a dudas, una “elección filosófica”, aunque aplicable únicamente al sujeto moral Descartes en tanto decisión original suya.³⁰²

Se tiene, por consiguiente, que el sujeto moral Descartes toma una decisión práctica: dedicar su vida a la búsqueda de la verdad y, si bien la decisión es moral, tiene alcance teórico; lo cual no quiere decir que se trate de lo mismo. Siempre irán de la mano, como dice Rodis-Lewis, lo cual no equivale a decir que sean idénticos. Por eso, conviene recordar el comienzo de la Tercera parte y ese *pendant* que se repite dos veces en escasos tres renglones, que resulta de importancia decisiva para comprender la presencia de un proyecto teórico y moral en el extenso párrafo que cierra la exposición de las máximas. Así: no basta destruir la casa que se habita y proveerse de lo necesario para construir la nueva sino que, antes de hacerlo, es preciso proveerse de un alojamiento cómodo durante (*pendant*) el tiempo que dure aquella construcción. De esa misma manera, con el fin de no quedar irresoluto en las acciones *durante (pendant)* el tiempo que la razón lo obliga a permanecerlo en sus juicios, Descartes se ha formado la moral de provisión con el fin de que oriente su vida *durante* el tiempo requerido para la construcción y consolidación del proyecto teórico, es decir, entretanto; pues mientras la vida no admite dilaciones y exige, por el contrario, resoluciones y acciones inmediatas, los juicios atinentes al proyecto teórico pueden suspenderse incluso de manera indefinida, pues, de hecho, Descartes no dice por cuánto tiempo. Se trata, por tanto, de asuntos distintos, de modo que, mirada como un todo la Tercera parte del *Discurso*, se puede observar que hace presencia en ella tanto el proyecto teórico del filósofo como su moral de provisión, pero no como términos equivalentes sino, simplemente, diferentes. Por eso, resulta coherente la presencia de estos dos términos en la conclusión de la moral, igualmente, como términos distintos aunque del mismo rango en cuanto a valor e importancia, pues tanto cuenta la búsqueda de la verdad como la opción moral, tanto vale lo práctico como lo teórico, por más que sean diferentes.

En consecuencia, en el extenso párrafo que escribe Descartes después de la exposición de sus máximas aparece, efectivamente, tanto la idea de conclusión como la idea de fundamento y, si como conclusión el filósofo revisa las ocupaciones de los hombres con el fin de elegir la mejor, como fundamento señala aquello que *funda* las máximas; de ese modo, lo que pareciera ser una cuarta máxima se revela como una densa exposición conclusiva con dos aspectos, en los cuales es notable la relación entre moral y proyecto teórico, tanto en la decisión moral de dedicar su vida al cultivo de la razón y al conocimiento de la verdad, como en la fundación de unas máximas morales desde su elección de vida que le habrían de permitir, mediante el seguimiento de un camino, la adquisición de los verdaderos conocimientos y de los verdaderos bienes.

Comenzaba la exposición de este párrafo con una cita de Beysade según la cual las máximas propuestas por el filósofo en la Tercera parte no parecían atender a los mismos valores ni concordar entre ellas. Se proponía allí, igualmente, una serie de interrogantes que apuntaban hacia sus características más sobresalientes, como era si se trataba de tres o de cuatro máximas y si la exposición que lleva a cabo Descartes es tan sencilla y simple como el claro anuncio suyo de “tres o cuatro máximas que quiero daros a conocer”. Pues bien: si hay algo notable es la gran complejidad que se deriva de una mirada atenta a esas escasas siete páginas en las cuales se condensa la tan debatida moral de provisión; y, más notable quizá, que en ese breve espacio sea posible percibir una significativa unidad temática y de propósitos que, de manera por completo plausible, se puede suponer que estuvo también presente en la mente del filósofo en el momento de redactarlas. Son insoslayables, sin duda alguna, las ambigüedades del texto, de modo especial, aquello de “tres o cuatro máximas” y una cuarta que se ofrece como conclusión. Pero más allá de la ambigüedad y de la dificultad que ofrecen algunos pasajes en particular, es importante subrayar las recurrencias temáticas que se pueden observar en el texto y que hacen plausible la hipótesis de su unidad temática. Así: la razón se encuentra presente, con sus inevitables matices, tanto en la primera como en la segunda máximas; el mundo y el orden que hay en él son asunto de la primera y la tercera; la restricción de los deseos que se encuentra en la conclusión es tema fundamental en la tercera máxima; la elección de un camino, que se halla también en la conclusión, recuerda aquel viajero perdido en el bosque de la segunda; en fin, la voluntad que se inclina por aquello que el entendimiento le representa como posible se observa tanto en la tercera máxima como en la conclusión. No obstante, donde se ve de manera más clara esta unidad temática y de propósitos es en ese *estar contento*, valga decir, en la aspiración a vivir tan feliz como pudiera que se halla desde el primer párrafo de la Tercera parte hasta el último renglón de la conclusión de la moral con el cual, precisamente, se termina ella: *no se podría dejar de estar contento*, se encuentra claramente presente en la segunda máxima en una especie de formulación negativa como evitar los arrepentimientos y los sufrimientos; también en la tercera máxima como un enfático otorgarse el contento que viene como consecuencia de la

aplicación de sus preceptos e, igualmente, en la conclusión en la que esa presencia se torna más decisiva y alcanza tanto a los extremos contenidos derivados de la aplicación del método, como al contenido de limitar los deseos y adquirir todos los conocimientos posibles que permite adquirir las virtudes y el conjunto de todos los bienes. Es sin duda ese *estar contento* lo que lleva a Gouhier a la afirmación categórica –algo, por lo demás, muy frecuente en él- de que “el Cartesianismo es la filosofía de un hombre contento y contento por su filosofía” y a vincular conocimiento de la verdad y vida feliz.³⁰³ Aunque es bastante discutible que se pueda caracterizar la filosofía cartesiana por este solo rasgo, sí es clara la enorme importancia que Descartes le reconoce a la posibilidad de ser feliz³⁰⁴, es decir, a ese estado del alma de completa satisfacción, o sea, al *estar contento* que, sin duda alguna, subtiende su moral de provisión y se puede considerar como un elemento fundamental suyo. En consecuencia, la moral de provisión de la Tercera parte del *Discurso*, se puede caracterizar sumariamente como un conjunto de tres máximas y una conclusión en la cual hay una significativa unidad temática y de propósitos.

Luego de dar a conocer al lector la moral de provisión, continúa la Tercera parte del *Discurso* de la siguiente manera: después de haberse asegurado de estas máximas y haberlas colocado aparte junto con las verdades de la fe, Descartes reemprende la tarea de derrumbar su vieja morada y construir la nueva, es decir, reinicia el trabajo de deshacerse de las opiniones dudosas como paso previo y necesario para la búsqueda de la verdad y la consiguiente realización de su proyecto teórico. Es así como, retomando el hilo de su relato autobiográfico, cuenta que decidió abandonar aquel cuarto (*poêle*) donde tuvo esos pensamientos para viajar por el mundo; y, durante ese tiempo y en los distintos lugares que hubo de frecuentar, se dedicó a la tarea de poner en obra su método desprendiéndose de los errores adquiridos, tratando de descubrir la falsedad de las proposiciones que examinaba mediante razonamientos claros y seguros, ejercitándose en la adquisición de nuevas experiencias que aplicaba no sólo en las ciencias sino en distintas dificultades de las matemáticas, no dejando en ningún momento de aprovechar todo aquello que pudiera servirle para perseverar en el cumplimiento de su designio, o sea, en el conocimiento de la verdad. Durante estos nueve años, sin embargo, no avanzó de manera suficiente en el hallazgo de los fundamentos de una nueva filosofía; y, habiéndose percatado entre conversaciones y discusiones de que más de uno hacía correr el rumor de que sí lo había logrado, con el fin de hacerse digno de esa reputación de sabio que se le otorgaba, tomó la decisión de alejarse de todo lugar conocido e instalarse allí donde nadie supiera de él.

Habla Descartes de una manera muy precisa del número de años transcurridos entre cada una de las decisiones tomadas. Así: nueve años desde que tuvo esos pensamientos y decidió salir a rodar por el mundo, y ocho años desde que decidió retirarse de éste e instalarse en ese lugar tan solitario y retirado como el más apartado desierto. Durante esos diez y siete años, ¿qué suerte corrió su moral de provisión? Cabe presumir, de manera

plausible y muy acorde además con ese “después de haberme asegurado así de esas máximas” (AT, VI, 28, 15-17)³⁰⁵, que mientras rodaba por el mundo, se ejercitaba en su método y continuaba en la prosecución de su propósito, mantenía en plena vigencia esa moral que se había formado precisamente para que orientara su vida *mientras* duraba la construcción de la nueva morada. Pero, de acuerdo igualmente con los tiempos tan precisos que relata el filósofo, ¿es la moral del *Discurso* la misma de aquel lejano 1619? Es también plausible suponer que en un lapso de tiempo tan largo han debido ocurrir demasiadas cosas en la vida, el pensamiento y la obra de Descartes como para pensar que lo concebido en 1619 se haya podido mantener sin modificación hasta 1636, el año de posible redacción de la obra, y hasta 1637, año de su publicación. Se conoce de manera suficiente que fue durante este lapso de tiempo cuando tuvo lugar lo más sobresaliente de su investigación científica y de su creación matemática³⁰⁶ y que, a lo largo de todos esos años según la letra de su texto, se dieron intensas reflexiones de carácter filosófico que, así no le permitieran alcanzar la verdadera filosofía, debieron producir tales modificaciones en su manera de considerar las cosas del mundo, como para suponer que la moral de la Tercera parte del *Discurso* es, sencillamente, la que correspondía al estado de su pensamiento durante el tiempo que le tomó su redacción.³⁰⁷

7. La moral en la Sexta parte del Discurso

Concluida la exposición de las máximas de la moral de provisión pareciera que se cierra, al mismo tiempo, el tema de la moral en el *Discurso del método*; de ahí que pueda sorprender, de alguna manera, un parágrafo que pretenda hablar de una moral presente en la Sexta parte de esta obra. Sin embargo, conviene recordar que en el Parágrafo 3, cuando se hablaba en su comienzo de ir hacia la moral del *Discurso*, al tiempo que se afirmaba que éste no es un texto de índole moral, se afirmaba también cómo las anotaciones o pasajes de estas connotaciones que se entreveran a lo largo del mismo, alcanzan de manera especial a las partes Tercera y Sexta. De acuerdo con esta afirmación, es pertinente abordar entonces la tarea de indagar hasta qué punto las preocupaciones morales de Descartes no terminan al concluir la Tercera parte sino que, efectivamente, alcanzan a la última parte de la obra y ver cómo ocurre. En consecuencia, si esta presunción es válida, es posible preguntarse: ¿de qué manera se presenta la moral en la Sexta parte? Se debe recordar que, concluida la Tercera, Descartes retoma en la Cuarta la exposición de temas filosóficos muy puntuales y, en la Quinta, se ocupa de arduos temas científicos, a lo largo de las cuales apenas sí es posible percibir algunos trazos de preocupaciones propiamente morales.³⁰⁸ De otra parte, es también importante recordar el interés de Descartes por mostrar que su designio nunca fue más allá de la reforma de sus propios pensamientos y de dar a conocer el modelo de una obra que mucho lo satisfizo, pero sin aconsejar a nadie que lo imitase (v. AT, VI, 15, 4-9, 12-25); de tal modo que su énfasis en la primera persona permite pensar que sólo está en juego el compromiso del hombre Descartes para consigo mismo, para con su propio proyecto teórico, sin

pretensiones de hacer escuela ni conseguir adeptos y que su única intención es el cumplimiento de su propio designio. Pero cuando se lee la Sexta parte llaman la atención, al mismo tiempo que un tono y una intención por completo diferentes con relación a las partes anteriores, unos pasajes y la expresión de unas inquietudes de inequívoca connotación moral, que muestran un sorprendente contraste con la moral que se ha visto aparecer en las partes anteriores del *Discurso*, en particular con su moral de provisión. Ahora: no son escasos ni esporádicos ni, mucho menos, carentes de interés los pasajes morales presentes en esta última parte; por eso resulta por completo justificado hacer de ella un objeto preciso de consideración que, además, habrá de permitir una visión más completa del pensamiento moral cartesiano presente en esta decisiva obra.

En efecto, el cambio de tono, de actitud y, se podría decir, de intención, es rotundo. Los conocimientos sobre la física y su gran alcance y utilidad para la vida, llevan a Descartes a proponer una filosofía práctica que reemplace la filosofía especulativa que se enseña en la Escuela, de tal forma que el conocimiento que procure sobre los distintos seres y fuerzas naturales y su uso adecuado nos convierta “en dueños y poseedores de la naturaleza.” Es éste un pasaje decisivo de la Sexta parte que es importante reproducir en su totalidad: esas nociones generales de física que ha adquirido Descartes le

han hecho ver que es posible alcanzar conocimientos que son muy útiles a la vida y que, en lugar de esa filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, se puede encontrar una práctica, por la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los otros cuerpos que nos rodean, con tanta distinción como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, podríamos emplearlas de la misma manera para todos los usos en los cuales son apropiadas, y convertirnos así en dueños y poseedores de la naturaleza. (Íbid., p. 61 r. 28-p. 62 r. 8)³⁰⁹

El contraste que ofrece este texto con la moral de la Tercera parte es, indiscutiblemente, total: de un énfasis predominante en la primera persona del singular que se observa en las máximas morales se pasa ahora a un taxativo *nosotros*: nosotros que conocemos, nosotros que podemos emplear esas diversas fuerzas, nosotros que podemos ser dueños y poseedores³¹⁰; de un repliegue en el sujeto moral como nota dominante en las máximas se pasa a un despliegue sobre el mundo exterior; de la decisión de acostumbrarse a creer que solamente los pensamientos se encuentran en poder del sujeto moral, de tal manera que lo que no se puede lograr respecto del mundo exterior es simplemente imposible, tan característico de la tercera máxima, se pasa ahora, en la Sexta parte, a la declaración expresa de la posibilidad -y, de pronto, la necesidad- de dominio sobre el mundo exterior; en fin, de unas máximas fundadas virtualmente sobre la necesidad que tiene el sujeto moral de ejercer y consolidar el autodomínio, se pasa ahora a pensar explícitamente en el dominio de la naturaleza. ¿Cómo se puede entender la presencia de estas dos actitudes y posiciones tan ostensiblemente contrastantes en el interior de una obra de la breve extensión del *Discurso del método*? Hay una tendencia interpretativa que pretende

ver en el autodomínio la condición del dominio que pueda llevar a cabo el sujeto sobre el mundo externo. Así, para J.-M. Gabaude “A menos que seamos capaces de dominar la única cosa que se encuentra completamente en nuestro poder, es ilusorio probar y dominar aquello que no depende directamente de nosotros. Sería vanidad moral que se pretendiera probar y dominar el mundo si no logramos primero el control sobre nosotros mismos. Podemos con discreción cambiar el orden del mundo si somos dueños de nosotros mismos”.³¹¹ ¿No es, sin embargo, un puente un tanto forzado el que se quiere tender entre la tercera máxima, que pretende asegurar el autodomínio del sujeto con el fin de que logre su contento, y ese dominio de la naturaleza al que aspira el filósofo en esta Sexta parte? De hecho, una cosa es la diferencia general en el tono y la actitud que pueda existir entre la Tercera parte y la Sexta y cosa muy distinta la moral que se pueda hallar presente en una y otra; de ahí que más allá de las actitudes ostensiblemente contrastantes entre ambas partes del *Discurso*, hay entre la máxima del autodomínio y el elocuente pasaje del dominio de la naturaleza una diferencia de matiz que, no por sutil, es menos importante para pensar una interpretación adecuada: mientras aquella se piensa en los términos eminentemente morales de vencerse a sí mismo antes que a la fortuna, dominar los propios pensamientos y no librar batallas inútiles contra un mundo que, a veces, resulta imposible de cambiar, éste se enuncia con relación a ciertos conocimientos que pueden resultar útiles para la vida y la necesidad de una filosofía más práctica que especulativa. Lo cual no parece que coloca el problema en términos genuinamente morales. Pero si esto es así, resulta muy complicado y, sin duda, peligroso tender ese puente entre una máxima de significado indiscutiblemente moral y un designio que no es tan claramente moral, como lo es la utilización de las fuerzas naturales para la construcción de artificios que le permitan al hombre disfrutar sin trabajo de los frutos de la tierra y de todas sus comodidades, como lo dice el filósofo de manera tan expresa. De otro lado, cuando se habla de puente es porque entre ambas partes del *Discurso* hay de por medio varias páginas que versan sobre temas muy distintos; y, dado que ello efectivamente es así, ¿no resulta muy discutible ver un término como condición del otro, el autodomínio como condición del dominio del mundo exterior? Es evidente la diferencia de contexto e intención, pero es evidente, también, la presencia de esas ideas en la misma breve obra de Descartes. No obstante, aunque pudiese resultar aceptable en líneas generales interpretar un término como condición del otro, es sin duda muy forzado mantener esa posición con relación al *Discurso*, si se atiende a estas diferencias. ¿Qué pensar, entonces? Una explicación plausible de ese contraste y esas diferencias se puede buscar en las condiciones de redacción del *Discurso*: una obra heterogénea en su temática, cuyas partes han debido ser redactadas por el filósofo en tiempos distintos, cuya tercera fue redactada presumiblemente después de la sexta y con un hilo conductor y unificador constituido sólo por su índole de relato autobiográfico, puede perfectamente albergar en su interior posiciones e ideas sobre un mismo asunto que, si no contradictorias, son diferentes; de tal manera que –en iguales términos hipotéticos– ellas han podido corresponder a momentos diferentes de pensamiento o, para utilizar las

palabras de J. Marshall, a diferentes “estados de la mente” del filósofo, durante el período de tiempo, relativamente largo, que le tomó a éste la composición y puesta a punto de esta obra.

Pero, así las cosas, ¿se justifica la pretensión de hablar de una moral presente en la Sexta parte del *Discurso*? Sin duda alguna que sí, que es posible y justificable continuar en esa búsqueda pero por otros caminos o, por lo menos, de acuerdo con otros criterios. Para ello, se puede partir de la idea general de que la moral acá presente adquiere una forma sensiblemente distinta, por lo menos en su intención y en su formulación, respecto de lo que ocurre en la Tercera parte y aborda, además, unos temas por completo diferentes. ¿En qué consiste, entonces, esa moral de la Sexta parte del *Discurso*? Ella consiste en una serie de reflexiones, de carácter y alcance más bien general, que el filósofo intercala de manera indistinta a lo largo de sus páginas y que se pueden ordenar en los temas -de reiterada preocupación para el filósofo- que se indican a continuación. Es reiterado, en primer lugar, el interés de Descartes por el bienestar general de todos los hombres, a cuyo respecto es muy enfático: creía que no debía mantener ocultos los conocimientos adquiridos sobre la física y la importancia que podían tener, pues podía “pecar grandemente contra la ley que nos obliga a procurar el bien general de todos los hombres” en la medida en que dependa de nosotros (Íbid., 61, 19-28)³¹²; de otra parte, espera que, mediante su publicación, pueda obligar a todos los “que desean en general el bien de todos los hombres, es decir, a todos aquellos que son efectivamente virtuosos” a que le comuniquen el resultado de sus experiencias y lo ayuden en su propia búsqueda (Íbid., 65, 20-25)³¹³ y, de un modo que se puede asimilar a una afirmación concluyente, considera que “cada hombre está obligado a procurar el bien ajeno en cuando pueda, y... no ser útil a nadie es propiamente no valer nada” (Íbid., 66, 18-21).³¹⁴ En segundo lugar, Descartes reitera también su interés por dar cuenta a los demás de sus acciones: expresado literalmente, quiere “rendir al público alguna cuenta de mis acciones y de mis propósitos” (Íbid., 74, 10-12)³¹⁵ y, de manera sin duda sorprendente, no quiere “dar ocasión a quienes me sobrevivan, para que me reprochen algún día el que yo les hubiera podido dejar muchas cosas mejores que las que hice” (Íbid., 75, 7-11)³¹⁶; además, en un orden de ideas similar, no quiere comprometerse “con el público con alguna promesa que no esté seguro de cumplir” (Íbid., 78, 6-7).³¹⁷ Se encuentra en tercer lugar, de la mano de este interés por rendir cuentas a los demás, al público, el asunto más bien inusitado de la comunicación: si el filósofo ha decidido escribir sus pensamientos no es por la sola conveniencia de tenerlos a mano en el momento en que quiera reexaminarlos, sino “también para no perder ocasión alguna de ser útil al público, si soy capaz de ello, y para que, si mis escritos valen algo, quienes los tengan después de mi muerte puedan usarlos de la manera más adecuada” (Íbid., 66, 7-11).³¹⁸ Aquí se entrevera, sugestivamente, tanto el bien general de los hombres como el rendir cuentas; pero, además, aparece el interés cartesiano por la comunicación, tanto más sorprendente cuanto que es reiterado, de tal modo que es difícil no relacionarlo con el hecho de que Descartes ha preferido escribir en francés, la lengua de su país, antes que en latín, pues espera que todo aquél que se

atenga a la sola luz natural, entienda y juzgue mejor sus opiniones (v. *Íbid.*, 77, 24-29). Sin embargo, es importante precisar que, a diferencia de los temas anteriores, el de la comunicación no siempre presenta, u ofrece, connotación moral; así, en algún momento el interés cartesiano es por la simple y llana comunicación de sus hallazgos científicos al público interesado, con el fin de que éste contribuya a la tarea o la recoja donde él la haya dejado para que, avanzando juntos, se llegue más lejos de lo que le sería posible a cada cual actuando por su lado (v. *Íbid.*, 63, 1-17), lo cual se puede tomar como mero interés de Descartes por la difusión de su proyecto. Pero hay un momento en el cual la comunicación se vincula con el tema del interés general, lo que permite retomarla en el sentido de sus connotaciones morales:

*Era lo que esperaba dar a conocer con el tratado que había escrito, y mostrar en él tan claramente la utilidad que el público puede recibir de ello, que obligara a todos los que desean en general el bien de los hombres, es decir, a todos los que son efectivamente virtuosos y no por falsa apariencia, ni únicamente por opinión, a comunicarme todas las que han hecho, así como a ayudarme en la búsqueda de las que quedan por hacer. (*Íbid.*, 65, 17-25)³¹⁹*

El filósofo se refiere a las experiencias que son necesarias para incrementar el conocimiento de la naturaleza, que son tantas y tan costosas que él solo sería incapaz de llevarlas a cabo.

Pues bien: son estos los temas en los cuales resulta plausible agrupar los diversos pasajes de la Sexta parte del *Discurso* que tienen connotación moral. Hay, no obstante, interpretaciones como la de Alquié que ve en ella, de acuerdo con su sintética caracterización de las partes de la obra, sólo “una especie de apelación al público”³²⁰; o la de N. Fóscolo, según la cual, “Descartes hace el esfuerzo de tematizar su proyecto en la perspectiva de la organización social y de justificarlo moralmente en la perspectiva de la realización del bien general.”³²¹ Pero, por un lado, esta interpretación enfatiza, como la de Alquié, solamente uno de los varios tópicos considerados en esta parte y, por otro, equivale a comprometerse en la posición muy discutible de considerar la obra como un texto moral, de expresa y exclusiva intención moral. De acuerdo con Fóscolo, habría también acá “un llamado a la responsabilidad social”³²² que, si bien se puede aceptar con relación al tema de la preocupación cartesiana por dar cuenta de sus acciones, no se podría compartir si se pretende mirar a través suyo la totalidad de esa parte. Por lo demás, ¿quién es ese público que es constante punto de referencia en esta Sexta parte? Alquié considera que la palabra público es tomada por Descartes en su sentido moderno, es decir, en su sentido actual.³²³ Sin embargo, se debe precisar que ese interés por el público es muy amplio y, en ocasiones un poco vago, pues no sólo alcanza a su público, su posible público lector y el provecho que pueda sacar de su trabajo; es también interés por el público en general cuyo bienestar tanto le preocupa y comprende, igualmente, aquellos hombres que con su ayuda económica podrían ayudar a sufragar los gastos que puedan acarrear sus experiencias.

En consecuencia, aun cuando la moral se encuentra en la Sexta parte del *Discurso*, su presencia es un tanto compleja: cuando se relee, se encuentran unas páginas dedicadas a la exposición de aspectos generales del proyecto cartesiano en las cuales se entrecruzan, acá y allá, anotaciones de índole e intención moral, de alcance muy general y esparcidas de manera muy diversa e indistinta a lo largo de ella; y, si bien es muy agudo el contraste que ofrece esta parte respecto de las otras partes de la obra, es quizá más agudo el que se observa en el tema particular de la moral: de la moral de provisión de la Tercera parte que, en principio, sólo le impone obligaciones a él en tanto sujeto moral, pasa Descartes en la Sexta a una preocupación muy fuerte por el público, por aquellos seres humanos distintos de él mismo a quienes decía expresamente antes que no les recomendaba que le imitasen e, incluso, hecho más sorprendente y raro en él, un público al cual quiere ahora rendirle cuentas, pues se siente obligado a ello. Se puede decir, por consiguiente, que hay un cambio muy notable en la visión y en la actitud de Descartes a estos propósitos y que el contraste entre la Tercera y la Sexta partes del *Discurso* respecto del tema moral es muy acusado: el cambio -y el contraste- que va de una moral que él se da para que cumpla la misión muy precisa de orientar su actuación en la vida, a una intención moral de servicio a los demás, de responsabilidad para con ellos y de convocatoria a la tarea común del bienestar general humano. Esta diferencia tan ostensible alcanza incluso al aspecto meramente formal, pues de la exposición relativamente extensa de claros pasajes morales de expreso carácter normativo en aquella, pasa el filósofo en ésta a sólo indicaciones esporádicas -incisos, si se quiere- de simple implicación o connotación moral.

Ahora, ¿por qué este giro tan rotundo y contrastante? ¿Por qué ese tránsito de una moral personal a unas inquietudes e intereses morales que alcanzan a todos los hombres, incluido él y sus obligaciones para con los demás? Gilson ofrece una interpretación que, aunque es de alcance muy amplio, es importante considerar ahora, por lo menos para los efectos de este párrafo: después de los sueños de aquel 10 de Noviembre de 1619, la vocación filosófica de Descartes se desarrolla en un sentido puramente especulativo y personal y sólo es “en un segundo momento” que toma conciencia de los deberes que le corresponden de “propagar sus descubrimientos entre el público” en su calidad de autor. El sentimiento de su nueva misión -continúa comentando Gilson- se encuentra ligado, no tanto a la reforma de las ideas filosóficas o morales de los hombres, cuanto a sus condiciones materiales de vida, responsabilidad que no es ni de los príncipes ni del papa y los concilios, sino del filósofo y el científico que, en la medida de sus descubrimientos, “deben procurar el bienestar material de la humanidad”, pues éstos proveen los medios necesarios para tal fin. Por eso, “El deber de propagar entre el público su filosofía se encuentra ligado, en el pensamiento de Descartes, al presentimiento de las transformaciones que su física debía introducir en las condiciones materiales de la vida moderna”.³²⁴ Es muy claro el carácter hipotético de la interpretación de Gilson: de una filosofía que sólo es importante respecto de sí mismo, pasa Descartes, “en un segundo momento”, a preocuparse por el público lector, por el bienestar de la humanidad y por la difusión de su filosofía. Y este segundo momento va de la mano de la necesidad que un

filósofo siente de convertirse en autor, de un filósofo que, cuando comienza a publicar, simplemente asume su compromiso para con ese público y para con la humanidad. Sin embargo, Gilson no es claro en la determinación cronológica de ese “segundo momento” y su hipótesis tampoco permite explicar por qué, en el lapso de tiempo que pudo tomar la redacción del *Discurso* y en el breve espacio de 78 páginas que es la extensión de la obra, se lleva a cabo ese cambio tan rotundo desde una filosofía que sólo le impone a su autor obligaciones a sí mismo, a una que se traduce en responsabilidad para con toda la humanidad. No obstante, ese tránsito existe, aunque las razones profundas del mismo, lo que realmente ocurrió en el interior del pensamiento del filósofo, es algo virtualmente imposible de establecer con seguridad y, como ya se ha visto aparecer en esta tesis, sólo queda el campo de lo hipotético, de lo plausible. En este sentido, es pertinente recordar el problema de la estructura del *Discurso*, la índole heterogénea de sus partes y los tiempos distintos de su redacción, lo cual explicaría, por lo menos desde el punto de vista formal, la presencia en la obra de planteamientos o enfoques por completo diferentes sobre el tema moral (v., supra, Parágrafo 2). Desde el punto de vista del contenido, valga decir, de la presencia en la misma obra de una *moral personal* y una moral con *proyección social* o, si se quiere, de una preocupación moral que sólo le concierne a él y una preocupación moral por la humanidad, bien pudo pasar inadvertida para Descartes, justo en la medida en que una moral no invalida, ni neutraliza, ni contradice la otra, en que la primera constituye un “repliegue sobre sí mismo” y la segunda una “relación a otros, al exterior”³²⁵; lo cual se traduciría en la simple coexistencia, en el *Discurso del método*, de dos formas o dimensiones del mismo tema moral.

Por lo demás, si se mira de nuevo la Sexta parte cabe preguntarse: ¿qué habría de moral en la intención del filósofo de dar a conocer al público sus hallazgos y en su énfasis en ese público? Su interés por dar a conocer los conocimientos adquiridos en ciencias, por comunicarlos ampliamente, ¿es por sí solo moral? Convocar a los demás a esta especie de *cruzada* investigativa, ¿comporta aspectos morales? No necesariamente; por eso es pertinente reiterar la idea interpretativa de que en unas páginas destinadas a dar cuenta de algunos aspectos muy importantes de su proyecto teórico, Descartes entrevera una serie de consideraciones que poseen una indudable connotación moral que corresponde, por lo demás, a su frecuente manera de ocuparse de ella, según se ha expuesto anteriormente (v., supra, Capítulo primero, Parágrafo 3). ¿Hasta dónde se extiende, por consiguiente, la moral cartesiana de la Sexta parte? En rigor, no se puede decir que la moral presente aquí vaya más allá, efectivamente, de la expresión reiterada por Descartes de sus buenos deseos y propósitos en procura del bienestar general de todos los hombres, del interés por rendir cuentas al público, con un indudable sentido de la responsabilidad y de la preocupación por comunicar los resultados de los propios hallazgos en materia científica y filosófica que presentaría, además de su implicación epistemológica, también una implicación moral precisamente en el mismo orden de ideas de la responsabilidad y de procurar el bien ajeno en cuanto es posible; todo ello –valga la redundante indicación– en el contexto de una parte cuyo propósito fundamental es dar a conocer al lector una serie

de aspectos especialmente importantes de su proyecto teórico, en el cual es ostensible la preocupación por lo útil, por “los conocimientos que son muy útiles a la vida”, con una referencia final al público al cual no le quiere prometer nada que no esté seguro que no pueda cumplir y la reafirmación de su compromiso de dedicar su vida, justamente, a la adquisición de esos conocimientos sobre la naturaleza, con lo cual finaliza la exposición de la Sexta parte y, por supuesto, de la moral presente en el *Discurso del método*.

8. *¿Moral provisional o moral de provisión?*

¿Por qué terminar el Segundo capítulo con un interrogante de esta índole? En otros términos: ¿a qué viene discutir a estas alturas del desarrollo del capítulo si lo que está en juego en el *Discurso* es una moral provisional o si, más bien, ella es de provisión? Pues esta discusión bien se pudo abordar mucho antes, valga decir, a la altura del Parágrafo 6 en el cual se consideraban las máximas de la moral de provisión. Y, si es válido el interrogante, ¿por qué esa disyuntiva? ¿Tiene real sentido o se trata de un mero asunto de lenguaje? En el esfuerzo por consultar de la manera más puntual posible el texto cartesiano, todo el tratamiento llevado a cabo hasta ahora de las máximas morales de la Tercera parte ha sido presidido por el preciso planteamiento del filósofo: “me formé una moral de provisión”; lo cual no ha sido incompatible con el respeto a la letra del texto de todos aquellos intérpretes que, al referirse a los mismos pasajes, han hablado de “moral provisional”. Sin embargo, es evidente que una cosa es leer “me formé una moral de provisión” y otra cosa es traducir “me formé una moral provisional”, como lo hace por ejemplo R. Frondizi³²⁶, o referirse al texto cartesiano simplemente utilizando esta última fórmula, como lo hace más de uno de sus lectores e intérpretes. Ahora: llegados al final del Capítulo segundo y evidenciada esta divergencia entre la letra del texto y la lectura que se realiza con frecuencia según la cual se cambia *de provisión* por *provisional*, puede comenzar a tener sentido el interrogante que sirve de título a este parágrafo. Pero si al hilo de los planteamientos de la tesis resulta pertinente hacerse esta pregunta, cuando se recuerda la precisa alusión de la Carta-Prefacio a la moral del *Discurso*, quizá sea conveniente hablar, ya no de pertinencia, sino de necesidad por aclarar qué quiso, presumiblemente, decir el filósofo con esa fórmula y por qué ella ha sido cambiada con tanta frecuencia por sus intérpretes. En este pasaje Descartes recuerda ese discurso referente al *Método* en el cual colocó, de manera sumaria, las principales reglas de una moral imperfecta que se puede seguir de provisión, mientras se encuentra una mejor:

el celo que he tenido siempre para intentar servir al público, fue la causa de que hiciera imprimir hace diez o doce años algunos ensayos de las cosas que me parecía haber aprendido. La primera parte de estos ensayos fue un Discurso referente al método para conducir bien la razón y buscar la verdad en las Ciencias, en el cual puse sumariamente las reglas principales de la

*Lógica y de una Moral imperfecta, que se puede seguir de provisión mientras no se sabe todavía de otra mejor. (AT, IX-2, 15, 6-15)*³²⁷

Este planteamiento ya no tiene la precisión y simpleza del pasaje de la Tercera parte en el que sencillamente hablaba de la moral de provisión que se había formado; aquí ya se encuentran dos indicaciones que orientan hacia una especial complejidad: esa moral, que es de provisión es, de una parte, una moral imperfecta y, de otra, se puede abandonar cuando se encuentre una mejor, justamente lo que primero sugiere la expresión *provisional*. Así las cosas, sí tiene sentido plantearse, en la parte final del análisis y la exposición de la moral del *Discurso del método*, el interrogante que titula este párrafo que se puede formular de esta otra manera: ¿qué sentido y qué alcance tiene la moral de provisión que propone Descartes en la Tercera parte de la obra? ¿Cuál es el estatuto, si se quiere, de esa moral de provisión? ¿Qué razón puede asistir a todos aquellos intérpretes y estudiosos del filósofo que cambian la expresión *de provisión* por la expresión *provisional*?

El título del párrafo tiene, no obstante, un alcance mayor: como ya se ha insinuado, ¿se trata de un asunto meramente verbal? Pues desde el punto de vista formal y visto de manera desprevenida, no parece que haya mucha diferencia entre una y otra expresión. ¿Valdrá la pena, entonces, la discusión? Conviene tener a la vista lo que sugiere cada una de estas expresiones, por lo menos para una primera aproximación. La expresión *provisional* sugiere una cosa, situación, punto de vista u opinión de carácter eminentemente efímero, pasajero, destinado por su propia índole a ser reemplazado por algo más permanente o, por lo menos, más seguro; en tanto algo de naturaleza transitoria, se encuentra en una relación muy estrecha con el tiempo. Por su parte, *provisión* sugiere, entre varias acepciones, la reunión de distintas cosas que pueden ser útiles o necesarias para la subsistencia o la conservación, trátase de alimentos o cosas similares de que alguien se asegura de cara a la consecución de algún fin, sentido en el cual *provisión* se puede tomar como aprovisionamiento, reserva, caudales que han de estar disponibles para los momentos en que se requieran y que es posible adquirir en mayor o menor abundancia; de acuerdo con *Le petit Robert*, en el siglo XVII se entendía por esta expresión el conjunto de cosas que se compran o adquieren, trátase de alimentos o productos, para el mantenimiento y la conservación en la medida en que son necesarios para la vida. Dada esta primera aproximación, no aparece tan gratuita o forzada la discusión que se pueda adelantar al respecto; pues quizá marque diferencias importantes tomar el texto cartesiano según la letra o, por el contrario, proceder a interpretarlo y, al mismo tiempo, modificarlo.

Ahora: la realidad que ofrece el conjunto de la literatura secundaria con relación al breve pasaje del filósofo que, al tiempo, termina calificando la moral de la Tercera parte del *Discurso del método*, es la de una utilización más o menos indistinta de una u otra expresión, vale decir, de una u otra interpretación, de tal modo que se pueden distinguir

tres posiciones que es posible asumir como términos básicos de referencia para la discusión. Esas posiciones interpretativas son las siguientes: una, asumir que se trata de una moral provisional, que es la más generalizada; dos, tomar de manera literal el texto del filósofo y considerar que se trata de una moral de provisión, que no registra tantos partidarios como la anterior; tres, pasar sin mayor dificultad ni mayores dudas de una a otra expresión, en una especie de fluctuación, que es un enfoque poco frecuente.

La interpretación sin duda alguna más conocida y sencillamente aceptada, ve en la moral del *Discurso* una *moral provisional*, lo cual corresponde a una transposición lingüística de la expresión *par provision* a la expresión *provisoire*³²⁸ que se traduce, a su vez, sin que medie ningún tipo de discusión o aclaración, al español *provisional* lo cual constituye, dada su formulación completa como *moral provisional*, una simple y escueta interpretación de las ideas morales expuestas por Descartes en la Tercera parte de esta obra. Es notable que esta interpretación sea sostenida por autoridades como Gilson quien asume, sin más, que Descartes expone allí una *moral provisional* que, aunque no nos lleva a una vida bienaventurada, nos permite vivir tan felizmente como se puede y adaptarnos de la mejor manera a nuestro medio natural y social; pues, al fin y al cabo, “la función propia de la moral provisional” es, justamente, “asegurar esta adaptación.” Más aún: para Gilson, “par provision” quiere decir, simplemente, “a la espera”³²⁹, y si bien reconoce que Descartes no indica en parte alguna qué es lo que le confiere a la moral del *Discurso* su carácter provisional, no deja por eso de reiterarse en su interpretación de ver “Las reglas de la moral propuestas por el *Discurso* como provisionales”. Por lo demás, “la moral provisional” de esta importante obra se aparece, “no como un simple recurso sino como una estricta necesidad.”³³⁰

Gouhier³³¹ es otro ejemplo de un reconocido comentarista de Descartes que asume, sin mayor discusión ni aclaración, que esa moral que éste llama “de provisión” mediante el empleo de un vocabulario “extremadamente simple”, no es otra que una “moral provisional”, no obstante que, hasta dónde es posible establecerlo, esa expresión no fue utilizada por el filósofo. De hecho, Gouhier dedica un largo párrafo al estudio del *Discurso* bajo el título simple de “La moral provisional” que comienza señalando cómo ésta responde, sencillamente, a la vida del hombre cuyas acciones no admiten espera. Esta moral, sin embargo, es “un proyecto serio” y es exigida por una prudencia tanto política como filosófica. Eso sí, “la moral provisional no es una articulación del sistema cartesiano”, si bien pertenece a “la historia de las relaciones de Descartes con su sistema” y es, de otra parte, “como una regencia, una solución razonable a una situación irracional.” La moral provisional, por lo demás, le permite al hombre virtuoso adoptar una conducta racional. Así, al igual que ocurre con Gilson, las máximas morales del *Discurso* son pensadas por Gouhier de manera explícita en esta perspectiva de la provisionalidad.³³²

De fechas relativamente recientes data una interpretación que toma el texto cartesiano de manera literal y que, en consecuencia, considera la moral de la Tercera parte del *Discurso* simplemente como una *moral de provisión*. Una lectura especialmente significativa en este sentido la lleva a cabo M. Le Doeuff quien escribe un texto de título un poco extraño, “Con rojo en el margen”, y un subtítulo muy sugestivo: “La invención del objeto ‘moral de Descartes’ y las metáforas del discurso cartesiano”. Comienza ella constatando lo que considera “una mutación léxica” que consiste en designar un concepto utilizando palabras distintas a las usadas por el autor, uno de cuyos ejemplos típicos es el cartesiano *me formé una moral de provisión*, enunciación tradicionalmente retomada bajo otra forma: *la moral provisional de Descartes*. Aunque sostiene que éste no es del todo inocente de ese *deslizamiento* léxico, Le Doeuff se propone mostrar que “en lo *explícito* del *Discurso del método*, nada autoriza para que se hable de una moral provisional”. Para ello, divide la historia del problema en dos fases: la primera, que llega hasta el último cuarto del siglo XIX, en la cual es muy escaso el interés por las reflexiones morales de Descartes, pero con la salvedad de que, cuando se alude a ellas, se respeta la expresión *de provisión*. La segunda fase, que parte de 1880 cuando V. Brochard “inaugura” la expresión *provisional* y la opone a la expresión *definitiva* para referirse a la moral cartesiana. Desde entonces se asume virtualmente por todos los comentaristas y estudiosos del filósofo, que las ideas que él expone en la Tercera parte del *Discurso* corresponden a una *moral provisional*. Sin embargo, cuando se consulta un diccionario del siglo XVII “se puede asegurar que ‘de provisión’ no significa provisional”; más bien su significado es jurídico y se usa para designar una cantidad que se abona de provisión a una suma total, como cuando se adelanta la cantidad “de mil libras por daños e intereses” a un demandante que lleva a cabo un litigio por daños diversos. La diferencia, no obstante, está lejos de ser simplemente léxica, pues ella tiene, por lo menos, dos alcances: uno, que la expresión provisional desvaloriza la moral a la cual se aplica; dos, que mientras lo *provisional* tiene indudable connotación cualitativa, *de provisión* orienta más bien hacia lo cuantitativo. De ahí que, apelando una vez más al significado que pudo tener en aquel siglo, *provisión* apunta más bien hacia el conjunto de abastos que se consumen ordinariamente para asegurar la subsistencia, por lo cual se trata, básicamente, de algo susceptible de ser completado, o simplemente aumentado; pero de ningún modo reemplazado. Pero, más allá de estas precisiones, es indudable que Descartes mismo se muestra en esa Tercera parte simplemente satisfecho, *contento* de “la línea de conducta definida por las tres o cuatro máximas”; y no se puede decir que se encuentre provisionalmente contento sino, sencillamente, contento. Todas estas consideraciones llevan a Le Doeuff a plantear que la palabra *provisional* es una desviación; en apoyo de lo cual recuerda la carta a Élisabeth de Agosto 4 de 1645 que es sencillamente una reafirmación de la validez de la moral del *Discurso*, con un elemento adicional no menos importante: aquí el filósofo generaliza esa moral, toda vez que se dirige a cualquiera (*un chacun*); y ello ocurre “después de ocho años de trabajo.” Conviene recordar a este respecto lo que dice D’Alembert, “alguien que hablaba una lengua más próxima que la nuestra de aquella de Descartes”: éste “creyó que

era prudente prescribirse” una moral de provisión. Por eso considera Le Doeuff de manera concluyente que no se debe decir *la moral provisional*, que no convendría siquiera hablar de *la moral de provisión*, sino decir simplemente “como Descartes en la carta de Agosto 4 de 1645, *‘la moral del Discurso’*”. Pues, más allá de cualquiera otra consideración –reitera ella-, si se circunscribe el tema al *Discurso del método*, “nada autoriza a desvalorizar la moral que se encuentra allí.”³³³

La interpretación de N. Grimaldi a este respecto se mueve en un orden de ideas similar. Descartes establece una moral de provisión, es decir, *proveedora* para nuestra permanencia en esta vida sin soporte en ningún tipo de conocimiento. Pero, ¿es esta moral, tal como ha sido interpretada diversamente, provisional, “transitoria, interina, precaria, pasajera”? Como hecho notable se puede afirmar que no existe “ninguna necesidad doctrinal” para que Descartes se haya dado a la tarea de exponerla en ese año de 1637; por lo que cabe suponer que para el filósofo se trataba del “descubrimiento de una experiencia fundamental, irreductible a toda lógica... pero indispensable para la comprensión metafísica del hombre.” Sin embargo, si esto es así, ¿cómo puede ser esta moral de carácter provisional? Debe subrayarse que “la lengua de Descartes” no ofrece a este propósito ninguna vacilación; al contrario, su empleo de “la locución adverbial” *de provisión* es claro y enfático. Ahora: si bien cabe reconocer que la expresión posee una cierta ambigüedad, es preciso “sustraerse a las solicitudes de la lengua y las invitaciones de una tradición sin duda escolar” que insiste en denominar a esa moral *provisional* entendida sencillamente en el sentido de “la precariedad de lo transitorio”. No obstante, si ella fuere provisional y, en esa medida, imperfecta, es porque no podría haber una moral diferente; y, si así fuere, ella sería simplemente *la moral*, lo cual no sería ni despropositado ni contradictorio pues, al fin y al cabo, la finitud es connatural al hombre y, a causa de esa finitud, todo lo que le acontece habrá de tener ese sello de lo imperfecto, incluida la moral. Además, cuando se considera el interés cartesiano porque las acciones de la vida no sufran ninguna dilación, resulta apenas comprensible que el filósofo aspire a “*una moral de efecto inmediato*”, pues el asunto no es esperar sino actuar. Esa moral que Descartes se ha formado de provisión es *suficiente*, de lo cual da clara cuenta la remisión explícita a la misma que hace en la carta de Agosto 4 de 1645 a la Princesa Élisabeth y el recuerdo que hace de ella en la Carta-Prefacio y, si alguna ambigüedad existiere en Descartes a este respecto –es reiterativo Grimaldi-, se debe a “la situación metafísica del hombre que su pensamiento descubre. Buscaba él efectivamente una moral que proveyera a la precariedad de nuestro conocimiento y pensaba por esta razón que ella no debiera ser sino imperfecta.” El “extraordinario descubrimiento de la moral formada de provisión” marca –pareciera concluir el comentarista- una auténtica fisura en el pensamiento cartesiano, pues luego del *Discurso*, es decir, de esta experiencia metafísica, ya no se ocupará más de cuestiones científicas sino de asuntos como la substancialidad del alma, la existencia de Dios, la beatitud y la libertad.³³⁴

Una tercera posición interpretativa sobre la moral de la Tercera parte del *Discurso* corresponde a los autores que utilizan de manera indistinta una u otra opción dentro de un mismo escrito en una especie de fluctuación que haría pensar que no existe allí ningún tipo de problema y por eso daría lo mismo hablar de *moral de provisión* que de *moral provisional*. Esto ocurre de manera notable con las páginas que le dedica Rodis-Lewis al tema en su breve, pero valioso libro *La morale de Descartes*. En él encabeza un capítulo con el título “Las aspiraciones del joven Descartes y la moral ‘de provisión’” que no obsta para que, avanzando unas páginas, hable de “las máximas de la moral provisional” que se encuadran entre la decisión de emplear su vida en el cultivo de la razón y la decisión de avanzar todo lo que pueda en el conocimiento de la verdad; lo cual, a su vez, no impide que, unas líneas más abajo, indique de manera clara “la función de la ‘moral de provisión’” a propósito del conocido símil del viejo edificio que debe ser derrumbado. Sin embargo, en la página siguiente comienza la exposición de “la primera máxima de la moral provisional” y, al llegar a la tercera, habla también con indudable propiedad de “la moral provisional” que, en la ignorancia de las causas que determinan los diversos acontecimientos del mundo externo, admite como imposible todo aquello que no podemos obtener. Es reiterativa Rodis-Lewis en hablar de “la tercera máxima de la moral provisional” y en ponderar, en la perspectiva de la moral cartesiana así considerada, su relación con el estoicismo; pero, en esa *fluctuación* de una a otra expresión, vuelve de nuevo, cerca ya del final de capítulo, a los “consejos de la moral de provisión” en cuanto medios de acceso a una más perfecta sabiduría. Resulta muy singular, cuando se mira la cuestión a lo largo de estas páginas, el hecho de que en ningún momento se problematiza en manera alguna el empleo indistinto que hace de las dos expresiones, como si se tratara de simples sinónimos.³³⁵

V. G. Morgan constituye el interesante caso de un comentarista que, si bien considera peligroso e inadecuado hablar de “moral provisional” opta, no obstante, por esta expresión. A propósito de la ubicación de esta moral en la mitad del *Discurso* y de la discusión que ha generado, hace una nota en el siguiente sentido: en la literatura secundaria ha llegado a ser casi de universal aceptación hablar de la *moral de provisión* como si se tratara de la *moral provisional*, es decir, se ha terminado tomando como válido hacer esta traducción. Sin embargo, el mismo Descartes “nunca usa la frase *moral provisional*” y esta frase, al igual que su correspondiente traducción al inglés, con frecuencia conducen a interpretaciones incorrectas sobre el propósito de las máximas del *Discurso*. Pero Morgan decide estar de acuerdo con esa tradición interpretativa y, por eso, se ha de referir a esta moral como la “moral provisional”, no sin aclarar que esta calificación de “provisional” no significa necesariamente “interinidad”. No obstante esta curiosa adhesión a esa tradición interpretativa, es reiterativo en señalar que Descartes no usó jamás la expresión *moral provisional* y, en cambio, sólo habló de *moral de provisión* e indica que es muy importante enfatizar esto, pues la frase *moral provisional* “da una impresión de evanescencia y transición que la frase original no necesariamente implica.”³³⁶

Reseñadas estas tres posiciones interpretativas sobre la moral de la Tercera parte del *Discurso*, ¿será todo ello un falso problema? ¿Corresponderá a una mera sutileza teórica o se tratará de un simple afán erudito? Mirado el asunto desde otro punto de vista y dado que sea un problema real, cabe preguntarse: ante esta diversidad de interpretaciones, ¿se tratará sólo de elegir una entre varias? ¿O se trata más bien de optar por aquella que resulte más adecuada al espíritu y la letra del texto cartesiano y que, en esa medida, contribuya de mejor manera al propósito de reconstrucción del pensamiento moral del filósofo? Pues en toda esta discusión no dejan de rondar con insistencia las palabras de la Sexta parte del *Discurso* en que él ruega a sus descendientes “que no crean nunca que vienen de mí las cosas que les digan, cuando yo mismo no las haya divulgado” (AT, VI, p. 69 r. 31-p. 70 r. 3)³³⁷, al igual que aquellas otras de la Carta-Prefacio en que vuelve sobre la misma preocupación, quizá de modo más enfático: luego de desautorizar a uno de sus presuntos seguidores, quiere el filósofo “rogar aquí a los lectores, que no me atribuyan jamás opinión alguna, si no la encuentran expresamente en mis escritos; y que no acepten ninguna como verdadera, ni en mis escritos ni en otra parte, si no la ven muy claramente deducida de los Principios verdaderos.” (AT, IX-2, p. 19 r. 26-p. 20 r. 5)³³⁸ Pues bien: ni afán erudito, ni falso problema; al contrario, la discusión en torno a si la moral de la Tercera parte del *Discurso* es de provisión o se ha tomar como provisional, apunta a un problema fundamental y de enorme alcance para el pensamiento moral cartesiano en su generalidad, pues si se interpreta como *de provisión*, se trataría de una moral que habría de servirle a Descartes, o a cualquiera, de manera efectiva, en un momento determinado y concreto de su vida; si se interpreta como *provisional*, se trataría de una moral destinada sencillamente a ser reemplazada, a ser cambiada a causa de su carácter interino y de su alcance marcadamente temporal.

Salvo algún error, dice Gouhier, la expresión “moral provisional” no se encuentra “bajo su pluma”, es decir, en el texto de Descartes.³³⁹ En efecto, salvo error -para hacer propias las palabras precautelativas de Gouhier- un recorrido juicioso a través de sus escritos permite identificar dos cosas: una, que el filósofo nunca habló de *provisional* para referirse a la moral; dos, que los escritos en los cuales se utiliza la expresión *de provisión* para referirse de manera explícita a la moral, son tres.³⁴⁰ El primero es el ya muy aludido y comentado “me formé una moral de provisión” previo a la enunciación de las máximas, adoptada para no quedarse irresoluto en sus acciones mientras la razón lo obligaba a permanecerlo en sus juicios.³⁴¹ En ese pasaje es pertinente subrayar la expresión *mientras (pendant)*, de una clara connotación temporal aunque, paradójicamente, de carácter por completo indeterminado, pues en ningún momento habla Descartes de la duración de ese *mientras*, de cuánto tiempo dura la *vigencia* de esa moral que se ha formado de provisión. Un año más tarde aparece el segundo escrito en el cual utiliza la expresión *de provisión*: se trata de la carta a Reneri pour Pollot de Marzo de 1638³⁴² en la cual replica diversas objeciones formuladas por su corresponsal, una de ellas a propósito de la segunda máxima, en cuya respuesta el filósofo dice a manera de aclaración complementaria, que él

“refiere principalmente esta regla a las acciones de la vida que no sufren ninguna dilación, y que no me sirvo de ella sino de provisión, con el designio de cambiar mis opiniones, tan pronto como pueda encontrar mejores, y no perder ninguna ocasión de buscarlas.” (AT, II, 35, 13-19)³⁴³ En este pasaje es clara igualmente la connotación temporal, un margen de indeterminación en el sentido de que no es posible establecer duración alguna, es decir, que no se puede precisar cuál ha de ser la *vigencia* de la objetada segunda máxima. Se debe subrayar también que aquí, a diferencia del respectivo pasaje del *Discurso*, es expresa la decisión de cambio de Descartes, valga decir, de buscar opiniones mejores para dirigir las acciones de su vida y realizar las modificaciones correspondientes. El tercer escrito en el cual aparece explícitamente la expresión *de provisión* es la Carta-Prefacio, precisamente en el pasaje recién citado, en que Descartes recuerda los ensayos publicados diez o doce años antes de este 1647, cuya primera parte “fue un discurso referente al Método para conducir bien su razón y buscar la verdad en las ciencias, en el cual puse sumariamente las reglas principales de la lógica y de una moral imperfecta, que se puede seguir de provisión mientras no se sepa aún de otra mejor.” (AT, IX-2, 15, 10-15)³⁴⁴ Como en los pasajes anteriores, es indudable la connotación temporal así como su carácter más bien indeterminado; pero, de modo más acusado que en la carta a Reneri pour Pollot, el filósofo reconoce la imperfección de esa moral y un *mientras* que introduce un elemento de indiscutible ambigüedad respecto a la *vigencia* -y a las condiciones de la *vigencia*- de esa moral. En síntesis, en los tres escritos es clara la presencia de la connotación temporal y, en los dos últimos, se agrega a ésta una idea de insatisfacción con respecto a la moral propuesta que no parece que Descartes haya querido ocultar. Pero también aparece en ellos, además de una expresa decisión por el cambio, la idea de que así esa moral sea insatisfactoria, es suficiente; en prueba de lo cual se puede recordar que en esa misma Carta-Prefacio, le indica Descartes al hombre aquel que sólo posee el conocimiento vulgar e imperfecto que se puede adquirir mediante los cuatro primeros grados de la sabiduría, que “debe, ante todo, tratar de formarse una moral que pueda bastarle para regular las acciones de su vida, con el fin de que ella no sufra ninguna dilación y porque, ante todo, debemos procurar vivir bien.” (Íbid., 13, 17-23)³⁴⁵ Ahora: más allá de las consideraciones que suscitan estos tres pasajes, es indiscutible que en ninguno de ellos utiliza Descartes la expresión *provisional*; muy al contrario, sólo se sirve de la expresión *de provisión*.

Pero, si es tan ostensible que el filósofo se sirve solamente de esta última, ¿por qué los comentaristas terminaron deslizándose hacia la expresión *provisional* y, al tiempo, asumiendo que esa moral es, efectivamente, provisional, transitoria, destinada a ser reemplazada? Aunque sería una tarea, ya no difícil, sino imposible dar una respuesta categórica a esta pregunta, sí se puede suponer, por lo menos, que hubo motivos muy fuertes para que se diera ese deslizamiento y asumir, con M. Le Doeuff, que “Descartes no es totalmente inocente de la desviación llevada a cabo sobre su texto.”³⁴⁶ De una parte, resulta fácil para más de un estudioso o simple lector del filósofo hablar de esa moral cartesiana, no como una moral *de provisión*, sino como una moral *provisional* porque “a ello invita la lengua”³⁴⁷; de otra parte, los textos mismos del filósofo ofrecen una ocasión

muy propicia para ello, no tanto el del *Discurso*, como el de la carta a Reneri pour Pollot y el de la Carta-Prefacio, en los cuales la decisión de cambiar de opinión tan pronto como sea posible, o mantenerse en esa moral imperfecta hasta tanto se encuentre una mejor, favorecen que una lectura rápida –o, sencillamente, descontextualizada– enfatice la decisión de cambio y la imperfección, antes que el contenido específico de esa moral y lo que pudo ser su intención original.

Por eso, es válido plantearse una vez más la pregunta: ¿es mero afán erudito o simple sutileza teórica insistir tan reiteradamente en la diferencia que pueda haber entre esas dos expresiones? Se puede responder a estas alturas que no es ni lo uno, ni lo otro; antes bien, la precisión de estos conceptos es de fundamental importancia para una mejor comprensión del pensamiento moral de Descartes. Por eso es pertinente volver sobre el intento de una clarificación conceptual de la expresión *de provisión* y recordar, a este propósito, cómo Le Doeuff apelaba al significado que pudo tener ella de acuerdo con algún diccionario del siglo XVII y cómo se veía que éste apuntaba, de una parte, a lo jurídico en el sentido de una cantidad que se abona de provisión a una suma total y, de otra, hacia el conjunto de abastos que se consumen de ordinario para asegurar la subsistencia y que, como tal, es susceptible de ser aumentado o completado, pero no rechazado o reemplazado. Si se consulta ahora el artículo de J.-M. Gabaude, se encuentra una mayor y más clara explicitación de estas ideas: en el siglo XVII francés, dice éste, la frase *de provisión* usada por Descartes se refería a provisiones o reservas que se podían disminuir o, por el contrario, incrementar y no tuvo de ningún modo una connotación valorativa, tal como se puede apreciar en aquel “hacer provisión de materiales y de arquitectos” de que habla el párrafo inicial de la Tercera parte del *Discurso*. Más aún: “esta noción de provisión ofrece seguridad” y, en la medida en que puede significar también “mientras tanto”, se ha de relacionar estrechamente con un hombre que vive “en el tiempo y a la expectativa.”³⁴⁸ Asumiendo, entonces, la validez de estas aclaraciones, *de provisión* difícilmente pudo significar para Descartes provisional, interino, efímero o simplemente modificable; y cabe por completo la pregunta: si disponía, como es apenas obvio, de los recursos de su lengua, ¿por qué no habló de una vez de moral *provisional* e insistió, más bien, en hablar de ella como *de provisión*? Como bien anota N. Grimaldi, “la lengua de Descartes no parece sin embargo permitir ninguna vacilación”,³⁴⁹ lo cual se constata muy fácilmente a esta altura de la exposición si se recuerdan los tres escritos y los muy precisos contextos en que aparece esta expresión. Se debe recordar, además, que Descartes no dice que se encuentra contento provisionalmente, sino que se encuentra contento, satisfecho “de la línea de conducta definida por las tres o cuatro máximas” (v., supra, pág. 155); lo cual se encuentra muy lejos de cualquier posición o indicación desvalorizante respecto de su moral. Pero, sin duda alguna, el argumento más concluyente en favor de la lectura que se quiere proponer acá según la cual se debe hablar de la *moral de provisión* de Descartes, lo constituye el hecho inobjetable de que, al cabo de diez años de haber publicado el *Discurso del método*, vuelva una vez más sobre la misma moral que se puede seguir *de provisión*, que es imperfecta, es cierto, y que la ha de seguir

mientras encuentra una mejor; sólo que es el mismo *mientras*, ese recurrente *pendant* que ya se ha visto aparecer en el *Discurso*, y es también la búsqueda de esas opiniones mejores para orientar las acciones de la vida, que ya se había observado nueve años atrás en la carta a Reneri pour Pollot. Si en esta moral fuera más importante lo provisional y el cambio hacia una moral más perfecta o, por lo menos, no tan imperfecta, se hubiera podido esperar por parte de Descartes “la preocupación por excusarse de no haber encontrado nada mejor después de ocho años de trabajo.”³⁵⁰ No obstante, antes que una excusa, o aclaración similar, lo que se encuentra en el texto de Descartes al cabo de todo este tiempo es una reafirmación de la validez de su moral de provisión. Por eso, se puede afirmar con propiedad que la moral de provisión, ya sea la de 1637, ya se trate de la de 1638, o de la que retoma el filósofo en 1647, es suficiente: suficiente para que él dirija su vida en el tiempo y la situación concretas en que la enuncia y la recuerda y que habría de bastarle en lo fundamental para los eventos que se le hubieren podido presentar en su vida práctica; y si es imperfecta, lo que tantos interpretan como provisional, es porque la moral es así, imperfecta, motivo por el cual ha de mantenerse una cierta disposición de cambio o de mejoramiento, porque simplemente esa es la moral.³⁵¹ Llama la atención que un comentarista como V. G. Morgan, de alguna manera fluctuante entre las dos interpretaciones básicas, termine aceptando que la moral propuesta por el filósofo en el *Discurso* debe interpretarse “en el sentido en que uno toma provisiones para un viaje prolongado o dispone de reservas para necesidades futuras.”³⁵² Algo similar ocurre con Rodis-Lewis, igualmente fluctuante entre esas dos interpretaciones quien, al tiempo que comenta que las máximas morales “son enunciadas para ser superadas”, por lo cual se puede reconocer en ellas un cierto “carácter transitorio”, afirma no obstante que “las ‘tres o cuatro’ máximas del *Discurso* son primero una ‘provisión’ para la travesía del desierto especulativo”.³⁵³

Al cabo de esta exposición y de la discusión realizada sobre las distintas posiciones interpretativas con relación al carácter *provisional* o *de provisión* de la moral expuesta por Descartes en el *Discurso del método*, se pueden proponer dos conclusiones básicas: la primera, que el filósofo nunca habló, hasta donde es posible establecerlo, de *moral provisional* sino que, en los tres escritos en los cuales aparece la expresión, habla de manera expresa de una *moral de provisión*; por eso, toda interpretación que se haga en el primer sentido, va sencillamente en contravía o, por lo menos, por un sendero distinto de lo que señala el texto cartesiano. La segunda: que hasta donde lo permite la letra de los pasajes y los contextos respectivos, dado el significado que pudo tener originariamente la expresión, el énfasis de Descartes no está colocado en lo efímero, en lo transitorio, en lo destinado a ser reemplazado, sino en aquello que, al modo de provisiones, sirve de manera adecuada, satisfactoria y suficiente, aunque no perfecta, a las necesidades de sostenimiento y orientación en la vida en un momento determinado, que es lo propio de las provisiones, así éstas se vayan acabando o, sencillamente, envejezcan. En consecuencia, no hay en sus escritos nada que autorice para que se hable de moral provisional ni menos

aún algo que permita verla con algún sentido o connotación peyorativas o de manera desvalorizada.

Capítulo tercero: La más alta y la más perfecta moral o la moral definitiva

El propósito del Capítulo tercero es llevar a cabo una discusión en torno al problema de “la más alta y la más perfecta moral” de que habla Descartes en la Carta-Prefacio a la traducción francesa de los *Principios de la Filosofía*, sobre la hipótesis de que él, si bien la enunció, nunca la desarrolló y sólo se limitó a indicar puntualmente el supuesto sobre el cual se debería construir, con una indudable connotación de propuesta ideal. No obstante, aunque no desarrollada, esta idea ha sido retomada por diversos intérpretes, ya en su sentido literal de “la más alta y la más perfecta moral”, ya en el sentido de una “moral definitiva” de la cual no habló Descartes pero que se asume como plausible, o, simplemente, como aquella que habría de venir luego de la “moral provisional”. Sin embargo, si el filósofo no expuso “la más alta y la más perfecta moral” y tampoco habló

de una “moral definitiva”, ¿por qué se plantean estas ideas entre los estudiosos de su obra? ¿De dónde ha podido surgir el problema? Indicado de una manera general, ¿por qué esta discusión en la que es frecuente, además, el caso de los autores que pasan de una a otra interpretación de manera más o menos indistinta? Ahora: si Descartes no utiliza la expresión “moral definitiva”, ni elabora “la más alta y la más perfecta moral”, ni esboza sus ideas básicas se puede proponer, como hipótesis complementaria que, tanto la discusión como las diferentes interpretaciones, surgen del punto de vista y la lectura propuesta por los estudiosos que, literalmente, han colocado un problema de singular dimensión y alcance donde no existe, es decir, un problema que no aparece si se sigue en rigor el texto cartesiano; pero cuya discusión es tan frecuente en la bibliografía sobre el filósofo que resulta poco menos que obligado dar cuenta de sus términos básicos con toda su carga problemática. Pues si más de un autor insiste en la existencia de esa más alta y perfecta moral es inevitable preguntar en qué pueda consistir ella, si es válido asimilarla sin más a una “moral definitiva” y si, en efecto, viene después de una “moral provisional” y, por supuesto, esperar la respuesta que se dé a una pregunta radical: si Descartes sólo enunció “la más alta y la más perfecta moral” y nunca habló de una “moral definitiva”, ¿qué autoriza para que se hable de una y otra en términos generalmente categóricos? Por eso, en las páginas siguientes se abordará, en un primer momento, los orígenes posibles de estos problemáticos planteamientos, para aplicarse, en un segundo momento, a la discusión de lo que pueda ser la más alta y más perfecta moral, llegar luego a lo que se haya de entender por moral definitiva y finalizar con una discusión sobre la interpretación más pertinente.

1. ¿De dónde surge el problema?

Si Descartes sólo enunció la una y nunca habló de la otra, es conveniente y oportuno preguntarse de dónde surgen las afirmaciones y consideraciones que, de manera inequívoca y categórica, se encuentran en tantas páginas dedicadas por muy diversos autores tanto a una como a otra idea; y es necesario preguntarse igualmente si es lícito considerar como problemático que se hable con tanta seguridad de “la más alta y la más perfecta moral” o de una “moral definitiva”, dado que el apoyo que se puede encontrar en el texto cartesiano es muy precario o, simplemente, ese apoyo no existe.

Pues bien: son dos los orígenes que puede tener esta particular problemática: la manera cartesiana de hablar sobre la moral y el modo como algunos intérpretes toman por su cuenta el texto del filósofo; orígenes que, por lo demás, se encuentran en estrecha relación. En cuanto al primer origen, conviene recordar un par de pasajes ya considerados en esta tesis: el primero de ellos se encuentra en la carta a Reneri pour Pollot de Marzo de 1638 (v., supra, Capítulo segundo, págs. 159-160): en ella, Descartes le aclara a su corresponsal que su segunda máxima se refiere a las acciones de la vida que no deben sufrir dilación “y que no me sirvo de ella sino de provisión, con el designio de cambiar

mis opiniones, tan pronto como pueda encontrar mejores, y no perder ninguna ocasión de buscarlas.” (AT, II, 35, 13-19)¹ En esas páginas del Capítulo segundo se señalaba la innegable connotación temporal de este pasaje, así como la expresa decisión de Descartes de buscar opiniones mejores para dirigir su vida y llevar a cabo las modificaciones que fuese necesario. A renglón seguido se citaba el segundo pasaje de interés para este parágrafo y que se encuentra en la Carta-Prefacio: allí habla Descartes de “un discurso referente al Método... en el cual puse sumariamente las reglas principales de la lógica y de una moral imperfecta, que se puede seguir de provisión mientras no se sepa aún de otra mejor.” (AT, IX-2, 15, 10-15; v., supra, Capítulo segundo, pág. 160)² Como en el caso del pasaje anterior, se recordaba también su connotación temporal y se enfatizaba en el modo acusado como reconocía el filósofo que su moral era imperfecta así como la indiscutible ambigüedad de un *mientras (pendant)* que remite de manera muy clara al problema de la vigencia que pueda tener esa moral, además de una cierta insatisfacción a su respecto que no parece que Descartes haya querido ocultar. Estos pasajes del texto cartesiano, tomados de manera inmediata y descontextualizada, pueden llevar fácilmente a leer la moral del *Discurso* como una serie de máximas destinadas a ser cambiadas, que al fin y al cabo sólo servirían de provisión hasta tanto se encuentren mejores, en cuyo propósito de búsqueda pareciera empeñarse el filósofo. Si, además, se acentúa –cosa que puede hacer sin mayor dificultad cualquier lector de Descartes– su carácter imperfecto y esa especie de condicionalidad de que se ha de seguir sólo hasta tanto se encuentre otra más satisfactoria, resulta fácil entender cómo tantos lectores e intérpretes terminan asumiendo, sin mayor discusión, que esta moral la ha de cambiar el mismo Descartes por otra *mejor* y más perfecta cuando le sea dado encontrarla. Ahora, si es una moral destinada a ser cambiada, la nueva que la reemplace habrá de ser una que carezca de aquellos defectos o limitaciones y, en consecuencia, no podrá ser distinta de una *moral definitiva*. Si, por otra parte, el mismo texto de la Carta-Prefacio anuncia “la más alta y la más perfecta moral”, parecieran dadas todas las condiciones, sobre la base de la lectura del mismo texto cartesiano, para suponer en su pensamiento, o la existencia de esta moral alta y perfecta, o, cuando menos, de una “moral definitiva”. Se puede afirmar, en consecuencia, que el texto mismo del filósofo, su manera especial de hablar sobre la moral, su actitud al respecto y el carácter relativamente inconcluso de ella (de todo lo cual se ha dado cuenta en el Capítulo primero), favorece la búsqueda de una moral diferente de la que se encuentra enunciada expresamente en el *Discurso del método* y que, en alguna medida, la habría de superar. En este sentido es pertinente el comentario de M. Le Doeuff: “Descartes no es totalmente inocente de la desviación llevada a cabo sobre su texto.” (V., supra, Capítulo segundo, pág. 161)

El segundo origen de esta especial problemática se ha de buscar en la manera como algunos estudiosos han interpretado el texto cartesiano colocando particular énfasis en la limitación e imperfección de su moral, *reconocida* por el propio Descartes, y en la interpretación que llevan a cabo del carácter provisional de la misma. Es, sin duda, otra

variante de aquél responder a lo que “invita la lengua” de que habla N. Grimaldi (v., supra, Capítulo segundo, *Íbidem*); precisamente, lo que hace de manera taxativa Gouhier para quien la “moral provisional” es “por definición, la promesa de una moral definitiva”.³ Sorprende, sin embargo, que en la misma obra haya afirmado con el mismo tono taxativo que, salvo algún error, ni la expresión “moral provisional” ni la expresión “moral definitiva” se encuentran “bajo su pluma”; lo cual no le impide perseverar en una lectura que ve cómo “entre la moral definitiva y la moral provisional, hay toda la distancia que separa la verdad de la verosimilitud”, o cómo esa primera máxima, que es provisional, llega a ser sin embargo definitiva.⁵ De hecho, es significativa la lista de intérpretes que pretende encontrar en el texto cartesiano la existencia de una “moral definitiva”: algunos asumen que si el filósofo propuso en el *Discurso* una “moral provisional” lo hizo porque pensó formular después una “definitiva”; otros, por el contrario, asumen expresamente que la “moral provisional” del *Discurso* es la moral definitiva del filósofo. No obstante, en sus trabajos se echa de menos la ausencia de una problematización o amplia discusión al respecto, como si –de manera simple y llana– la suya fuera una interpretación evidente por sí misma. Este segundo origen presenta, efectivamente, la especial característica de que asume, sin mayor reflexión y sin mayores argumentos, que es lícito interpretar el texto de la moral del *Discurso* como provisional, desde donde se termina considerando que en la mente del filósofo se encontraba, en consecuencia, la idea de una moral definitiva, cuya presencia se considera a tal punto indudable que se trata simplemente de entregarse a la tarea de buscarla; de ahí los prodigios de sutileza interpretativa que es posible hallar entre los estudiosos que comparten este punto de vista, como se verá más adelante, en el Parágrafo 3. En otros términos, se trata de la interpretación que se halla con más frecuencia en el ambiente de los estudios cartesianos, aquella con la que primero se encuentra todo aquel que se acerca a la obra del filósofo y que tiende a ser asumida como un simple hecho, algo establecido y simplemente aceptado de lo cual se ha de partir para leer y entender a Descartes, por lo menos en materia moral. De hecho, quien traja habitualmente por el texto cartesiano y recorre las páginas de sus comentaristas tiende por lo general a partir en la búsqueda de una “moral definitiva”, mucho más cuando entre sus lecturas se encuentra la Carta-Prefacio⁶, pues resulta difícil no continuar pensando que Descartes considera en efecto su “moral provisional” como imperfecta, destinada en consecuencia a ser reemplazada por un “mejor sistema moral” tan pronto como sea posible.⁷

2. “La más alta y la más perfecta moral”

Dado el propósito del capítulo y los problemas de interpretación que conlleva el texto del filósofo, es pertinente hacerse la siguiente pregunta: ¿dónde y cómo habló Descartes de “la más alta y la más perfecta moral”? La aparición de esta moral se observa, de modo

expreso, en la Carta-Prefacio a la traducción francesa de los *Principios de la Filosofía*. Pero, ¿cómo aparece ella? En esta carta, escrita al Abate Claude Picot, se encuentra el conocido símil del árbol de la filosofía una de cuyas principales ramas es la Moral al lado de la Medicina y la Mecánica; sólo que esa moral es, precisamente, “la más alta y la más perfecta”. Ahora, ¿cómo se llega al símil? Descartes se propone escribir un prefacio que facilite la comprensión de sus *Principios*, que serán “leídos por más personas en francés que en latín” (AT, IX-2, 1, 8-9).⁸ Con este propósito, expone de manera resumida una serie de cosas que permitirán entender tanto el título del libro, como el designio que ha tenido al escribirlo, así como su utilidad. Se ocupa, así, de la filosofía en general, de la ciencia alcanzada y los cuatro grados de la sabiduría, al igual que de la dificultad de llegar al quinto grado. Explica también el orden que debe tener para instruirse el hombre que sólo posea un conocimiento vulgar e imperfecto, quien debe, ante todo, “tratar de formarse una moral que pueda bastarle para regular las acciones de su vida” con el fin de que ellas no sufran dilación y le permitan, sobre todo, vivir bien (Íbid., 13, 17-23).⁹ Después, debe estudiar la lógica; luego, ha de aplicarse a la verdadera filosofía, lo cual quiere decir que primero debe estudiar la metafísica y, en segundo lugar, la física, o sea, ir desde los principios de las cosas materiales como el agua, el aire y el fuego, hasta llegar a la naturaleza de las plantas, de los animales y del mismo hombre, pues, en fin de cuentas,

*toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física, y las ramas que salen de este tronco son todas las demás ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral; entiendo la más alta y la más perfecta moral que, presuponiendo un entero conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la sabiduría. (Íbid., 14, 23-31)*¹⁰

Se llega, de este modo, al pasaje en que Descartes enuncia “la más alta y la más perfecta moral”. Pero debe observarse que no se trata de un camino deductivo; antes bien, contrasta de modo ostensible el proceso que se ha de adelantar para instruirse, de un lado, y el orden que de hecho sigue la filosofía misma una vez construida, del otro.¹¹

Pero, después del conocido símil de la filosofía comparada con un árbol, ¿qué se sigue en la Carta-Prefacio? Sigue la indicación de que los frutos no se recogen de las raíces ni del tronco, sino de sus ramas, de modo que “la principal utilidad de la filosofía” depende, precisamente, de aquellas partes que se aprenden en último lugar (Íbid., 15, 1-5).¹² Sigue igualmente el recuerdo del *Discurso referente al método*, publicado diez o doce años atrás que contenía, además de las principales reglas de la lógica, las reglas de esa moral imperfecta que se podía seguir de provisión (v. Íbid., 15, 5-15).¹³ Descartes recuerda también sus *Ensayos* científicos, la publicación de las *Meditaciones* y los *Principios*, para terminar la Carta-Prefacio con la indicación de lo que sería preciso hacer “para dar a los hombres un cuerpo entero de Filosofía” (Íbid., 17, 1-10).¹⁴ Aunque el filósofo tiene clara conciencia del carácter inconcluso de su tarea, destaca algunos frutos que se pueden sacar de sus *Principios*, entre los que se destaca la satisfacción de encontrar verdades hasta

ahora ignoradas y “el contentamiento que ello otorga” que es “siempre el más durable y el más sólido”, así como su claridad y certeza, que obviará toda causa de disputas y dispondrá “los espíritus a la dulzura y a la concordia”. Pero los *Principios* ofrecen un fruto de especial importancia: que pasando poco a poco de unas verdades a otras se pueda “adquirir con el tiempo un perfecto conocimiento de toda la Filosofía y ascender hasta el más alto grado de la Sabiduría.” (Íbid., p. 17 r. 23-p. 18 r. 22)¹⁵ Y, aunque pasen muchos siglos antes de que se puedan deducir todas las verdades contenidas en estos *Principios*, quienes se decidan por la búsqueda de la verdad, se percatarán de la sabiduría, perfección de vida y felicidad a que pueden conducir y “no habrá ninguno que no trate de dedicarse a un estudio tan provechoso o que, por lo menos, no favorezca y quiera ayudar con todo su poder a quienes quieran emplearse en ello con fruto.” (Íbid., 20, 20-30)¹⁶

Identificado el contexto y el modo como Descartes enuncia “la más alta y la más perfecta moral”, cabe la pregunta: ¿es ella el eje o centro de la Carta-Prefacio? ¿Es posible inferir de ahí en qué consiste? Aunque se pueden encontrar en el texto diversas indicaciones de clara implicación moral, no se refieren sin embargo a lo que se pudiera esperar respecto a la moral enunciada y más bien remiten a ideas que son una constante preocupación para el filósofo (por ejemplo, la adecuada conducción de la vida). Ahora, el tema del presente parágrafo no es la Carta-Prefacio sino “la más alta y la más perfecta moral” y la identificación de aquellos elementos o ideas que permitan aclararla; por eso, el camino más apropiado para pensar el problema es detenerse en el pasaje puntual en que Descartes habla de ella: el símil del árbol de la filosofía. Éste dice que la Moral es una de las tres principales ramas del tronco del árbol, al lado de la Mecánica y la Medicina; que ese tronco (el cual hunde sus raíces en la Metafísica) se puede tomar de modo coherente como el soporte de la Moral -y, obvio, de las otras dos ramas-, es decir, que la Física soporta la Moral y habrá, en consecuencia, de suponerla. Cabe destacar como hecho notable que Descartes asume que la Moral debe ser una ciencia, lo cual es reconocido de manera expresa por el pasaje que la equipara a “las otras ciencias”; aunque con una condición muy fuerte: para que ella se consolide como tal, habrá de suponer el completo desarrollo de esas ciencias, lo cual es requisito, además, para que se pueda alcanzar el último grado de la sabiduría. Pero surge una pregunta: en el momento en que el filósofo escribe estas líneas, es decir, en el año de 1647, ¿es la moral para él una ciencia? Se puede responder, con la debida cautela, que no, que en el momento histórico en que Descartes escribe estas líneas no hubiera podido considerar aún la moral como una ciencia. Conviene recordar a este propósito el conocido pasaje de los grados de la sabiduría: “hubiera explicado aquí someramente toda la ciencia que ahora se posee, y cuáles son los grados de la Sabiduría a los cuales se ha llegado.” (Íbid., p. 4 r. 31-p. 5 r. 3)¹⁷ Descartes considera que toda la sabiduría que hasta ese momento se posee no va más allá de la que se obtiene por medio de esos primeros cuatro grados; y, aunque siempre han existido grandes hombres que se han esforzado por llegar a un quinto grado de sabiduría “incomparablemente más alto y más seguro que los otros cuatro” -aquellos que

se conocen comúnmente como filósofos-, “Sin embargo, yo no sé de ninguno que hasta el presente haya alcanzado a realizar este designio.” (Íbid., 5, 18-27)¹⁸ Importa recordar que la manera cartesiana de entender la filosofía es, precisamente, la presentada en el modo singularmente gráfico del árbol; es decir, que de los principios de los cuales se sirve “referentes a las cosas inmateriales o Metafísicas” deduce “muy claramente aquellos de las cosas materiales o Físicas”. De ahí que, aplicados a la verdadera Filosofía, se deba confrontar como su primera parte a la Metafísica (la que contiene los Principios del conocimiento, entre los cuales se destaca la explicación de los atributos de Dios y la inmaterialidad de nuestras almas), para pasar luego, en un segundo momento, a la Física (que va desde los Principios de las cosas materiales y el modo como el universo ha sido hecho, hasta la particularidad de todos los cuerpos y el modo como ellos han sido compuestos, desde los minerales hasta el hombre pasando por las plantas y los animales) (v. Íbid., 10, 12-19; 14, 5-23).¹⁹ Así, toda la ciencia que hasta el momento de la Carta-Prefacio se posee ha sido adquirida a través de los cuatro primeros grados de la sabiduría y, como aún no se ha llegado al quinto grado, ella no ha alcanzado todavía su completo desarrollo; por lo tanto, no ha llegado aún al entero conocimiento de sus asuntos, por todo lo cual, las condiciones para pensar “la más alta y la más perfecta moral”, en el tiempo en que Descartes escribe este prólogo, no están dadas. Mirado el problema de esta manera, la conclusión es categórica: si “la más alta y la más perfecta moral” presupone “un entero conocimiento de las otras ciencias”, es decir, que se haya llegado al “último grado de la Sabiduría” y éste aún no se ha obtenido, esa moral alta y perfecta no es una realidad en el tiempo en que Descartes escribe su Carta-Prefacio a los *Principios*. Más aún: la posibilidad de una moral concebida de esa manera ha debido parecerle al propio Descartes muy lejana, pues sabe muy bien que “podrán pasar varios siglos antes que se hayan deducido de estos Principios todas las verdades que de ellos pueden deducirse”, sea por el tipo de experiencias que se requieren y el cúmulo de dificultades que conlleva realizarlas de manera exitosa, sea porque los mejores espíritus tienen tan mala opinión de la filosofía corriente que no querrán comprometerse en ella o en buscar una mejor (Íbid., 20, 6-20).²⁰ De este modo, siguiendo el estricto hilo expositivo de la Carta-Prefacio, resulta muy difícil pensar que “la más alta y la más perfecta moral” haya ido más allá de una simple enunciación por parte del filósofo y que más bien adquiere el carácter de una especie de ideal de tan difícil acceso como lo es, en efecto, “el último grado de la Sabiduría”, así el texto concluya con una mirada muy esperanzada hacia sus descendientes y todo el provecho que ellos hayan de obtener de la adecuada utilización de sus principios en cuanto a la perfección de vida y la felicidad a que puedan ser conducidos.

Pero, ¿qué ocurre en la literatura secundaria? Cuando ella se consulta respecto de “la más alta y la más perfecta moral” es posible observar, de una parte, la referencia inevitable al conocido símil y, de otra, la manera variada como es leído e interpretado ese pasaje -igual que ocurre, por lo demás, con tantos otros tópicos del pensamiento cartesiano-. Así: hay quienes, como Rodis-Lewis, se limitan a dar cuenta de la existencia

del símil, sin comprometerse con ninguna intención interpretativa²¹; o, como Gouhier, asumen el símil y llevan a cabo una mínima glosa: “En el árbol de la filosofía, la moral es una ciencia de aplicación, en el nivel de la medicina y de la mecánica”, ella, considerada igualmente como sabiduría, “es también la tercera rama del árbol de la ciencia... bajo este aspecto, es una parte de la filosofía”²²; o, como F. P. Coolidge, quien presume que Descartes ha desarrollado “la más perfecta moral” como “una ciencia de la moralidad”, aunque no aporta ningún desarrollo ni justificación.²³ También se encuentran intérpretes como D. Garber, que consideran válido el uso de “la metáfora del árbol de la ciencia” que hace el filósofo, pues hay situaciones en las cuales “la moral será dependiente de la ciencia”²⁴; o manejan de manera discrecional el texto cartesiano, tal como hace T. Keefe cuando alude a los enunciados éticos contenidos “en la famosa metáfora del árbol del conocimiento”²⁵ e, incluso, utilizan indistintamente los contenidos conceptuales del símil y hablan del árbol de la sabiduría con relación a una ciencia moral cartesiana que se encontraría en la cúspide de este árbol, pero que se habría de nutrir no sólo de las partes más bajas del mismo sino de las contribuciones de sus raíces metafísicas”, según la interpretación de C. J. Chambers.²⁶ Igualmente, hay estudiosos del tema, como el caso de M. Gagnon, que toman el texto por su cuenta y llevan a cabo interpretaciones muy discutibles, como afirmar que Descartes sostiene que el método y la metafísica son necesarios para el conocimiento de los preceptos ciertos de la moral y para que se pueda vivir conforme a lo que ellos prescriben; o que es muy claro que el descubrimiento y la puesta en práctica “de los preceptos de la buena vida moral hacen parte de la reforma cartesiana de las ciencias”, pues de acuerdo con el plan inicial trazado por el filósofo, la moral debe ser deducida del contenido de las demás ciencias.²⁷

Entre los autores que se ocupan del importante símil, se encuentra también a J. Cottingham, quien lo examina desde el punto de vista del sistema: considera que “Descartes estaba determinado a mostrar que su sistema era no menos fértil que aquellos de sus predecesores desde el punto de vista de la moral y de su aspiración a la felicidad.” De hecho, el filósofo declaró en su Carta-Prefacio que “la construcción de un perfecto sistema moral” debía ser la culminación de su filosofía; por eso, para que pudiera consolidar un sistema unificado de filosofía, debía considerar su “perfecto sistema moral” como “un resultado orgánico de la nueva física”. Por lo demás, el autor inglés asume el árbol de la filosofía –que insiste en interpretar como el “más perfecto sistema moral”- en los estrictos términos cartesianos de presuponer el desarrollo de las demás ciencias.²⁸ De otra parte, V. G. Morgan interpreta el símil, “la familiar analogía de su sistema filosófico como un árbol”, desde el punto de vista de las preocupaciones cartesianas “acerca de la moral y de la ética” como la previsión del filósofo de “un sistema moral en tanto la culminación y coronación de su desarrollado sistema filosófico.” Considera este comentarista que es de excepcional importancia “la analogía del árbol de la filosofía”, pues no sólo ofrece indicaciones en el sentido de que “el sistema moral cartesiano” se refiere tanto a la acción buena como a la acción útil, sino que presenta la característica especial de que presupone, en la medida en que constituye “el más alto y más perfecto

sistema moral”, un “completo conocimiento de las otras ciencias”. Este pasaje es especialmente complejo y, aunque Descartes de pronto nunca pensó que alcanzara a completar su empresa filosófica, subsiste un problema: “¿Cómo puede uno dirigir su propia conducta moral ante la ausencia indefinida de un perfecto sistema moral, el cual no puede ser formado hasta que la metafísica y la física hayan sido completados?” Si se mira de cerca “la analogía del árbol de la filosofía”, se observará a través de ella cómo Descartes indica que la empresa filosófica es un proceso *orgánico* en el cual todas las facetas del conocimiento humano se encuentran interconectadas de una manera más biológica que mecánica. Dado un organismo vivo como es un árbol, “todas las partes crecen *simultáneamente*, dependen unas de otras.” De una manera similar, por tanto, cualquier avance que se dé en la metafísica o en la física incidirá en la estructura de la moral. Si la analogía se mantiene de manera rigurosa, no se podrá concluir que para averiguar “la estructura de la ética Cartesiana” haya que esperar a que metafísica y física se encuentren completamente desarrolladas. Más bien, en la medida precisamente en que la filosofía es como un árbol y se debe considerar por tanto como vivo, “nada detiene el crecimiento y el cambio”; por eso, “la filosofía nunca alcanzará una conclusión definitiva, sino que ella siempre se desarrollará orgánicamente.” Por supuesto, vista la empresa cartesiana como un todo, es posible esperar que “pueda uno identificar algunas características generales de su ética que se deben desarrollar de sus raíces metafísicas. Uno puede esperar que algunas de estas definidas características serán la certeza, la claridad y la distinción” como notas distintivas de la investigación cartesiana en cualquier campo del conocimiento. De igual modo, uno podría esperar que estas notas puedan proveer una dirección para nuestros actos que se habrían de cumplir, en consecuencia, de un modo cierto e indubitable. Un sistema como éste quizá sea posible, considera Morgan, pero tal vez aún esté por verse.²⁹

Aunque es muy sugestiva la visión de Morgan y presenta un desarrollo muy coherente, plantea problemas muy precisos: cuando Descartes apela a la imagen del árbol, ¿piensa realmente como biólogo? Pero, si así fuere, ¿qué se pudo haber hecho su mecanicismo, aquél sobre el cual edifica su física e, incluso, su misma fisiología? No obstante que el planteamiento del comentarista estadounidense es importante y se esfuerza notablemente por deducir del símil, de la analogía –como él la llama– las consecuencias que se podrían derivar para un posible sistema moral cartesiano, ¿permite el breve texto de la Carta-Prefacio llegar tan lejos en el proceso deductivo? Es sin duda notable el intento por derivar de las líneas del texto cartesiano en las cuales aparece “la más alta y la más perfecta moral”, no sólo un posible pensamiento o intención sistemáticos en materia moral por parte de Descartes, sino las que podrían ser sus notas características. Pero, ¿no es forzar demasiado el breve texto llegar tan lejos? Una crítica análoga se puede hacer respecto de la interpretación de Cottingham: ¿es lícito inferir del breve pasaje la determinación cartesiana de mostrar la fertilidad de su sistema en materia moral?

El conocido pasaje cartesiano admite, en consecuencia, muchas lecturas posibles, debido quizá a las connotaciones propias de una imagen. Se puede leer, así, de manera literal, o de manera biológica, o en la perspectiva del sistema; pero también admite lecturas más complejas como la que propone M. Le Doeuff: piensa ella que el problema de fondo es la preocupación cartesiana por las relaciones que hayan de existir entre la filosofía y la ética *vehiculadas* a través de dos imágenes: la imagen del alojamiento del *Discurso* que piensa una “moral fuera-de-la-filosofía pero solamente por un tiempo” y la imagen del árbol de la Carta-Prefacio que “reconduce a la idea de que la filosofía puede producir una moral”, pero sobre la base de un saber constituido. Constata Le Doeuff la presencia múltiple de imágenes tomadas de la “arboricultura” en el texto cartesiano³⁰; y, yendo más lejos, señala como Descartes ha debido tener a la vista un extenso pasaje del Evangelio según San Mateo donde es expresa la alusión a los frutos diversos que producen los árboles y a la conveniencia de construir la casa, no sobre la arena, sino sobre una masa rocosa. El empleo de las imágenes en los asuntos morales, sin embargo, es un hecho especialmente problemático. Mientras se apela a ellas cuando se trata de la metafísica, la física o la medicina, “se mantiene una cierta coherencia de la imagen”, de tal modo que se puede hablar con propiedad de que es posible dibujar el árbol; “pero la moral introduce una confusión total en el dibujo pues ella es a la vez una de las ramas, simple rama entre las ramas, empalmada directamente sobre el tronco y, al mismo tiempo, ella *‘presupone un entero conocimiento de las otras ciencias’*, de acuerdo con lo cual ella no es más una rama entre las ramas, sino el resultado de todas las ramas”, lo que vuelve el árbol simplemente irrepresentable. En otros términos: ante la falta de seguridad de si la moral es una rama más del árbol de la filosofía, o si es ella una rama que se soporta en las otras ramas, la figura del árbol se torna muy enrevesada y de muy difícil -si no imposible- comprensión, por la incompatibilidad que resulta entre la simple representación del árbol y la real estructura y función de sus partes.³¹

Mirada en su conjunto la literatura secundaria con respecto a “la más alta y la más perfecta moral”, se puede afirmar que no hay ningún intérprete que pretenda haber encontrado en el texto cartesiano una explicitación, desarrollo o exposición de ella³²: esa literatura se limita, en general, a constatar la existencia del enunciado del filósofo “entiendo la más alta y la más perfecta Moral”, o simplemente se detiene en la exégesis del símil del árbol de la filosofía, a cuyo respecto no se va más allá, o de variaciones o glosas alrededor de sus términos básicos, o de lecturas que violentan de manera manifiesta el texto y simplemente lo toman por su cuenta. Esto es comprensible, sin duda, tanto por la brevedad como por la contundencia de la afirmación cartesiana que, de un lado, no se puede ignorar y, del otro, hace que sea muy fácil tomarla al pie de la letra y lleve a presumir que si el filósofo habló de una alta y perfecta moral ella es posible y resulta válido decidirse a partir en su búsqueda. De cualquier modo, resulta claro, después de consultada esta literatura, que no se avanza mucho en la tarea de precisar en qué pueda consistir “la más alta y la más perfecta moral” enunciada por Descartes en la Carta-Prefacio.

Pero, ¿se reduce la explícita preocupación de Descartes por “la más alta y la más perfecta moral” a este breve pasaje de la Carta-Prefacio? O, al contrario, ¿aparece ella en alguna otra obra o escrito del filósofo? La revisión llevada a cabo de la obra cartesiana ha permitido identificar en la carta a Chanut de Febrero 26 de 1649 una alusión más a este problema: en ella, refiriéndose expresamente a los *Principios*, cuyo conocimiento espera que sea satisfactorio para la Reina Cristina de Suecia, dice el filósofo que “estas verdades de Física hacen parte de los fundamentos de la más alta y más perfecta moral” (AT, V, p. 290 r. 27-p. 291 r. 2).³³ ¿Agrega algo más a este respecto? Antes que agregar algo, el pasaje se presenta de manera más escueta que el anterior. Sin embargo, aunque no permite allegar ninguna claridad sobre la índole de esa alta y perfecta moral sí permite volver, de alguna manera, sobre la interpretación básica que se sostiene en este párrafo: no es claro en qué haya de consistir esta moral; pero tampoco se puede inferir de este pasaje, escrito dos años después de la Carta-Prefacio, que Descartes haya alcanzado el tan anhelado quinto grado de la sabiduría. Si bien pudo constituir para él un paso importante en ese sentido la publicación de sus *Principios*, dado que sus verdades hacen parte de los fundamentos de la moral propuesta, no quiere decir esto, de una parte, que se haya logrado ese entero conocimiento de las otras ciencias y, del otro, que se deba olvidar la clara precautelación de la Carta-Prefacio: bien sabe Descartes que habrán de pasar muchos siglos antes de que se esté en condiciones de deducir de los *Principios* todas las verdades posibles (v. AT, IX-2, 20, 6-20). De este modo, aunque el breve pasaje de la carta a Chanut no arroja mayor claridad sobre esa “más alta y más perfecta moral”, tampoco resulta extraña ni contradictoria su aparición en este año 1649, si se lee en la precisa perspectiva de la Carta-Prefacio: esa moral presupone el desarrollo completo de las otras ciencias, a lo cual contribuyen los *Principios*, sin que aún se haya llegado hasta ese punto.

¿Habría en la obra cartesiana alguna otra alusión a este problemático asunto? Se puede considerar con propiedad que sobre “la más alta y la más perfecta moral” no parece que se haya vuelto a ocupar Descartes más allá de los dos textos referidos. No obstante, en Junio 15 de 1646, es decir, el año anterior a la Carta-Prefacio y a la publicación de los *Principios* en francés, le escribe a Chanut una breve y densa carta en un contexto en el cual aparece como un término de referencia la lectura que su corresponsal lleva a cabo de esta obra en la que le dice “en confianza, que la noción tal cual de la física, que he tratado de adquirir, me ha servido grandemente para establecer algunos fundamentos ciertos en la moral; y que me he sentido más cómodamente satisfecho en este punto” que en varios otros asuntos en los cuales ha empleado más tiempo, como la medicina (AT, IV, 441, 24-30).³⁴ No obstante la fecha, el texto se puede entender e interpretar en el mismo sentido del anterior: se debe asumir, tanto de acuerdo con el itinerario intelectual del filósofo como con el texto mismo de esta carta, que por ese tiempo ya ha elaborado lo fundamental de su física; y, además, se puede suponer plausiblemente que para esta fecha ya tiene clara perspectiva de toda su obra. Sobre la validez de estos supuestos, se puede considerar este pasaje en el horizonte de “la más alta y la más perfecta moral” de la Carta-

Prefacio: esta moral supone el desarrollo y el conocimiento de las demás ciencias, entre ellas, la física, que sería como una especie de base fundamental de esa perfecta moral.³⁵ Pero cabe acá, con más fuerza quizá que respecto de la carta de 1649, señalar la preocupación de Descartes por la no consolidación y desarrollo definitivos de su física, por la deducción incompleta desde sus *Principios* de todo lo que se puede deducir de ellos; cabe suponer acá de manera más enfática aún, que las condiciones que prevé el filósofo para su alta y perfecta moral todavía no están dadas y que, en consecuencia, no se puede suponer que ella exista, que sea una realidad. Por lo demás, tampoco en esta carta se encuentra claridad alguna o información complementaria con relación a lo que pueda ser esta moral.

No es entonces “la más alta y la más perfecta moral” el asunto central de la Carta-Prefacio, sino apenas uno más entre varios tópicos abordados por Descartes en ella y con la intención expresa, además, de facilitar la lectura y comprensión de sus *Principios*. Tampoco permite el pasaje referenciado, dada su brevedad y el contexto en que aparece, establecer con la debida claridad en qué consiste esta moral y, para mayor complejidad, la reaparición del problema en la carta de 1649 y la alusión al mismo en la carta de 1646 no arrojan luz alguna al respecto ni agregan información que se pudiera considerar como complementaria; lo cual lleva a concluir de manera drástica y escueta que Descartes no logró constituir, o formular, la más alta y más perfecta moral y que su aparición en la Carta-Prefacio involucra un elemento de indeterminación temporal muy similar al de la moral de provisión del *Discurso*, pues ella supone “un entero conocimiento de las otras ciencias”, pero sin que sea posible precisar cuándo pueda consolidarse ese proceso, valga decir, cuánto tiempo pueda exigir que se lleve a cabo ese desarrollo, realizar las deducciones necesarias e interiorizarse el conocimiento correspondiente, que son las condiciones que el texto cartesiano coloca para que esa moral sea posible. Así, el filósofo dice someramente en qué consiste esa alta y perfecta moral, pero lo dice *grosso modo*, en términos demasiado generales y a la manera de un gran programa; pero, de una parte, no expone sus principios básicos ni da indicaciones que permitan su reconstrucción y, de otra, afirma expresamente que ese más alto grado de la ciencia aún no se ha alcanzado y conviene, más bien, continuar en la búsqueda de esas verdades, ocupación provechosa como ninguna, cuyo éxito y feliz culminación él desea que sean disfrutados por sus descendientes.

3. La moral definitiva

Si bien aparece claro que en algún momento Descartes habló de “la más alta y la más perfecta moral”, así se haya limitado simplemente a enunciarla en sus términos más generales, se puede afirmar con la misma seguridad que nunca habló de una *moral definitiva*. No obstante, es un lugar común en la bibliografía sobre Descartes, de manera especial en la que se ocupa del tema moral, que se hable –y, en ocasiones, con plena intención– de una *moral definitiva*. Si el filósofo nunca escribió sobre ella ni utilizó esa expresión, ¿de dónde aparece? ¿Por qué tantos estudiosos y conocedores de la obra

cartesiana abordan, o mencionan, esta particular moral como si ella fuera, efectivamente, una realidad incontrastable? En el Parágrafo 1 de este capítulo se hablaba del posible doble origen de estas problemáticas interpretaciones que, para el caso de la *moral definitiva* se debe, probablemente, a la lectura llevada a cabo por algunos autores que colocan especial énfasis en la imperfección que el propio Descartes reconoce en su moral y en su interpretación de la moral del *Discurso* como provisional. Esta lectura se encuentra avalada sin duda por una larga tradición de estudios e interpretaciones que permiten pasar, como tránsito lógico y comprensible, de una moral provisional a una moral definitiva. Pues bien: en las páginas que siguen se pretende abordar el problema sobre la hipótesis de que si Descartes no habló nunca de una *moral definitiva* y ella se asume como si de veras fuera una realidad, se trata de una lectura hecha por los estudiosos del filósofo, pero sin que exista nada en su obra que autorice a pensarla (v., supra, la hipótesis del capítulo), lo cual equivale a decir que se trata de un problema de los intérpretes, no de Descartes. Por lo demás, se habrá de tomar la exposición subsiguiente como desarrollo complementario de ese parágrafo y de las ideas ahí expuestas.

“Será el drama de la moral cartesiana, representado a través de la inextricable complicación de una doctrina provisional que anuncia una doctrina definitiva que ha de reemplazarla, y de una doctrina definitiva que, por el contrario, confirma y consolida de una vez por todas la moral de la que se pensaba que debía ser provisional.” Estas son las categóricas y poco menos que conclusivas palabras de M. Gueroult³⁶, quien asume el carácter provisional de aquella moral del *Discurso*, se compromete con la afirmación de que existe una moral definitiva y, lo más significativo, coloca de manera expresa el problema en el interior del pensamiento cartesiano. Esta interpretación, sin embargo, no es única ni aislada; al contrario, es elocuente encontrar, cuando se confronta la literatura secundaria sobre este tópico particular, una importante diversidad de matices y puntos de vista que van, desde considerar que la moral del *Discurso* en tanto provisional es espera solamente de una moral definitiva, hasta las interpretaciones que ven en ella la moral definitiva propiamente dicha, pasando por aquellas que pretenden encontrar tres morales en Descartes, sobre una idea interpretativa básica: la presunción de que se encuentra en Descartes una moral definitiva que se debe esperar como consecuencia lógica después de su moral provisional.

Es importante, por consiguiente, mirar con algún detalle la literatura secundaria que se ocupa de este asunto particular. Así: V. G. Morgan constata que “usualmente se identifica la moral provisional del *Discurso* como un recurso temporal de Descartes para la orientación moral hasta la formación de una moral ‘definitiva’.”³⁷ En esta posición, que asume la “moral provisional” como espera e, incluso, esperanza de una moral definitiva, se puede ubicar a Rodis-Lewis quien recuerda que Descartes habló de un quinto grado de sabiduría e indicó en qué podría consistir, pero “como esta rigurosa sistematización no fue jamás redactada por Descartes en lo que concierne a la moral, no se puede pretender

que se conozca su ‘moral definitiva’”; sin embargo, se puede considerar que las indicaciones hechas por él en su correspondencia, aunque son de carácter fragmentario, se refieren sin duda alguna a este proyecto.³⁸ Desde una intención interpretativa muy similar, G. Steiner considera que el estatus “provisional” de las máximas del *Discurso* “sugiere que algún día ellas serán descartadas en favor de una moral ‘definitiva’” y afirma, en este sentido, que hay en Descartes soportes muy fuertes para sostener que “la moral provisional del *Discurso* es un recurso temporal que será eventualmente reemplazado por alguna suerte de moral ‘definitiva’.” Además, es taxativo cuando dice que Descartes “nunca desarrolló la moral definitiva implicada en la metáfora de la arquitectura de la Parte tercera” de esta obra por motivos que no es posible precisar satisfactoriamente; sin duda, su pensamiento a ese propósito comenzó a cambiar de manera sustancial como resultado de su prolongada correspondencia con la Princesa y, aun cuando en sus últimos escritos mostró “una profunda *ambivalencia*” respecto a la posibilidad de establecer “una ciencia rigurosa de la moralidad”, hay que convenir en que el filósofo terminó aceptando “la moralidad de *Las pasiones del alma*” como la moral definitiva que más se adecuaba al ser humano en cuanto compuesto de cuerpo y alma. En otras palabras, terminó resignándose con una posición final mucho más modesta que permite, no obstante, ver en el texto de esta última obra su concepción final sobre una moral ‘definitiva’.³⁹ De otra parte, C. J. Chambers acepta de manera simple y llana que los “principios del código moral provisional” constituyeron un intento cartesiano que debía ser válido sólo durante el tiempo de “reconstrucción de su casa o árbol de la sabiduría”, hasta que el cuerpo de la ciencia estuviera suficientemente estructurado “para guiar sus acciones morales de una manera definitiva”. Ese carácter temporal del “código moral provisional” lo asume Chambers en la perspectiva del árbol de la filosofía -o de la sabiduría, como él traduce-, de tal modo que cualquiera eventual posición con respecto a una “ciencia moral cartesiana definitiva” se ha de ver, justamente, desde ella, en la cual debe aparecer de manera prominente el control de las pasiones como término “necesario para la adquisición de la sabiduría y la felicidad.” Sin embargo, dada la “compleja, concreta situación del agente moral humano” es difícil concebir cómo pudo Descartes ofrecer “un tratado moral definitivo” con algo más que las certezas provenientes del orden de la vida -con su margen de inseguridad característico- y no tomadas de las ciencias. Ahora: aunque “la cumbre definitiva del árbol de la sabiduría no fue jamás alcanzada por Descartes”, existen pocas dudas sobre la posibilidad de una “eventual ética definitiva” que dependería, de un lado, del “principio del mejor juicio, el principio *de lo mejor*”, aplicado al esfuerzo de entender nuestra situación moral y, del otro, de utilizar los conocimientos necesarios para la orientación de nuestras acciones morales. El máximo de la sabiduría habrá de ser, por consiguiente, el fruto del máximo logro en las ciencias y, en consecuencia, “una ética perfecta debe depender de una perfecta comprensión de todas las otras ciencias”; pues, al fin y al cabo, la ética cartesiana utiliza verdades de la metafísica, tanto como principios tomados de la física, al igual que los conocimientos obtenidos de las operaciones fisiológicas de las pasiones.⁴⁰ Contrasta sin duda la posición

prudente y cautelosa de los dos primeros autores, con las afirmaciones categóricas de los dos últimos: si para Steiner es claro que la moral provisional habrá de ser reemplazada por una moral definitiva y ésta no es otra que la de las *Pasiones*, se puede fácilmente ver que la interpretación y la visión de Chambers de una moral definitiva –o ética definitiva, como la llama-, no va más allá de glosar los términos básicos del texto cartesiano y termina dando por un hecho precisamente lo que está en cuestión: la existencia y la índole de esa moral definitiva que, además, vincula de manera estrecha con el tema de las pasiones, tal como lo hace aquél. Y cuando se miran otras interpretaciones se puede observar que, efectivamente, no se va más allá de variaciones sobre una presunción básica: la existencia de una moral definitiva que reemplaza a la moral provisional: Descartes no elaboró nunca una moral definitiva, pero ella se encuentra expuesta en la correspondencia⁴¹; su moral provisional está destinada a ser reemplazada por una definitiva que no completó, pero formuló muchas de sus partes en sus cartas y otros lugares de su obra⁴²; la tercera regla de su “moral provisional” se convierte en definitiva, como lo expresa reiteradamente en sus cartas⁴³; el *código de moral provisional* cartesiano es válido en una primera etapa hasta tanto se pueda reemplazar por un código moral definitivo⁴⁴; la moral provisional es espera de una moral definitiva –como ciencia-, aunque sólo posible después de la construcción de las ciencias a partir de la metafísica y del orden de las razones⁴⁵; “la llamada ‘moral definitiva’ se reduce, en última instancia, a la expuesta en el *Discurso*”, así el filósofo no la haya formulado de manera sistemática.⁴⁶

Pero sin duda las interpretaciones que más sorprenden son aquellas que ven en el texto cartesiano, ya no simplemente una moral definitiva que ha de suceder a una moral provisional, sino la existencia de tres morales. Es el caso de J. M. Porta, quien comienza interrogándose sobre “la relación entre la moral provisional y la moral definitiva”, dicho más concretamente, sobre “si la moral definitiva es un desarrollo de la moral provisional o se trata de otra moral”, para terminar identificando una tercera situación moral en el filósofo a partir de la carta a Élisabeth de Agosto 4 de 1645 y de otra de Octubre 6 de ese mismo año que le permite, después de una breve discusión, concluir de manera contundente apoyándose además en su lectura de la Meditación cuarta: hay “tres situaciones del entendimiento que se corresponden a las tres morales cartesianas”: la moral provisional, la “más perfecta moral” y la moral definitiva que, según él, se encuentra precisamente en este último texto.⁴⁷ Una interpretación similar de tres morales en Descartes se encuentra en O. Astorga, quien cree “que la moral provisional no sólo fue la moral definitiva por el hecho de que nunca llegó a formular una distinta”, sino porque es la que mejor corresponde al proyecto cartesiano: en “las máximas de la moral provisional... está en definitiva la moral cartesiana”, de ahí que se pueda concluir que “la moral provisional es la moral definitiva”, de modo especial porque “la primera contiene reglas que caben ciertamente dentro de lo provisorio y lo circunstancial.” No obstante, en un momento dado de su exposición y de manera más bien inopinada, cambia de rumbo y termina colocando en un solo párrafo como términos estrechamente relacionados “la moral provisional”, que es “la moral definitiva”, que “también contiene preceptos que

apuntan a la constitución de la más alta moral”, aquella justamente de la Carta-Prefacio.⁴⁸ Por último, valga hacer mención de M. T. González, autor de un extenso y discutible artículo quien asume, sin mayores discusiones aclaratorias, la existencia de “la moral provisional” –cuyo adjetivo, que atribuye expresamente a Descartes, considera “un tanto desafortunado”–, además de “la moral definitiva” –cuyo nombre considera tan inadecuado como el anterior y pareciera que lo atribuye también al filósofo–, todo ello diferente de “la ‘tercera’ moral”, que considera como una moral de madurez, distinta de aquellas que serían morales de juventud y cuya expresión la encuentra en la carta a Élisabeth de Septiembre 15 de 1645.⁴⁹

Lugar aparte en esta discusión merecen dos ilustres comentaristas de Descartes, tanto por su importancia como por el empeño expositivo y argumentativo que colocan en demostrar no sólo la posibilidad, sino también la realidad de una moral definitiva en el filósofo. Se trata de É. Gilson y M. Gueroult: ambos se comprometen con esta interpretación, la asumen como un problema en el interior del pensamiento cartesiano y, aunque de manera distinta, buscan una solución. Pues bien: comienza Gilson por constatar que Descartes no se ha explicado en ninguna parte respecto de aquello “que confiere a la moral del *Discurso* su carácter provisional y sobre aquello que él pensaba debía ser conservado en una moral definitiva.” A pesar de esta precautelación inicial, Gilson quiere ofrecer unas conclusiones que a su juicio son muy verosímiles. La primera conclusión señala que “no tenemos la moral definitiva de Descartes, y él mismo jamás se sintió satisfecho en este dominio” y, en este punto en particular, se puede considerar que la filosofía cartesiana permaneció inconclusa. La segunda conclusión se refiere a las reglas morales del *Discurso* que el filósofo propone como provisionales, pero que invoca más tarde “en su correspondencia con Élisabeth como necesarias y suficientes para conducir al hombre, no sólo a una simple felicidad empírica, sino al Soberano Bien y, en consecuencia, también a la perfecta Beatitud.” De donde infiere Gilson que, en su pensamiento, Descartes ha debido considerar que la moral provisional se debía integrar más tarde a la moral definitiva. La tercera conclusión, que centra el autor en el problema de discernir lo que las reglas morales del *Discurso* tienen todavía de provisional “no obstante su carácter relativamente definitivo”, distingue tres cuestiones particulares. Una: que el lugar de esta moral es provisional, de tal modo que, incluso reconociendo que esté destinada a convertirse en definitiva, no puede llegar a serlo sino después de que haya sido reencontrada por la razón como conclusión última de la filosofía, momento en el cual ni siquiera se puede saber si ella es verdadera. Dos: que la moral definitiva se debe entender como el fruto supremo de la Sabiduría; sólo que ésta se encuentra fundada sobre la ciencia, la cual a su vez requiere del concurso decidido de la razón, uso “que no puede ser perfecto sino en aquél que conoce ya todas las verdades de las cuales depende la moral”; de ahí que en el momento en que el filósofo sólo conoce su método no se puede dar sino una moral provisional que, aunque puede ser definitiva, no se sabe todavía si efectivamente lo es. Tres: si la moral provisional es válida, así no se sepa aún si es verdadera, esa validez se debe fundar sobre una base distinta de su verdad; y este

fundamento no puede ser otro que el uso de la vida, el dominio de la acción, es decir, aquél en el cual no se pueden esperar evidencias, donde no caben las certezas, donde sólo cabe una decisión voluntaria a causa precisamente de las urgencias perentorias de ese uso de la vida, que obliga al hombre a tomar partido cuando el problema es práctico, al mismo tiempo que a abstenerse cuando el problema es especulativo, o teórico. Si esta es la situación, “la moral del *Discurso* nos aparece, no como un expediente, ni tampoco como una simple opción de la facultad de elegir, sino como una necesidad estricta” (v., supra, Capítulo segundo, pág. 82), que no obedece a necesidades teóricas, pues si lo que está en juego son las situaciones propias del uso de la vida, poco interesa que ellas carezcan de valor teórico y no constituyan verdades demostradas, pues lo que importa es asegurar al hombre en términos prácticos respecto de las diversas situaciones cotidianas en que requiere una guía para la conducción de su vida.⁵⁰

Sin embargo, cabe preguntarle a Gilson: ¿se ha avanzado algo en la determinación de esa moral definitiva? Su primera conclusión *verosímil* corresponde a una idea que es amplia y simple aceptación por parte de los estudiosos de Descartes: su filosofía es inacabada y no se posee su moral definitiva. En cuanto a su segunda conclusión, considerar las reglas morales del *Discurso* invocadas por el filósofo en su correspondencia con Élisabeth como “necesarias y suficientes” y, además, como parte integral de la moral definitiva, es forzar demasiado el texto de la carta cuya letra no es tan expresa y perentoria como él la interpreta. De otra parte, el solo hecho de que Descartes haya recordado ocho años más tarde la moral del *Discurso*, no permite inferir de modo tan directo y expreso que la de la carta es la moral definitiva que había que esperar después de aquélla que es -sin duda alguna- provisional. Pero, indudablemente, la conclusión más problemática de Gilson es la tercera, respecto a la cual se puede afirmar que no parece que logre rebasar la barrera formidable colocada por los precisos términos de la Carta-Prefacio: la más alta y perfecta moral supone el entero desarrollo de las otras ciencias. Así: para que la moral provisional llegue a ser definitiva debe primero ser reencontrada por la razón como “conclusión última de la filosofía”, aunque no se pueda saber en ese momento si ella es verdadera; pero Descartes aún no ha llegado a ésta y, si no ha llegado a ella, no puede estar en posesión de la moral definitiva. Además, ¿cómo se puede pensar que exista una moral definitiva si ni siquiera se puede estar seguro de su verdad? De otra parte, si la moral definitiva es “el fruto supremo de la Sabiduría” que se encuentra a la vez fundada sobre la ciencia y el concurso de la razón, pero el uso de ésta sólo puede ser perfecto para quien conoce “todas las verdades de las cuales depende la moral”, es claro que en el momento en que Descartes enuncia “la más alta y la más perfecta moral” no ha llegado aún al último grado de la Sabiduría, pues reconoce no haber alcanzado todavía el entero desarrollo de las ciencias, por lo cual no se puede encontrar en posesión de una moral definitiva. Por último: si la moral provisional del *Discurso* aparece como una estricta necesidad, su validez se fundamenta en el uso de la vida, su criterio básico es lo probable y su verdad es incierta, ¿cabe pensar coherentemente una moral definitiva basada en lo probable, en la verdad incierta, en un

uso de la vida que hace caso omiso de la certeza cuando es perentoria una elección práctica? Porque si hay algo complejo y problemático en el razonamiento de Gilson y en su esfuerzo por justificar la existencia de una moral definitiva en Descartes es su oscilación, que es difícil decidir si es sutil o inevitable, entre la moral provisional y la moral definitiva. Si bien constata inicialmente que no se posee la moral definitiva de Descartes, considera igualmente que éste no se explicó respecto a qué se debía conservar de su moral provisional en su moral definitiva, lo cual no le impide afirmar unas líneas más abajo que en su pensamiento aquélla debía integrarse más tarde en ésta. Sin embargo, unos párrafos más adelante parece que el acento lo vuelve a colocar Gilson en la moral provisional, pues ésta “puede ser definitiva, pero no sabemos aún si ella lo es”; de hecho, no obstante lo que contengan de provisional, las reglas morales del *Discurso* poseen “un carácter relativamente definitivo.” Así, de la presunción de que existe una moral definitiva en Descartes que es distinta de la moral provisional, oscila el ilustre comentarista hacia una posición que quiere ver ésta integrada en aquélla, para terminar en la afirmación taxativa de que “la moral provisional del *Discurso* nos aparece... como una estricta necesidad”, pues allí donde el uso de la vida se encuentra en juego, rehusar la elección del bien probable es condenarse de manera voluntaria a la desgracia. Pero, ¿qué queda, entonces, de la moral definitiva? ¿Se puede obtener de los comentarios de Gilson alguna precisión respecto a su índole, a sus características básicas, a su estatuto, a sus textos básicos de referencia? En rigor, las consideraciones de Gilson no van más allá de la fuerte barrera que impone el breve texto cartesiano de la Carta-Prefacio y de suposiciones tan discutibles como que ella se encuentra, por ejemplo, en textos como la carta a Élisabeth de Agosto 4 de 1645, así como de su oscilación -por no hablar de dubitación- entre lo provisional y lo definitivo que hay en las máximas morales del *Discurso*, pero sin que se observe una indicación que se pueda considerar clara e indiscutible que termine aclarando en qué consiste la moral definitiva de Descartes.

Sin embargo, sorprende que sobre razonamientos tan poco conclusivos, termine Gilson asumiendo la existencia efectiva de esa moral, como se observa en páginas posteriores de la misma obra de referencia, en particular con relación a las máximas morales, en las cuales supone simplemente que, de hecho, ella es una realidad. Así: para pasar de la “regla empírica” de la moral provisional -se refiere a la primera máxima- “a la regla teórica de la moral definitiva que le corresponde”, basta con suponer que la razón se ha convertido en dueña de la verdad o de los principios de los cuales se la puede deducir; y si bien es provisional regular la propia conducta siguiendo el ejemplo de los demás, lo que se ha de considerar como definitivo “es regularla según su propia razón.” De otra parte, es necesario para la moral definitiva asegurarse de que las opiniones que se siguen referentes a la moral son las mejores que se puedan tener. Por lo demás, el uso útil del ejemplo de los más sensatos que pueda hacer un persa o un chino, sería justificable si se hiciese “desde el punto de vista de la verdad, que será aquel de la moral definitiva”.⁵¹ En apoyo de estas consideraciones, Gilson remite a la correspondencia con Élisabeth, en especial, las cartas de Agosto 4, Agosto 18 y Septiembre 15 de 1645. La segunda máxima

de la moral del *Discurso* es leída por él en la misma perspectiva: ella se completa “por una regla correspondiente de la moral definitiva”. Si la máxima es, desde el punto de vista provisional, una mera regla práctica, si se considera “desde el punto de vista de la moral definitiva” ese precepto de ser firme y constante en las acciones se convierte en la resolución de seguir de manera inflexible las órdenes de la razón sin que nos dejemos desviar por las pasiones. Además, aunque tanto en una como en otra moral la felicidad se encuentra unida a la virtud, en la moral definitiva se encuentra unida de manera especial “al recto uso de la razón” la cual se convierte, así, en “reguladora de la virtud”.⁵² A este propósito acude el autor una vez más a la mencionada carta a Élisabeth de Agosto 4 y a las *Pasiones*. Igual perspectiva utiliza para su lectura de la tercera máxima: la manifiesta concepción estoica presente en ella “recibirá en la moral definitiva un desarrollo muy rico y de carácter propiamente cartesiano.” Con apoyo en la Meditación cuarta, su razonamiento lo conduce a señalar la consecuencia que se sigue para la moral definitiva: “el mérito y la dignidad del hombre se miden de acuerdo con el uso que él sepa hacer de aquellas facultades suyas que lo asimilan más estrechamente a Dios.” Por lo demás, es bien enfático Gilson: “esta tercera máxima de la moral provisional llegará a ser, tal cual, la tercera regla de la moral definitiva” pues, desde su punto de vista, la razón permite que determinemos con seguridad lo que debemos considerar como dependiente de nosotros respecto de lo que no depende; pero para que la moral definitiva conserve esta máxima de la moral provisional se ha de suponer la filosofía y la ciencia ya constituidas,⁵³ consideraciones que lleva a cabo apoyándose igualmente en las *Pasiones* y en la carta a Élisabeth de Agosto 4, así como en la de Septiembre 15 de 1645. Este virtual supuesto de que existe en Descartes una moral definitiva lo hace también extensivo el estudioso francés a la conclusión de la moral de provisión, es decir, a la que tantos consideran su cuarta máxima y, si sus comentarios son menos extensos que los de las tres máximas, no son por eso menos elocuentes: a propósito de los extremos contentamientos que el filósofo dice haber derivado de la utilización exitosa de su método, comenta Gilson que “Esta experiencia de la alegría extrema experimentada por Descartes en la búsqueda y el descubrimiento de la verdad ha llegado a convertirse en uno de los fundamentos de su moral definitiva.” Igual lectura hace de un pasaje cercano a este último en el cual el filósofo habla de seguir las opiniones ajenas, pero previo y juicioso examen y no perder ocasión alguna de buscar unas mejores, cambio de sus opiniones que se propone llevar a cabo “incluso sin esperar la constitución de la moral definitiva.”⁵⁴

Es bien conocido que M. Gueroult dedica los últimos dos capítulos de su monumental obra al tema de la moral en el pensamiento cartesiano y que, precisamente en el Capítulo XX, hay un párrafo en que lleva a cabo la discusión de la moral definitiva del filósofo, que es el punto de referencia de la exposición y la discusión subsiguientes. El contexto de su reflexión se encuentra indicado por el título de los dos capítulos: “Algunas consecuencias relativas a la medicina y a la moral”, que remite, con muy pocas dudas, al árbol de la filosofía de la Carta-Prefacio. Gueroult se propone mostrar cómo Descartes, quien cree que ha fracasado en medicina pero ha sido exitoso en moral, oscila entre tres

concepciones de la moral. A su juicio, “una primera idea de la moral” la concibe “ante todo, como debiendo ser una ciencia exacta” que suponiendo el entero desarrollo de las otras ciencias constituye su culminación, es decir, la sabiduría. Sin embargo, como esta moral sólo puede llegar al término del desarrollo de las ciencias y la voluntad no puede abstenerse de obrar, aparece *mientras tanto* “la famosa moral provisional” que se ofrece como sucedáneo de la ciencia. “Esta moral es concebida como anterior a la moral científica” y debe desaparecer una vez esa verdad haya sido adquirida; esa moral científica es, de otra parte, definitiva tanto según el orden del tiempo como “según el orden del método y en la medida en que se muestra como necesaria para la investigación de la verdad regida por dicho método.” Pero –es enfático Gueroult– la moral “exacta” y “perfecta” no fue nunca escrita por Descartes, debido a razones que no es posible establecer con seguridad: quizá por motivos de carácter metafísico antes que de otro orden, ha debido renunciar a la posibilidad de una moral matemático-deductiva sacada de la física que, al tener por objeto sólo ideas claras y distintas, no podría resultar apta para aplicarse a un compuesto de cuerpo y alma como lo es el hombre. Para suplir esta necesidad y esta urgencia aparece *El tratado de las pasiones del alma* que, sin los problemas de una moral de origen físico-matemático, atiende mejor a las exigencias de ese hombre. Ésta, considera Gueroult, “corresponde a una segunda idea de la moral” y es el caso, además, de una verdadera ciencia, no matemática, pero que sí procede “según un método racional”, que requiere tanto de verdades de carácter metafísico como de verdades de la experiencia diaria. Sin embargo, se pregunta si una moral pensada de esta manera y completada con las indicaciones que da Descartes en su correspondencia, se puede considerar como un sucedáneo que, al final de su carrera filosófica, pueda permitir, a falta de algo mejor, “relevar a la ‘moral provisional’”. En su compleja respuesta considera Gueroult que “esta moral enfocada de esta manera”, esta moral de las *Pasiones* y de la Correspondencia, “lejos de ser un sucedáneo de la moral definitiva, es la moral definitiva misma”, que termina reemplazando de una vez por todas la moral provisional del *Discurso del método*. Pero, de otro lado, en la medida en que reemplaza “al ideal superior pero irrealizable de una moral fundada en las ciencias exactas y enteramente regida por la medicina mecanicista”, esta segunda idea de moral adquiere el carácter de sucedáneo porque pone fin a la moral provisional, sólo que “no lo hace aboliéndola como lo hubiera hecho el descubrimiento de la ciencia exacta, sino incorporándosela.” Piensa el autor que “como todas las máximas de la moral provisional tenían sentido y legitimidad sólo en relación con la idea de una moral exacta matemático-deductiva aún no realizada”, la moral “definitiva” de las *Pasiones* pareciera que llena con solvencia aquella función suplente que cumplía la moral provisional del *Discurso*, mas con una diferencia: que convencidos de la imposibilidad de una ciencia exacta de la moral, “la suplencia asumida por la moral de reemplazo pierde su carácter provisional y adquiere un carácter definitivo.”

En este punto el texto de Gueroult da un giro un tanto inesperado y sorprendente: de su preocupación poco menos que excluyente por una moral científica, de claro estatuto

racional, que supere toda posible provisionalidad, pasa al expreso reconocimiento de una situación que no tiene nada de científica y sí mucho de metafísica: la inevitable situación del ser humano de encontrarse “en el estado de lo provisional y lo incierto.” Ello explica que unas máximas concebidas inicialmente sólo con referencia a un estatuto provisional, se transformen en máximas permanentes, requeridas precisamente por la incertidumbre de hecho del ser humano: “hay que concluir que la instalación definitiva del hombre en el estado de lo provisional se le impone a la moral fundada en la ciencia de las pasiones por el hecho de que esta ciencia es insuficiente para sacarnos de la provisionalidad.” Se podría pensar con propiedad que la provisionalidad es la situación característica del hombre y que ni la ciencia de las pasiones ni ciencia alguna es capaz –quizá porque no sea su función- de sacarlo de este estado, ni es capaz de permitirle llegar a un conocimiento cierto de las dinámicas circunstancias de la vida; pero la voluntad debe aportar en cada ocasión el principio cierto, o el criterio apropiado para orientar la conducta en la vida. La constatación que hace Gueroult a estos propósitos resulta muy elocuente, tanto respecto de los límites de una presunta ciencia de la moral –exigencia poco menos que irrenunciable para el autor- como respecto de una insalvable provisionalidad como característica típica e insuperable del ser humano: “La moral provisional de la Tercera parte del *Discurso* establecía sus máximas por referencia al estado de ignorancia e incertidumbre en que nos encontrábamos antes de emprender las ciencias. La moral del *Tratado de las pasiones* y de la *Correspondencia* establece sus máximas por referencia al estado de ignorancia e incertidumbre en que ve que el hombre debe necesariamente subsistir con respecto a las verdades relativas a la vida.” De acuerdo con esta interpretación, “el *Tratado de las pasiones* y la *Correspondencia* consolidan como definitivas las máximas de la moral provisional válidas para toda situación de incertidumbre teórica”, pero no lo hacen porque falte una posible moral exacta sino porque falta “la posible culminación de la moral como ciencia de la vida”. No obstante, esta segunda idea de la moral –quizá como ciencia, quizá por sus pretensiones de científicidad- presenta limitaciones muy precisas: sólo puede suministrar “certeza respecto a verdades y principios muy generales”; pero resulta incapaz de proporcionar una casuística que permita llegar hasta situaciones y verdades particulares que indiquen lo que es materialmente útil y se puede hacer en cada circunstancia de la vida.

Considera Gueroult que las limitaciones de una posible ciencia de la vida, o ciencia de la moral, se deben al carácter numéricamente infinito e infinitamente complejo de las circunstancias de la vida, y a las limitaciones propias de la inteligencia humana. Curiosamente, la ignorancia y la incertidumbre que esto conlleva configuran “la situación del hombre antes de poner en obra el método”, justamente la situación que considerada en su momento como provisional, exigió una moral provisional. Es importante observar el carácter de generalidad que le confiere aquí Gueroult al aludido pasaje de la Tercera parte del *Discurso*: de un lado, habla del hombre en general, no del hombre Descartes; del otro, de manera consecuencial, olvida la intención expresamente autobiográfica de esta obra; además, el carácter “provisional” que se aplicaría en rigor a la moral cartesiana,

lo hace extensivo a la situación a que ella pretende dar respuesta. Sin embargo, esa misma situación provisional vista a la luz de la *Correspondencia* y de las *Pasiones* y dado el conocimiento de los límites restringidos de las posibilidades humanas en lo que respecta a una ciencia de la vida, “se manifiesta como debiendo ser permanente”, lo cual debe llevar a “volver permanentes las reglas que imponía una incertidumbre meramente provisional.”

Así, pues, “la segunda idea de la ciencia de la moral” entendida como ciencia cierta apoyada en datos psicofísicos, “por oposición a la primera idea de una ciencia moral matemático-deductiva” y exacta, ha de ceder el paso a una tercera idea de la moral. Ahora: ¿cuál es la tercera idea de moral que distingue Gueroult? Se ha visto cómo, debido a su excluyente perspectiva cientifista, a la moral provisional sólo le reconoce la condición de sucedánea de la ciencia y que, en su discusión de la segunda idea de moral, considera que llega un momento en que “el hombre” conoce los límites reales de la existencia humana y adquiere la certeza de que no es posible construir una ciencia de la vida, una ciencia de la moral. ¿Corresponde esta tercera idea de la moral a la simple aceptación de la ignorancia e incertidumbre humanas? El texto de Gueroult, de tan rigurosos esfuerzos argumentativos, no es claro ni preciso con relación a esta tercera de idea de la moral, que debería ser diferente de la primera, la moral concebida “como debiendo ser una ciencia exacta” y de la segunda, la moral extraída de las *Pasiones* y de la *Correspondencia*, aplicable al hombre en tanto unión substancial y diferente de la física mecanicista. En lugar de la precisión taxativa de una tercera idea de la moral, invita a “volver al principio de lo mejor.” Dado que ni una ciencia matemático-deductiva ni una psicofísica pueden revelar al hombre lo que es el verdadero bien en cada caso particular, “nos queda la ciencia que suministra un principio general, siempre a nuestro alcance”: el principio que indica que para obrar bien es suficiente “que nos contentemos con lo que parece aproximarse a ello, con el fin de obrar lo mejor posible”, un principio que se puede formular también de la siguiente manera: “basta con juzgar lo mejor que se pueda para hacer también lo mejor que se pueda”, es decir, para que se esté en condiciones de adquirir la virtud.⁵⁵

Pareciera, entonces, que Gueroult termina abandonando su aspiración a encontrar en Descartes una ciencia de la moral; de hecho, reconoce que ni aquella primera idea de la moral en tanto ciencia matemático-deductiva y exacta, ni la segunda idea, la moral en tanto ciencia psicofísica y deductiva, puede revelar al hombre el conocimiento del verdadero bien, ni le puede suministrar principios que le permitan orientar su vida en cada situación concreta. De ahí que termine apelando al principio de lo mejor. Sin embargo, ¿se avanzó algo en la aclaración de la moral definitiva? ¿Aclara de manera suficiente y satisfactoria la lectura de Gueroult el problema de la existencia de una moral definitiva en Descartes? Queda incluso la duda de si, de acuerdo con su interpretación, o la moral provisional termina siendo superada por una moral definitiva o, al contrario, se recupera de algún modo el valor y el alcance de las máximas morales del *Discurso*. A esta altura de la exposición y discusión del importante y complejo texto de Gueroult aparecen

aspectos muy discutibles. El primero de ellos, que toma la totalidad de pasajes cartesianos dedicados a la moral como un todo de relativa homogeneidad, es decir, que no atiende para nada al momento histórico en el cual fueron escritos, se permite *jugar* de manera indistinta con ellos y los utiliza con total discrecionalidad en función de sus necesidades argumentativas. De otra parte, pareciera que entiende las tres ideas de moral que distingue en Descartes de modo por completo atemporal; de hecho, utiliza una palabra muy ambigua: el filósofo *osciló* entre esos tres tipos de moral y comienza por proponer como “una primera idea” de la misma, la moral concebida “como debiendo ser una ciencia exacta” con apoyo explícito en la Carta-Prefacio. La cita corresponde al pasaje en el cual Descartes quiere “explicar toda la filosofía por orden”, no sólo la naturaleza de cada uno de los cuerpos particulares, sino también “tratar exactamente de la Medicina, de la Moral y de las Mecánicas”; pero la objeción que se le puede hacer a la lectura que hace Gueroult de este pasaje es muy obvia: tratar exactamente de la moral, no equivale necesariamente a la pretensión de tratar la moral como ciencia exacta. Además, en tanto primera idea de la moral, ¿lo es en orden de importancia? ¿En qué sentido es primera? Pues no lo ha de ser en sentido cronológico, puesto que su aparición en un texto de 1647 lo hace impensable.

Otro aspecto que llama poderosamente la atención en el texto de Gueroult es la manera como piensa “la famosa moral provisional”: dado que la moral ha de llegar “en último término en la cadena de las ciencias” y como la voluntad no puede abstenerse de obrar, aparece esta *famosa moral* como “sucedánea de la ciencia” que “es propuesta, en fin, como debiendo desaparecer una vez que esa verdad ha sido adquirida.” Pero, ¿es lícito colocar de manera tan marcadamente atemporal la moral del *Discurso* al lado de y, virtualmente determinada por, la moral de la Carta-Prefacio? ¿Es tan claro en el texto cartesiano que ella corresponda a una moral anterior a la moral científica y definitiva? Pues bien se podría considerar que, antes que un sucedáneo de la ciencia es, sencillamente, diferente de ella y propuesta por Descartes para que satisficiera exigencias meramente prácticas; y, así fuere ella una moral destinada simplemente a ser reemplazada por una definitiva, ameritaría que se pudiese considerar como *una* idea de moral en Descartes. En esta sucesión de problemas que suscita el complejo texto de Gueroult se pueden señalar, además, otros dos: referirse a una moral de tipo físico-matemático, a una moral matemático-deductiva extraída de la física, lleva a plantearse la siguiente pregunta: más allá de algunas rápidas alusiones a la importancia de la física para su moral, ¿puede haber margen en Descartes para hablar con tanta seguridad de una moral de tipo físico-matemático? De otra parte, asume Gueroult que la moral “definitiva” de las *Pasiones* pareciera suplir aquella función de las máximas de la moral provisional (que, según él, tenían sentido sólo con relación a “la idea de una moral exacta matemático-deductiva aún no realizada”); y bien pudiera pensarse así, sólo que, al evidenciarse la imposibilidad de una ciencia moral exacta, “la suplencia asumida por la moral de reemplazo pierde su carácter provisional y adquiere un carácter definitivo.” Dejando de lado –no siendo ese el propósito inmediato de este parágrafo– la muy discutible concepción de unas “máximas

provisionales” cuyo sentido depende de una moral exacta matemático-deductiva, ¿qué base precisa en el texto del filósofo puede aducirse para concluir que la moral de las *Pasiones* es la moral definitiva de Descartes? Además, ¿desde dónde se puede pensar que la moral de las *Pasiones* tiene relación directa con aquellas “máximas provisionales”, al punto que su transformación en máximas permanentes sólo se puede concebir con referencia precisa a su estatuto provisional?

Se encuentran pasajes muy complejos en Gueroult: “hay que concluir que la instalación definitiva del hombre en el estado de lo provisional se le impone a la moral fundada en la ciencia de las pasiones por el hecho de que esta ciencia es insuficiente para sacarnos de la provisionalidad.” Pareciera, de acuerdo con esta reflexión, que lo provisional no lo es tanto; más aún, que va más allá de lo moral para alcanzar a la simple condición humana, de tal modo que se podría configurar la fórmula de que el hombre es definitivamente provisional; lo cual, lejos de ofrecer dificultades, aparece como una formulación completamente aceptable. La complejidad, y lo problemático, surgen no obstante cuando se considera que, un momento antes, Gueroult ha dicho que la moral de las *Pasiones* tiene un carácter definitivo: asume, en efecto, que las *Pasiones* y la *Correspondencia* terminan consolidando como definitivas las máximas de la moral provisional y, con independencia de que esto ocurra a falta de una ciencia moral exacta, no se ve claro cómo y porqué lo provisional se haya de consolidar como definitivo en tanto es provisional y destinado a ser reemplazado. Ahora, si se sigue considerando que efectivamente existe una moral definitiva, ¿no debiera ella mostrar su singularidad justamente por lo específico y diferente de sus formulaciones? Esta segunda idea de la moral, que ofrece un aspecto que permite considerarla como “la moral definitiva misma”, tiene limitaciones muy precisas, como se indicó antes: ella sólo es capaz de suministrar certeza con relación a verdades y principios muy generales, pero carece de una casuística que permita llegar a las verdades particulares que orienten hacia lo que se haya de hacer en las circunstancias concretas de la vida. Pero cabe preguntarle al autor: ¿no es esto precisamente lo que proveen las máximas de la moral de provisión y lo que señala expresamente Descartes como su propósito fundamental al proponerlas? Además, si ella se puede considerar como la moral definitiva porque no se propone abolir la moral provisional sino incorporársela, ¿qué clase de incorporación es ésta que deja sin alcance lo más característico de la moral del *Discurso*? De otra parte, si esta segunda idea de la moral “extraída del conocimiento de hechos esencialmente psicofísicos” de tal manera que se está ante el caso de “una verdadera ciencia”, presenta estas limitaciones con relación a las situaciones concretas de la vida, ¿no se debe ello a que toda ciencia, por su propia índole, sólo puede proporcionar principios generales, mientras la moral, de acuerdo igualmente con su índole característica, se mueve en un nivel muy diferente al de esas generalidades y esto haría que su consideración como ciencia lleve a un callejón sin salida? Pero, pregunta más radical todavía: ¿tuvo de veras Descartes pretensiones reales, más allá del preciso pasaje de la Carta-Prefacio del símil de la filosofía comparada con un árbol, de hacer de la moral una ciencia?

¿Queda claro, después de este largo y denso recorrido por los comentaristas que afirman la existencia de una moral definitiva en Descartes, en qué consiste ella? Grimaldi plantea una aguda pregunta crítica a este respecto: “¿con relación a qué moral definitiva puede ser concebida ésta como provisional?”, es decir, la moral del *Discurso*, que se puede plantear, con igual validez, en orden inverso: ¿con relación a qué moral provisional tiene sentido pensar alguna como definitiva? Se ha podido observar un notable desacuerdo entre los estudiosos y conocedores de Descartes sobre las características que pueda presentar esta moral definitiva, con sólo un punto de acuerdo que no deja de resultar desconcertante: que Descartes no elaboró una moral definitiva, que no la redactó, que nunca habló de ella. Pero, si no existe, porque el filósofo no la formuló, porque quizá no hay bases suficientes para pensarla, ¿por qué la insistencia en hablar de ella? Si él habló en algún momento de “la más alta y la más perfecta moral”, se puede entender y aceptar que los estudiosos de su obra se ocupen en algún momento de ésta, con independencia del rumbo que tomen sus interpretaciones; pero si no se ocupó de la moral definitiva, sólo queda concluir que todo lo que se diga al respecto corresponde, no a un problema que se encuentre en la obra cartesiana, sino a un problema que colocan los intérpretes y los estudiosos de ésta, que responde, de manera por completo plausible, a una lectura similar a la que ve en la moral de provisión una “moral provisional”, interina, transitoria, destinada a ser reemplazada y que lleva a inferir que, si esa moral presenta esa característica fundamental, la alternativa más adecuada no puede ser distinta de emprender un camino que conduzca hacia una moral que no sea provisional sino más bien definitiva. Sólo que cuando se emprende esta ruta, frecuentemente se ignora la dimensión temporal de los textos analizados, se opta por afirmaciones generales sin apoyo en la obra del filósofo, se toma ésta a la ligera y, sencillamente, se inventan interpretaciones con un fuerte sesgo subjetivo. Por eso, tiene sentido reiterar la pregunta: si Descartes nunca habló de moral definitiva, ¿tiene sentido el empeño en buscar lo que no existe y en hablar de ello? Pero, tal como se razonaba en el último párrafo del capítulo anterior, una tradición muy larga de lectura e interpretación de algunos textos suyos, unida a la manera cartesiana de hablar sobre la moral que facilita lecturas de esta índole, permiten entender esa insistencia; que resulta tan cuestionable como injustificada, si se toman como punto de referencia fundamental los escuetos y claros textos cartesianos: si no existe una “moral provisional”, ¿por qué esperar, o buscar, una “moral definitiva”? Por lo demás, resulta tentador e inevitable recordar, nuevamente, aquel ruego de Descartes a sus lectores de que “que no me atribuyan jamás opinión alguna, si no la encuentran expresamente en mis escritos; y que no acepten ninguna como verdadera, ni en mis escritos ni en otra parte, si no la ven muy claramente deducida de los Principios verdaderos.” (AT, IX-2, p. 19 r. 26-p. 20 r. 5)⁵⁷

4. *¿Moral definitiva o la más alta y la más perfecta moral?*

En Abril 15 de 1649 le escribe Descartes a Morus: “no sé con certeza si el resto de mi filosofía verá el día, porque sería preciso para ello realizar muchas experiencias, las cuales no sé yo si tendré jamás la comodidad de hacer.” (AT, V, 344, 16-19)⁵⁸ Estas palabras, tanto más notables cuanto que las dice el filósofo a un año escaso de su muerte, ponen de presente, de algún modo, el problema de los límites inevitables de una filosofía, de su propia filosofía. Preocupado como se ha mostrado en la Carta-Prefacio por dar a los hombres un cuerpo entero de filosofía, reconoce al cabo de dos años de manera por completo dubitativa la dificultad de llevar su propósito a feliz término. Por eso es pertinente recordar ahora aquellas palabras del párrafo final de este último escrito: el filósofo dice que sabe muy bien cómo habrán de pasar muchos siglos antes de que se puedan deducir de sus *Principios* todas las verdades posibles, y no en razón de su mayor o menor diligencia, sino a causa de las dificultades propias del trabajo teórico que requiere de muchas experiencias y del concurso de muchas personas (v., supra, págs. 173-174). Ahora, si Descartes reconoce hacia el final de su vida la imposibilidad de llevar a completo término su filosofía y esa conclusión, último grado de la sabiduría, “entero conocimiento de las otras ciencias” es la condición para que se pueda pensar “la más alta y la más perfecta moral”, es inevitable concluir, dado el contexto mismo de su obra, la imposibilidad real de esta moral, porque él mismo reconoce como virtualmente insuperable la dificultad de publicarla en su integralidad, porque harían falta siglos para lograr su completo desarrollo y porque es justamente este último, que es precisamente su entero conocimiento, lo que constituye la condición para pensar esa moral. De donde se puede inferir con total coherencia la completa imposibilidad de que esta moral *haya de ver el día*. Entonces, si a esta situación sin salida se llega respecto de esa moral que fue enunciada por Descartes de una manera general y a la que le puso tan precisas restricciones para que llegara a ser una realidad, ¿qué se podrá decir de una moral definitiva que ni siquiera mencionó? Sólo asumiendo una determinada interpretación de algunos textos del filósofo, valga decir, sólo comprometiéndose de manera estricta y excluyente con una lectura que ve en la moral de la Tercera parte del *Discurso* una *moral provisional*, se puede entender una búsqueda tan persistente de una *moral definitiva* que, como es apenas lógico, la debe reemplazar. Pero si la búsqueda de aquella moral que fue por lo menos mencionada por el filósofo se convierte en infructuosa toda vez que no es posible precisar de modo concluyente en qué consiste, puesto que fue enunciada mas no desarrollada, y porque es simplemente imposible de acuerdo con los términos mismos del pensamiento cartesiano, ¿podría ser la búsqueda de esta otra, ni siquiera nombrada por Descartes, más auspiciosa? Toda la discusión adelantada al respecto conduce a una respuesta simplemente negativa: si no fue mencionada por él, si, en consecuencia, no pudo ser desarrollada ni planteada mínimamente, toda búsqueda que se adelante al respecto, por más que se persevere a lo largo de los años, resultará igualmente infructuosa porque, sencillamente, ella no existe; de manera que, así se realicen prodigios de interpretación, a lo sumo se llegará a una más que habrá de engrosar el amplio mosaico

de interpretaciones divergentes cuya variedad orienta de alguna manera hacia el problema de fondo: no existiendo esa moral definitiva, todo lo que se diga a su respecto se basa en un supuesto tan complejo como discutible: la existencia en la obra de Descartes de unas ideas que nunca fueron elaboradas por él.

Sin embargo, ahí se encuentra de manera tozuda el texto del filósofo: enuncia una moral -mas no la desarrolla- e ignora otra -que se supone existe- y suscita, de esta manera, las más diversas interpretaciones. Para E. Goguel el filósofo simplemente “murió sin haber podido establecer esta moral verdaderamente científica” que anunciaba como el fruto de una física terminada.⁵⁹ De acuerdo con el respetable punto de vista de Rodis-Lewis, la más perfecta moral, justo porque presupondría aquel saber acabado, “no puede ser más que un ideal”, mientras “los consejos prácticos” que Descartes le da a la Princesa Élisabeth, aquellos que para más de un intérprete constituyen un punto de referencia básico de la moral definitiva, “guardan algunos elementos característicos” de esa moral imperfecta que, según la indicación de los *Principios*, se puede seguir de provisión.⁶⁰ La misma concepción de *ideal* es sostenida por G. Steiner, pero no ya respecto de la alta y perfecta moral sino con relación a la moral definitiva, que Descartes nunca dejó de perseguir, que nunca abandonó, cuyos trazos pretende él encontrar incluso en el *Discurso*.⁶¹ Es importante observar en esta notable disparidad interpretativa cómo, incluso existiendo acuerdo mínimo en cuanto al carácter ideal que tiene la concepción cartesiana de una alta y perfecta moral, subsisten desacuerdos en aspectos importantes del problema. Así, para J. M. Porta hay en Descartes una sola moral que es característica del hombre y no es ella la moral perfecta o la más alta moral -obsérvese que mientras el filósofo une ambas expresiones mediante la conjunción *y*, este comentarista las separa, es decir, las distingue-, “porque es un ideal imposible de obtener”; como esta moral es irrealizable puesto que supone el entero conocimiento de las otras ciencias, saca la consecuencia de que “la moral cartesiana será siempre provisional” y, para mayor complejidad, termina afirmando que “el sistema moral cartesiano se diversifica en moral provisional y moral definitiva”.⁶² Ese “más perfecto sistema moral” representa siempre un objetivo que se encuentra más allá de las reales posibilidades humanas, considera J.-M. Gabaude, quien encuentra que no existe contradicción entre un código moral de esta índole que implica necesariamente provisionalidad y otro que pudiera llegar a ser definitivo; pues no es posible pensar la ética sin la búsqueda de un ideal, de tal modo que “un sistema moral es siempre ‘de provisión’ -providente y provisional- y siempre vincula a la búsqueda de un ideal.”⁶³ Ahora: ¿es válido considerar este aspecto de la moral cartesiana como un ideal? Sin duda alguna es válido pero hasta cierto punto: de manera coherente con lo analizado y expuesto hasta el momento, es conveniente dejar de lado la presunta moral definitiva y considerar sólo “la más alta y la más perfecta moral” a cuyo respecto, desde la formulación misma de la hipótesis del capítulo, se ha planteado la fuerte connotación de propuesta ideal que tiene ella dadas las condiciones precisas que le coloca Descartes a su cumplimiento o realización y las limitaciones de carácter temporal que le reconoce también a su propio proyecto; pero pretender que es un ideal nunca

abandonado por el filósofo, incluso desde el mismo *Discurso*, ya es ir demasiado lejos debido a la ubicación temporal tan precisa de los textos desde donde se puede pensar con propiedad el problema.

Es sugestivo encontrar, en medio de tanta diversidad, algunas interpretaciones que constituyen un significativo intento por lograr o encontrar una especie de punto de equilibrio entre lo que dijo Descartes y lo que pudo haber dicho, entre lo que es la letra de su texto y lo que podría corresponder a su más apropiada concepción sobre el tema de haber podido ocuparse expresa y detenidamente de él. Es el caso de Grimaldi, tantas veces referenciado, quien se expresa de la siguiente manera categórica: la moral provisional es tan absoluta como definitiva en tanto es independiente de toda circunstancia y situación; más aún, en tanto no se conoce nada que hubiere que agregarle, “ella es definitiva.”⁶⁴ No obstante, en otro momento -valga decir, en un escrito suyo de fecha posterior-, se hace a estos propósitos una pregunta radical (v., supra, pág. 200) que, sin duda, matiza la afirmación anterior, discutiendo con aquellos que consideran que la moral provisional es en Descartes el fundamento de la moral definitiva: “¿con relación a qué moral definitiva ha podido aquella ser concebida como provisional?” Como jamás se tendrá el saber absoluto que pueda hacer posible la moral perfecta, más vale asumir que sólo existe la moral imperfecta, pero que ésta, que es una moral de *espera*, es *la* moral y que, tal como se presenta, “ella es perfecta”. Sin embargo, la indudable ambigüedad de esta moral, esa condición suya de ser imperfecta pero perfecta, no se debe atribuir al pensamiento de Descartes sino a “la situación metafísica del hombre que su pensamiento descubre”: preocupado por buscar una moral que satisficiera la precariedad de nuestro conocimiento y convencido por ello que esa moral no podría ser sino imperfecta, termina encontrando otra cosa: “una moral perfecta aunque independientemente de todo conocimiento” que, de otra parte, no deja de ser imperfecta en razón de los límites que le impone al hombre su trato con las cosas.⁶⁵ Valga, por último, acudir una vez más, en este mismo sentido interpretativo, al importante artículo de J.-M. Beyssade, referenciado ampliamente en el capítulo anterior. Situado frente a esos términos virtualmente inevitables -que titulan este parágrafo de manera no del todo arbitraria-, razona Beyssade de la siguiente manera: “la última palabra de Descartes en moral, lo que se llamará su moral definitiva, no es ni la más alta y más perfecta moral, ni la moral de provisión del *Discurso*, sino otra cosa, algo así como una moral de lo definitivamente provisional.” Dados estos términos de referencia en el tema moral cartesiano, considera el autor que esa más alta y más perfecta moral es simplemente imposible para un hombre y que, en esta vida y para ese hombre, aquella moral de provisión que se deseaba y esperaba que fuera provisional, será sencillamente definitiva. “Es preciso, en consecuencia, reconocer a la moral de provisión, con todo y lo imperfecta que ella es, su parte, limitada es cierto, pero definitiva.” Sorprende el esfuerzo del intérprete por mantener en estrecha relación, como si se tratara de algo simplemente insuperable, no sólo la moral de provisión y la más alta y perfecta moral, sino un tercer término que, tal pareciera, es para él tan importante como decisivo: la moral definitiva. Se debe notar que hay en esta

interpretación -tanto como en la anterior- un esfuerzo explícito por consultar el espíritu y la letra del pensamiento de Descartes; de ahí que la relación estrecha entre esos términos sea considerada por Beyssade como un acierto del filósofo y de enorme alcance para toda su filosofía. Esa relación la concibe así: “la parte reconocida definitivamente a la moral de provisión *no es* un fracaso de la más alta y más perfecta moral ni un simple retorno a la moral de provisión, sino *más bien* una asimilación de la moral de provisión en la más alta y más perfecta moral.” Por eso insiste en hablar de la moral definitivamente provisional y por eso termina leyendo aquellas reglas morales de la carta a Élisabeth de Agosto 4 de 1645 en la perspectiva de la más alta y más perfecta moral que agotan, a su juicio, “la última moral de Descartes, su moral definitiva”.⁶⁶ Con ello termina Beyssade añadiendo otro término a los que se han visto aparecer a lo largo de este capítulo: la última moral cartesiana. Ahora: más allá de la agudeza de estas interpretaciones, ¿se afianzan ellas en el texto cartesiano, o quieren solamente ofrecer una salida al problema? ¿Constituyen una exégesis del texto, o se deben tomar sólo como una interpretación alternativa?

Sin duda la manera cartesiana de hablar sobre la moral permite esta amplia gama de interpretaciones diversas y hace posible que, en el esfuerzo por interpretar los escritos del filósofo a este respecto, se llegue a ver su moral tanto perfecta como imperfecta, como es el caso de Grimaldi, o se transite forzosamente entre una moral de provisión, una alta y perfecta moral y una moral definitiva, más un término nuevo, la última moral de Descartes, como es el caso de Beyssade, como si se tratara de ideas y conceptos que son ineludibles, que es imposible evitar y hubiere por eso que confrontar si el propósito es comprender el tema *pensamiento moral en Descartes*. No obstante, siguen vigentes las mismas preguntas e inquietudes básicas: ¿aclaran los complejos y, a ratos, abstrusos razonamientos de los comentaristas analizados los problemas implicados en el título que orienta este párrafo? ¿Queda claro, a partir de su lectura, cuál es la moral definitiva del filósofo y en qué consiste su más alta y más perfecta moral? ¿Se pueden identificar con nitidez sus temas y problemas característicos? Ante la dificultad -si no imposibilidad- de responder afirmativamente a estas preguntas, sólo queda afianzarse en la hipótesis de que toda esta discusión ha sido el resultado de la manera como en algún momento se interpretó la moral presente en la Tercera parte del *Discurso del método*, que terminó asumiéndose, por las razones ampliamente expuestas, como una moral provisional, con toda la carga semántica de gran equivocidad propia de la expresión, mucho más referida a un asunto tan grave, importante y sensible como la moral. Por lo demás, una tradición interpretativa casi centenaria o, sencillamente, más que centenaria, que ha comprometido a tan ilustres estudiosos y conocedores del pensamiento filosófico de Descartes, coloca un marco muy difícil de superar para todo aquel que se haya de acercar a esa obra y a los tópicos morales en particular y mete virtualmente de entrada en él a todo el que se quiera iniciar en su comprensión o entrar a opinar sobre los mismos, como si se tratara de una especie de interpretación *canónica* de la moral cartesiana. Sin embargo, las razones expuestas permiten afirmar que no se trata de una moral provisional, pues lo que Descartes planteó fue una moral de provisión; que tampoco es pertinente hablar de una

moral definitiva, porque jamás se ocupó de ella; y que sí se puede pensar en “la más alta y la más perfecta moral”, de la cual sí habló pero en los precisos términos ya relatados. Se puede considerar con propiedad que Descartes tenía las posibilidades lingüísticas y conceptuales para hablar de una moral definitiva si hubiera sido realmente esa su intención o propósito. ¿Por qué no lo hizo? Bien pudo igualmente adelantar un poco, o mucho, en la explicitación de aquella alta y perfecta moral; pero, ¿por qué no lo hizo? ¿Por mera falta de tiempo cronológico? ¿O por insuperables dificultades de orden teórico? Mirado, entonces, el conjunto del problema, se puede concluir, como un hecho claro, que Descartes no habló de una moral definitiva y sólo mencionó la más alta y perfecta moral. En consecuencia, es ir muy lejos –para decirlo de una manera benévola– hablar de aquella moral y es forzado pretender que esta última sea una realidad; y, más bien, se debe convenir que se trata de asuntos especialmente problemáticos sobredimensionados con frecuencia por muchos estudiosos de Descartes, del mismo modo que es cuestionable y problemático hablar de un sistema moral en su pensamiento filosófico.

Finalmente, cabe la opción de abandonar, por las razones expuestas, la interpretación ampliamente aceptada de la moral provisional, lo mismo que de la moral definitiva, ubicar la más alta y perfecta moral en el contexto preciso y valorar su real alcance, recuperar los términos y problemas básicos de la moral del *Discurso* como una moral de provisión y orientar el esfuerzo de búsqueda hacia lo que pueda ser, simplemente, *la moral de Descartes*, tratando de identificar en sus escritos aquellos tópicos o asuntos precisos de los que se ocupó efectivamente, aclarando además de qué manera lo hizo. ¿No constituye éste, de pronto, un camino más auspicioso para establecer de una manera plausible en qué pudo consistir el pensamiento moral cartesiano?

Capítulo cuarto: Temas en la moral de Descartes

Llevado a cabo el recorrido anterior, tiene sentido plantearse algunas preguntas: todo el problema del pensamiento moral en Descartes, ¿se reduce a las generalidades de que existe, que aparece en el *Discurso* una moral de provisión, que el filósofo enuncia pero no desarrolla una más alta y perfecta moral y ni enuncia ni desarrolla una moral definitiva? ¿Quedaría agotada así la problemática “pensamiento moral en Descartes”? Pero Descartes tiene muchos otros escritos de significado y alcance morales además del *Discurso del método* y la Carta-Prefacio a los *Principios* y, de hecho, su obra se extendió prácticamente hasta el día de su muerte. ¿Se reduce el pensamiento moral cartesiano a esos textos y lo que ellos implican?

En este capítulo se sostiene la hipótesis de que el pensamiento moral en Descartes, que presenta un punto de referencia fundamental en la Tercera parte del *Discurso del método*, no se agota en esta obra sino que sigue apareciendo, de manera indistinta y dispersa, en los escritos posteriores a 1637, tanto en las obras publicadas como en su correspondencia. Ese pensamiento moral se expresa en una serie de tópicos o temas tanto generales como particulares, de desarrollo y extensión muy desigual, que surgen en contextos muy diversos y responden a necesidades muy variadas. Formalmente difieren mucho de la manera como se exponen las máximas morales del *Discurso* y, con excepción –hasta cierto punto– de las obras publicadas, tienden a responder a las inquietudes y necesidades de los correspondientes del filósofo. No obstante, en la medida en que han debido corresponder a preocupaciones recurrentes –no sólo de los destinatarios de sus cartas– esas ideas e inquietudes morales se pueden agrupar en un número muy determinado de tópicos o temas morales, cuya aclaración es el objetivo del presente capítulo.

Tanto su aparición en la obra cartesiana como su formulación corresponden a las características identificadas en el Capítulo primero; y, tanto su forma de expresión como la frecuencia con que Descartes recurre a ellos, permite hablar con propiedad de *tópicos* o *temas* en su moral en el sentido de lugares donde concurren tanto las inquietudes de sus correspondientes como las preocupaciones y respuestas propias del filósofo, en el sentido de que son ideas que se repiten una y otra vez y son analizadas y explicadas con algún detenimiento y extensión. Lo cual quiere decir, en consecuencia, que sus preocupaciones morales fueron más allá de las máximas morales del *Discurso* y su explícito carácter autobiográfico, para alcanzar aspectos muy diversos de la vida moral humana a los cuales quiso dar respuesta y que se pueden asimilar, con la cautela debida, a *contenidos* de su moral, de implicación e intención prácticas, pensados y dichos para la orientación de la

vida práctica, con un alcance que se extiende expresamente más allá del ámbito personal del propio Descartes.

1. Una distinción fundamental

Dice Descartes al final de la Meditación primera estar seguro que “no puede haber peligro ni error en ese modo de proceder, y de que nunca será demasiada mi presente desconfianza, puesto que ahora no se trata de obrar, sino sólo de meditar y conocer.” (AT, IX-1, 17)¹ Esta afirmación la hace respecto a la necesidad de deshacerse de las opiniones dudosas y de perseverar en el camino de búsqueda de la verdad. La distinción clara entre el obrar, de un lado y el meditar y el conocer, del otro, es reiterada, de manera más enfática todavía, en sus *Segundas Respuestas* a las *Objeciones*, en las que alude, además, al pasaje anterior: “os ruego que recordéis que, tocante a lo que la voluntad puede abrazar, he puesto siempre sumo cuidado en distinguir entre el uso de la vida y la contemplación de la verdad”; y, si en lo que concierne al uso de la vida no se puede pretender que se sigan sólo aquellas cosas que se conocen con perfecta claridad, pues con frecuencia hay que atenerse a “cosas mal conocidas e inciertas”, cuando se trata de la contemplación de la verdad, con similar frecuencia hay que suspender el juicio con relación a cosas oscuras o que no se conocen con suficiente distinción. “Pues bien: que en mis meditaciones se trata sólo de la contemplación de la verdad... lo he afirmado expresamente al final de la primera, diciendo *que nunca serían excesivas mi duda y desconfianza en ese punto, supuesto que no me ocupaba entonces de cosas que conciernen a la práctica de la vida, sino sólo a la averiguación de la verdad.*” (Ibid., 116-117)² No es casual la preocupación cartesiana por poner de presente de manera clara y enfática esta distinción entre el uso de la vida y la contemplación de la verdad, pues se vuelve encontrar virtualmente en los mismos términos en sus *Quintas Respuestas*: quien quiera entender las *Meditaciones* y decir algo al respecto que merezca respuesta habrá de tener por inseguros e incluso falsos todos los testimonios que se reciben por los sentidos. “Pero sin embargo es preciso mirar la diferencia que hay entre las acciones de la vida y la búsqueda de la verdad, la cual he repetido tantas veces; pues cuando se trata de la conducta de la vida, sería una cosa por completo ridícula no recurrir a los sentidos” (AT, VII, 350-351).³ Una distinción tan reiterada y taxativa permite suponer, de manera por completo plausible, que en el pensamiento de Descartes coexistieron dos planos o niveles de reflexión y preocupación: el de la vida práctica y el de la vida teórica, el del uso de la vida y el de la contemplación de la verdad, diferentes en la medida en que atienden a situaciones distintas y tienen por tanto requerimientos y alcances distintos. No de otra manera se puede entender que, en el Resumen de sus *Meditaciones*, sea tan enfático en distinguir la verdad de las cosas que se conciben clara y distintamente y aquello en que consiste el error y la falsedad, de los temas relativos a la prosecución del bien y del mal y que reitere que no habla en esta obra “de las cosas que pertenecen a la fe, o a la conducta

de la vida, sino solamente de aquellas que atienden a las verdades especulativas y conocidas con la ayuda de la sola luz natural.” (AT, IX-1, 11)⁴

Esta distinción es recogida y comentada por diversos autores. Así, Gouhier, haciendo propia la interpretación de P. Mesnard, considera que la vida se encuentra sobre un plano metafísico distinto de la meditación, de manera que mientras el hombre que medita no tiene preocupación distinta de la verdad y puede por eso esperar, el hombre que vive no se preguntaría si ha de conducirse de acuerdo con la verdad, pues la vida no permite la espera. De ahí, continúa Gouhier, que la moral cartesiana se encuentre “dominada por el pensamiento de una acción que no puede ser aclarada por la evidencia” y que, mientras “el pensamiento excluye la precipitación que oscurece el juicio” la vida excluye, por su parte, “la vacilación que la paraliza”. Por eso, “jamás un filósofo afirmará una opinión con seguridad” aunque “el hombre de acción puede no obstante seguirla con seguridad”.⁵ Gilson, por su parte, constata la distinción cartesiana tal como se expresa en las *Segundas Respuestas* y la glosa ligeramente: “hay lugar para distinguir entre dos dominios muy diferentes: el uso de la vida y la contemplación de la verdad” y si bien, tanto en un caso como en el otro, es la voluntad la encargada de tomar decisiones, “Descartes considera que ella tiene el deber de decidirse sin esperar la evidencia cuando se trata del uso de la vida”, pero tiene también “el deber de no decidirse hasta tanto tenga la evidencia cuando se trata de la contemplación de la verdad”. Un hombre que ignore por completo toda verdad, continúa Gilson, “se abstendrá o deberá abstenerse en un problema puramente especulativo”, pero “deberá tomar partido en un problema práctico” porque, siendo de su esencia querer el bien, su voluntad debe querer siempre cualquier cosa en la cual se encuentre implicado el bien. Se debe tener en cuenta, además, que Descartes expulsa la noción de probabilidad del orden teórico pero la reintroduce en el orden práctico, de tal modo que una opinión teóricamente dudosa se debe seguir cuando las exigencias de orden práctico requieran de una decisión inmediata, con la condición, por supuesto, de que no se conozca una más cierta.⁶ N. Fóscolo recoge y comenta la misma distinción de dos planos o dominios, del uso de la vida y de la contemplación de la verdad, y la interpreta como la clara distinción que establece Descartes entre el orden histórico y el orden racional; o, dicho de otra manera, la “perfecta independencia del plan de la acción y del plan del pensamiento”, incluso la separación entre razón práctica y razón especulativa, que se puede considerar igualmente como “una separación entre el orden de la acción y el orden de la ciencia”, que es simplemente radical, pues para el filósofo el dominio de las ciencias es el de las evidencias, a las cuales no se puede aspirar en la praxis moral que, por su propia índole, no dispone de evidencias absolutas. Ahora, ella asume que la ruptura es tan completa, que no permite pensar que haya ninguna influencia de un orden sobre el otro y su desconocimiento es “la fuente de todos los errores”; aun cuando es al buen sentido al cual corresponde trazar la frontera entre lo histórico y lo racional.⁷ De otra parte, para E. Goguel “a la diferencia profunda que separa las dos esferas, la de la especulación y la de la acción, corresponde una especie de inversión recíproca entre los requisitos del método y las reglas de la ética”, de tal manera que mientras el método

obliga a que se evite cuidadosamente la prevención, las *reglas éticas* de Descartes, al invitarnos a aceptar los usos y costumbres del sitio donde vivamos, nos invita al mismo tiempo a aceptar lo que el método rechaza; en otras palabras, mientras el método invita a que se evite la precipitación, la *ética* la recomienda al aconsejarnos que seamos resueltos en nuestras decisiones, pues al fin y al cabo “la ética cartesiana no concede papel alguno a la evidencia intelectual” y no hace sino subrayar la oposición entre ella y la ciencia.⁸ Por último, de acuerdo con la interpretación de J.-M. Gabaude, se debe optar “por lo no-evidente en la práctica y en la vida diaria, aun cuando la búsqueda del conocimiento teórico requiere lo opuesto”; de hecho, mientras en el razonamiento abstracto el asunto es la búsqueda de la verdad, en el plano de la acción, muy al contrario, el asunto es la búsqueda de la mejor alternativa y de la felicidad y, mientras la duda pareciera obstaculizar esta última búsqueda, ella misma se constituye en instrumento muy importante “en la investigación de la verdad”.⁹

Ahora, en esa distinción taxativa de dos planos o dominios se observan algunos énfasis. Si bien se mantienen los términos básicos, es decir, el uso de la vida y la contemplación de la verdad, el interés de Descartes se dirige en algunos momentos hacia la distinción nítida que es preciso reconocer entre aquel primer término y las ciencias, en particular, la física, con un énfasis claramente perceptible en lo teórico. En este sentido se puede leer el siguiente pasaje de la carta a Hyperaspistes: “En lo que se refiere a la conducta de la vida debiera desearse tanta certeza como la que se necesita para adquirir la ciencia; pero, sin embargo, es muy fácil demostrar que en aquella no se debe buscar ni esperar certeza semejante.” (AT, III, 422, 7-10)¹⁰ Sin embargo, aunque una cosa sea la certidumbre requerida para adquirir la ciencia y, otra, aquella de la cual se pueda disponer para las decisiones que afectan el campo o dominio de la acción, no olvida el filósofo el carácter perentorio de las decisiones prácticas, tal como lo muestra el caso del hombre que podría morir de hambre al negarse a tomar alimentos hasta tanto estar seguro de que ellos no se encuentran mezclados con veneno, de acuerdo con la gráfica comparación que hace en la misma carta. El mismo interés por, o énfasis en lo científico cuando se confronta esta distinción, se observa en la carta al Padre Mesland de Mayo 2 de 1644: cuando se cree con razón una cosa falsa porque un hombre de bien nos lo ha dicho hay, sin duda, un error moral pero que no es ninguna privación “cuando sólo lo aseguramos para regular las acciones de nuestra vida respecto de algo que moralmente no podemos saber mejor”, lo cual propiamente no constituye un error; pero sí “llegaría a serlo si lo aseguráramos como una verdad de física, puesto que el testimonio de un hombre de bien no basta para ello.” (AT, IV, 115, 3-11)¹¹ Y si en materia de moral es permitido con frecuencia el uso de conjeturas, en la física, “donde todas las cosas deben estar apoyadas en razones sólidas, es una cosa por completo ridícula” pretender que se pueda apelar a ellas.¹² Esto considera Descartes en sus *Quintas Respuestas* respecto del posible fin que pudo tener Dios al crear el universo; sin embargo, es evidente que la base del razonamiento cartesiano en su respuesta a Gassendi la constituye la reconocida distinción entre el uso de la vida y la contemplación de la verdad que aquí se concreta como preocupación por la ciencia física,

pero que se puede hacer extensiva al saber teórico en general como se desprende del siguiente pasaje de las *Séptimas Respuestas* en que comienza por recordar, aunque ligeramente modificados, aquellos renglones de la parte final de la Meditación primera: “Porque entonces no consideraba las cosas respecto del obrar, sino solamente respecto del conocer”, lo cual hace ver de modo manifiesto “que no he hablado en aquel lugar más que de una manera moral de saber que basta para la conducta de la vida y que es muy diferente, según lo he dicho con frecuencia, de la manera metafísica” de la cual se trata precisamente aquí, en las *Meditaciones* (AT, VII, 475, 20-26).¹³ En un sentido similar se expresa el filósofo en *La conversación con Burman*: en asuntos teóricos bien se puede suspender el juicio con la seguridad de que, en tanto no se juzgue, no ha de haber equivocación; pero “en materia de bien y de mal, cuando la voluntad es indiferente para (preferir) el uno o el otro”, ya se encontraría ella en el error, puesto que sólo debería tener el deseo de alcanzar el bien dejando de lado la indiferencia, “la inversa de lo que ocurre en materia de conocimiento teórico.”¹⁴

En el contexto de la distinción fundamental cartesiana de los dos planos o dominios, es conveniente acudir ahora a los pasajes en los cuales el énfasis se coloca en el uso de la vida. El Artículo 2º de los *Principios* quiere ocuparse de aquellas cosas que, en tanto son dudosas, se deben considerar como falsas; sin embargo, el Artículo 3º se mueve en un sentido muy distinto: “*Que no debemos usar de la duda para la conducta de nuestras acciones*”. En efecto, el Artículo no puede ser más preciso: Descartes expresa enfáticamente que un procedimiento de duda generalizado sólo conviene cuando nos aplicamos “a la contemplación de la verdad”; pero en lo que respecta a “la conducta de nuestra vida estamos obligados a seguir con mucha frecuencia opiniones que no son más que verosímiles, a causa de que las ocasiones de actuar en nuestras ocupaciones se pasarían casi siempre antes de que pudiéramos librarnos de *todas* nuestras dudas” (AT, IX-2, 26, 3).¹⁵ En el mismo sentido recuerda en sus *Cuarta Respuestas* que en la Meditación cuarta habló del “error *que se comete en el discernimiento de lo verdadero y de lo falso*, y no de aquél que ocurre en la persecución del bien y del mal” y si, cuando alude a esta Meditación hay un claro acento en la distinción de los planos o dominios, en este último pasaje se puede observar una indicación muy clara respecto de aquello que ha excluido de las exigencias del conocimiento teórico: si bien el filósofo se ha referido a las cosas que se conocen evidentemente y a las cuales se les debe dar crédito, “siempre he exceptuado las cosas referentes a la fe y a las acciones de nuestra vida”. (AT, IX-1, 191)¹⁶ La misma decisión de excluir del ámbito del conocimiento teórico los asuntos referentes al uso de la vida, la expresa Descartes en las *Séptimas Respuestas* en las que, recordando esta vez lo dicho en la Meditación primera, considera que si afirmó allí que estamos obligados a dudar de cosas concebidas antes de manera clara cuando se encuentran “razones *muy fuertes y maduramente consideradas*”, se ocupaba en ese lugar únicamente “de esta duda general y universal que con frecuencia yo mismo he llamado hiperbólica y metafísica, y de la cual he dicho que no es preciso servirse para las cosas que se refieren a la conducta de la vida.” Más aún: ante la insistencia del Padre Bourdin, Descartes reitera

su posición de que la duda, por su carácter metafísico, no se extiende hasta el uso y la conducta de la vida. (AT, VII, 459-460)¹⁷

En esta perspectiva de los dos planos o dominios, que aparecen tan nítida y reiteradamente indicados en sus escritos, es posible leer algunos pasajes de expresa intención moral, en los cuales es muy notable su carácter mutuamente excluyente. Es el caso del tantas veces referenciado primer párrafo de la Tercera parte del *Discurso del método*, en el que expresa Descartes su designio de no permanecer irresoluto en sus acciones -plano o dominio del uso de la vida-, mientras la razón lo obliga a permanecerlo en sus juicios -plano o dominio de la contemplación de la verdad- (v. AT, VI, 22, 23-29); o del pasaje de la carta a Renieri pour Pollot en que precisa qué ha querido decir con sus máximas: “que es necesario ser resuelto en sus acciones, al mismo tiempo que se permanece irresoluto en sus juicios” (AT, II, 34, 17-19)¹⁸, lo cual equivale a decir que se deben distinguir y excluir los dos planos. Si se retorna ahora al *Discurso*, se puede leer en su Cuarta parte cómo Descartes había notado hacía tiempo “que, en cuanto a las costumbres, era necesario a veces seguir opiniones que uno sabe son muy inciertas como si fueran indudables... pero como en aquel momento yo deseaba dedicarme exclusivamente a buscar la verdad, pensaba que me era necesario hacer todo lo contrario y rechazar como si fuere falso aquello en que pudiera imaginar alguna duda...” (AT, VI, 31, 20-28).¹⁹ En este pasaje las costumbres se mueven, de modo muy obvio, en el plano o dominio del uso de la vida sobre bases de incertidumbre y duda que lo diferencian de las exigencias propias del plano o dominio de la verdad, cuya búsqueda exige orientarse en sentido contrario. Esta separación clara de dos planos o dominios se encuentra también en la base de los dos tipos de certeza que distingue Descartes en la parte final de los *Principios*. Allí, en el Artículo 205, habla de la primera certeza que “es llamada moral, es decir, suficiente *para regular nuestras costumbres, o tan grande como la que tenemos acerca de las cosas de las que no tenemos costumbre de dudar* referente a la conducta de la vida, aunque *sepamos que puede ser que, absolutamente hablando, ellas sean falsas.*” (AT, IX-2, 323)²⁰ Esta certeza, que serviría para las necesidades propias del uso de la vida en su más amplia generalidad, es por completo diferente de esa otra certeza que el filósofo denomina “más que moral” (*plus que morale*). Esta certeza, que “es superior a la certeza moral”, corresponde a la que tenemos “*cuando pensamos que no es de ninguna manera posible que la cosa sea otra que como la juzgamos.* Y está fundada sobre un principio metafísico muy seguro, que siendo Dios soberanamente bueno y la fuente de toda verdad”, puesto que nos ha creado, “es cierto que el *poder o* la facultad que nos ha dado para distinguir lo verdadero de lo falso, no se engaña cuando la usamos bien y nos muestra *evidentemente que una cosa es verdadera.*” (Ibid., 324)²¹ Este segundo tipo de certeza corresponde, entonces, a la que resulta apropiada para la contemplación de la verdad, toda vez que su alcance es particularmente amplio, pues se extiende tanto a las verdades matemáticas como a las verdades del mundo físico, tal como Descartes lo ha demostrado mediante los principios que ha colocado en este libro. En otros términos, se

puede asumir de manera enteramente plausible que la distinción de los dos planos o dominios, el uso de la vida y la contemplación de la verdad, es un apropiado punto de referencia para la distinción de estos dos tipos de certeza.

Sin embargo, la constatación de la existencia de esos dos planos o dominios en el interior del pensamiento cartesiano no debe llevar a desconocer que el plano o dominio del uso de la vida está como marcado o señalado por la fragilidad, como lo reconoce el mismo filósofo al final de la Meditación sexta: “Pero como la necesidad de las ocupaciones nos obliga con frecuencia a determinarnos antes de que hayamos tenido el tiempo de examinarlas cuidadosamente, es preciso confesar que la vida del hombre está sujeta a equivocarse muy frecuentemente en las cosas particulares; y, en fin, es preciso reconocer la fragilidad y la debilidad de nuestra naturaleza.” (AT, IX-1, 72)²² No obstante, es este plano o dominio del uso de la vida, el de las urgencias diarias, al cual hay que atender de manera cotidiana y perentoria; en otros términos, aquel en que se juega la moral, aquel donde cobra vida la moral que, igual y quizá de especial manera, requiere de reglas para que esa vida sea conducida adecuadamente y de manera exitosa. Aunque no es el plano de las evidencias, lo es el de las urgencias que no admiten plazos ni dilaciones, ni las complejidades de un largo razonamiento, a pesar de lo cual, tiene su propia certeza, su certeza moral, que se puede asimilar con propiedad a esa seguridad que, en tanto es moral, basta para la vida práctica aunque no sea teóricamente cierta, de acuerdo con la precisión que hace Alquié.²³ ¿Habría, más allá de la diferencia de los planos, una mayor importancia de uno respecto del otro? No obstante la fragilidad del plano o dominio del uso de la vida, que la certeza no se encuentra en los sentidos sino sólo en el entendimiento y así sólo se disponga de los conocimientos que se adquieren mediante los primeros cuatro grados de la sabiduría, “no se puede dudar de las cosas que parecen verdaderas en lo que concierne a la conducta de la vida, aunque tampoco se las deba estimar tan ciertas que no se pueda cambiar de opinión cuando se es obligado a ello por la evidencia de alguna razón.” (AT, IX-2, 7, 6-16)²⁴ En otros términos, como bien lo ilustra este pasaje de la Carta-Prefacio, el plano o dominio del uso de la vida es por completo distinto del plano o dominio de la contemplación de la verdad, presenta sus propias particularidades, su especial fragilidad, su inevitable contingencia, su ámbito característico, sus reglas no sujetas a la duda pero, al mismo tiempo, una necesidad insuperable que es reconocida por Descartes de manera reiterada, como plano o dominio del cual no se puede prescindir pues forma parte constitutiva de la naturaleza humana.

Es indudable, entonces, que “la rigurosa certidumbre metafísica”, aquella en la que no hay lugar “para lo dudoso o lo probable”, es muy distinta de la práctica de la vida, del orden de la acción, en el cual “no debemos esperar tanto rigor” sino, a lo sumo, una “certidumbre moral”, como lo constata E. Goguel²⁵, a causa de la complejidad de las situaciones de la vida y su carácter perentorio que, antes que un análisis detenido, requieren de atención y reacción inmediatas. Eso mismo señala J.-M. Gabaude: mientras en el nivel teórico se impone la suspensión del juicio ante el más leve indicio de duda, en

el nivel práctico semejante dilación es imposible, pues “uno no puede colocar la vida en suspenso” o limitarse a asumir una actitud de indiferencia; muy al contrario, así como “la precipitud es un vicio en el campo del conocimiento, la irresolución es un vicio en el campo de la acción.”²⁶ Ahora, como Descartes no tiene alternativa distinta de suspender sus juicios cuando se enfrenta al problema de la búsqueda de la verdad, de lo cual se sigue de manera inevitable la irresolución en el dominio de lo teórico, su preocupación es manifiesta porque esta irresolución se extiende hasta el dominio del uso de la vida, de la vida práctica; de ahí su interés, puesto que “la vida continúa, las ocasiones nos presionan y es preciso actuar bien”, por procurar que el hombre, el sujeto moral, se dé a sí mismo unas máximas o normas morales que le aseguren la conducción adecuada de la vida. De ahí, precisamente, que haya “temido siempre y condenado la irresolución”, como lo comenta de manera puntual Alquié.²⁷ Esta breve revisión de la literatura secundaria al respecto corrobora simplemente que la hipótesis sobre la coexistencia en los textos del filósofo de dos planos o dominios, el del uso de la vida y el de la contemplación de la verdad, es completamente válida. Además, es importante subrayar que los comentaristas recién citados coinciden, en mayor o menor medida, en señalar la importancia fundamental que le reconoce el texto cartesiano al uso de la vida que tiene, básicamente, igual importancia que el otro plano o dominio, no obstante que sus dimensiones, alcances y características son diferentes, así como son diferentes sus condiciones y requerimientos. De ahí la pertinencia del comentario de Gilson: “Allí donde el uso de la vida no está en juego, nada obliga a que nos adelantemos a la evidencia y lo probable no vale más que lo falso; allí donde el uso de la vida está en juego, rehusar la decisión por el bien probable sería condenarnos voluntariamente a la desgracia”, pues si las normas de la moral cartesiana no tienen el carácter de verdades demostradas y carecen por tanto de valor teórico, no por eso dejan de “asegurar prácticamente al hombre que no conoce el bien con certeza o que, incluso, lo ignora por completo”.²⁸

En efecto, como acertadamente lo interpreta Gabaude, “encontramos una distancia, que nunca es copada entre la contemplación de la verdad y la conveniencia diaria.”²⁹ Esa distancia, esa separación o distinción entre los dos planos o dominios, explícita y reiteradamente señalada por Descartes, encuentra una expresión, que se puede considerar como complementaria, en dos cartas a Élisabeth en las cuales es posible apreciar su actitud de simple y llana aceptación de una realidad inmodificable. En la primera de ellas, de Mayo de 1646, le dice a la Princesa que “juzga que no es necesario tener un conocimiento exacto de la verdad de cada cosa, ni tampoco haber previsto en particular todos los accidentes que pueden sobrevenir, lo cual sería sin duda imposible” (AT, IV, 411, 10-14)³⁰, en lo cual alude, dado el contexto de la carta, a las diversas situaciones de la vida, a las cosas necesarias a la vida, a cuyo respecto se puede incluso desear con exceso. La otra carta es de Octubre 6 de 1645 y, en ella, dice Descartes que cuando se ha juzgado del mejor modo posible y se ha procedido a la ejecución de lo decidido no debe haber motivo de arrepentimiento así termine pensándose luego que se ha podido errar en la decisión tomada, pues “no es de la naturaleza del hombre saberlo todo, ni juzgar siempre

tan acertadamente en el momento, como cuando se tiene mucho tiempo para deliberar.” (AT, IV, 307, 13-24)³¹ En esta carta se alude, entre varias cosas, a esas situaciones corrientes del uso de la vida en las que es inevitable decidirse de manera rápida porque así lo requieren ellas. Ahora, en ambos pasajes el punto de referencia es el conocimiento, mas no el conocimiento exacto y perfecto que habría de corresponder al plano o dominio de la verdad, sino el conocimiento imperfecto, único posible, con que se ha de contar en el uso de la vida y con base en el cual el hombre, el sujeto moral, habrá de tomar sus decisiones y orientar sus actuaciones. En otros términos, se puede asumir de manera plausible que en estos pasajes subyace la distinción cartesiana de los dos planos o dominios, se reconoce la limitación característica de los conocimientos propios del uso de la vida pero, al mismo tiempo, se reconoce que éste reclama su parte, que impone sus urgencias, que el conocimiento que tiene el hombre de la verdad no siempre es exacto y que no es propio de su naturaleza un conocimiento absoluto. Sin embargo, es parte constitutiva de la naturaleza humana, tanto esa imperfección y esa necesidad de acción, como su aspiración a buscar un conocimiento indubitable; pero es también indudable que los dos planos o dominios son distintos.³²

J. A. Díaz constata la distinción taxativa entre teoría y práctica que hace Descartes al final de la Meditación primera (v., supra, pág. 210), que interpreta como “una clara separación entre la actitud cognoscitiva y la actitud volitiva”, pero que se realiza dentro del esfuerzo cartesiano de búsqueda de la verdad que lo lleva a colocar entre paréntesis su propia acción sobre el mundo exterior o mundo de lo sensible, “para llevar a cabo una verdadera elaboración conceptual tal como le corresponde hacerlo al filósofo”, lo cual supone colocar en suspenso nuestras acciones “para avanzar con paso firme por el camino de los puros conceptos.”³³ Pero, ¿se reduce la importancia de la distinción a su sola dimensión metafísica y epistemológica como ocurre, por ejemplo, en esta interpretación? Hay una separación taxativa entre estos dos planos o dominios en el interior del pensamiento cartesiano, cuya importancia queda evidenciada por el modo reiterado como lo plantea el filósofo a lo largo de varios años, en textos muy diversos y de una manera muy variada, pues se encuentran desde 1637 hasta 1648 y aparecen tanto en su correspondencia como en las obras publicadas por él. Ahora: el esfuerzo expositivo llevado a cabo a lo largo del párrafo ha querido mostrar que la separación entre el uso de la vida y la contemplación de la verdad tiene precisamente un alcance tanto teórico como práctico, metafísico y epistemológico tanto como moral y que ambos planos o dominios tienen una importancia igual para Descartes. Pero como el interés fundamental de la tesis es moral, es completamente lícito que, teniendo presentes los dos planos o dominios, se enfatice el plano o dominio del uso de la vida pues, sin desconocer la importancia y alcance del otro, no hay duda de que lo que Descartes piensa y expone en materia moral a lo largo de su obra, ocurre de manera predominante en este plano o dominio. En otras palabras, la moral cartesiana se *juega* de manera especial y preponderante en el plano o dominio del uso de la vida y, más allá de aquel ideal de “la más alta y la más perfecta moral” y de las rápidas alusiones a una posible base científica de

la moral de las cuales se dio cuenta más arriba (v., supra, Capítulo tercero, Parágrafo 2), tanto en las obras publicadas como en la correspondencia, el filósofo se ocupó de la moral predominantemente desde este plano o dominio y siempre sostuvo su separación taxativa con respecto del otro, de tal manera que hablar de pensamiento moral en Descartes es hablar sobre todo desde el uso de la vida, plano o dominio que mantuvo siempre una posición particularmente relevante.

Por consiguiente, se evidencia como un hecho indiscutible que Descartes pone especial empeño en distinguir entre el uso de la vida y la contemplación de la verdad, que la distinción taxativa es reiterada en distintos pasajes y en contextos muy diversos y tiene implicaciones tanto epistemológicas como prácticas. La exposición anterior ha querido, no obstante, subrayar de manera especial el hecho de que ambos planos o dominios tienen un rango de igual importancia para Descartes y que, simplemente, coexisten en el interior de su pensamiento filosófico; de tal modo que, así en algunos momentos se pueda observar un énfasis mayor en un plano o dominio con respecto al otro, se mantiene siempre, tanto la coexistencia como la distinción e, incluso, en algunos casos, una cierta relación de exclusión. Lo cual no obsta para que, de acuerdo con las hipótesis que orientan la tesis, se le conceda una importancia primordial al plano o dominio del uso de la vida como aquel en el cual se juega, de manera preponderante, la moral cartesiana (que no implica, valga la reiteración, el desconocimiento del otro dominio y su igual importancia). Ahora: ¿existe alguna explicación para la existencia de estos dos planos o dominios? ¿Hay en Descartes algún indicio que permita entender la causa por la cual plantea esta distinción y, además, de manera reiterada? Es una de las tantas preguntas de respuesta difícil, o casi imposible, cuando se aborda el tema moral cartesiano en particular, respecto a la cual sólo queda el amplio campo de lo hipotético. Así: el interés del filósofo por esta distinción quizá se deba a la fragilidad característica de la naturaleza humana que señala tan expresamente en la Meditación sexta, aunada a los límites propios del conocimiento humano, pues no es de su naturaleza conocerlo todo, al lado de lo cual hay que colocar las urgencias de la vida que no admiten dilación. Y si todo esto, respecto de lo cual Descartes mostró una notable sensibilidad, se pone en relación con el designio de conducir bien su razón y buscar la verdad en las ciencias que se plantea antes incluso del *Discurso del método*, puede resultar plausible que, ante aquellas urgencias inaplazables y este designio fundamental, sólo le haya quedado al filósofo la opción de reconocer la necesidad y la validez plena tanto de las urgencias como del designio, como abocado a requerir de los dos y no poder prescindir de ninguno y no tener alternativa distinta de asumirlos como distintos, con características y requisitos distintos, tanto respecto al conocimiento y sus criterios específicos, como a sus respectivos campos de acción. De tal manera que si en el plano teórico se puede aspirar y esperar a obtener conocimientos claros y distintos, en el plano del uso de la vida sólo queda conformarse con el criterio de lo verosímil y el recurso a lo probable, pues como en éste hay que enfrentarse a las situaciones particulares y concretas del diario vivir, con información insuficiente para decisiones rápidas, es apenas obvio que el hombre, como simple sujeto

humano, esté siempre sometido a la posibilidad del error, tal como lo dice la Meditación sexta: “como la necesidad de las ocupaciones nos obliga con frecuencia a determinarnos antes de que hayamos tenido el tiempo de examinarlas cuidadosamente, es preciso confesar que la vida del hombre está sujeta a equivocarse muy frecuentemente en las cosas particulares” (v., supra, pág. 218).

2. Temas generales en el pensamiento moral de Descartes

Si la moral en Descartes se juega u ocurre de manera preponderante en el plano o dominio del uso de la vida, ¿qué es esa moral que ahí se juega? ¿En qué puede consistir ella? Planteado en otros términos, ¿qué hay en materia de moral en Descartes más allá de las máximas de la Tercera parte del *Discurso del método* y de la idea de una “más alta y más perfecta moral” de la Carta-Prefacio? Sin duda alguna, la moral de provisión se *juega* en el plano o dominio del uso de la vida toda vez que él la propone para que satisfaga las urgencias de la vida diaria que no admite dilación, mientras esa alta y perfecta moral fue una aspiración ideal suya que careció de realización puesto que sus requerimientos resultaban muy difíciles de satisfacer. ¿Se agota, entonces, en esos textos la exposición cartesiana de sus ideas morales? De ninguna manera, puesto que se puede observar la presencia de importantes reflexiones de carácter moral sobre diversos tópicos o temas, diseminados a lo largo de sus escritos –tal como se ha indicado en el Capítulo primero-, reiterados con diferente extensión, en muy diversos momentos y en textos muy distintos, en especial a partir de 1637. Ahora, la manera como se presentan estas reflexiones y estos escritos permite clasificarlos, para los efectos de la exposición subsiguiente y desde el punto de vista formal, en dos grandes grupos: uno, los escritos y reflexiones de carácter general; dos, los escritos y reflexiones de carácter específico, es decir, centrados alrededor de un tema particular. En lo que resta del párrafo se abordarán los tópicos o temas de carácter general y se dejan los tópicos o temas específicos para ser expuestos en los demás párrafos del capítulo.

Pues bien: ¿qué preocupó más a Descartes? Para esta pregunta hay dos respuestas fundamentales: en el plano o dominio metafísico y científico, es decir, teórico, su mayor preocupación fue la búsqueda de la verdad³¹; en el plano o dominio moral, es decir, del uso de la vida, su mayor preocupación la constituyó la conducción de su vida, que se puede considerar como un primer tema moral de carácter general en el pensamiento cartesiano, que tiene además la característica muy especial de que es un propósito recurrente toda vez que se lo puede rastrear, por lo menos, desde 1630 hasta 1649. En efecto, en carta a Mersenne de Abril 15 de 1630 dice Descartes que le es más importante aprender lo necesario para la conducta en la vida que la publicación misma de su obra: “Pero tengo mayor cuidado y creo que es más importante que aprenda lo que me es necesario para la conducta de la vida, antes que distraerme en publicar lo poco que he

aprendido.” (AT, I, 137, 22-26)³⁵ Esto lo escribe el filósofo en un contexto en el cual le informa a Merseune sobre un pequeño tratado que se encuentra escribiendo con el designio de instruirse a sí mismo y en el que se ocupa también de comentar una serie de cuestiones atinentes a la física. Mucho después, en 1641, vuelve a su preocupación por la conducta que se ha de seguir en la vida en carta a Hyperaspistes, esta vez con relación a una certidumbre tan deseable para este fin como la que se requiere para la construcción de la ciencia: “En lo que se refiere a la conducta de la vida debiera desearse tanta certeza como la que se necesita para adquirir la ciencia” (AT, III, 422, 7-9; v., supra, Parágrafo 1, pág. 214).³⁶ Se trata, no obstante, de la misma preocupación recurrente que ha hecho ya su aparición en el *Discurso del Método*, en cuya Segunda parte el filósofo, ante la diversidad de opiniones y pareceres en disputa, opta por el esfuerzo de conducirse a sí mismo: “me encontraba como forzado a tratar de conducirme yo mismo.” (AT, VI, 16, 28-29)³⁷ Es el hombre que ha de marchar solo y en las tinieblas, luego de que ha removido los viejos fundamentos del saber y las opiniones recibidas, convencido de que por ese medio logrará conducir mejor su vida que si construyera sobre viejas bases (v. *Íbid*, p. 16 r. 30-p. 17 r. 3). Y es el hombre que, al final de la Primera parte del mismo *Discurso*, luego de recordar la formación y los saberes recibidos y una vez abandonados sus preceptores y el estudio de las letras, se percata de la urgencia e importancia de ver claro en sus acciones y marchar con seguridad en esta vida: “Y tenía siempre un gran deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis acciones y marchar con seguridad en esta vida.” (*Íbid.*, 10, 9-11)³⁸

Ese categórico y recurrente propósito de conducir bien sus acciones y marchar con seguridad en la vida reaparece en otros años y escritos del filósofo. Así, en *La investigación de la verdad por la luz natural*: aquí Descartes quiere enseñar a otros a usar bien su razón con el fin de que conduzcan bien su vida: “me he propuesto enseñar... a cada quien los medios de encontrar en sí mismo, y sin pedir nada prestado a los demás, toda la ciencia que le es necesaria para la conducta de su vida” (AT, X, 496, 13-18).³⁹ Idéntica preocupación y un matiz similar de interés por los otros, se observa en carta a Mesland: podría ser excusable el error moral que comete un hombre que cree una cosa falsa que le ha dicho alguien reputado como bueno cuando ella se asegura “para regular las acciones de nuestra vida”, en cuyo caso, no habría propiamente error (Mayo 2 de 1644, AT, IV, 115, 3-9; v., supra, Parágrafo 1, pág. 214).⁴⁰ De igual manera, los *Principios* dan cuenta del mismo propósito recurrente: cuando se trata de atender a la conducta de nuestra vida es conveniente atenerse a lo verosímil, puesto que sus urgencias no dan ocasión para deliberar y, frente a ellas, se trata de actuar: “Pues es cierto que en lo que se refiere a la conducta de nuestra vida estamos obligados a seguir con mucha frecuencia opiniones que no son más que verosímiles” (AT, IX-2, 26; v., supra, Parágrafo 1, págs. 215-216).⁴¹ Además, se puede recordar que, ya al final de esta obra, Descartes identifica una certidumbre que denomina moral, suficiente para regular nuestras costumbres, “*tan grande como la que tenemos acerca de las cosas de las que no tenemos costumbre de dudar* con relación a la conducta de la vida” (*Íbid.*, 323-324).⁴² En la Carta-Prefacio, a su

vez, aparece la recurrente preocupación y el mismo propósito: si bien el contexto es por completo diferente, pues se trata de la filosofía en tanto estudio de la sabiduría, conviene recordar que Descartes entiende por ésta la prudencia en los distintos eventos de la vida, así como el conocimiento requerido por el hombre “tanto para la conducta de su vida, como para la conservación de su salud y la invención de todas las artes” (AT, IX-2, 2, 5-15).⁴³ Es reiterativa la Carta-Prefacio a este respecto: el estudio de la filosofía es necesario para regular nuestras costumbres y “conducirnos en esta vida, como lo es el uso de nuestros ojos para encaminar nuestros pasos.” (Íbid., p. 3 r. 29-p. 4 r. 1)⁴⁴

Es, en consecuencia, un rasgo característico de Descartes, hombre y filósofo, su preocupación por la manera más adecuada y conveniente de conducir su vida, con una inequívoca connotación y un indudable alcance morales que, si en algunos momentos parece referido sólo a sí mismo, termina haciéndose extensiva a los demás hombres y encontrando su formulación, quizá más elocuente, en el pasaje recién citado del *Discurso* en que manifiesta que ha sido su deseo permanente aprender a distinguir lo verdadero de aquello que pueda ser falso, con el fin de ver claro en sus acciones y lograr, así, “marchar con seguridad en esta vida.” Esta preocupación, que se puede considerar –valga reiterarlo– como un propósito expreso y recurrente de Descartes, atraviesa en efecto sus escritos desde 1630 virtualmente hasta el final de su vida y aparece expresada, según se ha visto, en muy diversos contextos y dirigida a muy distintos corresponsales, así como asociada a diferentes situaciones filosóficas y personales: ya con relación a la publicación de su obra, ya con relación a la certeza o respecto al error y a la verosimilitud, o vinculada a la necesidad de regular nuestras costumbres; pero siempre en el horizonte de aquellas cosas que podemos moralmente conocer mejor para dirigir adecuadamente las acciones de nuestra vida. De ahí que no sorprenda encontrar en su correspondencia con la Princesa Élisabeth la expresión del mismo propósito recurrente. Así, luego de ocuparse de diversos temas de carácter moral, Descartes precisa que “el verdadero uso de nuestra razón para la conducta de la vida no consiste sino en examinar y considerar sin pasión el valor de todas las perfecciones, tanto del cuerpo como del espíritu, que pueden ser adquiridas por nuestra conducta” (Septiembre 1º de 1645, AT, IV, p. 286 r. 25-p. 287 r. 1).⁴⁵ En carta subsiguiente vuelve sobre el asunto, si bien de una manera casual y de paso hacia otros temas: le preocupa al filósofo que, si se siguiera ocupando de Séneca, tendría que diferir la respuesta a la dificultad propuesta por la Princesa “referente a los medios de fortalecer el entendimiento para discernir lo que es mejor en todas las acciones de la vida” (Septiembre 15 de 1645, AT, IV, 291, 4-7).⁴⁶ Por lo demás, a Descartes siempre le ha preocupado la observancia de una máxima: “Y en cuanto a mí, la máxima que más he observado en toda la conducta de mi vida, ha sido la de seguir siempre el camino principal” (a Élisabeth, Enero de 1646, AT, IV, 357, 1-3).⁴⁷ No es casual, por tanto, que en Marzo 31 de 1649, en momentos en que ya tiene plenamente decidida su marcha a Estocolmo, vuelva sobre la misma idea, esta vez en carta dirigida a Chanut: nada ha esperado el filósofo de la fortuna; al contrario, “he tratado de conducir mi vida de tal manera, que ella no tuviera sobre mí ningún poder” (AT, V, 328, 1-6).⁴⁸

Es interesante observar cómo Alquié va más lejos en la perspectiva temporal cuando considera el tema de la seguridad que se debe encontrar en la vida como uno de los más constantes en Descartes, pues lo encuentra ya desde las *Regulae*, en particular en la primera de ellas y la indicación que éste hace a todo aquel que quiera investigar la verdad en el sentido de que, “en cada circunstancia de la vida, el entendimiento debe *mostrar a la voluntad la decisión que debe tomar*”, lo cual señala -añade Alquié- el carácter vivencial de la filosofía cartesiana que “responde a una necesidad profunda, a una exigencia de todo el ser”.⁴⁹ Vale destacar en esta interpretación el carácter de tema constante que se le reconoce a la preocupación cartesiana por la seguridad en la vida, aunque bien se puede discutir esta lectura de la primera regla.⁵⁰ Más allá sin embargo de cualquiera controversia, parece reiterarse en Descartes su recurrente preocupación a este respecto: “todo mi designio apuntaba únicamente a asegurarme y a descartar la tierra movediza y la arena para encontrar la roca y la arcilla.” (AT, VI, 29, 3-6)⁵¹

Las preocupaciones de carácter general por los asuntos morales tienen para el filósofo otros focos de interés. Tal es el caso de las costumbres, asunto que ha hecho ya su aparición en la tesis (v., supra, Capítulo primero, Parágrafo 6), sólo que referidas exclusivamente al pensamiento de los antiguos y el interés amplio de Descartes porque sus obras sean leídas. Conviene recordar, sin embargo, que su posición al respecto va del encomio a la crítica, pues pondera los escritos que tratan sobre las costumbres en la medida en que contienen enseñanzas y exhortaciones a la virtud de indudable utilidad (v. AT, VI, 6, 5-7), o habla de la conveniencia de conocer algo respecto de las costumbres de diversos pueblos, pues ello permitirá juzgar de manera más sana de las nuestras y no rechazarlas como ridículas por el hecho de ser distintas (v. *Íbid.*, 6, 21-25); pero no vacila en cuestionar duramente esos mismos escritos que tratan sobre las costumbres, que compara de manera severa con palacios muy soberbios y magníficos pero edificados en realidad sobre la arena y el barro que, si bien elevan muy alto las virtudes, no enseñan a conocerlas debidamente y eso que llaman virtud es con frecuencia sólo insensibilidad, orgullo e, incluso, parricidio (v. *Íbid.*, p. 7 r. 30-p. 8 r. 7). En el mismo *Discurso*, en el comienzo de la Sexta parte (v., supra, Capítulo segundo, Parágrafo 7) vuelve sobre ellas, pero en términos distintos: ahí se preocupa el filósofo por regularlas de acuerdo con las razones que le enseña el método (v. *Íbid.*, 61, 5-9). Ahora: las costumbres por sí solas no constituyen por supuesto un asunto moral; sin embargo, el contexto y las ideas con las cuales se asocian permiten asumir lícitamente que en el caso de Descartes ofrecen o presentan clara connotación moral, pues no de otro modo se explica su presencia en las máximas de la moral de provisión, cuya primera prescribe, precisamente, obedecer las leyes y costumbres del país y cuyo propósito amplio es, justamente, orientar el uso de la vida mientras se construye el conocimiento teórico (v. *Íbid.*, p. 22 r. 30-p. 23 r. 1). No ha de sorprender, entonces, que este tema, como asunto de connotación moral de una cierta generalidad, reaparezca en la Carta-Prefacio, asociada a la crucial preocupación por la conducción de la vida: vivir sin filosofar es como tener los ojos cerrados sin tratar de abrirlos; tal es la importancia de la filosofía, cuyo estudio es tan “necesario para regular

nuestras costumbres” como es indispensable el uso de los ojos para guiar los propios pasos (AT, IX-2, p. 3 r. 24-p. 4 r. 1; v., supra, p. 227).⁵² Esta preocupación y su connotación moral se vuelve a encontrar en la correspondencia con Élisabeth. En carta de Septiembre 15 de 1645 le dice que “es necesario también examinar en particular todas las costumbres de los lugares donde vivimos para saber hasta dónde deben ser seguidas. Y aunque no podemos tener demostraciones ciertas acerca de todo, debemos sin embargo tomar partido y elegir aquellas opiniones que nos parecen más verosímiles respecto a las cosas en uso para que, cuando se trate de obrar, no estemos nunca indecisos” (AT, IV, 295, 11-20).⁵³ Resulta claro, efectivamente, que la reflexión del filósofo corrobora la presunción de que, dadas ciertas condiciones, las costumbres pueden tener connotación moral; aunque es claro igualmente el carácter muy general de su planteamiento al respecto.

Otro tema de carácter general y de connotación moral es el interés de Descartes por el bien general, que toma con frecuencia la forma de interés por el público. Al igual que las costumbres, este asunto ya ha hecho su aparición anteriormente respecto de la moral presente en la Sexta parte del *Discurso* (v., supra, Capítulo segundo, Parágrafo 7), a propósito de lo cual se señalaba el interés de Descartes por el bienestar general de todos los hombres y cómo se pecaría grandemente contra la ley que obliga a procurarlo si mantuviera ocultos los conocimientos científicos adquiridos, pues quien no es útil a nadie propiamente no vale nada, toda vez que cada hombre ha de procurar el bien de los demás en la medida de sus posibilidades (v., supra, pág. 144). Esa preocupación por el bienestar humano, mirada en la perspectiva de la Sexta parte del *Discurso*, es preocupación por la reforma de las condiciones materiales de vida⁵⁴; sin embargo, conviene resaltar la *intención* moral que anima su reflexión cuando aborda estos problemas: el énfasis en esos pasajes del *Discurso* se puede colocar con entera propiedad en el *bien* de la humanidad como obligación que asume el filósofo y que le ha de exigir comportarse debidamente y obligar, a su vez, a los hombres virtuosos que desean este bien, a que le comuniquen sus hallazgos para que pueda consolidar su propio saber (v., supra, Capítulo segundo, *Íbidem*) y valer así moralmente en la medida en que se procura el bien ajeno. Ahora, lo más importante para los efectos argumentativos del presente parágrafo es poder constatar la presencia reiterada de la misma preocupación más allá del *Discurso del método* y de su Sexta parte. Así, Descartes vuelve sobre esa idea en las cartas que preceden *Las pasiones del alma* cuando responde a su corresponsal, en la primera de ellas, que “no tengo de ningún modo el talante que imagináis; que no tengo indignación ni disgusto alguno que me quite el deseo de hacer todo lo que esté en mi poder para prestar servicio al público, al que me considero muy obligado” a causa del buen recibo de sus escritos (AT, XI, 323, 17-23).⁵⁵ En la segunda de esas cartas y en el mismo tono polémico, vuelve sobre la misma idea: mantiene de manera enfática el deseo que tiene de instruirse “y de poner por escrito cualquier cosa que sea útil a los demás hombres.” (*Íbid.*, 326, 4-6)⁵⁶ Por lo demás, es ella una de las propiedades de la generosidad: nada estima más el hombre generoso “que el hacer el bien a los otros hombres y menospreciar su propio interés por este motivo”

(Íbid., p. 447 r. 25-p. 448 r. 2).⁵⁷ ¿Por qué estas reiteradas preocupaciones en un filósofo que insiste en retirarse del mundo y que no de manera gratuita se asocia a la *poêle* invernal, entregado -al parecer- de modo poco menos que excluyente a sus reflexiones metafísicas y científicas, de acuerdo con la imagen evocada por Rodis-Lewis⁵⁸? Esta pregunta se la hubo de plantear el mismo Descartes de acuerdo con lo que le escribe a Elisabeth en carta de Octubre 6 de 1645: “Confieso que es difícil medir exactamente hasta dónde la razón ordena que nos interese por el público; pero, al mismo tiempo, no es una cosa en que sea necesario ser muy exacto: basta con satisfacer su conciencia y se puede al respecto otorgar mucho a su inclinación... Y, además, como hacer el bien a los otros hombres es una cosa más elevada y gloriosa que el procurárselo a sí mismo, son las almas más grandes las que más se sienten inclinadas hacia ello y menos caso hacen de los bienes que poseen.” (AT, IV, p. 316 r. 15-p. 317 r. 7).⁵⁹

En efecto, es un asunto de conciencia la preocupación por los otros, por hacer el bien a los demás hombres. Pero, ¿de dónde le viene esta inclinación a un filósofo entregado de manera predominante a su trabajo científico y metafísico? Gilson recoge esta misma preocupación, aunque con un sesgo y en una perspectiva diferentes: en algún momento Descartes se percató “del deber que le incumbía” de propagar sus descubrimientos, del “sentimiento de esta nueva misión” unida a la reforma de las condiciones materiales de vida, todo ello en función, precisamente, del bienestar material humano, pues la aplicación de sus descubrimientos físicos debía favorecer diversas transformaciones en este sentido. Ese cambio, desde una vocación filosófica “de naturaleza puramente especulativa y personal” que sólo le imponía obligaciones a sí mismo, hacia la conciencia claramente asumida de propagar sus ideas científicas y filosóficas y favorecer las transformaciones materiales que ellas deberían facilitar, tuvo su origen, de acuerdo con el testimonio de Clerselier recogido por Baillet, en la presión que ejerció sobre Descartes el Cardenal Berulle quien, convencido de la importancia del designio y de la obra del filósofo, “empleó la autoridad que tenía sobre su espíritu para llevarlo a emprender esta gran obra”, mostrándole la “obligación de conciencia” que tenía de emplear adecuadamente los talentos que Dios le había dado y cómo habría de ser responsable ante el soberano juez del daño que produciría entre los hombres si los privase “del fruto de sus meditaciones”.⁶⁰ Gilson asume expresamente el testimonio de Clerselier; por eso quizá termina su nota afirmando que fue precisamente bajo la influencia de una preocupación de esta índole que Descartes “emprendió la redacción de su filosofía con la intención de comunicarla al público.”⁶¹ Es plausible, sin duda, la hipótesis de Gilson; pero coloca un énfasis excluyente en las transformaciones materiales y el consiguiente bienestar material de la humanidad, con lo cual desconoce -o no le preocupa- la *vocación* moral del filósofo, que se orienta hacia un sentido del bien de los hombres, no sólo en su aspecto material sino también en el sentido del bien moral, como lo testimonia el extenso pasaje de la carta de Octubre 6 a Elisabeth recién citado: hacer el bien a los hombres es una cosa

elevada y gloriosa, inclinación característica de las almas grandes, al contrario de las almas débiles y bajas, poco inclinadas a molestarse por el prójimo.

Una preocupación similar por el bien moral en general, no sólo ni exclusivamente por el bienestar material, se aprecia en la carta de Enero de 1646 escrita por Descartes a la misma corresponsal: considera que aquellos que obran sólo por su utilidad particular, “deben trabajar tanto como los otros por los demás y tratar de agradar a cada uno tanto como le sea posible, si quieren obrar con prudencia”, así sea por los beneficios que pudieren recibir de aquellos con quienes se comportan de manera servicial y diligente. “Es verdad que, a veces, al obrar bien, uno pierde el trabajo que se ha tomado y, al contrario, gana al obrar mal; pero esto no puede cambiar la regla de la prudencia, que considera sólo las cosas que suceden más a menudo.” Por lo demás, el filósofo enfatiza “la máxima que más observé en toda la conducta de mi vida”: seguir solamente el camino principal “y creer que la mayor sutileza consiste en no querer en absoluto emplear sutileza.” (Íbid., p. 356 r. 10-p. 357 r. 5)⁶² Respecto a la situación concreta de todo posible sujeto moral, es entonces conveniente y prudente obrar bien, así en ocasiones pueda producir *mejor* fruto obrar mal, pues siempre se ha de tener a la vista esa “regla de la prudencia”; lo cual coloca la preocupación cartesiana por el bien de los hombres muy lejos del simple e inmediato bienestar material –o, por lo menos, no lo reduce a este último– y sigue muy de acuerdo con aquel “hacer el bien a los otros hombres” como cosa más elevada y gloriosa que procurarse ese bien a sí mismo, que planteaba en la carta de Octubre 6. Descartes mantuvo, además, de manera constante esa actitud respecto del bien ajeno tal como se aprecia en carta a la misma Princesa de Junio de 1649, próximo ya a partir para Estocolmo, en la cual es perceptible también el modo como asume sus responsabilidades en tanto sujeto moral: no puede albergar ninguna intención que sea perjudicial para con aquellas personas a quienes está obligado a respetar y quiere mantener “como máxima que los caminos justos y honestos son los más útiles y más seguros” y cualquiera sea la suerte que corran las cartas que haya de escribir no cejará en el cumplimiento de su deber (AT, V, 360, 15-23).⁶³ Quizá en esta perspectiva de procurar el bien general se puede entender su desacuerdo con Maquiavelo: hay una práctica de engaño directamente contraria a la sociedad: “fingir ser amigo de los que uno quiere perder, a fin de poder sorprenderlos mejor.” Así Maquiavelo apruebe esta práctica, es claro Descartes en decir que nunca es lícito emplearla, pues “La amistad es una cosa demasiado santa para abusar así de ella; y aquel que pudo fingir que amaba a uno para traicionarlo, merece que aquellos a quienes quisiese amar verdaderamente después, no le crean y le odien.” (A Elisabeth, Septiembre de 1646, Íbid., p. 487 r. 31-p. 488 r. 21)⁶⁴

Sin duda, hay en Descartes elecciones de carácter moral, situación por demás normal en cualquier hombre, filósofo o no. Pero las suyas, en particular, ¿qué base tienen? ¿En qué contexto ocurren? De acuerdo con la interpretación de J.-M. Beyssade, hay en Descartes una pregunta moral básica: ¿qué debo hacer? ¿Cómo debo conducir mi vida?⁶⁵ Y sus escritos muestran que él se plantea de manera reiterada este tipo de cuestiones: con

Chanut quiere tratar el asunto de cómo debemos vivir, a Élisabeth le quiere aclarar el problema de qué es lo mejor en las diversas acciones de la vida, en la Carta-Prefacio afirma de manera enfática que siempre debemos tratar de vivir bien. En efecto, en carta de Junio 15 de 1646 Descartes manifiesta estar de acuerdo con Chanut en cuanto a los medios más seguros para saber cómo debemos vivir: “el medio más seguro para saber cómo debemos vivir es el de conocer, antes, qué somos, qué es el mundo en donde vivimos, y quién es el creador de este mundo, o el dueño de la casa que habitamos” (AT, IV, 441, 13-17).⁶⁶ Casi un año antes, en Septiembre 15 de 1645, le había escrito a la Princesa una carta en la cual se preocupa por atender sus inquietudes respecto a la manera de fortificar el entendimiento con el fin de discernir aquello que resulte “lo mejor en todas las acciones de la vida.” (Íbid., 291, 6-7) Siendo Dios el único que conoce todas las cosas, el hombre se ha de contentar con el conocimiento de aquellas que usa con más frecuencia: la bondad Suya, la inmortalidad del alma y la inmensidad del universo, en un primer momento. Pero Descartes da cuenta seguidamente de una verdad cuyo conocimiento considera de extrema utilidad: si bien cada uno de nosotros es una persona separada de las demás y, por consiguiente, sus intereses han de resultar distintos de los “del resto del mundo”, se debe pensar no obstante que nadie “sabría subsistir solo, y que es, de hecho, una de las partes del universo y, más particularmente todavía, una de las partes de esta tierra, una de las partes de este Estado, de esta sociedad, de esta familia, a la cual está unido por su casa, su juramento, su nacimiento.” (Íbid., p. 292 r. 30-p. 293 r. 12)⁶⁷ Se debe destacar la especial importancia que le reconoce Descartes a la dimensión social del hombre: éste en particular, cada uno de los hombres considerado en sí mismo, es incapaz de subsistir solo; de ahí que únicamente se lo pueda pensar como una parte de la familia, de la sociedad, del estado, de la tierra y, en fin, del extenso universo, en una relación íntima e inextricable. De ahí que vuelva el filósofo sobre el mismo tópico, un poco después, dirigiéndose de nuevo a Élisabeth: “si no pensáramos más que en nosotros, sólo podríamos gozar de nuestros bienes particulares; mientras que, si nos consideramos como parte de algún otro cuerpo, participamos también de los bienes que tenemos en común con él, sin ser privados por eso de aquellos que nos son propios.” (Octubre 6 de 1645, Íbid., 308, 14-19)⁶⁸ Por eso, entonces, dada la dimensión social del hombre y su índole constitutivamente moral, Descartes destaca en esa importante carta de Septiembre 15 la necesidad de preferir los intereses del todo, del cual se es parte, a los intereses particulares. Es igualmente claro al invocar la medida y la discreción para evitar exponerse a un gran mal por satisfacer sólo los pequeños intereses personales, así como es claro en indicar que la consecuencia de perseverar en estos últimos es perder la posibilidad de alcanzar la amistad verdadera, la felicidad y la virtud, que sólo las consigue el hombre haciendo parte de la sociedad, del bien público y complaciéndose en “hacer el bien a todo el mundo, incluso, no temiendo exponer su vida por el servicio del prójimo cuando la ocasión se presenta; incluso llegando hasta perder el alma, si fuese posible, para salvar a los demás” (AT, IV, 293, 10-29).⁶⁹ No obstante, no se trata sólo de saber quiénes somos para determinar cómo debemos vivir ni es suficiente identificar nuestra índole de seres

sociales; debemos ante todo tratar de vivir bien, como afirma de manera taxativa el filósofo en la Carta-Prefacio: ese hombre que sólo posee el conocimiento imperfecto que se adquiere por los cuatro primeros grados de la sabiduría debe tratar de formarse una moral que le permita regular las acciones de su vida, que no ha de sufrir ningún tipo de dilación, pues “debemos sobre todo tratar de vivir bien.” (AT, IX-2, 13, 17-23)⁷⁰ Es de subrayar dos hechos bien significativos respecto a estos últimos pasajes: uno, que fueron escritos entre 1645 y 1647, época de plena madurez del filósofo; dos, su carácter de apelación *universal*, de ser textos que, de manera explícita, se dirigen a los demás, a ese hombre en general que sólo posee un conocimiento imperfecto, así en principio se dirija de manera particular a la Princesa o al embajador francés, en todo lo cual es evidente el claro e inequívoco uso del plural. Se trata, por consiguiente, de vivir bien; pero éste no puede ser un propósito ajeno a los términos de referencia tan explícitamente identificados por él, valga recordar, uno mismo, los otros hombres, la familia, la sociedad, el estado. A las preguntas, ¿qué debo hacer?, ¿cómo debo conducir mi vida?, habrá de responderse que se debe tratar de la ejecución de una acción, o todo un conjunto de acciones, mediante las cuales el sujeto moral, Descartes, la Princesa, u otro cualquiera, en todo momento, se comporta bien consigo mismo y con los demás, hace lo mejor en todas las situaciones de su vida, de todo lo cual sólo ha de resultar la satisfacción de conciencia que produce la actuación moral misma. Piensa Descartes que la idea del bien debe servir “de regla a nuestras acciones” y, en el convencimiento de que esto es posible, apela al libre arbitrio y la posibilidad que brinda de despreocuparse de lo que no depende de nosotros, así como de volver buenas las cosas en la medida en que sepamos usarlas debidamente, aunque termine reconociendo que “hace falta ser muy filósofo para alcanzar este punto.” (A Élisabeth, Enero de 1646, AT, IV, p. 354 r. 15-p. 355 r. 25)⁷¹

3. La beatitud. El soberano bien

Al lado de los textos morales de carácter general, coexisten los textos en que Descartes expone su concepción respecto de temas o tópicos morales muy precisos o, por lo menos, que permiten una mayor o más precisa delimitación conceptual. Tal es el caso de la beatitud y del soberano bien. Ha de recordarse que, en últimas, esa preocupación recurrente de Descartes por conducir su vida no es cosa distinta de preocuparse por conducirla bien con el fin de vivir bien; y que, este vivir bien, en la medida en que es correlativo de la ejecución de acciones, las acciones propias de un sujeto moral, sólo puede derivar en la satisfacción interior que produce en él la seguridad de que ha actuado como es debido, es decir, moralmente, sólo puede producir la satisfacción de conciencia que es característica de la actuación moral misma, tal como se indicaba al final parágrafo anterior. Ahora: esta satisfacción interior, esta satisfacción de conciencia, no es cosa distinta de la beatitud.

Debe señalarse que la noción de beatitud, tal como la presenta el texto cartesiano, hace muy difícil su presentación. De ahí que se haya optado por el siguiente procedimiento: ocuparse primero de aquellos pasajes que hablan expresa y prioritariamente de la beatitud, para ocuparse enseguida, de la misma manera, de los pasajes que se ocupan del contento, seguir luego con aquellos que hablan de la felicidad, para terminar con la exposición del soberano bien.

¿Cómo, y cuándo, llega Descartes a preocuparse por *la beatitud*? En Junio 22 de 1645 Elisabeth le escribe cómo sus cartas son un antídoto contra la melancolía que la embarga con frecuencia y cómo le permiten desviar su espíritu de las cosas desagradables que le sobrevienen a diario, para ocuparse en contemplar la felicidad de poseer una amistad a cuyo consejo puede confiar la conducta de su vida (v. AT, IV, 233-234). En su respuesta (Junio de 1645) le dice el filósofo a la Princesa que es casi imposible resistir en un primer momento a las turbaciones que traen las desgracias, pero calmada la emoción por el sueño, se puede comenzar a tranquilizar el espíritu, lo cual se logra pensando en las ventajas que se pueden sacar de lo que antes se consideró una desgracia “y en desviar la atención de los males que antes se habían imaginado en ella. Pues no hay acontecimientos tan funestos, ni tan absolutamente malos según el juicio del vulgo, que una persona de espíritu no los pueda mirar de una manera que los haga aparecer favorables.” (Íbid., p. 236 r. 13-p. 237 r. 10)⁷² Muy preocupado por la salud de Su Alteza, tanto del cuerpo como del alma y por el buen provecho que pueda ella derivar de sus cartas, le propone ahora (Julio 21 de 1645), retomando una de las iniciativas de la carta anterior, que se preocupe de lo que han escrito los antiguos, para lo cual le promete que en lo sucesivo se va a ocupar de algunas consideraciones que quiere sacar “de la lectura de algún libro, a saber, de aquel que Séneca escribió, *De vita beata*”, a menos que ella quiera elegir otro o que este designio le sea desagradable (Íbid., p. 252 r. 20-p. 253 r. 4).⁷³ Es así como se llega a la importante carta de Agosto 4 de 1645 a Elisabeth en que Descartes aclara que, al recomendarle el libro de Séneca, sólo tuvo en cuenta la reputación del autor y la importancia del tema pero, en ningún momento, la manera como éste lo trata. Por eso, considerando que ese tratamiento no merece que sea seguido, se dispone a indicarle cómo debiera ser considerado un asunto por un filósofo que, no siendo asistido por la fe, sólo cuenta como guía con la luz natural. De ahí que comience discutiendo los términos del filósofo latino, aunque pasa, de un modo sin duda muy rápido, a exponer su propio punto de vista: “...la beatitud consiste, me parece, en un perfecto contento de espíritu y una satisfacción interior, que no suelen tener de ordinario los más favorecidos por la fortuna y que los sabios adquieren sin ella. Así, *vivere beate*, vivir en beatitud, no es otra cosa que tener el espíritu perfectamente contento y satisfecho.” (AT, IV, 264, 7-13)⁷⁴ A esta conclusión llega Descartes a partir de un pasaje de la obra de Séneca en el cual afirma que todos los hombres desean ser felices; sin embargo, cuando se trata de precisar qué hace la vida feliz, se encuentran ellos en las tinieblas. Sin duda es necesario saber qué es propiamente *vivere beate*, y el filósofo opta por decir “en francés vivir felizmente”,

precisando de manera enfática la diferencia que existe entre la dicha y la beatitud, pues mientras aquélla depende de las cosas externas a nosotros, de tal modo que los dichosos pueden adquirir bienes que no demandan de ellos ningún esfuerzo, la beatitud exige que cada cual se la procure, incluso con independencia de los favores de la fortuna; de ahí que a éstos se los llame con frecuencia sabios. Esta noción de beatitud, asociada al contento de espíritu, reaparece en la carta de Agosto 18 dirigida igualmente a Élisabeth el mismo año en que vuelve a su discusión con Séneca (sólo que aquí le dedica más espacio a la obra de éste, en el propósito de examinar lo que realmente trata, pues en la carta precedente se ha dedicado más bien a indicar lo que él hubiera debido decir). Así, reconociendo la validez que pueda haber en los planteamientos de Epicuro a este respecto, Descartes cree “poder concluir aquí que la beatitud no consiste más que en el contento del espíritu, es decir, en el contento en general” (Íbid., 277, 15-17).⁷⁵ Por lo demás, ese contento del espíritu encuentra un alcance mayor en la carta de Octubre 6 de ese mismo año, dirigida también a Élisabeth, en la cual extiende su concepto al placer, a la alegría y al cuerpo mismo del hombre: “Es fácil de probar que el placer del alma en que consiste la beatitud, no es inseparable de la alegría y de la comodidad del cuerpo” (Íbid., 309, 7-9).⁷⁶

Por lo demás, la beatitud tampoco escapa a la diversidad interpretativa. Así, comenta C. J. Chambers que “*vivere beate*’ significa para Descartes nada más que mantener un espíritu perfectamente contento y satisfecho de acuerdo con la condición humana.” El moralista cartesiano –continúa Chambers– se encuentra muy ocupado en el estudio de todo aquello que es posible conocer humanamente, lo cual supone una alegría natural o felicidad terrenal, pues sólo “el contento es coherente con nuestro estado progresivo de sabiduría humana.”⁷⁷ N. Grimaldi acude a esta noción en diversos trabajos: “La ‘beatitud natural’ consiste en disfrutar, ‘desde esta vida’, del soberano bien que es nuestra generosidad, es decir nuestra libertad”.⁷⁸ Esta interpretación es reafirmada y, sin duda, ampliada en otro lugar: el filósofo asegura a la Princesa que el simple ejercicio de la libertad “basta para que podamos procurarnos ‘desde esta vida’ esa ‘perfecta felicidad que, por analogía con la beatitud sobrenatural que Dios reserva a sus elegidos, Descartes denomina con frecuencia ‘beatitud natural’.”⁷⁹ En otro escrito considera que “La beatitud no es otra cosa... que el soberano contento que podemos sacar únicamente de nuestra virtud y de nuestra sabiduría, que no dependen sino de nosotros.” Yendo más lejos en su interpretación, considera Grimaldi que la beatitud consiste “en poseer el ser infinito”, pues ella se obtiene precisamente en ausencia de Dios y de todas las cosas que nos son rehusadas, de donde resulta que el ser infinito que disfrutamos poseyendo “no es otra cosa que nuestra voluntad que manifiesta su propia infinitud en el desdén que ella opone a la infinitud de aquello que le es rehusado.” Más enfáticamente aún termina afirmando que “la beatitud consiste en disfrutar de la infinitud de nuestra voluntad”, que “la beatitud consiste en disfrutar de la contemplación de una presencia infinita, que esta presencia infinita es aquella de nuestra voluntad y que ella se manifiesta en nosotros en el ejercicio de un rechazo infinito.”⁸⁰ Ahora, más notable que la diversidad interpretativa que se puede

observar cuando se consultan varios autores, es observar esa misma situación en un solo autor, pues si bien lo que piensa Chambers no dista mucho, en rigor, del expreso interés cartesiano por ubicar esta noción en un ámbito simplemente humano –si se quiere, integral, pues quiere tener en cuenta tanto la alegría del espíritu como la comodidad del cuerpo–, no ocurre lo mismo con la interpretación de Grimaldi, que resulta compleja y, en algunos aspectos, discutible, en sus ideas más amplias como en sus detalles: si se tiene a la vista el escueto texto cartesiano, ¿no es ir muy lejos ver la beatitud en relación tan directa con la generosidad y, en especial, con la libertad? De otra parte, resulta difícil comprender que esa beatitud que el filósofo quiere pensar en el preciso ámbito de la acción humana, pueda consistir en la posesión del ser infinito, más aún en la contemplación de una presencia infinita. Además, si se mira el conjunto de su obra filosófica, no es tan frecuente que Descartes se ocupe de la beatitud y, menos frecuente aún, que hable específicamente de la “beatitud natural”.⁸¹

Ahora: ¿qué permite alcanzar la beatitud? En otros términos, ¿cuáles son las cosas que pueden otorgarnos ese soberano contento? A esta pregunta responde el mismo Descartes que se deben distinguir dos clases de ellas: “a saber, las que dependen de nosotros, como la virtud y la sabiduría, y las que no dependen de nosotros, como los honores, las riquezas y la salud.” A lo cual agrega que un hombre bien nacido, que no se encuentre enfermo, a quien nada le falte pero que, además, sea tan virtuoso y sabio como otro que sea pobre, enfermo y contrahecho, puede gozar de un contento un poco más perfecto que éste último (Íbid., 264, 14-25).⁸² Es evidente la importancia que le concede Descartes a los bienes del mundo externo a los cuales podemos acceder y que según sean mejores y más deseables su adquisición puede ayudar a obtener el verdadero contento o, al contrario, causar “los desdenes, los remordimientos y los arrepentimientos.” (A Elisabeth, Septiembre 1º de 1645, Íbid., 283, 23-25; v., igualmente, p. 283 r. 26-p. 284 r. 24)⁸³ En estricto sentido, se puede estar de acuerdo con V. G. Morgan a este respecto: todos los seres humanos aspiran naturalmente a la beatitud; pero, no obstante la distinción crucial que hace Descartes entre las cosas que dependen de nosotros y aquellas que no dependen, se puede inferir de lo planteado en textos como la carta de Agosto 4, que para él ambas categorías o clases de cosas pueden contribuir al contento, que es el rasgo característico de la beatitud. “Claramente, el contento de que habla Descartes puede ser producido tanto por cosas externas como por estados internos de la mente. El contento que acompaña la vida beata no es producido simplemente por un retiro estoico del mundo externo. La intensidad y la perfección del contento pueden ser incrementadas si uno puede añadir aquellas cosas que no dependen enteramente de nosotros, como la salud y el honor, a las cosas que sí pueden depender de nosotros.” Por lo demás, lleva lejos Morgan su interpretación cuando afirma que no se ha de considerar como inmoral derivar algún beneficio de cosas que estén más allá de nuestro control, pero que la fortuna pueda traer consigo, pues no deja de corresponder a una condición muy natural en el hombre que persiga las cosas que desea, ya sea internas o externas; y, bien se puede considerar, que Descartes no hace distinción especial de carácter *cualitativo* entre el

contento que resulta de las cosas que dependen de nosotros y el contento que resulta de aquellas que no dependen.⁸⁴ Pero no cabe duda, más allá de la interesante interpretación de Morgan, que el filósofo pone especial atención en esa clase de cosas que dependen de nosotros. Así, se puede presentar a la imaginación de una manera confusa un violento deseo de venganza “que nos hará imaginar más placer en castigar a nuestro enemigo que en conservar nuestro honor o nuestra vida, y nos hará exponer imprudentemente tanto el uno como la otra para este fin.” Pero si la razón llegare a examinar el bien o la perfección en que se pueda fundar este deseo de venganza, terminará encontrando que con frecuencia no es más “que una vana imaginación, que no merece ser estimada en comparación con el honor o la vida” (Íbid., 285, 5-22).⁸⁵ De ahí la precisión que hace Descartes: “el verdadero oficio de la razón es examinar el justo valor de todos los bienes cuya adquisición parece depender de alguna manera de nuestra conducta, con el fin de que no dejemos nunca de emplear todos nuestros cuidados en tratar de procurarnos aquellos que son, en efecto, los más deseables” (Íbid., 284, 24-30).⁸⁶ En general, las cosas que nos han de procurar el contento corresponden, en consecuencia, a los bienes que adquirimos de acuerdo con “la regla de la razón”, según la cual “cada placer se debería medir por la magnitud de la perfección que lo produce”, pues al fin y al cabo, nuestro contento no ha de consistir en nada distinto del testimonio interior que se obtiene de las perfecciones que realmente se poseen (Íbid., p. 283 r. 29-p. 284 r. 2; igualmente, 284, 14-16).⁸⁷

Sin embargo, Descartes no quiere restringir la beatitud a los sabios; bien al contrario, “no hay nadie que no desee volverse feliz”, según le dice a la Princesa y, de hecho, todos los hombres o, al menos, aquellos que pueden hacer uso libre de su razón, “saben el camino que es necesario seguir para alcanzar esta beatitud.” (Íbid., 282, 4-8)⁸⁸ Considera Descartes que nada, ni las incomodidades del cuerpo, ni la incidencia de las pasiones, ni las perturbaciones o los halagos del mundo externo, “En fin, se puede decir generalmente que no hay cosa alguna que nos pueda quitar por entero el medio de volvernos felices, siempre y cuando no perturbe nuestra razón” (Íbid., 283, 17-20).⁸⁹ Ahora, aunque no se restrinja ella a los sabios, aunque en principio todos los hombres aspiren a la felicidad, ocurre que más de uno ignora cómo alcanzarla: “muchos no saben el medio de conseguirlo” dice el filósofo, aunque no agrega mayores consideraciones al respecto, salvo que la indisposición del cuerpo impide con frecuencia la acción libre de la voluntad (Íbid., 282, 8-10; v. 10-14).⁹⁰ De otra parte, hay cosas que pueden impedir que se alcance el contento, como son el deseo, el remordimiento y el arrepentimiento; aunque el mismo Descartes quiere precisar que “no toda clase de deseos son incompatibles con la beatitud”, sino sólo aquellos acompañados de impaciencia y de tristeza (a Elisabeth, Agosto 4 de 1645, 266, 2-3; 22-24).⁹¹

Se puede observar que Descartes lleva a cabo un manejo más bien indistinto de los diversos términos implicados en esta noción, pues habla, como se habrá podido apreciar, ya de contento, ya de beatitud, ya de felicidad, o de llegar a ser feliz y de los medios para

ello. Es un caso de auténtica *vecindad* de ideas que implica, efectivamente, una real indistinción conceptual de la cual se puede afirmar que, en rigor, él nunca aclaró; lo cual se expresa en una noción muy compleja, pues se relaciona con el contento de espíritu o contento en general, con las perfecciones que podamos poseer de las cuales el contento mismo es el testimonio, con el placer del alma que no quiere excluir ni la alegría ni la comodidad del cuerpo e, incluso, con el libre arbitrio y las decisiones adecuadas o desacertadas que se han de tomar en esta vida. Precisamente a este respecto Descartes quiere hablar de modo expreso “de una beatitud que depende enteramente de nuestro libre arbitrio y que todos los hombres pueden adquirir sin ninguna asistencia exterior” (a Élisabeth, Septiembre 1º de 1645, *Íbid.*, 281, 19-22)⁹²; y, de manera más clara aún, afirma en la carta de Octubre 6 del mismo año y a la misma corresponsal, que la beatitud a la cual se refiere “debe depender de nuestra conducta” y en ningún momento de la fortuna (*Íbid.*, 306, 4-7).⁹³ De otra parte, es notable en estos pasajes cómo Descartes utiliza el plural, valga decir, el nosotros, cómo se refiere, con una evidente intención generalizable a todo posible sujeto moral de tal modo que si, en principio, se dirige sólo a su corresponsal, a la Princesa Élisabeth y quiere responder a sus preocupaciones, los destinatarios finales de sus cartas son los hombres, los seres humanos en general comprendidos en ese recurrente *nosotros*, en la medida en que todos pueden alcanzar la beatitud. Esta complejidad se puede entender, de modo plausible, en función del medio empleado por el filósofo para la exposición de esta importante noción: las cartas que, debido a su carácter de conversación de cierta informalidad, conlleva con frecuencia un desarrollo precario o insuficiente de una idea, o que sólo se la enuncie, o que se la deje y se pase de inmediato a otra idea o inquietud de acuerdo con el interés de momento del corresponsal o del autor de la carta; lo que se puede aplicar incluso al manejo más bien impreciso y, quizá, un tanto relajado que hace Descartes de la terminología, muy de acuerdo, por lo demás, con la índole ocasional que tiene con frecuencia su manera de hablar sobre la moral.⁹⁴ Conviene anotar, por lo demás, que el énfasis en estos pasajes está colocado de manera predominante en la beatitud humana, como si el filósofo asumiera que, en efecto, su tema en estas cartas es fundamentalmente esta *beatitud humana* (v. *Íbid.*, 267, 24; 285, 3-4), como distinta de la *beatitud sobrenatural* a la cual nos eleva Dios mediante la fe que nos enseña lo que es la gracia (v. *Íbid.*, 314, 9-12), de la cual sólo aparece escasa mención en la correspondencia.

Ahora: la beatitud contiene una idea central, *el contento*, que no sólo se encuentra presente de manera explícita en las precisiones fundamentales que hace Descartes de esta noción relacionadas hasta aquí, sino que también se halla en otros pasajes de su correspondencia, pero con la particularidad de que, en ellos, el asunto es, de manera específica, el contento. Una vez más, es en las cartas a Élisabeth donde se encuentra el punto de referencia fundamental para la comprensión de esta idea, como se observa en la que le escribe en Mayo 18 de 1645 en la cual, según es frecuente cuando se dirige a la

atribulada Princesa, quiere decirle unas palabras de ayuda y consuelo ante “la obstinación de la fortuna en perseguir vuestra casa”: el filósofo desea que “por la fuerza de vuestra virtud, podáis contentar vuestra alma, a pesar de las desgracias de la Fortuna”, pues las almas grandes, a las cuales pertenece sin duda ella, son de hecho “capaces de recibir muy grandes contentos” (AT, IV, 201, 18-19, 25-27; 202, 19-20).⁹⁵ Descartes se expresa en un sentido muy similar en carta de Julio 21 de este año: en ese desierto en que vive, en que nada sabe de lo que ocurre en el resto del mundo, sólo quiere tener un pensamiento frecuente y es el de representarse las virtudes de la Princesa que le hacen “desear verla tan feliz y tan contenta como ella lo merece” (Íbid., 252, 9-14).⁹⁶ La misma idea reaparece en Agosto 4 del mismo año, aunque de manera más enfática: le parece al filósofo que “cada uno puede procurarse contento por sí mismo y sin esperar nada de otra parte sólo con que observe tres cosas” a las cuales se refieren las tres reglas morales que puso en el *Discurso del método* (Íbid., 265, 7-11)⁹⁷ y, al igual que un vaso pequeño puede estar tan lleno como uno más grande así contenga una cantidad menor de licor, del mismo modo, “tomando el contento de cada uno como la plenitud y el cumplimiento de sus deseos regulados de acuerdo con la razón, no dudo de ninguna manera que los más pobres y los más desgraciados de la fortuna o de la naturaleza puedan estar enteramente contentos y satisfechos tanto como los demás, aunque no gocen de tantos bienes” (Íbid., p. 264 r. 25-p. 265 r. 3)⁹⁸; ahora, si se quiere tener un contento que de veras sea sólido, “es necesario seguir la virtud” (A Élisabeth, Agosto 18 de 1645, Íbid., 277, 20-25).⁹⁹ En Noviembre de 1646, vuelve Descartes sobre la misma idea: en una situación al parecer más tranquila y auspiciosa para la Princesa, puesto que llega felizmente a un sitio donde se la quiere y estima, considera que “Cuando no hay objetos presentes que ofendan los sentidos, ni indisposición alguna en el cuerpo que lo incomode, un espíritu que sigue la verdadera razón puede fácilmente contentarse” (Íbid., p. 528 r. 14-p. 529 r. 3)¹⁰⁰; por eso, quiere exhortarla, ya que se encuentra en un lugar donde todo parece favorecer la propia satisfacción, “para que trate de adquirir el contento”, lo cual le parece que se puede obtener fácilmente si sólo considera las cosas presentes y piensa en asuntos de mayor trascendencia únicamente “a las horas en que el correo se encuentra pronto a partir.” (Íbid., 530, 22-29)¹⁰¹ Se debe observar una particularidad en estos pasajes: que, de manera plausible, el filósofo supone esta idea como si se tratara de algo ya elaborado por su parte -o, al menos, reflexionado-, en el momento en que la utiliza para dirigirse a su correspondiente (lo cual permitiría entender la manera tan categórica como se expresa respecto de estas ideas en las cartas de Agosto, Septiembre y Octubre de ese año, que han sido objeto de tratamiento en este párrafo).

Pero, ¿qué es, en últimas, el contento? A este propósito afirma Gouhier, con su tendencia a las afirmaciones categóricas, que “El *Discurso del método* es la obra de un filósofo contento, contento de su filosofía y, sobre todo, del método respecto al cual esta filosofía es la verificación continua... El *Discurso del método* es la obra de un hombre contento, contento de su vida consagrada a la filosofía.”¹⁰² No obstante, el comentarista no hace hasta aquí nada distinto de concederle una dimensión de inusitado alcance a los

pasajes de la correspondencia en que Descartes se ocupa del contento como idea central de la beatitud, es decir, de ese estado o situación que considera que es completamente deseable para la Princesa. Pero, muy convencido –al parecer– de lo adecuado de su interpretación, Gouhier insiste en que “el cartesianismo es la filosofía de un hombre contento y contento por su filosofía”; afirma incluso que “el contento es el fruto de la virtud como el término unificante de la sabiduría” y, de manera más fuerte todavía, considera como un hecho que “El contento acompaña la ciencia, la buena acción, la vida virtuosa”.¹⁰³ Pareciera que el contento es una idea central (si no el concepto central) del pensamiento cartesiano toda vez que orientaría incluso su concepción misma de la ciencia. Muy al contrario, aquí se ha querido analizar y entender esta idea en una perspectiva mucho más precisa, como es la perspectiva moral y se ha considerado que tiene un alcance mucho más circunscrito, un alcance de carácter básicamente moral. Pero es indudable que una dimensión tan amplia como la que le concede Gouhier a esta idea central de la noción de beatitud no arroja suficiente claridad al respecto. Mucho más precisa o, por lo menos, más aceptable, es la interpretación que ofrece V. G. Morgan: en su discusión sobre esta compleja noción, termina por asumir que el contento es el rasgo característico de la beatitud, no sólo por la satisfacción interior que otorga a la vida, sino porque para Descartes es un hecho de la naturaleza “que el ser humano desea vivir una vida que le produzca ventajas y comodidades físicas, tanto como felicidad mental y contento”, cuya realización ha de depender de él mismo y no de la fortuna.¹⁰⁴ No en vano Descartes, ya desde la Tercera parte del *Discurso*, antes de la exposición de sus máximas morales, habla de que no quiere dejar de vivir tan felizmente como pueda; y, cuando en la Carta-Prefacio recuerda aquel hombre que no posee sino un conocimiento imperfecto, afirma que, entre otras cosas importantes, debe ante todo tratar de vivir bien (v. AT, VI, 22, 23-28; igualmente, AT, IX-2, 13, 19-23). El contento es, entonces, la idea central, o el rasgo fundamental si se quiere, de la beatitud, en tanto satisfacción interior y placer del alma, tanto como alegría y comodidad del cuerpo.¹⁰⁵

Pero la beatitud, cuya idea o rasgo central es el contento, es también *vivir feliz*, según se ha indicado páginas arriba. Sin embargo, ¿qué es vivir feliz? ¿En qué consiste *la felicidad*? Descartes alude de manera muy diversa a esta idea, si bien el punto de referencia es, por lo general, lo que le escribe a la Princesa Élisabeth y sus situaciones e inquietudes particulares. Ante la necesidad de saber qué es *vivere beate*, el filósofo opta por utilizar la expresión francesa “vivir felizmente”, “*vivre heureusement*” (Agosto 4 de 1645, v. AT, IV, 264, 1-2). Descartes hace la distinción, que se puede leer en este sentido, entre almas bajas y vulgares y almas grandes: éstas, más allá de las situaciones agradables o desagradables y de las violentas pasiones que puedan experimentar, tienen razonamientos tan fuertes y poderosos y mantienen de tal forma el control de la razón, que incluso las aflicciones que puedan padecer “les sirven y contribuyen a la perfecta felicidad de la cual gozan ya en esta vida” (Mayo 18 de 1645, *Íbid.*, 202, 6-18)¹⁰⁶; más aún, su preocupación

por los males ajenos, en la medida en que les sirve para ejercitar la virtud, no las aflige sino que “las vuelve más felices” (v. *Íbid.*, 203, 11-16). El filósofo le dice también a su corresponsal que sólo dispone de un tema para entretenerla y es “hablar de los medios que la filosofía nos enseña para adquirir esta soberana felicidad, que las almas vulgares esperan en vano de la fortuna y que no sabremos obtener más que de nosotros mismos.” (Julio 21 de 1645, *Íbid.*, 252, 14-19)¹⁰⁷ La preocupación por la felicidad lleva a Descartes a que hable de ella incluso respecto de cosas tan cotidianas como un viaje que lleva a cabo la Princesa que desea transcurra de manera “perfectamente feliz”, lo que sin duda ocurrirá de ese modo si ella “se resuelve a practicar aquellas máximas que enseñan que la felicidad de cada uno depende de él mismo”, a pesar de las distintas situaciones adversas que pueda ofrecer la fortuna (Septiembre de 1646, *Íbid.*, 292, 17-23)¹⁰⁸; o que reconozca de manera expresa “la felicidad de la vida tranquila y retirada” luego de su regreso de Francia, muy satisfecho de haber retornado, pues no encontró personas cuya condición fuera digna de envidia sino más bien de piedad (Octubre de 1648, *AT*, V, 232, 20-26).¹⁰⁹ Es notable, además, el alcance que en ocasiones le reconoce a su idea de la felicidad: las leyes comunes de la sociedad están ordenadas para que los hombres se hagan el bien unos a otros o que, al menos, no se hagan mal, y se encuentran sin duda tan bien establecidas “que cualquiera que las siga francamente, sin ningún disimulo ni artificio, lleva una vida mucho más feliz y más segura que aquellos que buscan su utilidad por otros caminos” (Enero de 1646, *AT*, IV, 357, 5-11).¹¹⁰ ¿Es posible inferir, a partir de estos pasajes, un concepto claro de felicidad? Porque todo pareciera indicar que se trata de una idea, sin duda pensada por el filósofo, pero que la supone en el momento de referirse a ella, sin que sea posible identificar una precisa delimitación conceptual al respecto. Ahora, cuando se mira la literatura secundaria, se observa una tendencia a sobredimensionar esta idea de la felicidad y a concederle un lugar central en el pensamiento moral del filósofo, pero no una intención de precisarla, lo cual querría decir que también se tiende a suponer su concepto. Si se consulta, por ejemplo, a Gilson se observa cómo considera que “ser feliz” es el fundamento de la moral cartesiana, en la medida en que encontrarse en ese estado equivale a “dedicarse a la búsqueda de la verdad y disfrutar de su descubrimiento”.¹¹¹ En Gouhier se lee que una de las aplicaciones prácticas del cartesianismo en materia moral es enseñar “el medio de ser feliz”, en lo cual tiene a la vista el símil del árbol de la filosofía.¹¹² Todavía de manera más explícita, Alquié interpreta la moral de Descartes como “el arte de ser feliz”, el problema moral como algo que es esencialmente el problema de la felicidad y ve al filósofo como alguien que quiere actuar en el mundo, en la vida, de manera eficaz y lúcida pero sin que eso signifique “renunciar a la seguridad de la felicidad.”¹¹³ Sea que se mire la literatura secundaria, sea que se vuelvan a leer los textos de Descartes que hablan sobre la moral, no es posible hallar una precisión conceptual sobre la felicidad, sobre el ser feliz, que sea similar a la que se encuentra respecto a la beatitud e, incluso, al contento. Como se decía hace un momento, el filósofo se refiere de manera muy diversa a la felicidad, pues alude a ella respecto a una gama muy variada de contextos y situaciones: como término definitorio de la beatitud, con relación a

los atributos y las posibilidades de las almas grandes, como un estado (del espíritu) cuya adquisición depende sólo de nosotros, como la condición deseable para un viaje, como el atributo de la deseable vida retirada, en fin, como consecuencia de la cumplida observación de las leyes; todo lo cual confirma la presunción de que Descartes supone una idea de felicidad, mas no la tematiza ni -menos aún- la define. Hay que concluir, con la debida cautela, que no es posible encontrar en los textos cartesianos que se ocupan de la moral una delimitación clara de la felicidad, y que conviene más bien considerar, a riesgo de simplificar el problema, que ella no es ni el centro, ni el fundamento, ni el objetivo de su moral, sino que se debe asumir como una idea o elemento conceptual más dentro de la compleja noción de beatitud y que su aparición en pasajes tan diversos se debe mirar en la perspectiva del manejo indistinto que hace el filósofo de los diferentes términos comprendidos en ella, de las particularidades y limitaciones propias del género epistolar y del modo frecuente como se ocupó de estos temas.¹¹⁴

Descartes le dice a Chanut en carta de Noviembre 20 de 1647 que quiere reunir en un solo escrito todo lo que ha pensado acerca del *soberano bien*, en respuesta al interés que ha mostrado la reina Cristina de Suecia por conocer su opinión al respecto (v. AT, V, 87, 5-15). Efectivamente, con la misma fecha se encuentra la carta en mención que comienza anunciando su propósito de exponer a la reina “la opinión que tengo acerca del Soberano Bien”. (Íbid., 81, 3-4)¹¹⁵ Pero, si el problema es acercarse a la compleja noción de beatitud, ¿por qué aparece ahora este tema? Para responder a esta pregunta se debe regresar a la carta a Élisabeth de Agosto 18 de 1645 en la cual expone Descartes de manera expresa que

hay diferencia entre la beatitud, el soberano bien y el fin último o la meta a la cual deben tender nuestras acciones: pues la beatitud no es el soberano bien, pero lo presupone y es el contento o la satisfacción de espíritu que proviene de que se lo posee. Pero, como fin de nuestras acciones se puede entender el uno y el otro; pues el soberano bien es sin duda la cosa que debemos proponernos como meta en todas nuestras acciones, y el contento de espíritu que de ahí resulta, siendo el atractivo que hace que lo busquemos, es también llamado con razón nuestro fin. (AT, IV, 275, 1-13)¹¹⁶

La beatitud, entonces, no es el soberano bien, pero lo presupone y es el contento de espíritu que proviene del hecho de poseerlo; pero, al mismo tiempo, este contento de espíritu, que es la nota característica fundamental de la beatitud bien puede provenir, igualmente, del hecho de que nos propongamos el soberano bien como meta de todas nuestras acciones. En otros términos, la exploración y exposición de la compleja noción cartesiana de la beatitud lleva de manera ineludible a ocuparse de un tema que ya había preocupado al filósofo con anterioridad a la carta que le escribe a Cristina en 1647. Ahora, en ésta y sin mayores preámbulos, Descartes expone su concepción al respecto:

piensa que si se considera “la bondad de cada cosa en ella misma sin referirla a otra”, es evidente que el Soberano Bien es Dios puesto que, de manera incomparable, es más perfecto que las criaturas (AT, V, 82, 7-11)¹¹⁷; en lo cual simplemente reitera lo ya expuesto en las *Segundas respuestas*: “Pues Dios, siendo el ser soberano, es preciso que necesariamente sea también el soberano bien y la soberana verdad” (AT, IX-1, 113).¹¹⁸ Sin embargo, la concepción del Soberano Bien hacia la cual se orienta la carta va en un sentido muy diferente al de las *Segundas respuestas*, de tal manera que la alusión a Dios en ese sentido es sólo un punto de referencia, pues acto seguido el filósofo lleva a cabo el giro de Éste hacia el hombre considerando que es posible referir esa bondad también a nosotros, en cuyo caso ella nos pertenece de algún modo y, en esa medida, constituye una perfección. Pero con el fin de determinar cuál es el Soberano Bien, Descartes decide estimar como bienes respecto de nosotros, sólo los que poseemos o podemos adquirir; luego de lo cual considera que “el Soberano Bien del conjunto de todos los hombres es una acumulación o una reunión de todos los bienes, tanto del alma como del cuerpo y de la fortuna, que pueden encontrarse en algunos hombres” (AT, V, 82, 24-28).¹¹⁹ Pero si se considera el Soberano Bien de cada uno en particular se trata ya de una cosa muy distinta y “no consiste sino en una firme voluntad de hacer bien y en el contento que ello produce.” (Íbid., 28-31)¹²⁰ Aparece claro, por tanto, que se mantiene la distinción entre Soberano Bien y contento, si se quiere, entre aquél y la beatitud, aunque se mantiene, igualmente, su estrecha relación. Ahora: sólo disponemos de modo absoluto de nuestra voluntad y solamente hay una manera de disponer bien de ella: determinarse, firme y constantemente, por hacer siempre lo que se juzgue mejor en todas las circunstancias de la vida, en lo cual consiste la virtud y lo único, además, que amerita alabanza y gloria y de lo cual “resulta siempre el más grande y el más sólido contento de la vida.” (v. Íbid., 83, 7-18)¹²¹ El texto cartesiano es aquí especialmente enfático: sólo en esto consisten las virtudes: en mantener esa resolución firme y constante; sólo esto merece alabanza y gloria, sólo de esto proviene ese más grande y sólido contento de la vida: “Así estimo que sólo en esto consiste el Soberano Bien.” (Íbid., 18-19)¹²² De donde se puede inferir que la beatitud, y el contento que le es característico, son en efecto distintos del Soberano Bien tal como lo indica la carta de Agosto 18; que lo presupone y es, de alguna manera, un resultado suyo; que esa resolución firme y constante, la cual no es cosa distinta del ejercicio del libre arbitrio, es en últimas el Soberano Bien y que de su posesión se deriva ese estado del alma que es la beatitud y ese estado de contento, de perfecto contento y satisfacción del espíritu que no hay porqué separar de la alegría y la comodidad del cuerpo; que, además, el fin de nuestras acciones es el Soberano Bien, pero también la beatitud, pues debido al contento de espíritu que conlleva, constituye el atractivo que hace que busquemos aquél, por lo cual se denomina también a la beatitud con razón como nuestro fin.¹²³

Conviene señalar que el Soberano Bien, concebido básicamente en los mismos términos de la carta a Cristina, ya había sido esbozado por Descartes en la carta de Octubre 6 de 1645, de manera mucho más precisa que en aquella de Agosto 18: si pensara que el Soberano Bien fuera la alegría, no se podría dudar que cualquiera debería

tratar de ser alegre a cualquier precio. “Pero yo distingo entre el soberano bien, que consiste en el ejercicio de la virtud, o (lo que es lo mismo), en la posesión de todos los bienes cuya adquisición depende de nuestro libre arbitrio, y la satisfacción de espíritu que sigue a esta adquisición.” (A Élisabeth, AT, IV, 305, 6-15)¹²⁴ Esto equivale a reiterar, de manera muy sintética, la distinción hecha en la carta de Agosto 18 entre el Soberano bien y la satisfacción de espíritu o contento que es el rasgo característico de la beatitud, pero con una precisión de que carece esta carta: que ese Soberano Bien es la virtud y su ejercicio.

Se debe observar, además, que la carta a Cristina no se ocupa sólo de precisar en qué consiste el Soberano Bien. Es ostensible la aparición del contento -igual que ha ocurrido en la carta de Agosto 18 a Élisabeth (v. *Íbid.*, 277, 20-23)-, como idea estrechamente asociada a esta noción: el contento proviene de la voluntad firme de actuar siempre bien; de modo más enfático, “el más grande y el más sólido contento de la vida” resulta siempre de la virtud (AT, V, 83, 15-18).¹²⁵ De otra parte, el contento aparece aquí vinculado, de una manera especialmente fuerte, con el libre arbitrio, pues él procede también del buen uso que se haga de éste: “es de este buen uso del libre arbitrio que viene el más grande y el más sólido contento de la vida” (*Íbid.*, 84, 20-22).¹²⁶ Descartes acude a los placeres del alma y, asumiendo que se trata indudablemente de bienes, considera que “no hay nada que pueda otorgar contento al alma, sino la opinión que ella tiene de poseer algún bien” (*Íbid.*, p. 84 r. 30-p. 85 r. 1).¹²⁷ Ahora, es deseable que, mediante su arbitrio, ella conozca el justo valor de los bienes con el fin de que su contento se encuentre siempre en proporción con la magnitud del bien del cual pueda proceder (v. *Íbid.*, 85, 5-8) y que esa magnitud sea medida, no únicamente en sí misma, sino también con relación a nosotros; a lo cual agrega que “el libre arbitrio es de por sí la cosa más noble que pueda hallarse en nosotros, tanto que nos vuelve de alguna manera semejantes a Dios y parece que nos exime de someternos a Él y que, en consecuencia, su buen uso es el más grande de todos nuestros bienes, es también el más propiamente nuestro y el que más nos importa, de donde se sigue que sólo de él pueden provenir nuestros más grandes contentamientos.” (*Íbid.*, 12-20)¹²⁸

¿Habría algo nuevo sobre el Soberano Bien y el contento en la carta a Cristina respecto de lo dicho por Descartes en las cartas anteriores dirigidas a Élisabeth? Si se retoma someramente la carta de Agosto 18 se verá que ella consiste básicamente en una discusión con Séneca y otros filósofos antiguos (Epicuro, Zenón y Aristóteles) en torno al Soberano Bien, a partir de lo cual lleva a cabo las precisiones respecto a este tema y a la beatitud de que se ha dado cuenta a lo largo del párrafo, para terminar con la indicación de que sólo el ejercicio de la virtud puede proporcionar un contento sólido. Si se mira luego la carta de Septiembre 1º, se observará que ella comienza señalando el libre arbitrio del cual depende la beatitud, para continuar con la distinción de aquellas cosas que contribuyen al contento, tanto de carácter interno como externo y terminar con una consideración sobre la necesidad de que las pasiones estén sujetas a la razón. Si se recuerdan igualmente las

cartas de Agosto 4 y Octubre 6, se podrá observar que no hay en la carta a Cristina ideas o consideraciones nuevas, limitándose aquí el filósofo, como bien lo anota Alquié¹²⁹, a retomar, aunque de manera abreviada, diversas consideraciones desarrolladas en su correspondencia con Élisabeth. Sin embargo, es justo en ella, en la carta a Cristina donde Descartes elabora y expone de manera más precisa su concepción básica del Soberano Bien en una perspectiva eminentemente moral.

¿Habría en la obra cartesiana algún otro pasaje o reflexión respecto al Soberano Bien? Sí existen otras indicaciones sobre este tema particular y se encuentran en la Carta-Prefacio. Así, el primero de ellos constata que hay muchos hombres, incluso entre aquellos más favorecidos de la fortuna, que suspiran con ardor aspirando a un “bien más soberano que todos cuantos ellos poseen. Ahora, este soberano bien, considerado por la razón natural sin la luz de la fe, no es otra cosa que el conocimiento de la verdad por sus primeras causas, es decir, la Sabiduría, cuyo estudio es la Filosofía.” (AT, IX-2, 4, 19-23)¹³⁰ El segundo alude a “las razones que sirven para probar que los verdaderos Principios por los cuales se puede llegar a ese más alto grado de Sabiduría, en el cual consiste el soberano bien de la vida humana, son aquellos que he puesto en este Libro”, es decir en *Los principios de la Filosofía* (Íbid., 9, 14-18).¹³¹ Sin duda, el soberano bien de la Carta-Prefacio es muy distinto, en principio al menos, del que se ha visto aparecer en la carta a Cristina: en ésta, es clara su significación como su alcance de carácter moral, pues si se mira en general, corresponde a todos los bienes, del alma como del cuerpo, que pueden poseer los hombres; y, si se mira en particular, ese soberano bien es la virtud, para cuyo ejercicio se requiere del concurso del libre arbitrio. El soberano bien de la Carta-Prefacio tiene una significación y un alcance de carácter fundamentalmente metafísico y epistemológico: es el conocimiento de la verdad por sus primeras causas y, sus principios, son precisamente los que coloca Descartes en un libro donde expone su física y una sistematización completa de su filosofía con la intención expresa de que sea recibido como tal por el público, es decir, como divulgación de sus ideas filosóficas. Y si alguna relación hubiere entre este soberano bien y el de la carta a Cristina en cuanto que ambos producen contento, se debe subrayar que su índole es muy diferente, pues si bien el contento aparece en algún momento de la Carta-Prefacio es con relación exclusiva a los frutos que se pueden sacar de los *Principios* y, aunque resulta cierto que la verdad no conmueve tanto la imaginación como las falsedades o los fingimientos, aunque el contento que proporcionan estos hallazgos “es siempre más duradero y más sólido” (Íbid., p. 17 r. 27-p. 18 r. 1)¹³², se trata de una especie de contento o alegría intelectual. En otros términos, su significación y alcance se mueven en el mismo sentido de los pasajes anteriormente citados, al igual que ocurre con la felicidad de que se habla al final del texto, que se obtiene de continuar la búsqueda de las verdades cuya deducción permiten los *Principios* (v. Íbid., 20, 20-29). No se trata, entonces, de ese contento o satisfacción interior, como rasgo característico de la beatitud, causado por el ejercicio de la virtud y, por consiguiente, de un contento moral, sino más bien de una satisfacción intelectual.

Es, por tanto, el soberano bien de la Carta-Prefacio función exclusiva de la filosofía y la ciencia que pone Descartes en la obra a que sirve de prólogo y es indudable que ni su connotación ni su alcance poseen carácter moral; al menos, no lo tienen necesariamente ni prioritariamente. Y no lo tienen porque si bien la filosofía es entendida en la Carta-Prefacio como el estudio de la sabiduría, ella tiene un alcance muy amplio que no es ni necesaria ni exclusivamente moral, pues atiende tanto a “la prudencia en las ocupaciones” como al “perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber”, lo cual se extiende múltiplemente, pues alcanza tanto al tema moral de la conducta en la vida, como a los eventos puramente práctico-utilitarios de la conservación de la salud y de la invención de las artes; ahora, para conseguir tales conocimientos es preciso deducirlos de las primeras causas, de tal manera que para filosofar “es necesario comenzar por la investigación de estas primeras causas” (Íbid., 2, 5-18).¹³³ Por tanto, si el soberano bien es definido en la Carta-Prefacio por su relación estrecha con la sabiduría y ésta presenta en el texto esa amplitud significativa, es muy riesgoso considerarla como si tuviera una implicación básica de carácter moral -y, menos aún, exclusiva-, mucho más si se tiene en cuenta que, “En este texto, Descartes define la sabiduría por el solo conocimiento.”¹³⁴ Es notable en esta diferencia de alcance y significación apreciar cómo se trata de dos textos que se remiten al mismo año 1647 y que estudiosos tan eximios como Gilson interpreten el soberano bien en función de la búsqueda de la verdad por la razón, es decir, en la sola perspectiva de la Carta-Prefacio. Hay, no obstante, intérpretes que, como Rodis-Lewis, se pregunta de manera explícita si existe divergencia entre el soberano bien de esta última y el de la carta a Cristina, a lo cual responde señalando la “diferencia de acento” que es preciso reconocer entre ambos textos: mientras en la carta a la reina Descartes se preocupa por aquello que está en nuestro absoluto poder, que constituye el buen uso del libre arbitrio, en la Carta-Prefacio se preocupa por el verdadero uso de la razón que contiene todo el saber y toda la humana sabiduría; y no tiene porqué existir oposición entre ambos términos.¹³⁵ No obstante, aún aceptando que se trata de una diferencia de acento, habría que reconocer igualmente que se trata de un acento muy fuerte y que señala una real diferencia: la que existe entre un soberano bien marcado por una voluntad firme y constante de querer hacer siempre el bien y derivar de ello un contento y una satisfacción interiores, y un soberano bien marcado por el conocimiento de la verdad por sus primeras causas, por el conocimiento de los verdaderos principios, de tal manera que si aquel soberano bien tiene un sentido, alcance y significación eminentemente morales, este último soberano bien presenta un sentido, alcance y significación de carácter tanto metafísico como científico, tal como ocurre con la obra a la cual sirve de prólogo la Carta-Prefacio. En otros términos, se trata simplemente de la compleja coexistencia de dos concepciones con respecto al soberano bien en el interior de la obra cartesiana de significación y alcance sensiblemente distintos.

4. *La virtud. La sabiduría*

En el párrafo anterior se ha visto aparecer la virtud en estrecha relación con el contento: por la fuerza de **la virtud** la Princesa Élisabeth puede contentar su alma; de hecho, ella ejercita la virtud preocupándose por los males ajenos, lo cual contribuye a su felicidad. De manera más expresa aún, le dice Descartes a la Reina Cristina que la virtud consiste precisamente en la resolución firme y constante de hacer siempre lo que se juzgue que sea mejor en las diversas circunstancias de la vida, que sólo esto merece alabanza y gloria y es de ahí de donde procede el más grande contento de la vida; por lo demás, el soberano bien no consiste en otra cosa que en el ejercicio de la virtud. Sin embargo, dada la profunda connotación moral del término y la manera como aparece asociado a las nociones de la beatitud y el contento, de un lado, y al soberano bien, del otro, es válido preguntarse: ¿qué es, entonces, la virtud para Descartes y qué importancia tiene? ¿Cuál es su relación con el contento y con el soberano bien? ¿Cuáles son su significación y alcance más precisos? Pues pareciera que el ejercicio de la virtud determina el contento, determina igualmente la beatitud y en su ejercicio consiste el soberano bien.

Se debe indicar, en un primer momento, que Descartes lleva a cabo las precisiones fundamentales sobre este tópico particular básicamente en su correspondencia y, de manera especial, en las cartas que escribió a Élisabeth, justo en aquellas en las cuales expresó sus ideas en torno a la beatitud –y su rasgo característico, el contento– y respecto al soberano bien. Ahora, aunque de acuerdo con el texto cartesiano es muy estrecha la relación que existe entre estas nociones, tiene sentido el propósito del presente párrafo de tratar de precisar un concepto básico de virtud y determinar qué la caracteriza, así como identificar aquello que la pueda distinguir de las nociones con las cuales aparece tan estrechamente relacionada e, igualmente, precisar su sentido y alcance específicamente moral.

Pero, antes de abordar las cartas a Élisabeth, conviene señalar que, así en ellas el esfuerzo de precisión conceptual –por decirlo de ese modo– sea más expreso, la preocupación cartesiana por la virtud no se reduce a esas cartas, ni aparece sólo en ese año de 1645: se verá en lo que sigue, de una parte, que ya antes de este año había hecho su aparición el tema en la obra cartesiana, así haya ocurrido de manera más bien esporádica; y, de otra parte, que éste cobra especial importancia en *Las pasiones del alma*. Así, ya en el comienzo del *Discurso del método* alude Descartes a las almas grandes que son capaces tanto de grandes vicios como de las más grandes virtudes; también se refiere a los escritos de los antiguos, en particular, aquellos que tratan de las costumbres que contienen diversas enseñanzas lo mismo que muchas exhortaciones respecto a las virtudes que reconoce como muy útiles, aunque estos antiguos paganos las elevan muy alto y las muestran como si estuvieran por encima de cualquier cosa en el mundo, pero no enseñan los medios que se deben utilizar para conocerlas (v. AT, VI, 2, 14-15; 6, 5-7; 8, 2-5).¹³⁶ Sin duda, no hay en estos pasajes ninguna precisión conceptual sobre la virtud; pero la manera como alude el filósofo al tema permite suponer plausiblemente que el asunto le

interesaba en alguna medida. Lo cual resulta corroborado por un pasaje, más extenso y más preciso que los anteriores, que se encuentra en la carta a Reneri pour Pollot de Marzo de 1638 (v., supra, Capítulo segundo, págs. 102-104) en la que Descartes responde algunas objeciones formuladas por su corresponsal a las máximas de la moral de provisión. Descartes se siente obligado a “hablar de esta resolución y firmeza referente a las acciones” tanto por la tranquilidad de su conciencia como por evitar que se lo condene a causa de lo que ha escrito respecto a una duda tan universal que podría producir, al tiempo que una gran irresolución, un notable desarreglo en las costumbres; sin embargo, responde que le “parece no haber podido usar mayor circunspección de la que ha empleado, para colocar la resolución, en tanto que ella es una virtud, entre los dos vicios que le son contrarios, a saber, la indeterminación y la obstinación.” (AT, II, p. 35 r. 19-p. 36 r. 2)¹³⁷ Si bien el tema de la respuesta a Pollot no es la virtud, sí es posible inferir, con total propiedad, que Descartes está pensando en ella en el momento de responder estas objeciones y que le reconoce, por lo menos, dos notas características: la resolución¹³⁸ y la firmeza en el momento de acometer las acciones en la vida. No se trata aquí, por tanto, de una mera alusión a la virtud y, además, ello ocurre en 1638, un poco lejos en el tiempo de las mencionadas cartas a Elisabeth.

Pero hay que esperar hasta 1645 para que aparezca de nuevo la preocupación cartesiana por el tema de la virtud, lo cual ocurre en la carta de Agosto 4 dirigida a la Princesa. En ella aparece, en un primer momento, la mención de la virtud como una de las cosas que, al lado de otras y dependiendo de nosotros, contribuyen a la vida feliz (v. AT, IV, 264, 14-19); y, líneas más abajo, reaparece de manera más precisa como la firme y constante resolución de llevar a cabo todo lo que la razón aconseje de acuerdo con lo que prescribe la segunda regla de la moral (asunto central, como se habrá de recordar, de esta importante carta). Ahora, “es la firmeza de esta resolución la que, según yo creo, debe ser tomada por la virtud”, aunque Descartes confiesa que no conoce de alguien que haya explicado la virtud de esta manera (Íbid., 265, 16-21).¹³⁹ Es fácil reconocer acá las notas características de la virtud que se vieron aparecer en la carta de 1638, que corrobora la presunción de que el tema había sido, en efecto, una preocupación suya, así no se hubiera ocupado de manera expresa en el mismo. Pero volviendo a la carta de Agosto 4, es reiterativo Descartes cuando afirma, dado que no es necesario que nuestra razón no se equivoque nunca, que “basta que nuestra conciencia nos atestigüe que jamás nos han faltado resolución y virtud para ejecutar las cosas que nos han parecido son las mejores” (Íbid., 266, 26-29)¹⁴⁰; luego de lo cual, parece concluir que la virtud por sí sola es suficiente para otorgarnos el contento en esta vida, mientras la razón, mediante su recto uso y el conocimiento verdadero del bien que provee, impide que la virtud sea falsa (v. Íbid., p. 266 r. 29-p. 267 r. 1; 267, 9-12). De ahí que le parezca que Séneca ha debido enseñar “todas las verdades principales cuyo conocimiento es necesario para facilitar el uso de la virtud, y regular nuestros deseos y nuestras pasiones y, de ese modo, disfrutar de la beatitud natural” (Íbid., 267, 20-24).¹⁴¹ Resulta claro hasta acá que la virtud es un asunto entreverado en la carta sin ser lo central en ella, pero aparece con suficiente nitidez como

para que se pueda continuar presumiendo que la virtud le preocupaba de veras al filósofo; lo cual se corrobora en la carta subsiguiente a la Princesa, en la cual vuelve sobre el mismo tema, sólo que de una manera todavía más categórica. La beatitud consiste “en un contento en general”, aunque se deben distinguir los contenidos del cuerpo de aquellos que no dependen de él; pero, en rigor, se puede concluir que sólo hay contento en el espíritu y, dicho de manera taxativa, “para tener un contento que sea sólido, es necesario seguir la virtud, es decir, tener una voluntad firme y constante de ejecutar todo lo que juzguemos es lo mejor, y de emplear toda la fuerza de nuestro entendimiento para juzgarlo bien.” (Agosto 18, *Íbid.*, 277, 15-25)¹⁴² A las dos notas características de la virtud que se han visto aparecer hasta este momento como una especie de constante, se agrega ahora, para una mayor precisión conceptual, un entendimiento que ha de juzgar del mejor modo; y una voluntad que, si bien se debe entender como implícita en la nota característica de la resolución, adquiere en esta carta una formulación especialmente enfática. La virtud es acción, sin duda alguna, pero acción en el mundo por cuenta de un sujeto moral que entiende, sobre la base de algún conocimiento, lo mejor que debe hacer y una voluntad que se compromete en llevarlo a cabo, pero un sujeto moral que, además, se empeña en juzgarlo todo del mejor modo posible; es decir, todo aquello que lo rodea y sobre lo cual conviene que se forme juicios atinados, o sea, los juicios que mejor se puedan hacer de acuerdo con el conocimiento disponible que es, indudablemente, un conocimiento imperfecto. Se debe señalar que, muy de acuerdo con el modo cartesiano de hablar sobre los temas morales y con el carácter particular que tiene su correspondencia con la Princesa, el filósofo anuncia, luego de esta caracterización de la virtud, que después se ocupará de lo que ha dicho Séneca al respecto y, simplemente, concluye la carta.¹⁴³

Poco tiempo después, vuelve Descartes sobre la virtud: “uno de los principales conocimientos que pueden servir para facilitar el uso de la virtud” es, precisamente, saber con exactitud cuáles son las cosas que sirven para conseguir el contento, así como las causas que producen éste (a Élisabeth, Septiembre 1º de 1645, *Íbid.*, 283, 23-27)¹⁴⁴; por lo demás, la virtud también se relaciona, no sólo con el conocimiento, sino con la perfección y, de hecho, el contento es el testimonio interior de que se posee alguna perfección: “todas las acciones de nuestra alma que nos aportan alguna perfección son virtuosas” (*Íbid.*, p. 283 r. 27-p. 284 r. 2).¹⁴⁵ Pero ella se relaciona igualmente con la satisfacción y el placer: “no sabríamos practicar jamás ninguna virtud (es decir, hacer lo que nuestra razón nos persuade que debemos hacer), si no recibiéramos de ello satisfacción y placer” (*Íbid.*, 284, 2-6)¹⁴⁶, pues, al fin y al cabo, Descartes no pierde de vista la alegría y la comodidad del cuerpo, por más que ponga un énfasis especial en los placeres del alma. En Mayo de 1646, Descartes se ocupa una vez más de la virtud y de una de sus notas más características, la resolución, pero con un alcance muy amplio aunque, quizá, un tanto vago: es bueno -le comenta a Élisabeth- deliberar el tiempo suficiente cuando se van a emprender cosas importantes, pero una vez comenzadas y habiéndose tomado las decisiones y llegado a los acuerdos pertinentes con respecto a lo principal, no es conveniente ni provechoso buscar dilaciones disputando con relación a las condiciones;

antes bien, está persuadido de que “la resolución y la prontitud son virtudes muy necesarias para los negocios ya empezados.” (Íbid., 415, 9-11)¹⁴⁷ Más allá de esta carta, se vuelve a encontrar la virtud en Diciembre de ese mismo año cuando le expresa sus sentimientos a la Princesa ante las buenas nuevas que ha recibido de ella, de las cuales deduce que tiene buena salud y mucha alegría, lo cual, junto con la virtud, que nunca le ha faltado, constituyen “los dos bienes principales que se puedan tener en esta vida.” (Íbid., 589, 5-10)¹⁴⁸ Se trata de un comentario por completo circunstancial que no agrega nada nuevo al tema, pero que se puede entender sobre la base de un concepto de virtud ya muy elaborado y completamente asumido por el filósofo.

Dice C. J. Chambers de la virtud en Descartes que ella “es el medio para alcanzar la felicidad que se encuentra a nuestro alcance”¹⁴⁹; una definición sin duda muy sintética, pero que deja por fuera elementos conceptuales –notas características como se han llamado aquí– de especial importancia y que tiene además el problema de ser especialmente vaga. Este enfoque es típico en la literatura secundaria que se ocupa de la virtud en Descartes, debido quizá a la manera que tiene éste de hablar sobre la moral y, para este caso particular, sobre la virtud, una noción que presenta la particularidad de encontrarse expuesta de manera muy diversa en su obra. De hecho, son escasos los comentaristas que se ocupan de modo expreso de este tema especial que aparece, con frecuencia, como un asunto al lado de, o en medio de otros temas de igual importancia, así los títulos, o subtítulos de las obras respectivas, anuncian que el asunto a tratar es la virtud en Descartes. En este panorama se pueden destacar, sin embargo, algunos autores que proponen, aunque de manera muy puntual, algunas interpretaciones que es importante considerar. Es el caso de J. Marshall: la virtud “es la disposición de juzgar siempre tan bien como podamos cuál es el mejor plan de acción y adherir estrictamente a este plan.”¹⁵⁰ En opinión de este comentarista, “el buen juicio es siempre necesario”; más aún, pareciera que éste constituyera, según su interpretación, la nota característica determinante de la virtud y asume que Descartes ha expresado en distintos lugares que la firmeza y la resolución por sí solas no son suficientes para que se pueda hablar de ella.¹⁵¹ Por lo demás, considera Marshall que es central en “la teoría de Descartes sobre la virtud” la distinción estoica entre aquello que depende enteramente de nosotros y aquello que no depende, “aunque en la versión de Descartes se trata de manera más precisa de la distinción entre lo que depende y lo que no depende enteramente de nuestra propia voluntad libre.”¹⁵² Dejando de lado su discutible lectura respecto a los distintos lugares en que Descartes haya podido decir que la firmeza y la resolución no son suficientes para la virtud, vale subrayar este último pasaje en cuanto al énfasis que pone el filósofo en aquello que depende del sujeto moral cuando se trata de pensar la virtud, que permite enlazar esta interpretación con la de V. G. Morgan: Descartes ubica la virtud “dentro del agente moral, en cuanto a la actitud o manera de acuerdo con la cual el agente realiza cualquier número de acciones diversas”; en ello, como especie de “fundamento de un sistema ético”, Descartes se refiere más a la *forma* de la acción que a la *materia* o contenido de ella. Si la virtud se localiza en el interior del agente moral, es porque ella no se ha de definir en

términos de los resultados externos de la acción, pues con mucha frecuencia las mejores intenciones morales resultan afectadas y modificadas por factores que se encuentran más allá del poder de este agente, como es la fortuna o, simplemente, las otras personas. Ahora, “la virtud cartesiana requiere de la actividad propia de las facultades humanas del intelecto y la voluntad”, es decir, que se debe apelar al uso de la razón “para identificar la mejor acción en una situación dada”, pues si el agente focaliza su actuación solamente en la voluntad y en la resolución y olvida el uso de su propia razón, fallará en su intento de ser virtuoso. La verdadera virtud requiere, por tanto, el *mejor* uso de la razón, lo que no quiere decir que se trate de un uso *infallible*. Sin embargo –a diferencia de la interpretación de Marshall– aunque es importante el poder del conocimiento, considera Morgan que es necesario continuar enfocándose “en la necesidad de una acción firme y decidida”, incluso disponiendo de sólo un conocimiento imperfecto, pues “esta disposición para actuar decidida y resueltamente es equivalente a la virtud.” Como la virtud debe depender de aquello que se encuentra bajo el control del agente moral, Descartes lleva a cabo la unificación de la virtud refiriéndola a los pensamientos y a los estados internos de éste, “las solas cosas que están dentro del control del agente moral.” De la misma manera que el conocimiento resulta unificado por la naturaleza del sujeto humano, “así la virtud y la moralidad son unificadas refiriéndolas al estado interno del agente moral más bien que a los resultados externos de sus acciones.”¹⁵³

Hay en la lectura que llevan a cabo los comentaristas consultados, una tendencia explícitamente reconocida a enfatizar en la concepción cartesiana de la virtud, aquello que depende de nosotros que es preciso distinguir de lo que no depende, de donde resulta, a su vez, el énfasis en el estado *interno* del sujeto moral, en sus condiciones y pensamientos, en la forma e intención virtuosa, más que en los posibles contenidos u objetos de esa acción. Sin duda, es por completo aceptable el carácter *formal* de la concepción cartesiana de la virtud que atiende de modo primordial a la firmeza y resolución en las actuaciones; pero si se mira la precisa *definición* que ofrece el filósofo en la carta de Agosto 18, “la virtud, es decir, tener una voluntad firme y constante de ejecutar todo lo que juzguemos es lo mejor, y de emplear toda la fuerza de nuestro entendimiento para juzgarlo bien” (v., supra, pág. 260), se puede sin duda estar de acuerdo con su carácter formal, pero no se puede concordar con que esté ahí presente, a la manera de nota característica, lo que depende o no de nosotros, lo cual, aun cuando es una realidad si se mira el conjunto del pensamiento moral cartesiano más allá incluso de la tercera máxima de la moral de provisión, resulta difícil identificar en esta *definición*. De otra parte, el énfasis en el estado interior del sujeto moral pareciera que tiende a perder de vista la índole más propia de la virtud: que ella es acción, o propuesta de acción, que ella misma es una práctica, o una propuesta para la vida práctica, que si bien requiere de condiciones más bien precisas, son condiciones para la acción, no para la contemplación. De ahí que si algo convenga resaltar en la concepción cartesiana de la virtud es, justamente, lo que aquí se ha llamado sus notas características, que resultan de hacer un análisis puntual y preciso de la definición misma: la firmeza y la resolución en la acción, la presencia de un entendimiento que juzga

y la voluntad *resuelta* a llevar a cabo lo decidido; en otros términos, firmeza, entendimiento y voluntad en función de la realización de las mejores acciones posibles. Si se quisiera glosar la definición cartesiana de la virtud se podría decir que ella consiste en las acciones que ejecuta el sujeto moral en el mundo, de una manera firme y constante, presididas por un entendimiento empeñado en juzgar siempre lo que considera mejor y una voluntad resuelta a realizar la acción decidida.¹⁵⁴

Hay un texto que agrega un elemento al tema de la virtud que es nuevo con relación a lo que se ha expuesto hasta el momento. Se trata de la carta que le escribe Descartes a Elisabeth en Septiembre 15 de 1645. En ella señala dos cosas que se requieren siempre para disponerse a juzgar bien: una, es el conocimiento de la verdad; “la otra, el hábito que hace que se recuerde este conocimiento y se consienta en él todas las veces que la ocasión lo requiere.” (Íbid., 291, 11-16)¹⁵⁵ Ahora, sólo Dios conoce perfectamente todas las cosas; nosotros, por nuestra parte, que no podemos aspirar a poseer demostraciones ciertas de todo, debemos no obstante tomar decisiones y optar por las opiniones que consideremos más verosímiles respecto a las cosas usuales de modo que, “cuando la cuestión es actuar, no nos encontremos jamás irresolutos” con el fin de evitarse los remordimientos y arrepentimientos que causa esta condición (Íbid., 295, 14-21).¹⁵⁶ Por lo demás, el filósofo ya ha señalado que además del conocimiento de la verdad, “también se requiere el hábito para estar siempre dispuestos a juzgar bien.” Pero como es imposible permanecer siempre atentos a la misma cosa, por más claras y evidentes que sean las razones que se puedan aducir respecto de alguna verdad en particular, es fácil desviarse de creerla a causa de falsas apariencias, a menos que “por una larga y frecuente meditación la hayamos impreso de tal manera en nuestro espíritu que se haya convertido en hábito.” En este sentido, reconoce Descartes, se tiene razón en la Escuela cuando se dice “que las virtudes son hábitos”, pues con frecuencia no falta en teoría el conocimiento necesario respecto de lo que debemos hacer; lo que falta es la práctica, es decir, lo que falta es “tener un hábito firme de creer” eso que debemos hacer. Y, “mientras examino aquí estas verdades, aumento también en mí el hábito de ellas” (Íbid., p. 295 r. 22-p. 296 r. 12).¹⁵⁷ Conviene indicar que una concepción similar de la virtud como hábito se encuentra en las *Pasiones*; así, dice Descartes en el Artículo CLXI: “Y es necesario advertir que lo que se llaman comúnmente virtudes son hábitos en el alma que la predisponen para ciertos pensamientos, de suerte que son diferentes de esos pensamientos, pero los pueden producir y, recíprocamente, ser producidas por ellos.” (AT, XI, 453, 8-12)¹⁵⁸ La misma concepción se encuentra en el Artículo CXC: “La satisfacción que tienen siempre los que siguen constantemente la virtud es un hábito en su alma que se llama tranquilidad y reposo de conciencia.” (Íbid., 471, 14-16)¹⁵⁹ Es pertinente aquí tener en cuenta que Descartes ya se ha ocupado del hábito en la Meditación cuarta: no debe quejarse –dice el filósofo– de que Dios no lo haya hecho tan perfecto que no se equivoque; antes bien, debe estar contento porque, así Él no le haya “dado la virtud de no errar” otorgándole un conocimiento claro y evidente de todas las cosas, por lo menos ha dejado en su poder otro medio:

conservar firmemente la resolución de no dar nunca mi juicio acerca de cosas cuya verdad no me sea claramente conocida. Pues aunque advierto en mí la flaqueza de no poder mantener continuamente fijo mi espíritu en un solo pensamiento, puedo, sin embargo, por medio de una meditación atenta y muchas veces reiterada, grabármelo en la memoria con tal fuerza que nunca deje de acordarme de él cuando lo necesite, adquiriendo de esta suerte el hábito de no errar. (AT, IX-1, 49)¹⁶⁰

Se debe recordar que esto lo dice Descartes en su discusión acerca de las causas del error; no obstante, si bien el contexto es distinto, algunas de estas ideas aparecen reiteradas en la carta de Septiembre 15: tanto la dificultad de estar siempre atentos a la misma cosa, como la conveniencia de una larga y frecuente meditación que imprima este hábito que, si para la carta se trata del hábito de juzgar bien, para la Meditación se trata del hábito de no errar; pero que versa, en últimas, sobre lo mismo: aquello que se precisa para juzgar bien de la carta a la Princesa cuyo requerimiento, además del conocimiento de la verdad, es el hábito, y no emitir su juicio acerca de cosas cuya verdad no sea conocida claramente, para lo cual se requiere igualmente el hábito, de acuerdo con la Meditación. Se debe resaltar además, de manera especial, la necesidad de no permanecer irresolutos cuando se trata de actuar según se dice en la carta, y la resolución que se debe conservar firmemente respecto a los juicios, de la Meditación cuarta.

Si se regresa ahora a las *Pasiones*, se pueden observar algunos pasajes sobre la virtud que pareciera que la consideran en un sentido diferente al hábito. Así, el Artículo CXLIV dice que “es seguir la virtud hacer las cosas buenas que dependen de nosotros” (AT, XI, 437, 1-2).¹⁶¹ De manera todavía más enfática dice luego Descartes en el Artículo CXLVIII: “Y, para que nuestra alma tenga así de qué estar contenta, sólo tiene qué seguir exactamente la virtud. Pues cualquiera que haya vivido de tal modo que su conciencia nunca pueda reprocharle que haya dejado de hacer lo que creía mejor (que es lo que llamo aquí seguir la virtud), recibe una satisfacción” que es lo suficientemente poderosa como para hacerle feliz (Íbid., 442, 8-15).¹⁶² ¿Se mueven estos últimos pasajes, efectivamente, en un sentido distinto de aquellos que asocian la virtud al hábito? O, el hábito, que se forma por medio de una meditación atenta y reiterada y se graba en la memoria para que esté disponible cuando se requiera, ¿está de alguna manera presente, o se puede suponer, en la concepción cartesiana de la virtud?

Si se recuerda la noción de virtud expresada por Descartes en la carta de Agosto 18 (v., supra, pág. 260), se podrá observar que en ella son fundamentales una voluntad firme y constante, un entendimiento que juzga del mejor modo y la acción implicada en la ejecución de eso mejor; y, si a esto se agrega lo dicho por él en carta posterior (Septiembre 1º del mismo año) sobre la necesidad de ciertos conocimientos para facilitar el uso de la virtud (v., supra, Íbidem), se tendrá una idea de la virtud como una disposición activa y permanente por parte del sujeto moral para hacer siempre lo mejor

en cada circunstancia de su vida, sobre la base de los juicios atinados de que lo provee de manera constante el entendimiento y los conocimientos de que pueda disponer. Lo cual, expresado de manera complementaria, querrá decir que la virtud se realiza en cada caso concreto y, aunque la firmeza de la voluntad y la disposición del entendimiento para juzgar bien puedan ser constantes, los eventos del mundo exterior habrán de cambiar, sin duda alguna. Esta disposición activa que habría de mantener el sujeto moral de manera constante de consultar los eventos diversos con los cuales se enfrenta para realizar acciones virtuosas en cada caso particular, lejos de contrastar con el hábito permite considerar que es enteramente compatible con él. Si el hábito hace que se recuerde un conocimiento y se consienta en él siempre que se requiera, si es necesario tener el hábito firme de creer qué se debe hacer, si alguna verdad requiere para no desviarnos de ella de una larga y frecuente meditación con el fin de que se convierta en hábito, éste aparece como un elemento definitivamente importante para la virtud. En este sentido, “hacer las cosas buenas que dependen de nosotros” es, según Descartes, seguir la virtud, es decir, vivir de tal modo que la conciencia nunca le reproche que ha dejado de hacer lo que creía era lo mejor, a lo cual se llama efectivamente seguir la virtud, lejos de ir en un sentido distinto del hábito, se puede compadecer completamente con éste en la medida en que predispone para que se tengan ciertos pensamientos en el alma, o sea, en que lleva a creer firmemente en la decisión más adecuada para cada caso concreto, pues está grabado en la memoria y se consiente libremente en él. La virtud, por consiguiente, se puede entender también como hábito en el alma que predispone para ciertos pensamientos; como hábito, lo es de querer, no de hacer, es consentir recordando, lo cual exige la memoria tanto como la voluntad y resulta por completo compatible con el referente cognoscitivo de la virtud, en tanto información que le permite al sujeto moral tomar la mejor decisión en cada circunstancia concreta, habituado como está a juzgar siempre de la mejor manera y a procurar que se evite el error, es decir, las equivocaciones, pues juzgar bien (carta recién citada a Élisabeth de Septiembre 15) como no emitir juicios sobre aquello que no se conoce bien con el fin de no errar (Meditación cuarta), requieren precisamente del hábito. La virtud es, por tanto, la disposición activa de un entendimiento siempre dispuesto a juzgar del mejor modo y una voluntad igualmente dispuesta a ejecutar firmemente eso mejor que el entendimiento le dice sobre la base del conocimiento disponible, que supone el hábito que le permite siempre querer lo mejor y juzgar lo mejor apelando a la memoria con el fin de evitar, hasta donde sea posible, las decisiones equivocadas, es decir, los errores. Por lo demás, valga reiterar que tanto el hábito como la virtud (en lo cual coinciden una vez más, como se ha mostrado, la carta de Septiembre 15 y la Meditación cuarta) exigen siempre una firme resolución.¹⁶³

Conviene llevar a cabo un tratamiento aparte de la Epístola dicatoria de los *Principios* que, como es bien sabido, tiene como destinataria “A la Serenísima Princesa Élisabeth”. Este tratamiento particular es conveniente tanto a causa de las consideraciones que Descartes hace en ella acerca de la virtud, como de las significativas complejidades de la carta, en la cual quiere colocar solamente aquello que la experiencia y la razón le han

mostrado como cierto, que se dispone a escribirlo en su condición de filósofo. Comienza, entonces, por señalar la diferencia que existe “entre las virtudes verdaderas y aquellas que no son sino aparentes”. También quiere indicar la gran diferencia que hay entre las virtudes verdaderas “que proceden de un exacto conocimiento de la verdad, y aquellas que están acompañadas de la ignorancia o del error.” A su juicio, las virtudes que sólo son aparentes no son, estrictamente hablando, sino vicios y existe, a este propósito, una gran confusión que lleva, por ejemplo, a tomar la temeridad como una virtud y a que los pródigos reciban más alabanzas que los generosos y que adquieran mejor reputación los supersticiosos y los hipócritas que las gentes de bien (v. IX-2, 21-22).¹⁶⁴ Por eso quiere Descartes aclarar en qué consisten propiamente las virtudes: “Por lo que se refiere a las virtudes verdaderas, no todas ellas vienen de un verdadero conocimiento, sino que hay algunas que nacen también, en algunas ocasiones, de la imperfección o del error”; así ocurre cuando la simplicidad es la causa de la bondad, o cuando el miedo se convierte en devoción o el desespero en coraje (Íbid., 22).¹⁶⁵ Pero cuando las virtudes “son tan puras y perfectas que no vienen sino del solo conocimiento del bien, son todas de la misma naturaleza, y pueden ser comprendidas bajo el solo nombre de la sabiduría.”¹⁶⁶ Sin duda, la virtud, tal como es presentada en la Epístola, adquiere para Descartes un sentido y un alcance más amplio que el observado hasta ahora (en particular, en lo que se refiere a la distinción entre virtudes verdaderas y falsas y al papel más decisivo que le reconoce al referente cognoscitivo). Pero lo que resulta completamente diferente es la asimilación simple y llana de la virtud a la sabiduría, algo que aparece, por decir lo menos, como un elemento conceptual novedoso y que no ha sido posible observar en los otros textos que se ocupan de la virtud. “Pues quienquiera que tenga una voluntad firme y constante de usar siempre la razón lo mejor que esté en su poder, y de hacer en todas sus acciones lo que juzgue es lo mejor, es verdaderamente sabio tanto como su naturaleza permite que lo sea” y sólo por esto será justo, moderado, corajudo y poseerá, en general, todas las virtudes, pero de tal manera que no parece que alguna sea superior a las otras (Íbidem).¹⁶⁷ Es evidente que se trata de las mismas notas características que Descartes le reconoce a la virtud: la firmeza y resolución de la voluntad, el entendimiento que juzga lo mejor, la acción que se decide ejecutar y, por supuesto, el referente cognoscitivo como inevitable supuesto del mejor juicio. La virtud sería, en consecuencia, de acuerdo con lo planteado en la Epístola dedicatoria, lo mismo que la sabiduría, igual a ésta y, en la medida de su equivalencia, no parece que hubiera diferencia entre una y otra. Además, esa sabiduría, que es la virtud, tiene una implicación de singular alcance –y de enorme complejidad–: quien la posee se encuentra en posesión, por ello mismo, de todas las virtudes.

Se tiene, entonces, la virtud entendida como sabiduría; por eso se puede afirmar que en la Epístola el filósofo habla prioritariamente de la sabiduría. Así, considera que ésta, descrita de esa manera, requiere de dos cosas: “que el entendimiento conozca todo lo que es el bien y que la voluntad esté siempre dispuesta a seguirlo” (Íbidem)¹⁶⁸, en lo cual el texto es particularmente explícito: mientras la voluntad puede ser igual en todos los hombres, no ocurre lo mismo con el entendimiento que puede ser mejor en unos que en

otros. No obstante, considera Descartes que incluso aquellos con poco espíritu pueden ser tan perfectamente sabios como su naturaleza se los permita y ser además agradables a Dios por su virtud, “si solamente tienen siempre una firme resolución de hacer todo el bien que ellos sepan, y de no omitir nada para aprender todo lo que ignoran” (Íbidem)¹⁶⁹, lo cual corresponde por completo a la imagen del vaso pequeño que puede estar tan lleno como uno más grande así contenga una cantidad menor de licor, que invoca el filósofo en la carta a la Princesa de Agosto 4 de 1645 a propósito de la plenitud del contenido de cada cual (v. AT, IV, 264, 25-29; supra, Parágrafo 3, pág. 245). Se está, por tanto, hablando de la sabiduría, del ejercicio de la virtud que hace sabio a cualquier hombre; sentido en el cual, resulta claro que el filósofo no quiere excluir a nadie, consecuente por demás con su interés por no restringir ni la felicidad, ni la beatitud solamente a los llamados sabios. Por eso, comenta de manera enfática: “sin embargo, aquellos que, con una voluntad constante de hacer bien y un cuidado muy particular de instruirse, tienen también un muy excelente espíritu, alcanzan sin duda un más alto grado de sabiduría que los otros.” (Íbid., 22)¹⁷⁰ Este más alto grado de sabiduría lo quiere encontrar Descartes, precisamente, en la Princesa Elisabeth en quien se hallan –asegura él– la firme voluntad de actuar bien, el especial cuidado de instruirse, además de un excelente espíritu. Es reiterativo en señalar que, en efecto, ella no sólo posee “todo lo que se requiere de la parte del espíritu para la más alta y más excelente sabiduría, sino también todo lo que se requiere de la parte de la voluntad o de las costumbres”, de tal forma que ni los más fuertes y continuos ataques y afrentas de la fortuna han logrado cambiarla de humor, como tampoco han podido irritarla ni humillarla. Así, esa tan perfecta sabiduría de la Princesa lo obliga tanto a mostrarle su veneración como a dedicarle este libro, es decir, los *Principios*, pues ellos tratan de la filosofía que es el estudio de la sabiduría y a reiterarle que él, a su vez, no tiene más celo que filosofar, “es decir, tratar de adquirir la sabiduría” (Íbid., 22-23).¹⁷¹

Resulta importante observar que la Epístola dedicatoria data de 1644 (Descartes la colocó en el comienzo de la edición latina de los *Principios* haciendo las veces de prólogo)¹⁷², lo cual orienta de una manera por completo plausible en el sentido de que la virtud no sólo era un tema de expresa preocupación para él, sino que ya tenía una clara noción al respecto y que perseveró en ella de manera virtualmente inalterable a lo largo de los años posteriores, pues esas notas características que se han señalado de manera insistente son las mismas que se observan en la correspondencia con la Princesa del año 1645 (referidas a lo largo del Parágrafo), en algunos artículos de las *Pasiones* y, de manera especialmente elocuente, son las que aparecen en la carta a Cristina de Noviembre 20 de 1647 en los pasajes en que aborda su definición: “la virtud no consiste más que en la resolución y el vigor con el cual uno se entrega a realizar las cosas que cree son buenas, con tal que este vigor no proceda de la obstinación, sino de que se sabe que se han examinado tanto como se ha podido moralmente.” (AT, V, p. 83 r. 27-p. 84 r. 1)¹⁷³ Se debe recordar, igualmente, la indicación precisa de Descartes respecto de aquello en “que consisten todas las virtudes” presente en esta misma carta, lo único –por demás– que amerita alabanza y gloria: que “se tenga siempre una firme y constante resolución de hacer

exactamente todas las cosas que se juzgue son las mejores, y de emplear todas las fuerzas de su espíritu en conocerlas bien.” (Íbid., 83, 10-15; v., supra, Parágrafo 3, pág. 251).¹⁷⁴ Si se atiende, entonces, al aspecto temporal, la concepción cartesiana de la virtud ha permanecido básicamente inalterable entre 1644 y 1649.

Ahora, la Epístola dedicatoria es taxativa: cuando las virtudes son puras y perfectas y provienen del solo conocimiento del bien, se pueden comprender bajo el nombre de **sabiduría** (v., supra, pág. 269); más aún: aquellos que tienen una voluntad firme de hacer el bien, se cuidan constantemente de instruirse y, además, poseen un excelente espíritu pueden alcanzar un grado más alto de sabiduría que los demás (v., supra, pág. 270). De otra parte, Descartes quiere encontrar en la Princesa la más alta y excelente sabiduría, la sabiduría perfecta; en términos ligeramente distintos, Descartes reconoce en Élisabeth a alguien que ha alcanzado el más alto grado de sabiduría. Pero de la sabiduría se habla también en la Carta-Prefacio, según se ha observado en el parágrafo anterior: ¿se trata de la misma sabiduría? ¿Corresponde la noción de sabiduría de la Carta-Prefacio a la que aparece en la Epístola dedicatoria? Pues no se puede olvidar que esta última concluye –no en vano sirvió de prólogo, tanto a la edición latina de 1644 como a la edición francesa de 1647 (v., supra, págs. 256 y 271)- con una indicación muy precisa por parte del filósofo en el sentido de que su libro, es decir, los *Principios*, el que dedica a la Princesa, trata de la filosofía cuyo estudio es la sabiduría y que él, a su vez, no desea nada con más celo que “filosofar, es decir, tratar de adquirir la sabiduría” (AT, IX-2, 23).¹⁷⁵

Entonces, ¿qué es la sabiduría, tal como la piensa Descartes en la Carta-Prefacio? Ya se ha visto en el parágrafo anterior la manera como él *asimila*, coloca en términos de equivalencia el soberano bien y la sabiduría (v., supra, Parágrafo 3, pág. 254) y se ha tratado de mostrar que el soberano bien tiene en la Carta-Prefacio una dimensión y un sentido básicamente de carácter metafísico y epistemológico. Pero, ¿qué ocurre con relación a la sabiduría? ¿Cómo se piensa ésta en ese importante texto? Lo primero que el filósofo quisiera colocar en su prefacio es una explicación respecto a qué sea la filosofía y comienza por señalar que “esta palabra Filosofía significa el estudio de la sabiduría, y que por la Sabiduría se entiende no solamente la prudencia en las ocupaciones, sino un perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber, tanto para la conducta de su vida, como para la conservación de la salud y la invención de todas las artes”; pero, con el fin de que este conocimiento sea tal es preciso deducirlo de las primeras causas y, para tratar de adquirirlo, es decir, para iniciarse propiamente en el filosofar “es necesario comenzar por la investigación de estas primeras causas, es decir, de los Principios”. Ahora: éstos deben satisfacer dos condiciones: primera, que “sean tan claros y evidentes que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad” y, segunda, que de ellos dependa el conocimiento de las demás cosas; satisfechas estas condiciones, se puede proceder a deducir de estos principios el conocimiento de las cosas que dependen de ellos. Es por completo cierto que sólo Dios es perfectamente sabio, que sólo El tiene

“el entero conocimiento de la verdad de todas las cosas; pero se puede decir que los hombres tienen más o menos Sabiduría, en razón de que tienen más o menos conocimiento de las verdades más importantes.” (Íbid., p. 2 r. 5-p. 3 r. 4)¹⁷⁶ En esta concepción de la sabiduría conviene destacar: su amplio significado, su énfasis en el aspecto cognoscitivo, la indagación de las primeras causas y la claridad y evidencia de los conocimientos que es posible deducir de ellas; además, la posibilidad humana de la sabiduría y su diferencia radical respecto de la sabiduría divina. Sin duda alguna que, pensada de esta manera, ella presenta una dimensión y significado tanto metafísico como epistemológico; en otras palabras, la sabiduría sería función básica del conocimiento que se obtiene por las primeras causas y de las deducciones que es posible realizar a partir de *Los principios de la filosofía*. La concepción de la sabiduría de la Carta-Prefacio debe considerarse, además, con relación a los grados de la misma que Descartes quiere exponer someramente con el fin de “explicar en qué consiste toda la ciencia que ahora se posee”. Esos grados son fundamentalmente cuatro: el primero, que contiene nociones tan claras, que se pueden adquirir sin meditación; el segundo, que contiene todo lo que la experiencia permite conocer; el tercero, lo que nos enseña la conversación con otros hombres; el cuarto, la lectura de aquellos libros capaces de darnos instrucciones provechosas. Considera Descartes que “toda la Sabiduría que se acostumbra a tener no se adquiere sino por esos cuatro medios”. Sin embargo, reconoce que siempre han existido grandes hombres que han tratado de encontrar un quinto grado de sabiduría, “incomparablemente más alto y más seguro que los otros cuatro: es buscar las primeras causas y los verdaderos Principios de los cuales se puedan deducir las razones de todo aquello que se es capaz de saber; y a los hombres que han trabajado particularmente en esto se les ha llamado Filósofos.” Sin embargo, Descartes afirma que no conoce de nadie que, hasta el momento, haya logrado alcanzar esta meta (Íbid., p. 4 r. 27-p. 5 r. 27).¹⁷⁷ Se puede apreciar fácilmente que el saber implicado en estos grados es el saber metafísico y científico existente en el momento de la publicación de los *Principios*, es decir, esa especie de saber propio de la época con el cual Descartes quiere discutir y al cual le quiere contraponer sus propios hallazgos.

“Pero el filósofo jamás ha aspirado a una sabiduría distinta que la *humana*”, dice Rodis-Lewis de una manera especialmente categórica.¹⁷⁸ No obstante, cabe preguntarse: ¿a qué sabiduría se refiere aquí la ilustre comentarista: a la sabiduría de la Epístola dedicatoria o a la de la Carta-Prefacio? Si se miran con algún detenimiento las páginas que ella le dedica a “La sabiduría cartesiana” (el título que le da a la conclusión de su importante y voluminosa obra), se observa que comienza por recordar los cinco grados de sabiduría de la Carta-Prefacio y de inmediato los relaciona con el símil de la filosofía comparada con un árbol, una de cuyas ramas es precisamente la moral que, cuando se entiende como la más alta y la más perfecta porque presupone el completo conocimiento de las ciencias, “es el último grado de la sabiduría.” Si bien la moral es una de las ramas del árbol al lado de la medicina, Descartes terminó replanteando –continúa Rodis-Lewis– esta relación y dándole una importancia mayor a la física –que, como se recuerda, en el árbol se

denomina mecánica- y considerando que la física, precisamente, permite establecer los fundamentos ciertos de la moral. Aun cuando ella no se atiene exclusivamente al texto de la Carta-Prefacio, sí se refiere de manera constante al símil, lo cual permite suponer que, de acuerdo con su interpretación, la sabiduría cartesiana es justo la que se expone en este texto, uno de cuyos rasgos más característicos es, como se puede recordar, la búsqueda del conocimiento por sus primeras causas; lo cual no le impide acudir, en algún momento de su exposición, a la Epístola dedicatoria y al hombre aquel que puede ser tan sabio como su naturaleza se lo permite si mantiene su voluntad firme y constante de hacer siempre lo que juzga es mejor.¹⁷⁹ En la misma línea interpretativa de considerar la noción cartesiana de la sabiduría que se expresa en la Carta-Prefacio como el pensamiento de Descartes al respecto, se ubica la lectura que lleva a cabo Gouhier: “En la cima de la filosofía cartesiana reina una sabiduría que colma a los hombres de conocimientos útiles a la vida”, lo cual es posible mediante la aplicación de conocimientos ciertos y de técnicas “que colocan el mundo a la disposición del hombre”.¹⁸⁰ Esta concepción de la sabiduría pareciera que es tributaria del sentido de utilidad que pone en obra Descartes en la Sexta parte del *Discurso del método* y el autor persiste en ella cuando se pregunta: “¿Dónde están, en el sistema de Descartes, las verdades útiles a la vida?” Él pretende encontrarlas, justamente, en la Carta-Prefacio y, de manera especial, en el símil del árbol de la filosofía: “Este árbol permite situar lo que Descartes llama Sabiduría y Moral. La sabiduría es coextensiva de la filosofía.” De hecho, las ciencias no son más que sabiduría humana, comenta Gouhier, aludiendo a las *Regulae*. Ahora, “En el árbol de la filosofía, la moral es una ciencia de aplicación” y es, además, “una parte de la sabiduría.” Sin embargo, aunque la filosofía es el estudio de la sabiduría, no se puede considerar que filosofía y sabiduría sean palabras sinónimas, pues si bien hay una filosofía auténtica que es precisamente aquella que se ocupa de la sabiduría, está igualmente la filosofía especulativa que, en rigor, no merece este nombre; pues “La filosofía es ‘sabiduría’, cuando ella es ‘práctica’ y coloca a la disposición de los hombres conocimientos útiles.” Debe subrayarse que en su exposición de la sabiduría, el comentarista sólo tiene a la vista la Carta-Prefacio y no aparece, de ninguna forma, la Epístola dedicatoria; por eso se entiende su afirmación de que la filosofía “asegura la perfección de la sabiduría fundándola sobre la verdad”; o que la filosofía, identificada con la ciencia universal, introduce en la sabiduría exigencias de claridad; o que los conocimientos útiles que brinda la sabiduría son función, virtualmente, del conocimiento verdadero.¹⁸¹ Por eso se comprende también que considere que la moral cartesiana presenta una doble cara: es “el último grado de la sabiduría”, pero es igualmente “la tercera rama del árbol de la ciencia”.¹⁸²

Un comentarista de especial interés en esta discusión es V. G. Morgan quien comienza su exposición recurriendo precisamente a la Carta-Prefacio y, en especial, a “la analogía del árbol de la filosofía”, para detenerse después en la Epístola dedicatoria donde “Descartes parece equiparar las nociones de sabiduría y virtud”. La persona que practica la virtud de acuerdo con el modo como lo propone Descartes, es decir, satisfaciendo las exigencias del intelecto y la voluntad, se denomina sabio. Sin embargo, el estudio de la

moral es apenas una parte de la filosofía y ésta se considera en general que debe ser el estudio de la sabiduría. “Es claro, por consiguiente, que Descartes piensa que la sabiduría comprende más que la actividad virtuosa.” Si bien el ser humano se encuentra naturalmente equipado para la búsqueda de la sabiduría, el uso de las herramientas propias para esta investigación debe ser determinado por el método cartesiano, de tal modo que cualquiera sea el tema, metafísico, físico o moral, se deberán satisfacer las exigencias metodológicas correspondientes, pues el método es ideado para que satisfaga los requerimientos naturales del conocimiento humano, ya que “la sabiduría en cada investigación se define por la aplicación apropiada de todas las facultades humanas en su más amplia extensión.” Y si la sabiduría abarca, por consiguiente, todas las áreas de la investigación filosófica, se ha de reconocer que la exigencia de un conocimiento perfecto, que es propio de una sabiduría verdadera, abre un vacío muy difícil de llenar, especialmente evidente cuando se trata de relacionar la sabiduría cartesiana con la moral cartesiana, pues esta última es pensada, justamente, para confrontar el desafío de actuar de manera correcta o moral en un mundo que se encuentra con demasiada frecuencia más allá de la capacidad humana de comprensión o fuera del alcance del control humano. “El reino de la actividad moral es un reino en el cual no se puede tener un perfecto conocimiento.” En este sentido Morgan constata el contraste que existe entre las altas exigencias cartesianas de precisión y certeza en materia de conocimiento y las exigencias concretas de las actuaciones morales humanas que ni pueden aspirar a, ni pueden disponer de un conocimiento perfecto. ¿Cómo resolver este problema? La sabiduría moral es para Descartes el equivalente de la virtud en cuanto la persona sabia, tratándose de él o de ella, se dedicará a “resolver el problema de la actividad moral en esta vida equipado con las armas que han sido identificadas por los resultados previos de la empresa filosófica”, que lo puede proveer de técnicas “derivadas de los principios metafísicos y físicos” que, apropiadamente aplicadas, le permiten al agente moral lograr el dominio de sí mismo y obtener la meta de convertirnos en “amos y señores de la naturaleza”, que propone el filósofo en la Sexta parte del *Discurso*. Según esta interpretación, “El sistema moral cartesiano es derivado de acuerdo con el método de los resultados relevantes de las otras ciencias”; de ahí que la moral cartesiana aparezca como el resultado lógico de su empresa filosófica mediante la aplicación de los principios metafísicos y de la ciencia física “a la vida del compuesto humano en este mundo.” Ahora: la sabiduría, al igual que la virtud, debe contar con las capacidades del ser humano en general y con las situaciones específicas que éste debe confrontar, para lo cual es muy importante que atienda a los cuatro primeros grados de la sabiduría, pues ella implica, de acuerdo con la lectura de Morgan, “el mantenimiento de un apropiado balance entre todas las posibles fuentes de conocimiento, reconociendo cuándo se puede confiar en el desarrollo de nuestro propio juicio y cuándo hay que diferir de la autoridad y de las directrices de otros.” En el ámbito de la vida moral, “la virtud o la sabiduría moral consiste en la dirección juiciosa y diestra de la propia vida en la medida en que siempre se está aprovisionado con la cantidad necesaria del conocimiento requerido para la actividad

virtuosa, sea que este conocimiento haya sido generado desde sí mismo o recogido de otras posibles fuentes de sabiduría” en la medida, por supuesto, en que “él o ella actúen resueltamente empoderados por la capacidad infinita de la voluntad.”¹⁸³

Aun cuando Rodis-Lewis no se atiene exclusivamente a la Carta-Prefacio en su comprensión de la noción cartesiana de sabiduría, sí tiene constantemente a la vista el símil del árbol de la filosofía y, así se refiera en algún momento a la Epístola dedicatoria, se puede suponer lícitamente que para ella la sabiduría es de modo básico la que se expone en este texto. Algo similar se puede considerar con respecto a la exposición de Gouhier: con su particular estilo, se limita a una reflexión sobre la Carta-Prefacio, tan explícita, que simplemente hay que asumir que sólo tiene a la vista este texto en el momento de hacer sus fuertes formulaciones, sin tener en cuenta de ninguna manera la Epístola dedicatoria y acudiendo más bien, de un modo que no deja de resultar problemático, a algunos planteamientos cartesianos del *Discurso del método*. Una situación más compleja ofrece la exposición de Morgan de este importante tema cartesiano: comienza confrontando la Carta-Prefacio y la Epístola dedicatoria, pero termina asumiendo fundamentalmente los planteamientos de aquella sobre la sabiduría. La moral es una parte de la filosofía y ésta es el estudio de la sabiduría; y como ésta abarca todas las áreas del conocimiento filosófico y científico, toda investigación que el hombre haya de adelantar la ha de hacer de acuerdo con el método. No obstante, el conocimiento científico confronta la precariedad y la urgencia del actuar humano concreto, en el cual no se puede contar con el conocimiento perfecto. Este grave problema lo soluciona Morgan considerando que la persona sabia se encuentra equipada con todo el bagaje filosófico, de método y conocimientos, que le permite derivar técnicas para resolver las situaciones concretas que se le hayan de presentar. Ahora: si la moral es el resultado lógico de la filosofía y de la ciencia, ¿va más lejos Morgan de los términos precisos de la Carta-Prefacio con relación a la sabiduría? Además: ¿qué tan clara y exclusivamente moral es la sabiduría que coloca Descartes en la Carta-Prefacio? A este respecto, es pertinente y suficiente confrontar el texto cartesiano una vez más: “todas las conclusiones que se deducen de un Principio que no es evidente, no pueden tampoco ser evidentes, aunque se hayan deducido evidentemente, de donde resulta que todos los razonamientos que se han apoyado sobre Principios tales no han podido darles el conocimiento de cosa ninguna, ni por consiguiente hacerles adelantar un paso en la búsqueda de la Sabiduría.” Esto dice Descartes de aquellos que han querido ser filósofos, pero “que no han podido llegar al conocimiento de los Principios verdaderos.” (AT, IX-2, 8, 16-23; 7, 18-20, 28-29)¹⁸⁴

Valga reiterar, no obstante, que tanto la Carta-Prefacio como la Epístola dedicatoria sirven de prólogo a la misma obra, *Los Principios de la filosofía* y así aparecen en la edición francesa publicada en 1647 (v., supra, págs. 256 y 271). Sin embargo, es notable que haciendo parte integral de una misma obra se encuentre en ellas una concepción diferente, en aspectos fundamentales, de la sabiduría. Descartes acepta en la Epístola que

hay virtudes que, siendo verdaderas, nacen sin embargo de la imperfección y del error; mientras las que son puras y perfectas provienen del solo conocimiento del bien y se pueden comprender bajo el nombre de sabiduría. Estas virtudes requieren de la voluntad firme de usar siempre la razón de la mejor manera posible y realizar las acciones que se juzga son las mejores. Quien así procede –afirma el filósofo– se puede considerar verdaderamente sabio, tanto como su naturaleza lo permite. Si bien no todos los hombres pueden ser perfectamente sabios, aquellos que mantienen siempre la resolución firme de hacer todo el bien que esté a su alcance, no omiten nada para aprender lo que ignoran y se preocupan por tener un excelente espíritu, alcanzan sin duda un grado más alto de sabiduría que los demás hombres. Ahora: más allá de unas virtudes que, siendo verdaderas son imperfectas en su origen, aparece claro, en primer lugar, que la sabiduría en la Epístola dedicatoria tiene un alcance exclusivamente moral, se podría decir incluso que indiscutiblemente moral, de manera por completo diferente a lo que ocurre en la Carta-Prefacio; pues si bien en la Epístola la sabiduría se funda en el conocimiento, no se trata ni mucho menos de un conocimiento de las primeras causas y los primeros principios, es decir, de un conocimiento científico y metafísico, sino de un simple conocimiento moral, se podría decir, de un conocimiento que, en la medida en que es moral, es aproximado, apenas verosímil y, por tanto, imperfecto. De otra parte, la filosofía, entendida en la Carta-Prefacio como el estudio de la sabiduría, tiene un alcance muy amplio que no es ni necesaria ni exclusivamente moral, pues atiende tanto a la prudencia que se ha de tener en las ocupaciones o quehaceres diversos que el hombre ha de confrontar, como al conocimiento perfecto que pueda adquirir acerca de todas las cosas, lo cual se extiende múltiplemente, pues alcanza tanto al tema moral de la conducta en la vida, como a los eventos puramente práctico-utilitarios de la conservación de la salud y de la invención de las artes (v., supra, Parágrafo 3, pág. 255); ahora, para conseguir tales conocimientos es necesario deducirlos de las primeras causas, de tal manera que para filosofar se requiere comenzar por esta indagación. Es éste, sin duda, un concepto muy amplio; pero, además, se ha de tener en cuenta que esta sabiduría comprende grados, pero unos grados en una relación muy estrecha con la ciencia y la filosofía que entonces se poseía y tal como la percibía Descartes, de tal modo que más allá de los cuatro primeros, él se limita simplemente a constatar la existencia de esos hombres notables, los filósofos, que han intentado encontrar un quinto grado para alcanzar la Sabiduría, más seguro y alto que los otros cuatro, como es buscar las primeras causas y los primeros principios de lo que es posible saber, y sin que se sepa de ninguno que haya conseguido llegar a esa meta.¹⁸⁵ Por su parte, la Epístola no es tan explícita en cuanto a los grados de sabiduría, simplemente habla de un más alto grado al cual acceden aquellos que mantienen la voluntad firme de actuar bien y de instruirse y poseen un excelente espíritu. Pero, no existiendo en el texto ninguna otra referencia a estos grados, resulta muy forzado asimilarlos a los de la Carta-Prefacio, o pensar que son distintos (además de que, en estricto sentido, la Epístola es tres años anterior a esta última); aunque sí es pertinente anotar que la Epístola no tiene a la vista el conocimiento científico y metafísico que sí

tiene la Carta-Prefacio, sino sólo el conocimiento de carácter moral. Se trata, por tanto, de dos concepciones distintas de la sabiduría: una de amplio sentido y alcance tanto metafísico como científico, incluso epistemológico, en la cual puede tener cabida también la moral; otra, de un sentido y alcance más restringido, fundamental y, quizá, exclusivamente moral. Entonces, si se tiene en cuenta que ambos textos son de la misma época, pues ambos aparecen en la misma edición francesa de los *Principios*, se puede asumir de manera lícita que en la obra de Descartes simplemente coexisten dos nociones diferentes de sabiduría; dos principios, conceptúa Alquié, que sin embargo son muy difíciles de conciliar si se quiere tratar el asunto de manera rigurosa.¹⁸⁶ Se puede recordar cómo, al final de la Epístola, entre todos los encomios que Descartes le dirige a la Princesa, se destaca aquél en que reconoce que ella posee todo lo que el espíritu exige a la más alta y excelente sabiduría, cómo es esta perfecta sabiduría la que lo compromete a tanta veneración y a dedicarle el libro que trata precisamente de la filosofía cuyo estudio es la sabiduría y que él mismo no tiene afán distinto de filosofar, que no es nada diferente de tratar de adquirir la sabiduría (v., supra, pág. 272). Bien puede resultar plausible considerar que estas dos formas de sabiduría podrían corresponder a las dos formas de conocimiento características de aquellos dos planos o dominios que se distinguieron en el Parágrafo I de este Capítulo, de tal manera que habría una sabiduría para el uso de la vida y otra para la contemplación de la verdad. En la misma perspectiva hipotética se podría considerar igualmente que esas dos formas de sabiduría tendrían alguna relación con el ideal, utópico, de “la más alta y la más perfecta moral”: el momento en que ésta se diera sería el propicio para que ellas se juntaran, lo cual sólo puede ocurrir cuando se cumpla el completo desarrollo de las ciencias.

Capítulo quinto: La moral de las Pasiones

Luego de realizado todo el recorrido anterior pareciera concluido el tema *pensamiento moral en Descartes*, pues se ha expuesto tanto su posibilidad, como su moral de provisión, la irrealidad y utopía de una más alta y más perfecta moral, así como los temas que es posible identificar a la manera de propósitos o ideas recurrentes, dispersos a lo largo de sus escritos. Sin embargo, Descartes publica el año antes de su muerte *Las pasiones del alma* que, para más de un comentarista, es la expresión, o de la última moral de Descartes, o de su moral definitiva, o de la más alta y perfecta moral y, de hecho,

cualquiera mirada o aproximación a esta obra permite identificar, con relativa facilidad, indicaciones o reflexiones de índole moral. De ahí que surjan preguntas inevitables: ¿qué clase de obra es ésta? ¿Constituye, de veras, *Las pasiones del alma* un libro de características morales? Pero, si no lo es, ¿en qué puede consistir la moral presente en el libro, pues alguna moral se encontrará ahí? El objetivo de este capítulo es responder estas preguntas sobre la base de la siguiente hipótesis: *Las pasiones del alma* no son un libro de moral sino de psicología mecanicista en el cual se entreveran diversas e importantes reflexiones morales que suponen lo planteado por Descartes en sus escritos anteriores y constituyen, de algún modo, una aplicación de los principios expresados en ellos y un intento de síntesis de los mismos; en lo cual sobresale, de manera muy especial, la compleja noción de generosidad y su doble condición de ser a la vez pasión y virtud.

Las pasiones, por tanto, en algún momento adquieren significación y alcance morales y constituyen un tema de inequívoco fundamento metafísico, pues no se entienden sino desde el hombre en tanto es un compuesto de cuerpo y alma, que van surgiendo de manera muy clara a partir de las inquietudes de Élisabeth y otros corresponsales, como un tema que estaba de algún modo presente como en germen en el proverbial dualismo cartesiano. Por lo demás, las pasiones y su significado moral, así como la generosidad, que es tanto pasión como virtud, constituyen los temas morales que se pueden identificar en la parte final de la vida de Descartes, y *Las pasiones del alma* la obra en la cual se pueden hallar sus últimas reflexiones morales. Este capítulo, por tanto, no es estrictamente moral, pero resulta exigido por la manera cartesiana de presentar su pensamiento moral (v., supra, Capítulo primero, Parágrafo 3), puesto que éste aparece en su última obra publicada *en medio de* la exposición de su psicología mecanicista; de donde resulta, además, como asunto de elemental coherencia que, con el fin de presentar de manera adecuada la moral presente en las *Pasiones*, se indique, así no sea de manera exhaustiva, el contexto psicológico en el cual ella aparece.

1. Antecedentes del tema

Dice Descartes que “el orgullo y la bajeza no son solamente vicios sino también pasiones”, y “se puede dudar de si la generosidad y la humildad, que son virtudes, pueden también ser pasiones”. A este respecto considera que lo mismo que un pensamiento malo puede ser fortalecido por un movimiento de los espíritus, un pensamiento bueno, con un fundamento justo, puede ser fortalecido también por el mismo movimiento y que algo análogo ocurre con la generosidad, que se puede considerar como una pasión provocada por un movimiento compuesto de las pasiones de la admiración, el gozo y el amor (Art. CLX).¹ Considera igualmente que el alma puede producir por sí misma algunos pensamientos virtuosos, pero que, a menudo, “cierto movimiento de los espíritus los fortalece, y entonces son acciones de virtud y, a la vez, pasiones del alma”; de donde se

tiene que “se puede excitar en sí la pasión y, en consecuencia, adquirir la virtud de la generosidad” que es “como la llave de todas las otras virtudes” (Art. CLXI).² Pero, ¿qué son esas pasiones para Descartes? Más aún, ¿qué tienen que ver ellas con la moral? O, planteado de otro modo, ¿son las pasiones por sí solas de carácter moral? Pues si la virtud y la pasión se entrelazan de esta manera, es por completo lícito y pertinente, dado que ya se habló de la primera, preguntarle al texto cartesiano por la segunda. Preocupaciones tanto más válidas cuanto que se encuentren afirmaciones tan categóricas como la de J. Cottingham: “Descartes vio las pasiones como cruciales para la calidad ética de nuestras vidas”³; todo lo cual obliga a precisar en qué sentido interesan, para la perspectiva propia de la tesis, las pasiones en Descartes. Debe subrayarse que, ya de entrada, el título mismo del Capítulo coloca un sesgo: el interés por las pasiones habrá de ser función de su significación y alcance morales; ellas no interesarán, por tanto, en su aspecto eminentemente fisiológico y si éste se tiene en cuenta es en la medida justa en que resulta inevitable punto de referencia para indagar por su importancia moral. Un sesgo que, por lo demás, es completamente coherente con las hipótesis que orientan la investigación.

Ahora: pareciera que hablar de las pasiones en Descartes es referirse fundamentalmente a *Las pasiones del alma*, por lo cual cabría esperar que la indagación correspondiente se debe centrar de manera ineludible y excluyente en esta obra. Lo cual es cierto, pero sólo parcialmente; pues las pasiones fueron un tema de preocupación para el filósofo mucho antes de la publicación de ésta, de lo cual es claro testimonio su correspondencia, de manera especial –una vez más-, la que sostuvo con la Princesa Élisabeth.

Se puede considerar de manera plausiblemente segura que, desde el momento en que aparece en su correspondencia, el tema de las pasiones fue adquiriendo cada vez mayor importancia para Descartes conforme pasaba el tiempo. Así, la revisión de sus escritos permite establecer cómo alude por primera vez a ellas justo en el comienzo de su intercambio epistolar con la Princesa: en Mayo 21 de 1643, a propósito de las nociones primitivas que son como originales a partir de los cuales formamos nuestros conocimientos, habla él de la noción del alma y del cuerpo así como de su unión, “de la cual depende aquella de la fuerza que tiene el alma para mover el cuerpo y el cuerpo para actuar sobre el alma, causando sus sentimientos y sus pasiones.” (AT, III, 665, 20-24)⁴ En carta posterior, Élisabeth le pide que la siga instruyendo, entre otras cosas, sobre las pasiones (v. *Íbid.*, 685, 14-19); a lo cual se refiere el filósofo en Julio de 1644 a propósito de las indisposiciones de su corresponsal, indicándole que los remedios que ha escogido, dieta y ejercicio, son los mejores, por supuesto, después de los remedios del alma, “que tiene sin duda mucha fuerza sobre el cuerpo como lo muestran los grandes cambios que excitan en él la cólera, el temor y las otras pasiones”, pues nuestro cuerpo está compuesto de tal modo que a ciertos pensamientos le suceden de manera natural ciertos movimientos (FA, III, 79).⁵ Se puede observar en estos pasajes que Descartes se limita a dar indicaciones muy someras sobre el tema, algo más que simples alusiones; sin embargo, se puede inferir, de manera por completo obvia, que ya desde entonces le

preocupaba el problema de alguna manera, aunque en una perspectiva marcadamente fisiológica. Pero ya en Mayo 18 de 1645, fecha en que se vuelve a encontrar el tema de las pasiones, se puede observar, de la mano de una mayor explicitación, un indudable cambio de tono o énfasis; en efecto, le escribe a Élisabeth que “La causa más frecuente de la fiebre lenta es la tristeza” y cómo le parece que

la diferencia entre las almas grandes y aquellas que son bajas y vulgares consiste, principalmente, en que las almas vulgares se dejan llevar por sus pasiones y no son felices o desgraciadas sino según que las cosas que les sobrevienen sean agradables o desagradables; mientras que aquellas otras tienen razonamientos tan fuertes y poderosos que, aunque ellas tienen también pasiones, a menudo más violentas incluso que las del común, su razón permanece sin embargo siempre la dueña y hace que hasta las alliciones les sirvan y contribuyan a la perfecta felicidad de la cual gozan ya en esta vida. (AT, IV, 201, 27-28; 202, 6-18)⁶

En un sentido similar de alusión a las almas grandes (en este caso, a los mejores espíritus) le dice a Élisabeth cómo él sabe “que es casi imposible resistir a los primeros trastornos que las nuevas desgracias excitan en nosotros e, incluso, que suele ser en los mejores espíritus donde las pasiones son más violentas y actúan más fuerte sobre los cuerpos” (Junio de 1645, *Íbid.*, 236, 13-17).⁷ A diferencia de los dos primeros pasajes citados, estos últimos presentan una más clara y decidida connotación moral, en especial el de Mayo 18, en el cual es importante destacar esos razonamientos fuertes y poderosos que terminan dominando las pasiones. Con diferentes matices, se siguen encontrando es su correspondencia alusiones, con diversa extensión y alcance, a este particular tema y, especialmente, a su significado o contenido moral que permite suponer que se trataba de un asunto sobre el cual Descartes pensaba en más de una ocasión. Así lo muestra la carta que le dirige a Huygens: como “los movimientos de nuestras pasiones no están siempre en nuestro poder, ocurre algunas veces que los mejores hombres cometen faltas muy grandes” (Enero de 1646, AT, V, 263, 4-7)⁸; y la que le escribe a Chanut finalizando el mismo año: éste parece inferir del hecho de que Descartes haya estudiado las pasiones, “que yo no debo tener ninguna; pero os diré que, todo lo contrario, al examinarlas he encontrado que casi todas son buenas y de tal modo útiles para la vida, que nuestra alma no tendría motivo para que quisiera permanecer unida a su cuerpo un solo momento, si ella no las pudiera experimentar.” (Noviembre 1º de 1646, AT, IV, 538, 5-11)⁹ Al mismo correspondiente le escribe un par de meses más tarde, en respuesta a inquietudes muy puntuales, una extensa carta en la cual se puede destacar el tema del amor, que puede ser “puramente intelectual o razonable” o puede ser también una pasión (Febrero 1º de 1647, *Íbid.*, 601, 13-15). Ahora, “todos estos movimientos de la voluntad en los cuales consiste el amor, la alegría y la tristeza, y el deseo, en tanto son pensamientos razonables y de ningún modo pasiones, se podrían encontrar en nuestra alma” en la medida en que ella no estuviera en un cuerpo (*Íbid.*, 602, 3-8). Pero mientras nuestra alma permanezca unida

al cuerpo, “este amor razonable está ordinariamente acompañado del otro que se puede llamar sensual o sensitivo”; mas este amor, como cualquiera pasión, no es más que un pensamiento confuso “excitado en el alma por algún movimiento de los nervios” (Íbid., p. 602 r. 21-p. 603 r. 3). Y si se quisiera una definición del amor, el filósofo no conoce otra distinta de afirmar que “es una pasión que hace que nos unamos de voluntad a cualquier objeto, sin distinguir si este objeto es igual, o más grande, o menor que nosotros”, de donde concluye que se puede amar a Dios (Íbid., 611, 1-6). Y ante la pregunta precisa de Chanut de qué desarreglo es peor, si el amor o el odio, Descartes responde de una manera especialmente amplia: “Se puede decir que una pasión es peor que otra a causa de que ella nos vuelve menos virtuosos; o a causa de que repugna más a nuestro contento; o, en fin, a causa de que nos lleva a más grandes excesos y nos dispone a hacer mal a los otros hombres.” (Íbid., 613, 7-19)¹⁰ En el mismo sentido de preocupación por las pasiones, de un modo que recuerda de inmediato la carta a Chanut de Noviembre 1º, le escribe al marqués de Newcastle, en un contexto en que Descartes hace encomios a la amistad y a los gestos de buena voluntad, que “la filosofía que yo cultivo no es tan bárbara ni tan adusta que rechace el uso de las pasiones; al contrario, sólo en ellas pongo toda la dulzura y la felicidad de esta vida. Y aunque haya muchas pasiones cuyos excesos sean viciosos, hay sin embargo algunas otras que estimo son tanto mejores cuanto son más excesivas; y pongo la gratitud entre éstas, tanto como entre las virtudes.” (Marzo o Abril de 1648, AT, V, 135, 4-13)¹¹ Valga reiterar el comentario de que únicamente desde la perspectiva de una preocupación recurrente respecto de las pasiones –como ocurre, por demás, con otros temas y problemas del pensamiento moral cartesiano- se puede entender que el filósofo vuelva una y otra vez sobre el mismo tópico, tal como se observa en carta de Marzo 31 de 1649: “La filosofía que yo estudio no me enseña de ninguna manera a rechazar el uso de las pasiones”; incluso afirma que tiene algunas muy violentas “para desear la calma y la disipación de las tormentas de Francia” (a Brasset, Íbid., 332, 2-5).¹²

Pero es definitivamente en las cartas a Élisabeth donde se observa una presencia mayor y más significativa de indicaciones, algunas de especial claridad e importancia, en torno a las pasiones, de modo particular en la correspondencia de ese importante año de 1645. En la carta de Agosto 4 le dice Descartes en la segunda regla de moral que es preciso mantener una resolución firme y constante de hacer todo lo que aconseja la razón “sin que sus pasiones o sus apetitos lo desvíen de ello” (habrá de recordarse que “las tres reglas de moral” las dirige Descartes a todo aquel que quiera alcanzar el contento de sí mismo). La verdadera virtud, de otra parte, en la medida en que se encuentra iluminada por la razón, no debe temer ni a los placeres y apetitos ni a las pasiones. Por eso reclama de Séneca que “ha debido enseñarnos las principales verdades, cuyo conocimiento se requiere para facilitar el uso de la virtud, y regular nuestros deseos y nuestras pasiones” (AT, IV, 265, 16-18; 267, 7-8, 20-23).¹³ Descartes considera que es una satisfacción sin comparación posible “verse dueño de su cólera”, pues las vanas imaginaciones hacen que las pasiones se vean distintas y más meritorias de lo que realmente son, al igual que ocurre

con los placeres, los cuales pueden adquirir una apariencia engañosa “cuando alguna pasión fuerte los acompaña”, como se ve en el placer que proporciona la ambición. Sin embargo, cuando se trata de la conducta de la vida, el verdadero uso de la razón “no consiste sino en examinar y considerar sin pasión el valor de todas las perfecciones, tanto del cuerpo como del espíritu”. Ahora, Descartes es taxativo en señalar que no es de la opinión de que se deban despreciar las perfecciones, “ni tampoco que deba uno eximirse de tener pasiones; es suficiente que se las tenga sujetas a la razón, y cuando se las tiene así dominadas, ellas son algunas veces tanto más útiles cuanto más se inclinan al exceso.” (A Élisabeth, Septiembre 1º de 1645, *Íbid.*, 285, 21-23; p. 286 r. 25-p. 287 r. 12)¹⁴ Es ostensible en estos pasajes el énfasis en la importancia del dominio de las pasiones, en verse dueño de ellas, en la necesidad de apelar a la razón para su control. De ahí que en la carta de Septiembre 15 de ese mismo año le hable a la Princesa de la conveniencia de tener presente, entre otras, una verdad: si bien “todas nuestras pasiones nos representan los bienes a cuya búsqueda ellas nos incitan”, no se ha de olvidar que éstos se aparecen, con mucha frecuencia, mucho mayores de lo que realmente son y que igual ocurre con los placeres del cuerpo, que se presentan en principio tan duraderos y tan grandes como los del alma, cuando verdaderamente son distintos. Lo cual, dice Descartes, se debe tener en cuenta cuidadosamente “con el fin de que, cuando nos sintamos conmovidos por alguna pasión, suspendamos nuestro juicio hasta que ella esté apaciguada; y para que no nos dejemos engañar fácilmente por la falsa apariencia de los bienes de este mundo.” (*Íbid.*, p. 294 r. 22-p. 295 r. 10)¹⁵

En Septiembre 13 de 1645 Élisabeth le expresa a Descartes su deseo de ver definidas las pasiones, las cuales quiere conocer bien; pues pareciera que, si son perturbaciones del alma, su fuerza no consistiría más que en deslumbrar la razón y someterla. Pero como su experiencia le muestra que algunas, al contrario, llevan a realizar acciones razonables, ella espera que la luz que las explicaciones del filósofo le arrojen a su respecto le permita ver que la fuerza de las pasiones las vuelve tanto más útiles cuanto más dominadas se encuentren por la razón (v. *Íbid.*, p. 289 r. 25-p. 290 r. 5). La respuesta de Descartes no llega, sin embargo, a vuelta de correo, pues apenas se disponía a cerrar la carta de Septiembre 15 recibió aquella que contenía la solicitud de la Princesa, que encontró tan llena de cosas que requerían tiempo para reflexionar, que prefirió no contestar inmediatamente (v. *Íbid.*, 296, 19-23) y sólo con ocasión de otra carta de ésta de Septiembre 30, aboca la definición de las pasiones, es decir, la respuesta a su solicitud expresa en este sentido, lo que ocurre en la carta de Octubre 6 de ese año. En ésta se refiere, entre otras cosas, al contento que siente el alma al llorar cuando ve representar en el teatro alguna acción lastimosa y funesta, pues al sentir compasión por los afligidos le parece que lleva a cabo alguna acción virtuosa y se complace en sentirse conmover por las pasiones, cualquiera sea su naturaleza, con tal que permanezca dueña de ellas. Pero considera que las pasiones se deben examinar de manera muy particular antes de entrar a definir las, para lo cual, evocando lo expuesto en su tratado sobre la naturaleza de los animales¹⁶, comienza por recordar cómo el alma del hombre tiene la fuerza suficiente para

cambiar las impresiones que se encuentran en el cerebro, así como, recíprocamente, “estas impresiones tienen la fuerza de excitar en el alma pensamientos que no dependen para nada de su voluntad.” A partir de esta consideración, Descartes procede a definir las: “se puede generalmente llamar pasiones todos los pensamientos que son así excitados en el alma sin el concurso de su voluntad y, por consiguiente, sin ninguna acción que venga de ella, por las solas impresiones que están en el cerebro, pues todo lo que no es acción es pasión.” Como este nombre se restringe de ordinario “a los pensamientos que son causados por alguna agitación particular de los espíritus”, Descartes quiere precisar a qué se denomina sentimientos (que son indudablemente pasiones), qué son los sueños (que se relacionan con ellas de alguna manera) y a qué se llama imaginación (que, en cuanto acción, no es pasión), para terminar concluyendo que “no queda más que los pensamientos que provienen de alguna agitación particular de los espíritus y cuyos efectos se sienten como en el alma misma, que puedan ser llamados propiamente pasiones.” (Íbid., p. 309 r. 19-p. 311 r. 23)¹⁷ El filósofo quiere también distinguir las inclinaciones o hábitos que disponen a que se sienta una pasión determinada de la pasión misma, para lo cual apela al ejemplo del temor: una cosa es el juicio que puede suscitar un peligro inminente y otra la pasión propiamente dicha de temor que experimenta el alma; de hecho, puede o no haber juicio, o éste se puede dar antes o después del evento o situación que excita el temor, es decir, con independencia del momento en que el alma “recibe la emoción, en la cual sólo consiste la pasión”. Cuando esto último acontece se imprime la imagen del peligro en el cerebro y el alma

determina a los espíritus, que van desde el cerebro por los nervios hasta los músculos, a entrar en aquellos nervios que sirven para estrechar las aberturas del corazón, lo que retrasa la circulación de la sangre; luego de lo cual, todo el cuerpo se vuelve pálido, frío y tembloroso, y los nuevos espíritus, que vienen desde el corazón hacia el cerebro, están agitados de tal manera que no pueden ayudar a formar allí otras imágenes que las que excitan en el alma la pasión del temor: todas estas cosas se suceden tan cerca la una de la otra que parece que no es sino una sola operación. Del mismo modo, en todas las demás pasiones ocurre alguna agitación particular en los espíritus que vienen del corazón. (Íbid., p. 312 r. 12-p. 313 r. 13)¹⁸

Descartes pensaba escribirle esto a Elisabeth ocho días antes de esta carta. ¿Por qué no lo hizo antes? Su respuesta es muy clara: su designio era, en efecto, agregar a su carta “una explicación particular de todas las pasiones, pero habiendo encontrado dificultad en enumerarlas, me sentí obligado a dejar partir el mensajero sin mi carta”; pero con ocasión de aquella que le escribe la Princesa en Septiembre 30 de ese mismo año (recién mencionada), encuentra una ocasión propicia para responderle, aunque no de manera completa y, de hecho, deja “para otra vez este examen de las pasiones” (Íbid., 313, 14-22).¹⁹ Por eso se entiende que, seguidamente, Descartes pase a ocuparse, entre otras cosas, de las pruebas de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma para terminar

aludiendo al asunto de la preocupación por el público, lo cual le da a la importante carta, desde el punto de vista formal, un matiz a primera vista paradójico, pues quiere responder a la inquietud de su correspondiente sobre las pasiones, que se ve obligado a aplazar por falta de claridad en un aspecto determinado (que lo lleva a dejar partir el mensajero sin la respuesta) y la aprovecha, sin embargo, para abordar el tema; pero con ocasión de una nueva carta de la Princesa, decide aplazar una vez más su tratamiento para ocuparse de asuntos completamente distintos. Todo ello, sin embargo, corresponde, de una parte, a la manera cartesiana de hablar sobre la moral y a su reiterada reticencia al respecto y, de otra, al hecho -presunción plausible- de que sus concepciones sobre el tema de las pasiones aún se encuentran en un período de elaboración. Pero desde el punto de vista de las pasiones propiamente dichas, es ostensible un cambio de énfasis, pues acá ellas son descritas, de modo general, como un proceso eminentemente fisiológico, mientras en las cartas anteriores era notable su alcance y connotación de carácter moral y el empeño del filósofo por señalar la importancia de que ellas sean dominadas.

En la carta de Noviembre 3 de 1645 Descartes vuelve sobre el tema de las pasiones refiriéndose a los comentarios que formula Élisabeth respecto a lo que él ha planteado en Septiembre 1^o. Según ellos, la utilidad de las pasiones se acrecienta con el exceso, con la sola condición de que estén sometidas a la razón; pero ella no entiende cómo pueden ser las pasiones a la vez excesivas y sometidas (v. Octubre 28 de 1645, *Íbid.*, 322, 14-18). Pues bien, a esta observación responde el filósofo que “cuando dije que hay pasiones que son tanto más útiles cuanto más se inclinan hacia el exceso, solamente quise hablar de aquellas que son por completo buenas; lo que manifesté añadiendo que ellas deben estar sometidas a la razón.” Y Descartes aclara que hay dos clases de excesos: una clase, que cambia la naturaleza de la cosa y de buena la convierte en mala e impide así que ella se someta a la razón; otra, “que solamente aumenta la magnitud y no hace más que, de buena, volverla mejor.” (*Íbid.*, p. 331 r. 18-p. 332 r. 1)²⁰ Después agrega que por esos días ha estado pensando “en el número y en el orden de todas estas pasiones con el fin de poder examinar más particularmente su naturaleza; pero no he digerido aún lo suficiente mis opiniones con respecto a este tema como para osar escribirlo a Vuestra Alteza, aunque no dejaré de cumplirlo tan pronto como me sea posible.” (*Íbid.*, 332, 6-11)²¹ Se debe notar, de una parte, que Descartes retoma las pasiones, pero en la perspectiva de su significado y alcance de índole moral, justo el que se ha visto aparecer en las cartas que preceden a la de Octubre 6, con una razón como punto de referencia fundamental y virtualmente inevitable; de la otra, que de nuevo se refiere, como en aquella carta, a un tema todavía en proceso, es decir, en pleno camino de elaboración y maduración, lo cual ayuda a entender, tanto su reticencia en este caso particular, como el hecho de que, abordado el problema, de inmediato transite hacia otro tópico -tal como se observó en aquella carta-, en este caso, el libre arbitrio y el poder infinito de Dios.

El filósofo retoma su correspondencia con la Princesa en Enero de 1646. En esta carta, sin embargo, sólo se encuentra una rápida alusión a las pasiones cuando, a propósito de

los bienes y males que hay en esta vida y el papel que juega a su respecto el libre arbitrio, le dice creer que “incluso aquellos que más se dejan llevar por sus pasiones, juzgan siempre, en su interior, que hay más bienes que males en esta vida” (Íbid., 355, 25-29).²² Ahora: en la carta que Élisabeth le escribe al filósofo (plausiblemente, después del recibo de esta última), es decir, en Abril 25 de 1646, se encuentra una novedad especialmente importante: la referencia expresa al *Tratado de las pasiones* en el cual ella encuentra algunas oscuridades que desea le aclare el propio Descartes, al igual que una relación muy encomiosa de algunos de sus temas: “se necesitaría ser impasible para no comprender que el orden, la definición y las distinciones que dais de las pasiones y, en fin, toda la parte moral del tratado, sobrepasan todo lo que se ha dicho hasta ahora sobre este tema.” (Íbid., 404, 8-16)²³ Esta carta, mirada en conjunto, permite sin duda suponer que Élisabeth tenía a la vista un texto completo por lo cual podía aludir, tanto a su “parte física”, como a las especiales dificultades que ella veía que se referían, antes que a lo dicho respecto de las pasiones, a los remedios que el filósofo proponía se pusieran en práctica contra sus excesos (v. Íbid., p. 404 r. 17-p. 405 r. 30). En efecto, la respuesta que da Descartes a esta carta en Mayo de 1646 habla de un primer bosquejo al cual aún no ha añadido “los colores y los ornamentos” necesarios para poder mostrar esa obra “a ojos menos clarividentes que los de Vuestra Alteza.” No expone todos los principios de la física que le han servido para deducir los diversos movimientos de la sangre que acompañan a cada pasión, pero sí están supuestos en ella y tiene muy presente, además, que existe un vínculo tan estrecho “entre nuestra alma y nuestro cuerpo, que los pensamientos que acompañaron algunos movimientos del cuerpo desde el comienzo de nuestra vida, los acompañan aún en el presente, de suerte que, si los mismos movimientos son excitados de nuevo en el cuerpo por alguna causa exterior, ellos excitan también en el alma los mismos pensamientos y, recíprocamente, si tenemos los mismos pensamientos, ellos producen los mismos movimientos.” La máquina del cuerpo está hecha de tal manera, continúa Descartes, que un solo pensamiento, sea de alegría, sea de amor, basta para enviar los espíritus animales a través de los nervios hacia los músculos “requeridos para causar los diversos movimientos de la sangre que, he dicho, acompañan las pasiones.” Señala, además, algunas de las dificultades que ha tenido para precisar sus ideas (Íbid., p. 407 r. 10-p. 409 r. 5)²⁴ y coloca especial énfasis en la admiración que, no obstante originarse en el cerebro, puede obrar sobre el cuerpo como cualquiera de las otras pasiones, para terminar refiriéndose a una de las dificultades que la Princesa señala de manera particular, “los remedios contra los excesos de las pasiones” (cuya exposición, es preciso reconocerlo, no es lo suficientemente clara y contundente). Esos remedios, confiesa el filósofo, son muy difíciles de practicar y “ni siquiera pueden bastar para impedir los desórdenes que le acaecen al cuerpo, sino solamente para hacer que el alma no sea turbada y pueda mantener libre su juicio.” No cree, por demás, que se peque en exceso cuando se desean las cosas necesarias para la vida; “son tan sólo los deseos de cosas malas o superfluas que es necesario regular.” (Íbid., 409, 20-21; 411, 5-10, 16-20)²⁵

Las pasiones, tal como aparecen expuestas en esta carta de Mayo de 1646, constituyen un tema de carácter físico y fisiológico y, mirado el texto detenidamente, sólo se insinúan como un asunto moral de manera muy tangencial; o, para acudir a una de las hipótesis que orientan la tesis, sólo ocasionalmente aparece el alcance y el significado de índole moral de las pasiones, por ejemplo, cuando es preciso regularlas, con el fin de preservar un juicio libre, o evitar el deseo de cosas malas o superfluas. Resulta muy notable el contraste que ofrece el texto de esta carta con las indicaciones de claro significado moral que se han visto aparecer, de modo tan frecuente, en la exposición de la correspondencia cartesiana anterior; no obstante, mirado el conjunto de lo expuesto, pareciera que se puede inscribir en la percepción de la Princesa –cuya perspicacia e inteligencia reconoce el filósofo de manera tan reiterada- que aparece en la carta de Abril 25: sería permanecer impasible si no se comprendiera que el orden, la definición y las distinciones que hace Descartes respecto de las pasiones, al igual que “toda la parte moral del tratado”, sobrepasan todo lo que se había escrito hasta entonces (v., supra, pág. 293). Ahora: la perspectiva total de lo analizado y expuesto hasta el momento sobre este complejo tema cartesiano permite pensar, de manera por completo plausible, que lo moral es apenas una parte de su pensamiento al respecto o, dicho de modo inverso, que las pasiones, en algún momento, adquieren significado y alcance moral.

Se tiene, entonces, que para esta fecha, Mayo de 1646, las preocupaciones de Descartes sobre las pasiones que aparecen por vez primera en Mayo 21 de 1643 –de acuerdo con la revisión hecha de la obra cartesiana y el inevitable margen de error que el procedimiento puede conllevar-, han adquirido ya la forma de un tratado, así sea en esbozo como lo manifiesta él mismo. De hecho, la confirmación de la existencia de dicho tratado se encuentra en la carta que le escribe a Chanut en Junio 15 de 1646: “Así, he delineado este invierno un pequeño Tratado de la Naturaleza de las Pasiones del Alma, sin tener no obstante el designio de publicarlo, y estaría ahora de humor para escribir todavía alguna otra cosa” si el disgusto que siente de ver cuán poco se digna la gente leer sus escritos no lo volviera más bien negligente (Íbid., 442, 12-18).²⁶ Esto lo dice Descartes mientras ve crecer las plantas de su jardín, espera llevar a cabo experiencias para continuar con su *Física* y piensa también, algunas veces, “en las cuestiones particulares de la moral” (v., supra, Capítulo primero, Parágrafo 5). Se puede observar que, en lo que resta de su correspondencia, las referencias al tema de las pasiones disminuyen ostensiblemente, limitándose a mencionar el asunto o a remitir al Tratado. Por lo primero, se puede leer la carta de Noviembre de 1646 a Elisabeth, en la que habla de cómo “un espíritu que sigue la verdadera razón puede fácilmente contentarse” con sólo que trate de “no tener ninguna pasión” por las cosas que puedan desagradarle, además de que tanto la salud del cuerpo como la presencia de objetos agradables pueden ayudarlo para que expulse de sí todas las pasiones que puedan participar de la tristeza (Íbid., 529, 2-6, 9-13).²⁷ Por lo segundo, Descartes le anuncia a Chanut en Noviembre 20 de 1647 cómo “deseo con tanta pasión obedecerle” a la Reina Cristina que ha decidido responder a su solicitud de darle su opinión sobre el Soberano Bien; pero con el fin de ser lo más explícito posible, quiere

anexarle varios escritos, entre ellos, “un pequeño *Tratado de las pasiones*”, que no constituye la menor parte del paquete que desea enviarle a través del embajador (AT, V, 87, 12-13, 20-22).²⁸ El mismo anuncio y con igual fecha le hace a Élisabeth: en el paquete que, por intermedio de Chanut, quiere hacer llegar a Cristina, se encuentran las copias de algunas de las cartas que le ha escrito, entre las cuales está aquella en que define las pasiones en general y coloca las dificultades que ha encontrado para nombrarlas; pero “le envió también el pequeño *Tratado de las pasiones*” que ha encontrado muy difícil hacer transcribir de un borrador muy confuso que aún guarda (Íbid., p. 90 r. 25-p. 91 r. 6).²⁹ Por último, en Febrero 22 de 1649 alude una vez más al tratado enviado a la Reina: “Ella me agradece, en términos expresos, por el tratado de las Pasiones”, lo cual repite dos veces en la misma página (Íbid., 283, 6-8, 17-18).³⁰

2. *Las pasiones del alma*

Ahora: a la luz de lo analizado y expuesto es necesario precisar que, si bien las pasiones encuentran un lugar especialmente importante en la correspondencia de Descartes, lejos de agotarse ahí, ella no hace más que anunciar y preparar el terreno de su reflexión sobre un tema que encuentra su culminación en la obra, tan ampliamente debatida e interpretada, la última publicada en vida del filósofo, *Las pasiones del alma*. Cabe, por consiguiente, preguntarse: ¿qué es esta obra? ¿En qué consiste ella? ¿Se trata de un texto de carácter moral? A este respecto tampoco es unánime la posición de los intérpretes. Así, una mirada rápida y más bien aleatoria a los autores que se ocupan de esta obra, ofrece un panorama tan amplio como discordante de puntos de vista, lo cual, a esta altura de la tesis, no constituye ninguna novedad y lleva más bien a pensar que se trata de una nota característica de los estudios cartesianos en lo que respecta a su pensamiento moral. De interpretarla como un texto de moral, se pasa a mirarla como una obra en la cual hay apenas una parte dedicada a estos asuntos; de una obra que trata un tema crucial para la moral y la vida de los hombres, según piensan unos, se pasa a considerarla como una que comienza con la fisiología para terminar con la moral, o como una obra de fisiología mecanicista o, simplemente, como un texto cuya unidad es de muy difícil comprensión. Se observa, así, que H. Lefebvre afirma de manera categórica: “La Moral de Descartes se encuentra entonces en el *Tratado de las pasiones*”, texto de profunda originalidad que lleva a cabo una rehabilitación de las mismas, además de que trae a discusión el *humanismo* cartesiano.³¹ Se ha visto más arriba que, de acuerdo con J. Cottingham, Descartes vio las pasiones como cruciales para la calidad ética de nuestras vidas (v., supra, pag. 284); lo cual no le impide considerar al mismo tiempo que *Las pasiones del alma* consisten, principalmente, en “un examen detallado de las bases fisiológicas para el acaecimiento de las emociones humanas.” Cottingham se expresa de una manera categórica respecto de esta obra: su perspectiva es la de una ciencia conductual y fisiológica que facilita la investigación “de las causas físicas de nuestros modelos

emocionales de respuesta y, al tiempo, enseña a manipular y reprogramarlas.” Su categorización del texto es muy fuerte y se basa quizá en un punto de vista demasiado contemporáneo, que entiende las pasiones en Descartes como “un grupo de fenómenos cuya operación depende de la transmisión de impulsos nerviosos.” Cuando se es consciente de sensaciones como el calor o el frío, de sentimientos como el hambre o la sed, y de emociones o pasiones como la alegría o la tristeza, se ha de tener en cuenta que todas ellas son causadas, “en un nivel material, por diversas perturbaciones fisiológicas... estas perturbaciones excitan el movimiento de los ‘espíritus animales’ que son transmitidos a su vez, a través del sistema nervioso hacia el cerebro.”³² Lo sugestivo en este caso es observar cómo el autor coloca en el mismo plano el tema moral y el tema fisiológico. En Rodis-Lewis se puede leer el siguiente comentario: “Como *Las pasiones del alma* son la única obra terminada por Descartes referente a la manera de conducimos en esta vida, se tiende a olvidar con frecuencia que ella trata solamente de un punto particular.”³³ Esta apreciación se encuentra corroborada en otro texto suyo: aun cuando el *Tratado de las pasiones* “se orienta hacia una moral original y coherente”, no se debe desconocer que, sin ser “una obra de circunstancia”, apenas aborda un problema particular de la moral del filósofo; de hecho, ella asume que, en dicho *Tratado*, hay una “parte moral” y el problema está en determinar en qué medida se encuentra condicionada por la física.³⁴ No obstante, en la importante y completa Introducción que escribe para su edición de *Las pasiones del alma*, caracteriza la obra de una manera más bien diferente: “este tratado, que se apoya en un resumen de la biología cartesiana, se orienta hacia una medicina concreta de las afecciones psico-fisiológicas y se despliega en una apología de la generosidad, que conduce a ‘seguir perfectamente la virtud’ (art. 153), para concluir alabando la Alegría que procura la Sabiduría.”³⁵ Desde otro ángulo interpretativo, se encuentra el caso de J. Marrades, quien quiere resumir la explicación cartesiana de las pasiones en los siguientes términos: “Los nervios que conectan los órganos sensoriales con el cerebro producen en la cavidad interna de éste imágenes o figuras similares a las causadas por los objetos exteriores en la superficie de los órganos sensoriales. Esas impresiones se transmiten a la glándula pineal situada en el centro de la cavidad cerebral a través de ciertos movimientos sutiles de la sangre que Descartes denomina ‘espíritus animales’. Lo que llamamos *sentir* es la actividad que esas imágenes impresas en la glándula ejercen sobre el alma que está inmediatamente unida a ella”, de tal modo que cuando se siente algo, los espíritus animales producen en la glándula esas impresiones, al tiempo que otras afecciones concomitantes, o sea, las pasiones, que incitan y disponen el alma para que quiera las cosas a las cuales la prepara el cuerpo. Las pasiones del alma, por tanto, son “el resultado de la influencia sobre la glándula pineal de ciertos movimientos del cuerpo”; pero el alma puede actuar también por iniciativa propia sobre esta glándula y producir los efectos consiguientes en los nervios y en los músculos.³⁶ En un sentido similar lleva a cabo su interpretación R. Parellada quien hace una síntesis de las pasiones que no se aleja para nada de la anterior: el terreno de las pasiones, es decir, de las percepciones causadas en el alma por el cuerpo, es el “verdadero terreno” de la unión

del cuerpo y el alma, en tanto ellas son las dos substancias de que está compuesto el hombre. En ella juegan un papel central los espíritus animales, esas partículas ligeras que constituyen la sangre. Ellos “se desplazan a modo de un viento sutil entre el corazón, el cerebro y los músculos, y son responsables, cuando están en el cerebro y llenan sus poros y cavidades, de la conexión entre el alma y el cuerpo que acontece en la glándula pineal. Los movimientos y las vibraciones que los llevan allí transmiten al alma los afectos del cuerpo y las sensaciones del mundo exterior. Por otro lado, las órdenes procedentes del alma se traducen en el movimiento de los espíritus, que viajan desde las glándulas a los músculos, hinchándolos o vaciándolos para que se muevan según esas órdenes.” En pocas palabras, las pasiones tienen como “causa última y más próxima... una agitación particular de los espíritus animales, que mueven la pequeña glándula que se encuentra en medio del cerebro.”³⁷ Alquié, por su parte, considera la importante obra en una perspectiva más amplia: “Es en efecto la afectividad entera lo que designa el término cartesiano de ‘pasión’.” Y el tratado que publica Descartes bajo este nombre está dominado por dos principios: la pertenencia de las pasiones al alma como modos de su substancia y, de esa manera, como pensamientos; y la causalidad, en el sentido de que las pasiones no son causadas por ella, se encuentran en ella pero son causadas por el cuerpo, de modo que “lo que es pasión del alma proviene de una acción del cuerpo.” Descartes comienza entonces “por resumir su fisiología” en cuya exposición “se mantiene un estricto mecanicismo”: la estructura de nuestro cuerpo y las impresiones sensibles explican, con independencia de la voluntad, la entrada en tal o cual nervio, o en tal o cual músculo de los espíritus animales, que son puramente materiales y que constituyen “el principio único de nuestros movimientos”. La acción de los espíritus, por demás, no se puede entender sino por la estrecha unión entre el alma y el cuerpo, en virtud de lo cual los espíritus animales causan, mantienen y fortifican las pasiones, cuya característica más sobresaliente es su confusión, si se quiere, su índole de percepciones confusas; de hecho, “en el dominio de lo afectivo todo es, por naturaleza, confusión.” Ahora, cuando se dan movimientos involuntarios y los espíritus se precipitan en los músculos a causa de las impresiones sensibles, “el alma, que Descartes se representa como particularmente unida a la glándula pineal, en el centro del cerebro”, experimenta las pasiones correspondientes.³⁸ En fin, mientras para J. A. Martínez Descartes inicia “su investigación sobre las pasiones por una descripción de la fisiología humana, para acabarla con una reflexión acerca de la moral”³⁹, para L. Shapiro “*Las pasiones del alma* es quizá la más impenetrable de las obras de Descartes” y, aun cuando tantos comentaristas encuentran en ella fragmentos distintos respecto de diversos temas de la filosofía cartesiana, “el principio unificador de la obra como un todo es elusivo.”⁴⁰

¿Qué es, entonces, la obra? ¿En qué consisten *Las pasiones del alma*? En Abril 23 de 1649 le escribe Descartes a Clerselier lo siguiente: “Respecto al tratado de las *Pasiones*, no espero que esté impreso hasta después que yo me encuentre en Suecia; pues he sido descuidado en revisarlo y en agregarle las cosas que habéis juzgado le faltaban, las cuales lo aumentarán en un tercio; de este modo, él contendrá tres partes, cuya primera tratará

de las pasiones en general y, ocasionalmente, de la naturaleza del alma, etc., la segunda de las seis pasiones primitivas y la tercera de todas las demás.” (AT, V, p. 353 r. 17-p. 354 r. 7)⁴¹ ¿Qué va, por consiguiente, de las primeras cartas sobre las pasiones a esta última de 1649? Ya se ha visto en las páginas precedentes cómo a principios de 1646 Descartes tenía un “primer bosquejo” de la obra, del cual da cuenta la carta de Élisabeth de Abril 25 y al cual se refiere también la carta a Chanut de Junio 15, ambas de este mismo año (v., supra, pgs. 292-293 y 295); de otra parte, este pequeño tratado de las pasiones, redactado en ese invierno, al parecer continuó circulando entre sus amigos y el filósofo no lo perdió de vista, pues sigue refiriéndose a él en las cartas de Noviembre 20 de 1647 a Chanut y a Élisabeth (v., supra, pags. 295 y 296). ¿Qué viene luego? En términos plausibles, Descartes dedicó sus últimos meses en Holanda y a solicitud de sus amigos, a completar un tratado que, en principio, no parecía destinado a la publicación. Este trabajo ha debido consistir, básicamente, en completar lo relativo a las descripciones fisiológicas que caracterizan las pasiones y en añadir –igualmente, de manera plausible– los artículos en que se desarrolla el tema de la generosidad. Aunque no hay certeza en el sentido de que el filósofo haya tenido tiempo de revisar las pruebas de imprenta antes de partir para Suecia, el libro se terminó de imprimir a finales de Noviembre de 1649 con el título *Las pasiones del alma por René Descartes*. Antes de su viaje, él había entregado el manuscrito a L. Elzevier en Ámsterdam y, por una especie de acuerdo entre este librero y H. Le Gras de París, la obra apareció simultáneamente en Holanda y en Francia a finales del mes de Diciembre.⁴² Dejando de lado la evidente influencia de Élisabeth en la elaboración de la obra –que no en vano fue compuesta para ser leída por una princesa “cuyo espíritu se encuentra colocado por encima de lo común”⁴³– y los requerimientos de sus amigos para su publicación⁴⁴, se tiene entonces que, pocos meses antes de la muerte de Descartes, es una realidad *Las pasiones del alma* en cuanto libro de dominio público, tal como se conoce en la actualidad, como término de referencia para toda posible discusión.

La obra, tal como lo indicaba el propio Descartes, se compone de tres partes: la primera, que trata de las pasiones en general (“y, ocasionalmente, de la naturaleza del alma”); la segunda, que trata del número y orden de las pasiones, además de “la explicación de las seis primitivas”; y, la tercera, que se ocupa de “las pasiones particulares”. Ahora, como el tema tanto del capítulo como del parágrafo es la consideración y análisis de las pasiones desde el punto de vista de su importancia moral se adoptará, como procedimiento de exposición, el examen de cada una de las partes en función de la búsqueda de los planteamientos, o artículos, de clara implicación o significación moral, manteniendo a la vista el interrogante ya planteado de si de trata de una obra, o texto, de carácter moral y reflexionando, de manera complementaria, en la siguiente pregunta: ¿en qué consiste la moral que aparece en el libro?⁴⁵ Por lo demás, habrá que mantener a la vista igualmente la afirmación del propio Descartes en su respuesta a la segunda de las cartas que preceden las *Pasiones*: “mi designio no ha sido explicar las *Pasiones* como Orador, ni tampoco como Filósofo moral, sino solamente como físico.” (AT, XI, 326, 13-15)⁴⁶

Primera parte

En la Primera parte Descartes define, en el Artículo X, los espíritus animales como las partes más dinámicas y sutiles de la sangre: “esas partes de la sangre muy sutiles componen los espíritus animales”.⁴⁷ Un poco después, en el Artículo XVII, se ocupa de las percepciones del alma que no son más que pensamientos y, en rigor, funciones suyas que, en general, se pueden “denominar sus pasiones”, por las cuales se puede entender “todas las clases de percepciones o conocimientos que se encuentran en nosotros, a causa de que con frecuencia no es nuestra alma la que las hace tales como son y que siempre las recibe de las cosas que son representadas por ellas.”⁴⁸ Y, en el Artículo XXVII, define las pasiones “en general como percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren particularmente a ella y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus.”⁴⁹ Descartes quiere explicar su definición deteniéndose primero en esos sentimientos del alma que son las pasiones que “se hallan entre el número de percepciones que la estrecha alianza que existe entre el alma y el cuerpo hace confusas y oscuras”; en tanto “se reciben en el alma del mismo modo que los objetos de los sentidos exteriores”, se los puede llamar también sentimientos y, en la medida en que, de todas las clases de pensamientos que pueda haber en el alma no hay otros que la alteren ni conmuevan más fuertemente, “se los puede aún denominar mejor emociones del alma” (Art. XXVIII).⁵⁰ Ahora, cuando en su definición habla de “algún movimiento de los espíritus” que causa, mantiene y fortalece las pasiones, lo hace “a fin de distinguirlas de nuestras voliciones”, que son emociones del alma pero causadas por ella misma (Art. XXIX).⁵¹ Sin embargo, para entender todo este asunto de las pasiones es necesario saber, afirma Descartes, “que el alma está realmente unida a todo el cuerpo” y no a alguna de sus partes “porque él es uno, y de alguna manera indivisible, en razón de la disposición de sus órganos” y de la particular relación que mantienen ellos entre sí (Art. XXX).⁵² Para comprender las pasiones, en consecuencia, se ha de tener a la vista tanto la estrecha unión del alma y el cuerpo como las percepciones o conocimientos que están en el alma y que llegan a ella a través de los sentidos externos. Pero, ¿cómo se lleva a cabo ese tránsito desde el objeto del sentido externo hasta el alma? En otros términos, ¿de qué manera, por qué medio, un objeto externo al cuerpo produce una pasión? Es acá cuando aparece la clásica y controversial explicación cartesiana: aunque el alma está unida al cuerpo, ella ejerce sus funciones en él de manera desigual, es decir, de forma más particular en unas partes que en otras; por eso,

examinando la cosa con cuidado, me parece haber reconocido evidentemente que la parte del cuerpo en la cual ejerce inmediateamente sus funciones no es de ningún modo el corazón, ni tampoco todo el cerebro, sino solamente la más interior de estas partes, que es una cierta glándula muy pequeña situada en el medio de su substancia y suspendida de tal manera por encima del conducto por el cual los espíritus de sus cavidades anteriores

tienen comunicación con los de la posterior, que sus menores movimientos tienen gran poder para cambiar el curso de esos espíritus; y, recíprocamente, que los menores cambios que acontecen en el curso de los espíritus tienen gran poder para cambiar los movimientos de esta glándula. (Art. XXXI)⁵³

Se trata, precisamente, de la glándula pineal, sede del alma, como lo afirma claramente Descartes en el artículo siguiente: “el alma no puede tener en todo el cuerpo ningún otro lugar que esta glándula, donde ejerce inmediatamente sus funciones” (Art. XXXII).⁵⁴ Las impresiones de los objetos externos son llevadas, en consecuencia, por los espíritus animales a “esta pequeña glándula que está en el centro del cerebro” desde donde ésta irradia a “la máquina de nuestro cuerpo” por los espíritus, los nervios y la sangre que, a través de las arterias, llega a todos sus miembros; lo cual equivale a decir que las impresiones de los objetos externos, percibidos por el sentido externo son llevadas por los espíritus animales a la glándula pineal, sede del alma, afectan a ésta, o sea, ocasionan en ella pasiones y el alma, a su vez, actúa sobre la glándula que transmite sus *órdenes* por medio de los mismos espíritus, debidamente cambiados, a “la máquina del cuerpo” (Art. XXXIV).⁵⁵

Es claro el filósofo cuando afirma que las pasiones se encuentran entre las percepciones que surgen de la estrecha alianza que existe entre el cuerpo y el alma y cómo para entenderlas es preciso, además, tener en cuenta que el alma está realmente unida al cuerpo, tal como lo dice en los artículos XXVIII y XXX –recién citados-. Y, aunque la búsqueda emprendida hasta ahora no sea la de las pasiones simplemente, sino la de la moral presente en ellas, es decir, esas pasiones en cuanto a su importancia moral, es conveniente tener en cuenta la manera como aparece esa unión entre cuerpo y alma en la Meditación sexta. Así, dice Descartes: “Y aunque acaso... tengo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, con todo, puesto que, por una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en cuanto que yo soy sólo una cosa que piensa y no extensa, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en cuanto que él es sólo una cosa extensa y no pensante, es cierto entonces que ese yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta de mi cuerpo, y que ella puede ser o existir sin él.” (AT, IX-1, 62)⁵⁶ Sin embargo, “yo no sólo estoy alojado en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa.” (Íbid., 64)⁵⁷ Sin duda, las pasiones no son ni pueden ser asunto de interés aquí de ninguna manera, pero es pertinente recordar cómo el tema metafísico del dualismo cuerpo-alma se encuentra en la base del análisis y la exposición cartesiana de las pasiones. En esa perspectiva, por lo demás, se ha visto aparecer hasta ahora la explicación fisiológica, en términos mecanicistas, de las pasiones del alma y, si se mira con atención el tema abordado por los artículos XXXV y siguientes (la manera como las impresiones de los objetos se unen en la glándula, la manera como ellas son causadas por los movimientos de los espíritus, cómo algunos movimientos del cuerpo que acompañan a las

pasiones no dependen del alma, etc.), se encontrará que sólo es una exposición y ejemplificación del modo como *funcionan* las pasiones en los mismos términos mecanicistas. Hay que esperar, por eso, hasta el Artículo XLI para encontrar un indicio, o pista, lo más parecido posible, a una indicación de carácter moral, el sitio “desde donde Descartes se sitúa en los linderos de la problemática moral”, según la expresión de J. A. Martínez⁵⁸: “Mas la voluntad es tan libre por su naturaleza que nunca puede ser sometida”, y, de las dos clases de pensamientos que el filósofo ha distinguido en el alma, las acciones y las pasiones, si bien las primeras se encuentran completamente en su poder, no ocurre lo mismo con las últimas que “dependen absolutamente de las acciones que las producen” y el alma puede cambiarlas, pero sólo indirectamente; y toda su acción consiste, en la medida en que ella quiere alguna cosa, en hacer “que la pequeña glándula⁵⁹ a la que está estrechamente unida se mueva de la forma requerida para producir el efecto que se relaciona con esa voluntad.”⁶⁰ No obstante, es apenas un indicio, o pista, de carácter moral, pues el texto vuelve enseguida a la explicación mecanicista: “*Que cada volición está naturalmente unida a un movimiento de la glándula*” (Art. XLIV)⁶¹; “*Cuál es la razón que impide que el alma pueda disponer enteramente de sus pasiones*” (Art. XLVI), en el cual Descartes encuentra que hay una razón particular que impide el cambio o la detención de sus pasiones, y esa razón está en el hecho de que a casi todas ellas las acompaña “alguna emoción que se produce en el corazón y, por consiguiente, también en toda la sangre y los espíritus”.⁶² Al llegar al Artículo XLVII se encuentra la preocupación del filósofo por los combates entre la parte inferior y la superior del alma, entre su parte sensitiva y su parte razonable. Esos combates “consisten simplemente en la oposición que existe entre los movimientos que el cuerpo por sus espíritus y el alma por su voluntad tienden a excitar al mismo tiempo en la glándula.” No se debe olvidar, sin embargo, que “sólo hay un alma en nosotros” y que no hay que confundir sus funciones con las del cuerpo, “el único al que debemos atribuir todo lo que puede observarse en nosotros que repugna a nuestra razón.” Aunque tampoco se debe olvidar que sí existe un combate: “que la pequeña glándula que está en medio del cerebro”, como puede ser empujada, de un lado por el alma, del otro por los espíritus animales que, según ya se ha dicho, son cuerpos, “sucede a menudo que estos dos impulsos son contrarios y que el más fuerte impide el efecto del otro.”⁶³ Es fácil percibir que, si bien Descartes reconoce la existencia de un conflicto, o combate, es un conflicto entre las pasiones y la voluntad, es decir, entre la parte activa y la parte pasiva del alma, o sea, entre los pensamientos que se producen en ella; pero un conflicto mediado por “la pequeña glándula”, lo cual equivale a decir que se trata de un conflicto explicable en términos mecanicistas.

Pero cuando se llega al Artículo XLVIII, el antepenúltimo de la Primera parte, se puede encontrar una importante novedad, pues lo que ahí se propone es la manera de conocer “*la fuerza o la debilidad de las almas*”, que es precisamente para lo cual sirven aquellos combates entre las pasiones y la voluntad: “Porque aquellos en quienes naturalmente la voluntad puede más fácilmente vencer las pasiones y detener los movimientos del cuerpo que los acompañan, tienen sin duda las almas más fuertes.” Pero no todos pueden

comprobar la fuerza de su alma, porque nunca comprometen a la voluntad para que combata con las armas que le son propias, sino que apelan a unas pasiones para que les permitan resistir a otras. Y lo que Descartes llama las armas propias de la voluntad “son juicios firmes y determinados referentes al conocimiento del bien y del mal, siguiendo los cuales ella ha resuelto conducir las acciones de su vida.” Algo muy diferente le ocurre a las almas débiles, pues su voluntad no se decide por seguir ningún juicio, “sino que se deja llevar continuamente por las pasiones del momento” que, como son con frecuencia contradictorias entre sí, la tiran de un lado para otro y “empleándola en combatir contra ella misma, ponen al alma en el estado más deplorable en que ella pueda estar.”⁶⁴ Alquié considera que estos combates de que hablan las *Pasiones* revelan simplemente “la oposición y el conflicto de dos fuentes posibles de movimiento de los espíritus.” Cuando este movimiento es causado por el alma, y por intermedio de la glándula pineal, es voluntario; cuando es espontáneo y sufrido por el alma unida a la glándula, es entonces pasional. Pero Descartes, lejos de aconsejar un “endurecimiento de nuestra voluntad” y una oposición directa “a los movimientos pasionales”, o de pretender que se modifique la máquina del cuerpo para luchar mejor contra las pasiones, quiere elegir una especie de “tercera vía”: aceptar que las pasiones son propias de la naturaleza humana y que, antes que pretender contrariarlas o rechazarlas, “debe solamente utilizarlas y convertirse en su dueño.”⁶⁵ Sin duda, no le falta razón a Alquié, pues Descartes no ha pretendido rechazar las pasiones, ni mucho menos desconocerlas y el objeto del arduo tratado es precisamente entenderlas a fondo; y, aun cuando es aceptable lo de la “tercera vía”, conocerlas bien para mejor dominarlas y ponerlas al servicio del hombre, cabe también una mirada alternativa en el sentido de que “conocer las pasiones no hace al alma dueña sin más de ellas”, pero que si algo se encuentra por completo al alcance de su poder “son los actos de la voluntad”.⁶⁶

De los cincuenta artículos que componen la Primera parte de la obra sólo es posible identificar, como artículo de expreso y exclusivo significado y alcance de índole moral, el XLVIII y, en alguna medida, el XLIX, como explicitación de la necesidad de juicios claros que dirijan las propias acciones. Los cuarenta y ocho restantes se ocupan de las pasiones en los términos ya señalados de una explicación fisiológica y mecanicista. En ese contexto sobresale de manera especial la reflexión en torno a la fuerza y la debilidad de las almas, pues si bien esa fuerza y esa debilidad se habrá de determinar con relación a las pasiones, la determinación de su carácter propiamente moral rebasa este marco de referencia. Ellas existen, es de la naturaleza del hombre experimentarlas; pero si se quiere pensar en su significado o alcance de índole moral, hay que apelar al referente cognoscitivo respecto del bien y del mal y a una de las condiciones más características de la virtud, cual es la de la firmeza y la resolución o, como lo dice Descartes en este artículo, la determinación. Estas son las “armas” de la voluntad, de acuerdo con la elocuente expresión suya; pero armas, ¿para qué? Justamente, para que esa voluntad controle las pasiones en función de una decisión eminentemente moral: “conducir las acciones de su vida”. En consecuencia, las pasiones del alma, tal como han aparecido a lo largo de la

Primera parte del libro, son simplemente naturales; lo moral de algún modo le es ajeno y sólo hace su aparición cuando el sujeto moral se ve precisado a no dejarse dominar por ellas y a utilizar las armas que posee la voluntad para mejor conocerlas y encauzarlas, más aún, dominarlas en función del bien y de la conducción adecuada de la vida.

Segunda parte

La Segunda parte de *Las pasiones del alma* trata “Del número y del orden de las Pasiones, y la explicación de las seis primitivas” (AT, XI, 371, 4-6)⁶⁷ o, como lo dice también el filósofo en la carta a Clerselier, “de las seis pasiones primitivas” y comienza con un recuerdo de “lo que se ha dicho antes” con relación a su causa última y más próxima “que no es otra que la agitación con que los espíritus mueven la pequeña glándula que está en medio del cerebro.” Ellas pueden ser causadas por la acción del alma; “sin embargo, parece, por lo que se ha dicho, que las mismas pasiones pueden ser igualmente excitadas por los objetos que impresionan los sentidos, y que estos objetos son sus causas más ordinarias y principales” (Art. LI).⁶⁸ Este recuerdo simplemente corrobora de manera clara el carácter fisiológico y mecanicista de la explicación cartesiana, base sobre la cual, sin duda alguna, es preciso seguir mirando toda la obra, que es, por demás, reiterada en el artículo siguiente que se ocupa del uso de las pasiones, el cual consiste “en que disponen al alma a querer las cosas que la naturaleza dicta nos son útiles, y a persistir en esta voluntad: como también la misma agitación de los espíritus, que suele causarlas, dispone el cuerpo para los movimientos que sirven a la ejecución de estas cosas.” (Art. LII)⁶⁹ El texto continúa con la enumeración y explicación de una serie de pasiones, hasta llegar al Artículo LXIX que se ocupa de las seis pasiones primitivas que constituye, virtualmente, el asunto central de toda la Segunda parte. No es muy grande, precisa Descartes, el número de las pasiones que son simples y primitivas, pues se reduce solamente a seis: la admiración, el amor, el odio, el deseo, el gozo y la tristeza; “todas las demás están compuestas de algunas de estas seis, o bien son especies suyas”. Por eso, con el fin de evitar confusiones, el filósofo se propone tratar de manera separada estas seis pasiones, para tratar luego de mostrar cómo las demás tienen su origen a partir de ellas.⁷⁰ En efecto, en el Artículo LXX comienza a exponer la pasión de la admiración a partir del correspondiente movimiento de los espíritus, hasta el Artículo LXXIX, que se ocupa de las definiciones del amor y del odio en la misma perspectiva de explicación mecanicista, para llegar al Artículo LXXXVI y su definición del deseo y concluir en los Artículos XCI y XCII, en que se define el gozo y la tristeza, respectivamente. En el Artículo XCVI Descartes se ocupa en precisar “Cuáles son los movimientos de la sangre y de los espíritus que causan las cinco pasiones precedentes”, excluyendo la admiración, pues ella tiene su origen en el cerebro; y, para mayor claridad, decide considerarlas juntas y no de manera separada: a diferencia de ésta, la causa de esas cinco pasiones no reside

sólo en el cerebro, sino también en el corazón, en el bazo, en el hígado y en todas las demás partes del cuerpo, en tanto que sirven para la producción de

la sangre y, en consecuencia, de los espíritus. Porque, aunque todas las venas conducen la sangre que contienen hacia el corazón, sin embargo ocurre a veces que la de algunas es empujada hacia él con más fuerza que la de otras; y ocurre también que las aberturas por donde entra en el corazón, o bien aquellas por donde sale de él, son más anchas o más estrechas unas veces que otras. (Íbid., 401, 2-19)⁷¹

Es evidente –objetivo básico de esta larga transcripción– que el filósofo mantiene en firme la explicación fisiológica mecanicista de las pasiones y, de manera expresa, de estas “seis pasiones primitivas”, pues de esa perspectiva de explicación no se puede excluir la admiración puesto que, así se origine en el cerebro, esto ocurre a causa del movimiento de los espíritus que, inducidos por esta impresión, se dirigen “con gran fuerza hacia el lugar del cerebro donde ella está para fortalecerla y conservarla” e incidir igualmente en el movimiento correspondiente de los músculos (Art. LXX).⁷² Y es evidente, además, que explicadas de esta manera, las pasiones son pensamientos del alma, pero no de carácter moral sino fisiológico que tienen ocurrencia en el contexto de la estrecha unión del alma y el cuerpo cuya “causa última y más próxima” se encuentra en la agitación de los espíritus que mueven la glándula pineal y en los objetos del mundo externo que estimulan los sentidos, “sus causas más ordinarias y principales”, como lo afirma el filósofo claramente en el Artículo LI con que comienza esta segunda parte.

Ahora, ¿qué se sigue después del Artículo XCVI? En general, antes y después de este artículo es posible observar una alusión muy frecuente a lo bueno y lo malo, al bien y el mal como ocurre, por ejemplo, en el Artículo LVI que se refiere a un objeto bueno o malo que causa las pasiones, o en el LVII que alude al bien y el mal de donde nacen ellas, o el LXIII que habla de considerar la causa del bien y del mal, tanto presente como pasado o, en fin, el LXVII que se ocupa del bien que puede causar el aburrimiento mientras el mal disminuye la tristeza.⁷³ Sin embargo, este bien y este mal no tienen significación ni alcance morales y se refieren exclusivamente al cuerpo y a su bienestar, como lo reconoce expresamente Descartes, primero, en el Artículo CXXXVII, en el cual se refiere al uso de esas pasiones primitivas: “su uso natural es el de incitar al alma a consentir y contribuir a las acciones que pueden servir para conservar el cuerpo, o para hacerlo de alguna manera más perfecto.”⁷⁴ Segundo, en el Artículo CXXXVIII, que se expresa en el mismo sentido: “debemos servirnos de la experiencia y de la razón, para distinguir el bien del mal y conocer su justo valor, a fin de no tomar lo uno por lo otro y de no inclinarnos a nada con exceso.”⁷⁵ Además de estas referencias al bien y el mal, se encuentra una alusión a la generosidad relacionada con la amistad perfecta y “el alma verdaderamente noble y generosa” lo cual, dice el filósofo, habrá de explicar después, en los Artículos 154 y 156.⁷⁶

Continúa la Segunda parte con la exposición de otros aspectos de las pasiones primitivas y el modo como se relacionan entre sí, hasta llegar al Artículo CXLIV con el cual, de modo análogo a como ha ocurrido en la Primera parte, hace su aparición de una manera

indudable el tema y las preocupaciones propiamente morales. “Pero como estas pasiones no nos pueden inclinar a ninguna acción sino por intermedio del Deseo que ellas excitan, es particularmente este Deseo lo que debemos tener cuidado de regular; y en esto consiste la principal utilidad de la Moral.” Sin embargo, con relación a los deseos se comete por lo general un error: no distinguir “lo suficiente las cosas que dependen enteramente de nosotros de aquellas que no dependen. Pues en cuanto a las que no dependen sino de nosotros, es decir, de nuestro libre arbitrio, es suficiente saber que son buenas para no poderlas desear con demasiado ardor”, ya que hacer las cosas buenas que dependen de nosotros es precisamente seguir la virtud y nunca se tendrá un deseo suficientemente ardiente por ésta. Ahora, si hay un “remedio soberano” contra los excesos “es liberarse el espíritu, tanto como se pueda, de todas las otras clases de deseos menos útiles” y tratar de conocer la bondad de lo que se debe desear.⁷⁷ Una vez más aparece la virtud, pero con relación al libre arbitrio en función de lo que depende de nosotros y, sobre todo, del control de las pasiones, de tal manera que si es el deseo excitado por ellas lo que se debe controlar por una decisión del libre arbitrio del sujeto moral en atención a las cosas buenas que dependen de él (y en esa decisión y la acción correspondiente reside la virtud, hacer eso es seguir la virtud), la principal utilidad de la moral será función entonces del libre arbitrio que, en este caso particular, se traduce, una vez más, en la posibilidad de llevar a cabo un control de las pasiones. Si es virtuoso desear sólo aquellas cosas que dependen de nosotros, dice Descartes que en cuanto a las que no dependen, “por buenas que puedan ser, nunca se las debe desear con pasión” y bien se pueden tener en cuenta dos “remedios generales” contra los deseos vanos: “el primero es la Generosidad, de la cual hablaré después”; el segundo es la Providencia divina, por la cual “sólo podemos desear lo que estimamos que de alguna forma es posible”, y no podemos estimar como posibles las cosas que pensamos no dependen de nosotros sino de la fortuna y que pueden ocurrir porque hayan ocurrido de hecho algunas veces cosas semejantes (Art. CXLV).⁷⁸ Descartes es insistente en estos artículos finales de la Segunda parte de las *Pasiones*: “Pero como la mayor parte de nuestros Deseos se extienden a cosas que no dependen todas de nosotros, ni todas de otros, debemos distinguir exactamente en ellas lo que no depende sino de nosotros, a fin de no extender nuestro deseo sino a eso.” Esa regulación de los deseos debe servir “para regular nuestras acciones” y tiene como referente una razón que elige y una voluntad que hace lo mejor de acuerdo con lo que “nuestro entendimiento ha podido conocer”. De esa manera, “fácilmente nos acostumbramos a regular los deseos de tal suerte que, en tanto que su cumplimiento no depende más que de nosotros, pueden darnos siempre una entera satisfacción.” (Art. CXLVI)⁷⁹ Termina la Segunda parte con la indicación del filósofo en el sentido de que “*El ejercicio de la virtud es un remedio soberano contra las pasiones*” pues, según piensa él, cualquiera que haga siempre lo que juzgue es lo mejor de tal modo que su conciencia no tenga nada que reprocharle nunca, “recibe una satisfacción que es tan poderosa para hacerle feliz, que los más violentos esfuerzos de las Pasiones no tienen jamás poder suficiente para turbar la tranquilidad de su alma.” Ha de tenerse en cuenta, de un lado,

que hacer siempre lo que se juzgue es lo mejor corresponde precisamente a lo que Descartes considera como la virtud⁸⁰ y, del otro, que cuando el alma sigue exactamente la virtud “tiene de qué estar contenta”, por lo cual “las perturbaciones que vienen de otra parte no tienen poder alguno para dañarla” (Art. CXLVIII).⁸¹

Ahora: de una manera -como ya se señalaba- por completo análoga a lo que ocurre con la Primera parte, esta Segunda se presenta en la gran mayoría de sus artículos, como una exposición centrada en las seis pasiones primitivas explicadas de manera fisiológica mecanicista que, conforme lo ha establecido Descartes, considera las pasiones como agitación de los espíritus que mueven la glándula pineal, causadas tanto por el alma como por los objetos externos que excitan los sentidos, según lo recuerda en el Artículo LI, el primero de esta parte.⁸² De modo similar a la primera, de los noventa y ocho artículos que la componen, la mayor parte de ellos se dedica a las pasiones explicadas en esta perspectiva y sólo al final, hacia el Artículo CXLIV, hace su aparición, propiamente hablando, el tema moral y de él sólo se ocupan, en rigor, cuatro artículos que hablan particularmente de aquellas cosas que dependen de nosotros, es decir, de nuestro libre arbitrio, de un sujeto moral que se debe empeñar en actuar de manera virtuosa, o sea, haciendo lo que juzga es lo mejor, regulando o, si se quiere, dominando las pasiones, alcanzando así la satisfacción del alma o el contento consiguiente y evidenciando, en la medida de la regulación de los deseos, “la principal utilidad de la moral”. Por último, igualmente de modo análogo a como se ha visto aparecer en la Primera parte, en la Segunda se observa de manera ostensible el carácter natural de las pasiones, de las seis primitivas y cómo la moral surge para regularlas con sus *herramientas* o recursos más característicos: el libre arbitrio que se decide por lo que depende de nosotros y la actuación virtuosa en función del conocimiento de lo mejor. Es oportuno, a este respecto, consultar a Alquí: sin duda, las pasiones pueden ser corregidas; ellas proporcionan información sobre el estado del cuerpo y son, al mismo tiempo, un instrumento para su conservación. Pero si el alma se encuentra unida al cuerpo, ella ha de mantener su superioridad sobre él, pues tiene unos bienes que le son propios y puede, “no solamente rectificar los errores que las pasiones pueden cometer... sino oponer a los bienes pasionales, que permanecen como de orden biológico, los valores propios de la razón. Y resulta claro que solamente en consideración a los bienes verdaderos puede ser alcanzada la felicidad total, y puramente interior, que ningún evento contingente, ninguna afectación corporal, podría en adelante venir a perturbar.”⁸³

Tercera parte

La Tercera parte de la obra se subtitula “De las pasiones particulares”. Ella ofrece, desde el punto de vista de la temática moral, diferencias significativas con relación a las dos anteriores, pues si éstas se dedican en su mayor parte a la exposición de las pasiones en la perspectiva de explicación de la fisiología mecanicista y sólo al final de las mismas hace su

aparición la moral concretada en unos cuantos artículos, la Tercera, que supone por supuesto las explicaciones anteriores, se encuentra *atravesada* por la moral, es decir, por indicaciones, comentarios, definiciones y alusiones de clara significación y alcance morales, desde el cuarto de sus artículos, el CLII, hasta el último de los sesenta y cuatro que la componen, valga decir, hasta el CCXII. En otros términos, el tema moral se encuentra disperso a lo largo de los artículos que integran la última parte de las *Pasiones*. De ahí que las dificultades que presenta para su análisis y exposición sean de características diferentes, pues se alternan, de manera más o menos indistinta, los artículos que se refieren a las emociones del alma causadas por los movimientos de los espíritus, con aquellos que presentan algún tipo de significación moral. ¿Cómo ocurre esa alternancia? Después de explicadas las seis pasiones primitivas, Descartes quiere explicar las especies de las cuales ellas son como los géneros y comienza por la estima y el menosprecio (Arts. CXLIX a CLI), indicando cómo en estas “el movimiento de los espíritus que las causa es tan manifiesto, que cambia incluso el aspecto, los gestos, el modo de andar y, en general, todas las acciones de aquellos que conciben una mejor o peor opinión de ellos mismos que de ordinario” (Art. CLI)⁸⁴, luego de lo cual pasa, en el artículo siguiente, al tema del libre arbitrio como la única cosa que justifica que nos estimemos, para ocuparse inmediatamente después de la definición de la generosidad, que se puede considerar como indiscutible *núcleo* moral de esta parte del *Tratado*, que ocupa un importante número de artículos (Arts. CLIII a CLXI). Expuesta la generosidad, pasa a ocuparse, en los dos artículos siguientes, de dos pasiones particulares, la veneración y el desdén (Arts. CLXII y CLXIII), para llegar de nuevo a la generosidad y la debilidad de espíritu como determinantes de las dos pasiones anteriores (Art. CLXIV). A continuación, retorna a las pasiones particulares, en este caso, a la esperanza y el temor, la seguridad y la desesperación, así como los celos, en los siguientes tres artículos (Arts. CLXV, CLVI y CLXVII), para hablar, seguidamente, de la justicia y la honestidad que pueden existir a veces en esta última pasión, así como de lo censurable que hay en ella (Arts. CLXVIII y CLXIX), y ocuparse enseguida de la irresolución, que no es una pasión pero, en cambio, sí tiene una muy fuerte connotación moral (Art. CLXX). Después de ocuparse de la irresolución, vuelve a otras pasiones, como la valentía y el arrojo, la emulación, etc., y, así, de manera más o menos indistinta, pasa el filósofo de una simple pasión particular a indicaciones, por lo general someras, de clara connotación moral, para volver una vez más a otras pasiones, algunas tan singulares como la burla (Art. CLXXVIII), el uso de la risa en la broma (Art. CLXXXI), pasiones que excitan a llorar (Art. CLXXXIX), “*Por qué aquellos que enrojecen de ira son menos de temer que los que palidecen*” (Art. CC)⁸⁵, para concluir la Tercera parte y *Las pasiones del alma* con el Artículo CCXII: “*Que sólo de las pasiones depende todo el bien o el mal de esta vida*”⁸⁶.

La diferencia con relación al tema moral entre esta última parte del libro y las dos primeras es, entonces, particularmente notable, tanto por el número de artículos que presentan interés al respecto, como por su ubicación puramente formal, pues en cuanto a lo primero, mientras en la Primera parte sólo dos de sus cincuenta artículos presentan esta

característica y, en la Segunda, sólo cuatro de sus noventa y ocho artículos hablan de algún modo de la moral, en la Tercera, más de la mitad de sus sesenta y cuatro artículos, aproximadamente treinta y seis, admiten una lectura en perspectiva moral; por lo segundo, mientras en la Primera y Segunda partes los artículos de carácter moral son colocados por Descartes al final de las mismas, en la Tercera, como se ha tratado de mostrar, se encuentran diseminados a lo largo de ella (coherente, por lo demás, con el modo cartesiano de hablar sobre la moral, de lo cual no se escapa tampoco esta obra). Cabe preguntarse ahora: ¿cuál es la moral presente, en consecuencia, en la Tercera parte de las *Pasiones*?

3. La generosidad

Se acaba de indicar cómo la generosidad se puede considerar como el *núcleo* moral de la Tercera parte de *Las pasiones del alma* y cómo Descartes, en las primeras líneas de la misma, expresa su propósito, luego de haber explicado las seis pasiones primitivas que hacen las veces de géneros, de entrar a explicar las demás pasiones, o sea, sus especies, señalando lo que hay de particular en cada una de ellas. Ahora: si efectivamente es éste el núcleo moral de esa parte, se justifica que, después de la presentación somera que se acaba de hacer de ella, se pase al asunto propiamente moral, enteramente de acuerdo con las hipótesis que orientan la tesis. Pues bien: si la generosidad es de veras ese *núcleo* moral, ¿cómo aparece? ¿De qué manera se llega a ella en la Tercera parte de la obra? Se decía hace un momento que el artículo con el cual se inicia esta parte comenzaba con dos pasiones particulares: la estima y el menosprecio que el filósofo define de la siguiente manera: “la estima, en tanto que es una pasión, es una inclinación que tiene el alma a representarse el valor de la cosa estimada, inclinación que es causada por un movimiento particular de los espíritus, conducidos de tal modo en el cerebro que fortalecen las impresiones que sirven para ello.” (Art. CXLIX)⁸⁷ Por su parte, la pasión del menosprecio es justamente lo contrario en cuanto es una inclinación del alma “a considerar la bajeza o pequeñez de lo que menosprecia” causada por los espíritus correspondientes (Íbidem).⁸⁸ Descartes quiere aclarar que estas dos pasiones son dos clases de la pasión primitiva de la admiración (Art. CL), la cual, como ya lo ha expuesto en la Segunda parte “es una sorpresa súbita del alma que hace que ella se incline a considerar con atención los objetos que le parecen raros y extraordinarios.” Causada primeramente por la impresión que se tiene en el cerebro y, después, por el movimiento de los espíritus que son inducidos con gran fuerza hacia el lugar del cerebro donde se produce para fortalecerla, pasa de ahí a los músculos para que retengan los órganos de los sentidos en la situación en que se hallan para que la impresión se mantenga (Art. LXX).⁸⁹ Ahora, si bien la estima (para enfatizar sólo esta pasión) se puede referir a todo tipo de objetos, ella es especialmente sobresaliente cuando la referimos a nosotros mismos, “es decir, cuando es nuestro propio mérito lo que estimamos” (Art. CLI).⁹⁰ Definida la estima, identificado su origen y

señalado su alcance, el filósofo quiere precisar qué puede justificar que nosotros nos estimemos (o nos menospreciemos) y encuentra una sola cosa: “el uso de nuestro libre arbitrio y el dominio que tenemos sobre nuestras voliciones. Porque sólo por las acciones que dependen de este libre arbitrio, podemos ser alabados o censurados con razón”, pues él, que nos asemeja a Dios de alguna manera, “nos hace dueños de nosotros mismos” (Art. CLII).⁹¹ Seguidamente pasa el filósofo a definir la generosidad:

Así creo que la verdadera generosidad, que hace que un hombre se estime hasta el más alto grado en que puede legítimamente estimarse, consiste solamente, en parte, en que conoce que nada le pertenece de verdad, salvo esa libre disposición de su voluntad, y que nada hay por lo que deba ser alabado o censurado, salvo porque la utilice bien o mal; y, en parte, en que siente en sí mismo una resolución firme y constante de utilizarla bien, es decir, de no carecer jamás de la voluntad de emprender y ejecutar todas las cosas que juzgará mejores. Lo cual es seguir perfectamente la virtud. (Art. CLIII)⁹²

¿Habría algo nuevo en la generosidad, definida en estos precisos términos, con relación a lo que se ha visto aparecer hasta ahora respecto de la virtud? ¿Sería distinta de aquel ejercicio de la virtud que aspira a poseer los bienes “cuya adquisición depende de nuestro libre arbitrio”, según le escribe el filósofo a Élisabeth⁹³? ¿O distinta de aquella “firme y constante decisión de hacer exactamente todas las cosas” que se hayan de juzgar que son las mejores, lo único en que consisten las virtudes, de acuerdo con lo que le escribe a Cristina⁹⁴? Si se entiende que la generosidad consiste, en parte en el conocimiento de que se posee un libre arbitrio que se debe siempre usar bien y, en parte, en el sentimiento de la resolución firme y constante de no carecer jamás de voluntad para hacer siempre lo que se juzga mejor, la generosidad no parece ofrecer, en un primer momento, mayor novedad, salvo la manera explícita como se asocian, en un sola noción, estas dos ideas, libre arbitrio y decisión firme y constante. Su importancia, sin embargo, parece que es muy grande cuando se mira el específico tema moral de las *Pasiones*, por lo menos, de acuerdo con la manera como lo presenta la literatura secundaria. Es muy grande la importancia de la generosidad y de ello da cuenta el mismo Descartes, comenta Rodis-Lewis; de hecho, ocupa un lugar privilegiado en su moral. Ella es la virtud perfecta que anima toda nuestra conducta y hace al ser humano perfecto dueño de sí mismo.⁹⁵ De manera más enfática, la comentarista asume la hipótesis de que los desarrollos sobre la generosidad que lleva a cabo Descartes en la Tercera parte de las *Pasiones*, “serían el último fruto de la reflexión cartesiana”: es una elección en favor de lo mejor que busca el progreso en el conocimiento del bien, que “la complejidad y la urgencia de la acción impiden dominar inmediatamente”.⁹⁶ Esta generosidad, “que conduce al hombre a las cumbres más altas de la sabiduría”, tiene un gran alcance lo cual se muestra por el hecho de que “Descartes se esfuerza por definirla en las últimas páginas de las *Pasiones* con una insistencia, que autoriza a pensar que este análisis es a sus ojos el fruto más substancial y,

quizá, el supremo resultado de su reflexión moral”, de acuerdo con la apreciación categórica de Th. Ruysen.⁹⁷ Además, la generosidad “resume en una sola todas las virtudes”, que consisten precisamente en actuar de la mejor manera posible, valga decir, de conformidad con lo que se juzga es lo mejor cuando se ha tomado la decisión correspondiente, lo cual, aunado a “la resolución por el mejor uso de mi libertad termina definiendo la generosidad”, de acuerdo con la glosa de D. Lories.⁹⁸

Se observa, sin embargo, que los intérpretes tienden a enfatizar el “carácter dual” de la generosidad como una noción en la que se pueden distinguir dos elementos o partes básicas, lo cual aparece como muy claro en una primera aproximación. Según la interpretación que ofrece D. Lories la generosidad coloca en relación, de una parte, un *conocimiento general* según el cual el generoso *conoce* que sólo le pertenece la libre disposición de su voluntad y, de otra, un *conocimiento particular* que, por medio de una “firme resolución” y un juicio sobre “lo mejor”, le indica a éste cuáles son las diversas circunstancias de la vida ante las cuales debe elegir la conducta a seguir. El conocimiento de lo particular, sin embargo, no se deja abordar como si se tratara de la naturaleza y sus leyes, sino que requiere de un tipo de intelección marcado por la experiencia; lo cual significa que, “a ojos de Descartes”, el comportamiento del hombre generoso se encuentra enmarcado por dos órdenes: “el orden del saber (de la verdad) y el orden de la acción (de la voluntad)”, firmemente distinguidos y que no pueden ser sino distintos.⁹⁹ Lories, no obstante, va muy lejos y propone, además, una visión distorsionada, pues si bien la definición cartesiana de la generosidad comporta un claro elemento de carácter cognoscitivo, no se reduce a él y no es, por tanto, el único determinante. Según la interpretación de B. Williston, “la generosidad consiste en el conocimiento de que lo que me pertenece estrictamente es la libertad de disponer de mis voliciones, unido al sentimiento de una firme resolución de usar bien mi voluntad.”¹⁰⁰ No pareciera que el autor fuera más allá de glosar, aunque ligeramente, el texto cartesiano. No obstante, más adelante da un significativo giro en su interpretación: con referencia al “carácter dual” de la generosidad se debe entender, de un lado, “que el conocimiento que posee la persona generosa es puramente teórico” y la generosidad, similar a como procede un científico cartesiano, es la única capaz de “seguir los efectos hacia sus causas” y determinar cuáles están realmente en su poder; de otro lado, ella “puede resistir los halagos de las pasiones y estructurar sus deseos resueltamente de acuerdo con este conocimiento.” Por eso puede Williston definir la generosidad como “una disposición general de gobernar los elementos del repertorio afectivo de un agente.”¹⁰¹ Llama la atención, sin embargo, que en el momento de ocuparse de la virtud, unas páginas más adelante en el mismo artículo, vuelva sobre la generosidad, pero en términos muy diferentes: ella consta de dos elementos: “el agente generoso actúa (1) resueltamente y (2) de acuerdo con el mejor conocimiento moral disponible.” Por eso -otra definición del debatido tema- “la generosidad es la persecución virtuosa de la autoperfección.”¹⁰² Pero, mirada en conjunto, esta interpretación adolece del problema de un énfasis demasiado fuerte en el elemento o aspecto cognoscitivo, además de que termina colocando prácticamente en el mismo plano

conocimiento moral y conocimiento teórico. Ahora, a juicio de V. G. Morgan, la verdadera generosidad contiene elementos tanto del *conocimiento* como del *sentimiento*. De ahí que quien quiera convertirse en persona verdaderamente generosa “debe primero reconocer que sólo la libre dirección de nuestras voliciones depende por completo de nuestro control. Habiendo reconocido esto, se encuentra uno entonces moralmente obligado al uso apropiado de la libertad, de tal modo que uno puede ser moralmente condenado sólo por el mal uso que haga de ella.” Morgan considera, además, que para saber *cómo* se usa apropiadamente de la libertad se debe llevar a cabo una investigación de todo posible conocimiento humano, incluyendo los conocimientos de carácter metafísico, así como una cumplida reflexión sobre los límites del intelecto humano, “guiado por el poder dinámico del método y la filosofía cartesianas.”¹⁰³ Esta interpretación, sin embargo, le concede un alcance e importancia muy grandes al aspecto o “elemento” del conocimiento, pareciera que mayor -incluso- al de la resolución firme y constante de actuar bien y poco menos que equiparable al mismo libre arbitrio. No obstante, esto equivaldría, entre otras cosas, a perder de vista que, si bien el conocimiento se encuentra explícito en la definición cartesiana de la generosidad, se trata no sólo de uno de los *elementos*, o aspectos, de la definición cartesiana de la generosidad, sino de un conocimiento de simple y clara implicación y alcance morales.

Pero si se vuelve una vez más al Artículo CLIII y se mira su letra con detenimiento se observará que, en efecto, Descartes comprende en su definición de la generosidad dos ideas básicas: el conocimiento de que se tiene la libre disposición de la voluntad, y el sentimiento de que se posee la resolución firme y constante de utilizarla bien. Se puede sin duda abundar más en el análisis de la compleja noción: uno, que ella determina la autoestima; dos, el conocimiento de que se posee el libre arbitrio; tres, que sólo por su uso se puede ser alabado o censurado; cuatro, el sentimiento de que se tiene la resolución firme de utilizarlo bien; cinco, que en la resolución firme de juzgar y hacer siempre lo mejor consiste el seguimiento de la virtud. Pero cualquiera sea la vía de análisis elegida, siempre se encuentra en el texto cartesiano una idea que unifica los distintos elementos que se puedan distinguir en la definición de la generosidad: la expresión *consiste*: ella consiste -valga la reiteración- en ese conocimiento del libre arbitrio *y* en el sentimiento de que tiene la resolución firme de utilizarlo bien; en lo cual conviene insistir en el alcance de la conjunción *y* utilizada por el filósofo. Sin embargo, cabe preguntarse: ¿es la generosidad un mero *compuesto* de dos elementos básicos, analizables con mayor o menor detalle? Se decía más arriba que quizá la mayor novedad de la noción fuera la de asociar las ideas de libre arbitrio y decisión firme y constante. Pero, ¿se reduce a esto la importancia y alcance de la generosidad? D. Lories habla en su ponencia de cómo los elementos o ideas que concurren en la definición cartesiana de la generosidad “hacen círculo”: así, “el esfuerzo intelectual por juzgar del mejor modo hace círculo... con la resolución de actuar bien o de hacer buen uso de su libre arbitrio”, pues aquella resolución firme de que habla el Artículo CLIII es, en efecto, una decisión libre de que jamás falte la voluntad de emprender y ejecutar las cosas que se juzga son las mejores, y

“no se juzgará lo mejor que se pueda más que si se ha decidido ya voluntariamente actuar bien, así como no faltará jamás voluntad para hacer lo mejor más que si se lo ha juzgado efectivamente como lo mejor.”¹⁰⁴ ¿No se deberá una interpretación como ésta precisamente a que se coloca el énfasis en los *elementos* constitutivos de la definición de la generosidad, antes que en aquello que los integra y los vuelve consistentes? Por eso, cabe otra lectura: la definición cartesiana de la generosidad es, desde el punto de vista formal, un *compuesto*, tal como se ha mostrado en los análisis precedentes. Pero si se refina un poco este análisis y se atiende más al contenido se podrá apreciar que, si formalmente la generosidad consta de dos elementos básicos, o, incluso, de cinco, lo que la constituye realmente es el saber y la conciencia de esos dos elementos: Descartes *crece* que la verdadera generosidad, la que hace que uno se estime en el más alto grado, consiste en parte en *conocer* que se posee el libre arbitrio y, en parte que se *siente* la resolución firme y constante de utilizarlo bien; de tal modo que la distinción formal de esas dos partes viene a ser función del *conocimiento* y del *sentimiento*, tal como se observa en el comienzo del Artículo CLIV: “Los que tienen este conocimiento y este sentimiento de sí mismos se persuaden fácilmente de que los otros hombres también pueden tenerlos de ellos mismos, porque en esto nada depende de otros.”¹⁰⁵ De esa manera, la generosidad, más que consistir en, o constar de, dos partes o elementos, consiste en conocer y sentir que se posee, tanto el libre arbitrio como la resolución firme de emplearlo bien, y ese conocimiento y esa conciencia hace precisamente “que un hombre se estime hasta el más alto grado en que puede legítimamente estimarse” (Art. CLIII)¹⁰⁶, lo cual, valga la redundancia, constituye la generosidad. Una persona, por tanto, que se estima a sí misma por poseer esas dos cosas y tener conciencia de que las posee, es generosa; cuando se carece de ellas, simplemente no hay generosidad, o no se puede hablar de ella.

Ahora: ¿hace su aparición la generosidad solamente en las *Pasiones*, o, al contrario, se presenta en textos anteriores del filósofo? Aunque la pregunta es por entero válida, habrá que reconocer, no obstante la importancia que pueda tener y el lugar tan eminente que ocupa en la Tercera parte de la obra que, en rigor, esta noción sólo aquí es objeto de un tratamiento expreso y realmente significativo. Sin duda alguna, el término como tal aparece antes, pero de modo muy esporádico y como mera mención en el marco de una discusión o exposición de un tema diferente. Así, Descartes se dirige a Huygens y, en el contexto de una carta en la cual le expresa sus condolencias por la desaparición de un ser querido, quiere contraponer su actitud a la de las almas vulgares: “Pero un alma fuerte y generosa, como la vuestra, sabe muy bien cuál es la condición en que Dios nos hizo nacer para querer, mediante deseos ineficaces, resistir a la necesidad de su ley.” (Mayo de 1637, AT, I, 372, 10-12)¹⁰⁷ Mucho después, en 1647, escribe Descartes en el contexto de una discusión en torno a las ideas y su procedencia: “yo lo he dicho en el mismo sentido en que decimos que la generosidad, por ejemplo, es natural en ciertas familias”, como una especie de disposición o facultad con la cual se nace (*Notae in programma*, VIII-2, 358, 6-7, 11).¹⁰⁸ Si en el primer caso la generosidad es como una especie de atributo o cualidad

que reconoce el filósofo en su correspondencia, en el segundo es una condición que él aprecia en el nacimiento de algunas personas. ¿Consiste en esto la generosidad? Sin duda, no es posible sacar de estas indicaciones mayor precisión al respecto. Por lo demás, antes de las *Pasiones* y al margen de ellas, es posible identificar otras alusiones de Descartes sobre la generosidad en dos cartas dirigidas a la Princesa: él experimenta mucho regocijo al recibir sus cartas y considera tan claros sus razonamientos que no puede menos de reconocer que “es una virtud tan laudable el juzgar favorablemente a los demás y ella concuerda tan bien con la generosidad que os impide medir el alcance del espíritu humano por el ejemplo del vulgo”, que sólo puede estimar en alto grado tanto una como otra (Noviembre 3 de 1645, AT, IV, 331, 2-8).¹⁰⁹ Ya desde Estocolmo, le dice a su correspondencia a propósito de la Reina Cristina que “la generosidad y la majestad que brillan en todos sus actos”, así como su virtud y su bondad, superiores a lo que la fama le atribuye, obligan a los que están cerca a que se pongan a su servicio (Octubre 9 de 1649, AT, V, 429, 10-16).¹¹⁰ En la primera de estas cartas se asocia un acto virtuoso en particular con la generosidad que aparece como un atributo de Élisabeth, con relación al recurso frecuente del filósofo a la comparación con las almas nobles y las almas bajas, lo cual permite suponer que esta importante noción lo preocupaba en alguna forma. La segunda carta, que ya supone la elaboración de las *Pasiones* y, por supuesto, la exposición de la generosidad, es un poco más compleja, pues en ella se asocian una generosidad relacionada con la condición real de Cristina y las virtudes que Descartes le reconoce como cualidad.¹¹¹ Más allá, sin embargo, de estos pasajes, se puede afirmar, plausiblemente, que no existe otra mención de la generosidad en la obra cartesiana; se puede aseverar, en consecuencia, que este tema sólo es expuesto, con suficiente extensión, en *Las pasiones del alma* y, en esta obra, de manera especial, en su Tercera parte, aproximadamente en 14 artículos distribuidos de modo más o menos indistinto, además de la alusión a ella en tres artículos –de modo igualmente aproximado– de la Segunda parte.

Descartes comienza su definición de la generosidad con estos términos: “Así creo que la verdadera generosidad...” (v. supra, pags. 316-317). ¿Por qué esta aclaración suya? ¿Habría otra generosidad que no es verdadera o, que, por lo menos, es distinta? Es “fácil creer que todas las almas que Dios infunde en los cuerpos no son igualmente nobles y fuertes (que es la causa de que yo haya llamado a esta virtud generosidad, siguiendo el uso de nuestra lengua)”, y no haya utilizado la palabra magnanimidad de que se habla en la Escuela (Art. CLXI).¹¹² De acuerdo con Alquié, cuando Descartes recurre a la generosidad echa mano simplemente de una noción muy en uso en su época y no parece ignorar la relación que guardaba ella con una cierta idea de nobleza, así no se preocupe por precisarla.¹¹³ En efecto, la exaltación que hace Descartes del “generoso” se encuentra “ligada a un ideal heroico de ‘nobleza’ muy difundido” en la época de juventud del filósofo, comenta Rodis-Lewis. Se trata, en efecto, “del ideal aristocrático triunfante en la primera mitad del siglo XVII” al cual se refiere precisamente el Artículo CLXI, una época en la cual, según su elocuente expresión, “el noble ‘generoso’ sacaba la espada ante

la menor ofensa hecha a su honor.”¹¹⁴ La generosidad remite, de algún modo, al latín *genus* que apunta, sin duda, hacia una condición biológica o, por lo menos, de nacimiento. Ella, efectivamente, es de alguna manera función del “buen nacimiento” o *genus*, “motivo por el cual Descartes ha preferido el nombre de *generosidad* al de magnanimidad”, según la anotación de Rodis-Lewis¹¹⁵; ésta se debe entender en sentido etimológico, como *genus* o linaje, afirma enfáticamente Ruysen, y “es, por excelencia, la cualidad de un alma bien nacida”.¹¹⁶ Por lo demás, este rasgo relativo a las condiciones de nacimiento se encuentra presente en la carta a Élisabeth de Octubre 9 de 1649 en la cual, cuando se refiere a Cristina, Descartes asocia explícitamente la generosidad a la majestad de la reina, según se acaba de ver. Pero, ¿se reduce el tema de la generosidad cartesiana a un problema de buen nacimiento? Hay que reconocer que Descartes, sin duda alguna, asume y tiene presentes las ideas dominantes de su época, así como las percepciones y sensibilidades correspondientes, como se observa en aquella generosidad que es natural a ciertas familias a que alude en las *Notae in programma* (v., supra, pág. 322) que han debido influir –como es apenas comprensible– en su concepción de la generosidad. Pero se debe reconocer igualmente que no se quedó simplemente en ellas, lo cual se puede observar justo en el inicio de su definición, donde comienza a marcar la diferencia entre la “generosidad gloriosa del héroe corneliano” y “la verdadera generosidad”, que hace que un hombre se estime en el más alto grado posible y que reposa, no sólo en el conocimiento del libre arbitrio, sino también en el juicio sobre lo mejor que se debe hacer en cada situación de la vida y en el sentimiento de que se posee la firme resolución de llevarlo a cabo.¹¹⁷ Pero donde se observa, por encima de toda duda, cómo Descartes va más allá de las meras exigencias y condiciones de la época, es en el mismo Artículo CLXI: así, aunque la buena estirpe contribuya a la mejor formación de las virtudes y aunque se haya de aceptar que las almas que Dios infunde en los cuerpos no son todas igualmente nobles y fuertes, motivo por el cual llama a esta virtud generosidad de acuerdo con el uso de la lengua y no magnanimidad, según el uso de la Escuela, “es cierto, no obstante, que la buena educación sirve en buena medida para corregir los defectos del nacimiento”.¹¹⁸

Sin duda hay en Descartes una influencia, incluso fuerte, de ese *genus* que caracteriza a las almas bien nacidas¹¹⁹, de esa “distinción aristocrática” entre las almas grandes, capaces de la noble pasión de la generosidad, y las vulgares¹²⁰, como para pensar que no se pudo desprender totalmente de las connotaciones semánticas de carácter nobiliario propias del término, prueba de lo cual sería su insistencia en mantener la expresión. Y, aunque no haya que inferir necesariamente que “algunas personas sean *genéticamente* más superiores que otras” y haya algo parecido a “una aristocracia natural en la moral cartesiana”¹²¹, sí es válido preguntarse si esta virtud es atributo exclusivo de esas almas bien nacidas o si, por el contrario, cualquier ser humano puede aspirar a adquirirla. Y la respuesta a esta inquietud comienza por darla, una vez más, el artículo CLIII y su categórico inicio: “creo que la verdadera generosidad, que hace que un hombre se estime en el más alto grado en que puede legítimamente estimarse...”. La verdadera generosidad,

en consecuencia, no podría ser exclusiva de algunos hombres en particular: de una parte, su carácter es fundamentalmente virtuoso; de otra parte, el filósofo habla simplemente de un hombre, cualquier hombre, que se puede estimar legítimamente en el más alto grado posible, que es quien puede poseerla efectivamente, lo cual le confiere al planteamiento un alcance universal, nada restrictivo, pues cualquiera puede acceder a ella. En otros términos, la generosidad no será atributo de nadie en particular sino posibilidad para cualquier ser humano con tal que la adquiera como lo prescribe la definición. Esta condición nada excluyente es indicada de manera taxativa por el artículo subsiguiente, el CLIV: “Los que tienen este conocimiento y este sentimiento de sí mismos se persuaden fácilmente de que los otros hombres también pueden tenerlos de ellos mismos, porque en esto nada depende de otros.” (V., supra, pág. 321) Por eso, tal como lo indica el título del artículo, no menosprecian nunca a nadie y más bien excusan sus debilidades; además, al tiempo que no se creen inferiores a otros porque los puedan sobrepasar en bienes, honores o conocimientos, tampoco se creen superiores respecto de aquellos a quienes sobrepasan a su vez por los mismos motivos porque, en conjunto, se puede considerar todo ello poco digno de aprecio “en comparación con la buena voluntad, que es la única por la que se estiman, y que suponen que también existe, o al menos puede existir, en cada uno de los otros hombres.”¹²² Dicho en breves palabras, la generosidad es accesible a todos los hombres y, en esa misma medida, aquellas desigualdades características de la cuna noble o el linaje resultan sobrepasadas por una igualdad básica de todos los seres humanos quienes, en razón de que poseen un libre arbitrio, tienen igual capacidad de ser virtuosos.¹²³ Es esta una de las implicaciones más importantes y de alcance más amplio de la generosidad, suficientemente reconocida en la literatura secundaria. Ella “se define en principio por una cualidad universal, que es accesible a cada hombre.”¹²⁴ La generosidad está “abierta a todos”, pues cada hombre “a pesar de las desigualdades de la inteligencia y de la fuerza del alma, posee una libertad infinita que puede aprender a usar bien.”¹²⁵ La generosidad implica la igualdad de los hombres en cuanto que “ella es por definición accesible a todo ser razonable dotado de libre arbitrio” y, no obstante las dificultades de todo tipo que se hayan de afrontar para adquirirla, cada cual, en tanto es hombre, está en condiciones de hacerlo; por eso, ella “permite *experimentar* esta igualdad”.¹²⁶ Cabe preguntarse, sin embargo: si hay en principio una inevitable desigualdad de cuna que hace que algunos seres humanos puedan alcanzar más fácilmente la generosidad que otros, ¿qué permite, en últimas, que todos ellos, en razón de la igualdad que les confiere la posesión de un libre arbitrio, estén en condiciones de adquirirla? Ya lo ha dicho Descartes, según se acaba de recordar: aunque es fácil creer que las almas que Dios infunde en los cuerpos no son todas igualmente nobles y fuertes (v., supra, pág. 323), piensa “no obstante, que la buena educación sirve mucho para corregir los defectos del nacimiento” y, mediante el ejercicio adecuado, se puede aprender a usar bien del libre arbitrio. La educación, entonces, aunque apenas indicada en el Artículo CLXI, puede permitir el acceso a la generosidad, en la medida en que ayuda a entender las ventajas de poseer ese libre arbitrio y de mantener la resolución de usarlo bien, entre otras cosas,

para no comprometerse en los vanos e inútiles desvelos que atormentan a las personas ambiciosas.¹²⁷

La generosidad no solamente es accesible a todos los seres humanos: ella implica, de modo quizá más fundamental y de alcance tal vez mayor, el pleno reconocimiento del otro, del otro hombre que es también sujeto moral. De acuerdo con el comentario de Morgan, la discusión cartesiana sobre la generosidad indica que ésta hace posible “extender la virtud y la conducta moral más allá del mero estado subjetivo hacia el mundo externo de cada cual”; así, la persona verdaderamente generosa debe justificarse, no sólo porque se estima a sí misma en tanto realiza esta virtud, sino también porque la extiende o la hace una realidad fuera de sí, es decir, hacia los otros.¹²⁸ En efecto, dice Descartes claramente que las personas generosas se ven llevadas de manera natural a realizar grandes cosas, aunque dentro de los justos límites de sus capacidades, pero “ellos estiman que no hay nada más grande que hacer el bien a los otros hombres, y despreciar su propio interés por este motivo”; por esto son siempre corteses, afables y officiosos respecto de los demás (Art. CLVI).¹²⁹ Igualmente, “es una parte de la generosidad tener buena voluntad para todos”, pues es precisamente esto lo propio de los que son más generosos, tienen el espíritu más fuerte y se mantienen, por tanto, “más allá del poder de la fortuna”; motivo por el cual no están exentos de compasión “cuando ven la debilidad de los otros hombres y escuchan sus quejas.” (Art. CLXXXVII)¹³⁰ Por eso, el generoso, lejos de ser indiferente a las desgracias ajenas, siente por ellas auténtica piedad, que no es una piedad amarga sino un cierto sentimiento de solidaridad por las debilidades de los demás y de preocupación por enseñarles a aceptar lo inevitable e, incluso, por procurar su propio bien.¹³¹ Si no hay nada más grande que hacer el bien a los demás hombres y es parte de la generosidad tener buena voluntad hacia ellos, esto ocurre porque los demás son tan importantes como el hombre generoso, porque éste no puede menos que reconocer que ellos son igualmente sujetos morales; pues no en vano están en condiciones de alcanzar también por sí mismos la generosidad. En otros términos, la generosidad debe llevar a la creencia, incluso a la convicción, de que existen otras personas en el mundo que comparten la misma naturaleza y las mismas posibilidades morales; que del conocimiento que se tiene de que cada ser humano se encuentra dotado, como si fuera una especie de regalo, de una perfecta voluntad libre, de un perfecto libre arbitrio, se puede concluir con entera propiedad que cada persona tiene dentro de sí misma todas las posibilidades y los *materiales* necesarios o indispensables para llevar a cabo actividades de índole virtuosa, pues si es propio del ser humano la posesión de esa voluntad libre, es propio de él ser virtuoso, justamente porque es persona humana. Por eso, además, una persona generosa no puede empeñarse en la persecución de sus propios intereses a expensas de, o en perjuicio de otros.¹³² En el marco de las discusiones prácticas, Descartes no ignora nunca la existencia del otro; de algún modo, quiere estimar a los otros como semejantes, como iguales, como sujetos que son capaces de acciones libres. A esta opción quiere responder la generosidad, que es posible a condición de que cada uno se reconozca como *independiente* de los demás; pero un

reconocimiento que supone la existencia de los otros sujetos y su igualdad. La generosidad es, así, el reconocimiento de que los demás son igualmente capaces del mismo libre arbitrio. De ahí que ella pueda, en tanto estimación de sí mismo, dejar lugar para la estimación del otro y mantener la disposición de excusarlo y perdonarlo. Sobre la base de la buena voluntad, el generoso puede incluso respetar a los otros así no los conozca, pues su condición le permite tener la experiencia íntima de sus propias posibilidades, salir de sí mismo y establecer relaciones con los demás en un plano de perfecta intersubjetividad.¹³³ Por consiguiente, la generosidad es tanto estima de sí mismo como reconocimiento del otro, pues quien es generoso coloca su propia persona, en tanto individuo, en la perspectiva adecuada con relación a las otras personas y siente como su obligación afirmar el propio valor personal al mismo tiempo que afirmar el correspondiente valor de los demás.¹³⁴ De ahí que la generosidad sea también gratitud, es decir, agradecimiento respecto de aquellos que nos han hecho algún bien o han tenido la intención de hacerlo, y ella tiene especial fuerza “principalmente en las almas nobles y generosas, por poco que lo sean.” (Art. CXCI)¹³⁵ La ingratitud, de otra parte, es “un vicio directamente opuesto al reconocimiento, en tanto que éste es siempre virtuoso y uno de los principales lazos de la sociedad humana”; que, en cuanto vicio, pertenece únicamente a los hombres arrogantes, brutales o estúpidos, o a los débiles y abyectos, por completo incapaces del más mínimo indicio de gratitud (Art. CXCV)¹³⁶, en tanto que “las almas más generosas son las que tienen más gratitud” (Art. CCII).¹³⁷

Hay en la concepción cartesiana de la generosidad un rasgo característico especialmente notable: la humildad virtuosa. ¿En qué consiste ella? Destaca Descartes cómo los más generosos acostumbran ser también los más humildes y cómo esa humildad virtuosa consiste en no preferirse a nadie y pensar, al contrario, que los demás, “teniendo su libre arbitrio tan bien como nosotros, pueden igualmente utilizarlo bien.” A esta conclusión llega después de reflexionar sobre la debilidad e imperfección de nuestra naturaleza y las faltas que podamos cometer, que no son menores que las que puedan ser cometidas por los demás (Art. CLV).¹³⁸ Es una condición de la generosidad la conciencia de las propias limitaciones y de la imperfección del ser humano, que lo debe llevar a no emprender nada de lo que no se sienta capaz y a no perseguir su exclusivo interés a expensas de los demás (Art. CLVI).¹³⁹ Por eso, “los más generosos son los más modestos y humildes” y como poseen un espíritu fuerte no cambian de humor, ya se encuentren en una situación próspera o en la adversidad (Art. CLIX).¹⁴⁰ Por lo demás, “no hay nada en la generosidad que no sea compatible con la humildad virtuosa, ni nada externo que las pueda cambiar” y, así sean muy diversos los vaivenes de la fortuna, sus movimientos han de ser “firmes, constantes y siempre muy semejantes a ellos mismos.” (Art. CLX)¹⁴¹ Sin embargo, hay efectos que “son contrarios a los de la generosidad”. Así, cuando se usa mal el libre arbitrio y uno se estima de manera indebida, se produce “un orgullo muy censurable y que es tan diferente de esa verdadera generosidad que tiene efectos enteramente contrarios”, como hacer que se trate de rebajar a los demás hombres y se tenga el alma llena de odio, envidia, celos y cólera (Art. CLVIII).¹⁴² Pero si hay algo definitivamente

opuesto a la generosidad, si hay algo totalmente contrario a ella es, precisamente, la humildad viciosa que “consiste principalmente en que uno se siente débil o poco resuelto y en que, como si no tuviera el entero uso de su libre arbitrio, no puede impedirse hacer cosas de las que sabe que se arrepentirá después”; y, como aquellos que la padecen son espíritus débiles y abyectos a quienes sólo los gobierna la fortuna, “la prosperidad los hincha tanto como la adversidad los vuelve humildes.” (Art. CLIX)¹⁴³ Por eso, el mejor remedio contra la humildad viciosa sólo puede ser el uso del libre arbitrio con el fin de hacer siempre lo que se juzgue es lo mejor; en otras palabras, el mejor remedio contra ella sólo se puede encontrar en la verdadera generosidad, es decir, “si uno se ocupa con frecuencia en considerar lo que es el libre arbitrio y cuán grandes son las ventajas que vienen de que se tenga una resolución firme de usar bien de él” (Art. CLXI).¹⁴⁴ Comenta Morgan que la generosidad, en tanto humildad virtuosa, no equivale a colocarse en un simple nivel de bajeza, sino en negarse a sí mismo el derecho a elevarse por encima de los otros, pues la humanidad que compartimos todos provee las bases, tanto para estimar el valor intrínseco de cada persona, como para reconocer “también que cada persona es capaz de errar.” De ahí que la humildad viciosa se puede asociar –piensa el autor– al desconocimiento de la naturaleza humana, a que no se reconoce que lo único que se encuentra en nuestro poder es precisamente nuestra voluntad y a que se valoran en exceso los bienes que provienen de la fortuna. En consecuencia, si se quiere pensar un remedio contra la humildad viciosa, se han de comprender de manera apropiada “todos los aspectos de la condición humana que son requeridos por la generosidad”, pues Descartes ha indicado de manera general que la adquisición de la generosidad “depende de un correcto conocimiento de la naturaleza del ser humano y de la capacidad humana tanto para la actividad virtuosa como para el control de las pasiones.”¹⁴⁵ Ahora, más allá del comentario de Morgan, se debe notar respecto al planteamiento cartesiano sobre el libre arbitrio como remedio contra la humildad viciosa, que éste corresponde a lo expresado en el Artículo CLVIII, según el cual si la causa por la que uno se estima “es distinta de la voluntad que se siente en sí mismo de utilizar siempre bien su libre arbitrio, de la cual he dicho que proviene la generosidad”, se produce un orgullo muy censurable, distinto de la verdadera generosidad y de efectos totalmente contrarios.”¹⁴⁶ De donde resulta que el remedio contra la humildad viciosa se debe asociar a la autoestima de la cual ya se ha ocupado el filósofo en el Artículo CLII (v., supra, pág. 316): sólo hay una cosa que puede darnos justa razón para que nos estimemos: “el uso de nuestro libre arbitrio y el dominio que tenemos sobre nuestras voliciones. Porque sólo por las acciones que dependen de este libre arbitrio, podemos ser alabados o censurados con razón”, que nos asemeja a Dios de alguna manera en la medida en que nos hace dueños de nosotros mismos.¹⁴⁷

Es conveniente consultar de nuevo la literatura secundaria, esta vez con respecto a la generosidad mirada en su conjunto. J. Marshall la considera refiriéndola a la firme y constante resolución de usar de nuestra voluntad libre procurando que no falte nunca la determinación de juzgar lo mejor posible, lo que quiere decir que la toma en un “sentido

estricto” como una disposición de la voluntad; con lo cual no va más allá, en rigor, de una interpretación restringida del texto cartesiano.¹⁴⁸ Morgan considera que la generosidad, es decir, “el estado psicológico experimentado cuando uno ha satisfecho de manera consistente los requerimientos de la virtud, es la disposición que uno debe cultivar en orden a continuar siendo virtuoso”; no obstante, es sorprendente el modo como se distingue en Descartes la discusión en torno a la generosidad de todas las discusiones anteriores sobre la virtud, al igual que sus efectos *prácticos*. Además de que ella proyecta la conducta humana más allá del estado subjetivo del sujeto moral hacia el mundo exterior (y de sus otras características o propiedades), debe entenderse que la generosidad compromete en últimas todos los aspectos de la condición humana y guarda una relación muy estrecha con la comprensión de la distancia que existe entre la voluntad infinita y el intelecto finito que determina que todos los hombres están sujetos al error. Por eso, “la generosidad requiere que uno comprenda la capacidad del ser humano, incluida la capacidad para los errores y las equivocaciones.” Por lo demás, como la virtud depende fundamentalmente de la actividad de la voluntad, que es igual en todos los seres humanos, “la desigualdad de los intelectos puede teóricamente ser incorporada en la ecuación de la generosidad.”¹⁴⁹ En otra perspectiva, D. Lories considera, de una manera taxativa, que “la moral de la generosidad o del mejor juicio propuesta en fin de cuentas por Descartes... es una moral humanamente insuperable puesto que se funda sobre la disparidad del entendimiento y de la voluntad subrayada en la *Meditación cuarta*.” Sin embargo, en la medida en que se encuentra fundada sobre el reconocimiento de los límites *naturales* humanos en cuanto al saber sobre el bien y el mal, “su regla permanece la misma cualquiera que sea el grado del saber alcanzado por el individuo, y cualquiera que sea la agudeza de su juicio.” De otra parte, la generosidad “es en efecto una excelencia que aspira a una justa medida entre dos comportamientos opuestos y censurables”: entre un exceso y un defecto, puesto que reposa, de una parte, sobre “el poder de usar de su libre arbitrio” y, de otra parte, sobre “las fragilidades del sujeto en quien reposa este poder”. Justo medio, entonces, pues los generosos, inclinados por naturaleza a realizar grandes cosas, no emprenden nada que supere sus posibilidades. Se podría demostrar de manera suficiente que, efectivamente, “el justo medio determina la regulación de las pasiones que lleva a cabo la generosidad.”¹⁵⁰ En esta concurrencia de interpretaciones tan diversas sobre el mismo tema se encuentra la de Grimaldi, según la cual “la filosofía es la suprema manifestación de la generosidad”, además de que ésta es “una predestinación a la libertad.” Es muy categórico el comentarista en sus afirmaciones: estamos “predestinados a la generosidad que tenemos. Nuestra generosidad es nuestro destino.” Tal es ella -agrega- que permitirá emprender y ejecutar todas las cosas que habremos de juzgar como las mejores; así, “aplicando la infinitud de nuestra voluntad a la finitud de nuestro entendimiento, y sacando de la finitud de los axiomas la infinitud de las verdades, la generosidad es entonces el poder demoníaco que fecunda lo finito por lo infinito.”¹⁵¹ En otro trabajo suyo se encuentran afirmaciones, en parte similares a las anteriores, en parte complementarias (o, simplemente, distintas), todas ellas sin embargo

con el mismo tono categórico: la generosidad se puede definir como la voluntad que tenemos sobre nuestras voluntades, o como la libertad que tenemos de ser libres; pues “*la generosidad es la pasión de la libertad.*” No obstante, no depende de nosotros “sino de Dios, que seamos generosos o no lo seamos”; por lo demás, somos desigualmente generosos por naturaleza, aunque la generosidad es *innata*.¹⁵²

Sin duda alguna, hay en estas interpretaciones una tendencia muy clara a sobredimensionar la importancia y el alcance del tema de la generosidad, que termina forzando de algún modo el concepto original cartesiano y su especial formulación. Si se puede suponer de manera plausible que el propósito fundamental del filósofo cuando aborda el tema es de carácter moral, ¿no resulta exagerado pretender, como lo hace Morgan, que la generosidad se relaciona con, o es función, de la totalidad de aspectos de la vida humana? Lo cual resulta más complejo si se tiene en cuenta que ella, accesible según Descartes a todos los seres humanos, para Morgan sólo es posible cuando se tiene un correcto conocimiento de la naturaleza del ser humano, de toda la especulación metafísica relativa a éste y a Dios y de las leyes físicas que gobiernan el universo.¹⁵³

¿Cuántos hombres, y cuáles, pueden acceder entonces a la generosidad, si éstas son las condiciones? De otra parte, no resulta completamente claro el tipo de relación que pueda existir entre la Meditación cuarta y su índole metafísica, y la generosidad y su índole moral: ¿es una relación de fundamentación? ¿Se ha de deducir ésta de aquélla? Lories no agrega datos ni consideraciones que permitan establecer con seguridad el tipo de relación que pueda existir entre esos términos. Pero la interpretación más compleja y también la más discutible es la de Grimaldi: ¿cómo puede la filosofía –se subentiende, la filosofía cartesiana– ser una manifestación de la generosidad? ¿Cómo puede este tema, abordado por Descartes hacia el final de su vida, *producir* una filosofía que comenzó a construirse desde su juventud? O, ¿en qué sentido habría que entender esa filosofía como manifestación? Bien se puede pensar, sobre la base de las afirmaciones categóricas de Grimaldi, que se trataría poco menos que de hacer derivar –o pretender que se puede– la filosofía de la moral. De otra parte, si Descartes es claro, como se ha tratado de mostrar en las páginas anteriores, en que la generosidad es accesible a todos, ¿por qué afirma el comentarista de manera tan contundente que somos desigualmente generosos por naturaleza? Y si, en efecto, todos los hombres pueden acceder a ella, ¿cómo entender que depende de Dios que seamos generosos o no lo seamos?

Conviene, no obstante, regresar al texto cartesiano y recordar cómo, al comienzo del Parágrafo 1 del presente capítulo (v., supra, págs. 283-284) se ha dicho que virtud y pasión se entrelazan de manera muy estrecha en Descartes y que él se plantea la inquietud de si la generosidad y la humildad, que son virtudes, pueden también ser pasiones. Efectivamente, Descartes se pregunta en el Artículo CLX por el movimiento de los espíritus que ocurre en las pasiones conexas a la generosidad. Como el orgullo y la bajeza que son tanto vicios como pasiones se exteriorizan en aquellos que las padecen, cabe “dudar de si la generosidad y la humildad, que son virtudes, pueden también ser

pasiones, porque sus movimientos se manifiestan menos”. En ello, sin embargo, no encuentra Descartes dificultad alguna pues no hay nada “que impida que el mismo movimiento de los espíritus que sirve para fortalecer un pensamiento, cuando tiene un fundamento que es malo, no lo pueda fortalecer también, cuando tiene uno que es justo.” Ahora, si tanto el orgullo como la generosidad no consisten sino “en la buena opinión que se tiene de uno mismo”, le parece que ella se puede referir a una pasión “la cual es excitada por un movimiento compuesto de los de la admiración, el gozo y el amor, tanto del que se tiene por sí mismo como del que se tiene por la cosa que hace que uno se estime.”¹⁵⁴ Pero se debe tener en cuenta que la admiración tiene dos propiedades: la sorpresa súbita y el movimiento de los espíritus que tiende a ser regular en su ritmo hacia el cerebro. Piensa el filósofo que la primera no se advierte tanto en la generosidad como la última, que sí se aprecia en ella de manera más clara, “lo cual hace que sus movimientos sean firmes, constantes y siempre muy parecidos a sí mismos.” Y es claro, por demás, el motivo que hace que la propiedad de la sorpresa no sea tan importante en la pasión de la generosidad: “los que se estiman de esa manera conocen suficientemente cuáles son las causas que hacen que ellos se estimen”, que no son distintas de saber que tienen el poder de usar de su libre arbitrio, lo cual produce siempre una nueva admiración cada vez que uno se lo representa (Íbidem).¹⁵⁵ De hecho, Descartes no ve ningún problema en que la generosidad, que es una pasión, pueda ser también virtud, tal como lo expone en el artículo siguiente, el CLXI: el alma puede producir pensamientos por sí misma, pero esos pensamientos pueden ser fortalecidos por ciertos movimientos de los espíritus “y, entonces, ellos son acciones de virtud y, a la vez, pasiones del alma.” Más aún: si uno se preocupa por meditar con frecuencia sobre lo que es el libre arbitrio y las enormes ventajas que se derivan de la resolución firme de hacer buen uso de él, “se puede excitar en sí la pasión y adquirir, en consecuencia, la virtud de la generosidad la cual, siendo como la llave de todas las otras virtudes”, es también un remedio general contra todos los desórdenes que ocasionan las pasiones, una consideración -termina el artículo- que merece ser señalada (Art. CLXI).¹⁵⁶ Por consiguiente, la generosidad es originalmente una pasión compuesta de las pasiones primitivas de la admiración, el gozo y el amor; es, entonces, una pasión derivada, pero que puede llegar a ser virtud en una relación de causalidad, pues uno puede excitar en sí mismo la pasión “y adquirir, en consecuencia, la virtud de la generosidad”, tal como lo indica el artículo, cuya índole *derivada o producida* es tan clara, como es derivada la misma pasión que la origina. Lo cual, sin embargo, no le quita alcance e importancia como llave de todas las demás virtudes y remedio contra los desórdenes de las pasiones. Una generosidad, debe recordarse, que hace que un hombre se estime hasta el más alto grado posible; una estimación de sí mismo que es, a su vez, una pasión derivada de la admiración.

La generosidad, por lo tanto, es al mismo tiempo pasión y virtud de acuerdo con el claro planteamiento cartesiano, a cuyo propósito los comentaristas tienden, simplemente, a recoger y glosar las ideas fundamentales del filósofo. Hay en Descartes, a juicio de H. Lefebvre, una “pasión-virtud” que emerge del grupo de las pasiones como más grande y

más noble que las demás: la generosidad, de una importancia tan excepcional que el autor quiere ver en ella la tentativa suprema para resolver todas las dificultades, para reconciliar al hombre consigo mismo, incluso “para coronar y perfeccionar *concretamente* el sistema”. Después del notable cuidado que pone el filósofo para preparar la llegada de la generosidad, una vez ésta es una realidad conceptual se observa un texto de tal importancia como para permitir incluso el análisis del contexto social en que surge y el descubrimiento de sus condiciones históricas. “En la generosidad, la más alta virtud, a la vez pasión y virtud, y dominio de las pasiones, y buen uso del libre arbitrio”, la persona humana se reencuentra como un todo; más aún, “la generosidad, que parecía universalizarse y proponerse como accesible a todos, se transforma bajo nuestros ojos en una virtud excepcional: en un heroísmo.” La generosidad es, en últimas, “pasión-acción, pasión-virtud, pasión unida a la voluntad”.¹⁵⁷ Rodis-Lewis, en una interpretación sin duda más ponderada que la anterior, asume simplemente el doble carácter de la generosidad de ser a la vez pasión y virtud: “Esta firme resolución de actuar siempre según el mejor juicio, porque ella constituye la virtud, está en la base de la pasión más original del tratado cartesiano: la verdadera generosidad”. La “pasión” de la generosidad se excita, antes de adquirir la virtud, gracias al hábito, aunque hay algo de veras más importante: que ella constituye un remedio general contra los desarreglos que puedan producir las pasiones; ahora, en tanto es pasión, “derivada de la admiración, la generosidad se acompaña también de los movimientos característicos de la alegría y del amor.”¹⁵⁸ La generosidad es pasión y virtud suprema, dice en otro lugar: “la pasión de la generosidad es al mismo tiempo ‘la virtud’ perfecta”; aun cuando ella corresponde a uno de los aspectos más novedosos y más característicos de su moral más personal, “es preciso no olvidar que esta virtud permanece como una pasión, con todo lo que esto comporta de arraigo corporal”, pues tal como ocurre con las pasiones con las cuales se emparenta –de algún modo es ella “una pasión entre otras”–, es acompañada de los movimientos fisiológicos correspondientes.¹⁵⁹ Si se confronta ahora a V. G. Morgan se observa cómo asume simplemente que la generosidad es una pasión, justo aquella que causa que una persona se estime en el más alto grado posible y que, en cuanto tal, es la combinación de los movimientos de los espíritus propios de otras pasiones, para el caso, de la admiración, el gozo y el amor. Considera también que, en tanto pasión, tiene un alcance mayor que en cuanto virtud y que, de hecho, la sobrepasa, pues “cuando se lleva a cabo una investigación de los numerosos componentes que contribuyen al cultivo de esta pasión, uno se maravilla de la manera como se distingue la discusión cartesiana sobre la generosidad de sus discusiones previas sobre la virtud, así como respecto de los efectos *prácticos* que tiene”, los cuales, entre otras cosas, posibilitan que se extienda la virtud y la conducta moral más allá del estado subjetivo hacia el mundo que rodea a cada uno.¹⁶⁰

Si se miran en conjunto las interpretaciones anteriores, se puede considerar que se trata de lecturas sin duda alguna válidas que, con algunas variantes, siguen en lo fundamental el texto cartesiano el cual, según se ha visto, señala de manera muy clara el carácter de la generosidad de ser a la vez virtud y pasión y no encuentra problemático que cuando los

pensamientos que produce el alma son fortificados por ciertos movimientos de los espíritus, puedan ser acciones de virtud pero también pasiones del alma, y que si uno excita en sí mismo la pasión puede adquirir la virtud de la generosidad, tal como se dice en el Artículo CLXI. Es cierto, además, que mientras Rodis-Lewis sigue muy de cerca la letra del filósofo, hay una clara tendencia a sobredimensionar la importancia del tema, tanto en Lefebvre como en Morgan. Ahora, ¿por qué tiene que ser pasión y virtud al mismo tiempo? Sin duda, se debe constatar que así lo afirma Descartes y, de hecho, hay una cierta *lógica* en el sentido de que, causalmente, se llega a la virtud desde la pasión, a la generosidad como virtud desde la generosidad como pasión, así en algún momento pueda valorarse ella en más alto grado en tanto es virtud, en especial, porque tal como él define la virtud en general en distintos pasajes, aunque básicamente en los mismos términos, presenta un significativo alcance de universalidad y sus elementos conceptuales tienen la claridad característica suya. ¿Se podría decir lo mismo de la generosidad? No se pueden olvidar las connotaciones propias de la época que presenta la expresión señaladas más arriba¹⁶¹ y la diferencia muy ostensible que existe entre la reiteración con que vuelve en más de un pasaje sobre la misma noción básica de virtud y el hecho de que *sólo trató* sobre la generosidad en *Las pasiones del alma*. No obstante, independientemente de la tendencia frecuente a sobredimensionar la importancia y el alcance de la noción, la generosidad, además de ser el núcleo moral de la tercera parte de *Las pasiones del alma*, comporta e integra, de acuerdo con los análisis precedentes, aspectos o elementos de conocimiento, afectividad, autoestima y virtud y unos rasgos característicos de suficiente importancia (reconocimiento del otro, humildad virtuosa, universalidad), que justifican de manera suficiente la discusión y el tratamiento amplio que aquí se le ha querido dar.

Después del amplio análisis y de la extensa exposición anterior sobre la compleja noción cartesiana de la generosidad y teniendo en cuenta que ella, en rigor, sólo aparece en la última obra publicada por el filósofo, que –además– presenta la característica fundamental de que es a la vez pasión y virtud, conviene recordar la definición del Artículo CLIII: ella y las dos partes que se ofrecen en un primer acercamiento, el conocimiento de que se posee un libre arbitrio que se debe siempre usar bien y la conciencia de la resolución firme y constante de no carecer jamás de voluntad para hacer siempre lo que se juzga mejor, no parece ofrecer, al menos en principio, mayor novedad, excepto el modo explícito como se asocian en un solo concepto esas dos ideas, libre arbitrio y decisión firme y constante, tal como se indicó antes (v., supra, pág. 317); pues en lo demás pareciera que se trata simplemente de las ideas básicas sobre la virtud ya expuestas por Descartes.¹⁶² Sin embargo, la asociación de esas dos ideas en un solo concepto es de por sí una importante novedad respecto de sus planteamientos anteriores sobre la virtud y constituye una auténtica síntesis que marca una diferencia de la generosidad, desde el punto de vista de su alcance, con relación a las ideas que ella sintetiza, es decir, con relación a los planteamientos cartesianos sobre la virtud hechos con anterioridad. Pero la novedad es aún mayor y, por consiguiente, ese alcance, pues la exposición cartesiana de la generosidad no se limita a su definición, sino que es abordada

en otros artículos de la obra desde aspectos muy diversos que permiten establecer que se trata, en efecto, de una noción sumamente rica que va más allá de ese “nuevo acento” de la moral del filósofo de que habla Th. Ruysse¹⁶³, pues ella, en la medida en que no se queda en la sola reiteración de la virtud (que sin duda alguna comprende) es no sólo accesible a todos, sino reconocimiento del otro, de todo posible sujeto moral (lo cual constituye la idea quizá más importante implicada en el tema) y, de modo muy especial, coloca un énfasis fundamental en el conocimiento del libre arbitrio como una idea básica definitoria de la actividad moral del ser humano; en lo cual se debe tener en cuenta, además, la importancia del tema desde el punto de vista de la educación moral desde la autoestima, tal como se plantea en los Artículos CLII y CXLIX y como se indica, breve pero expresamente, en el Artículo CLXI, una perspectiva en la que conviene subrayar la importancia de la generosidad como ayuda o instrumento para lograr la adquisición de la virtud, como lo dice el filósofo precisamente en este último artículo. Sin embargo, no deja de ser contrastante la importancia y el alcance del tema con la brevedad de las páginas dedicadas a su exposición si se tiene en cuenta la extensión de la obra en que aparece, pues resulta efectivamente muy breve el espacio que la generosidad ocupa en ella. En rigor, el tema sólo aparece en *Las pasiones del alma* y de los 212 artículos que componen la obra distribuidos en tres partes, la generosidad se anuncia en un artículo del final de la Segunda y se convierte en asunto de exposición explícita solamente en una de ellas, en la Tercera parte, en la cual se expone a lo largo de un número aproximado de 14 artículos, como se indicó más arriba, además de aquellos que se pueden considerar como conexos en consideración a los temas que tratan, como la virtud y el libre arbitrio, tres artículos en la Segunda parte y cinco en la Tercera, para un total de ocho. Sólo que esta brevedad resulta rebasada por una cierta dispersión, ya que entre los catorce artículos dedicados a la generosidad en la última parte se dan algunos *saltos*, es decir, no se trata ella de manera continua, lo que afecta, sin duda, la articulación –si se quiere, la coherencia expositiva– del tema.

Ahora: más allá de las consideraciones formales y de contenido que se puedan hacer sobre este importante tema de la moral cartesiana y de la tendencia a sobredimensionarlo que se observa en algunos comentaristas, quedan en claro varias cosas. De modo fundamental, la generosidad, en el preciso contexto de *Las pasiones del alma*, es pasión y sólo secundariamente es virtud. En este sentido, no sería pertinente pensar en indagar sobre la posible prioridad de la pasión respecto de la virtud, o viceversa; pues la generosidad sólo se tematiza en esta obra y, en ella, presenta las características ampliamente analizadas y difícilmente admite una comparación en sentido amplio con la virtud, tema éste que no se circunscribe a una sola obra o escrito del filósofo. Por consiguiente, si se mira el conjunto de su obra, tal vez se insinúe la virtud como de mayor valor o alcance; pero si se miran las *Pasiones*, la generosidad es tema central en esta obra en tanto es pasión, que puede causar o producir la virtud. Se pueden señalar además, como cosas que quedan claras, después de la amplia exposición anterior, las siguientes: la generosidad es un tema de fundamental importancia en las *Pasiones*, pero no es el único

ni tampoco es el centro de la obra; la manera como lo expone el filósofo corresponde al modo predominante como se expresa él en materia moral; su ubicación en la obra y en el conjunto de los escritos cartesianos lleva a considerar que si se pretende hablar de una moral de la generosidad, se debe hacer con extrema cautela, pues mirada la totalidad de artículos que Descartes le dedica, no ofrece una presentación sistemática, deja más de un problema por resolver y tiene como referencia unos textos sobre los cuales no tuvo tiempo de regresar. De otra parte, como pasión misma, es una pasión compuesta, es decir, derivada de la admiración, el gozo y el amor (una admiración que, por lo demás, concurre en la formación de la estima). Por eso conviene recordar una sugestiva expresión del citado Ruysen: “no es excesivo suponer... que Descartes entreveía una moral de la generosidad”¹⁶⁴ y, si éste tiene razón, resulta válido considerar que entrever una moral, vislumbrarla y adelantar algunas propuestas al respecto, no es necesariamente estar en posesión de ella. Por lo demás, cabe preguntarse: si existe, en efecto, una moral de la generosidad, ¿qué sería de las *otras* morales, dado que existieren? ¿No sería *infradimensionarlas*? O, ¿serían simplemente rebasadas por ella? Pues no sobra enfatizar que si esa moral se encuentra planteada, es apenas en lo fundamental, en escorzo. De otro lado, también es posible preguntarse: si el espacio que el filósofo le dedica a tan importante tema es tan breve, ¿por qué se lo ha dimensionado tanto? ¿En razón quizá de todo el margen que deja para la discusión y a causa de lo sugestivo del mismo? Por último, es inevitable formularle algunos interrogantes al texto cartesiano: de acuerdo con la interpretación de Morgan, subsisten varias preguntas que permanecen sin respuesta: “¿cuáles son, si existen, las técnicas que pueden ser usadas para fomentar la generosidad en uno mismo y en otros? ...¿Cómo puede uno incorporar la desigualdad del intelecto y de la capacidad de razonamiento en la ecuación de la generosidad? ¿Es posible para todas las personas, con independencia de su habilidad intelectual, experimentar la pasión de la generosidad y de esa manera ‘perseguir la virtud de una manera perfecta’?”¹⁶⁵ De otro lado, ¿es totalmente claro y convincente que la virtud de la generosidad, que proviene de la pasión, es llave de todas las demás virtudes y un remedio contra los desórdenes de las mismas pasiones? ¿Cómo entender que desde el libre arbitrio se puedan excitar los movimientos de los espíritus que concurren en la admiración, la autoestima y la misma generosidad, en tanto ellas son pasiones? Una posible respuesta a estas preguntas, sin embargo, puede rebasar las hipótesis y propósitos de la tesis, de intención fundamentalmente moral, toda vez que ellas apuntan, de algún modo, a la unión del alma y el cuerpo que se encuentra en la base de *Las pasiones del alma*, una obra que, según ha quedado claro a lo largo del capítulo, no es de índole moral, sino psicológica explicada de manera mecanicista; además del hecho inobjetable de que Descartes no tuvo tiempo de volver sobre la obra y los temas implicados en ella.

4. Otros aspectos morales de la Tercera parte de las Pasiones

A esta altura del capítulo ha debido quedar claro que la generosidad, en efecto, se puede considerar con propiedad como el *núcleo* de la moral presente en la Tercera parte de *Las pasiones del alma* y cómo, al hablar de ella, se debe entender fundamentalmente como pasión, pero que llega también, en un segundo momento, a convertirse en virtud. Queda, sin embargo, una pregunta por resolver: ¿agota la generosidad todas las posibilidades morales que ofrece la Tercera parte de la obra? Se decía páginas arriba cómo ésta se encuentra *atravesada* por la moral, cómo el tema moral se encuentra disperso a todo lo largo de la misma. Si esto es así, ¿cuáles son estos tópicos, o temas, distintos de la generosidad, que se abordan en ella? Una mirada desde una perspectiva distinta de la generosidad, permite observar en ella la presencia de una serie de precisiones o comentarios sobre las pasiones en relación con algunos temas conexos, de diversa extensión, de desarrollo desigual -que se limita en ocasiones a una simple mención-, que es posible agrupar en los tópicos particulares que se relacionan a continuación.

Hay en esta última parte de la obra algunos artículos que expresamente van más allá de la directa significación fisiológica y psicológica de meras pasiones para aludir a su significación y alcance morales. Es el caso de los celos, pasión originada en el temor, que “puede ser justa y honesta en ciertas ocasiones”, como ocurre con el capitán que es celoso en la defensa de la plaza que se la encomendado; o censurable, como en el caso del avaro celoso de su tesoro, “pues el dinero no vale la pena que sea guardado con tanto cuidado.” (Arts. CLXVIII y CLXIX, respectivamente)¹⁶⁶ Algo similar ocurre con la irresolución, respecto de la cual Descartes duda si es o no una pasión, pues en principio se ha de entender como una especie de temor “que tiene algún uso que es bueno. Pero cuando dura más de lo que es necesario, y emplea en deliberar el tiempo que se requiere para actuar, es muy mala.” Pero ocurre a veces que se permanece irresoluto cuando la elección se presenta entre muchas cosas de bondad muy semejante; en cuyo caso esta irresolución no proviene “de una emoción de los espíritus”, sino del asunto que se presenta para la elección y “por eso no es una pasión”. Pero es un temor que con frecuencia se convierte en “un exceso de irresolución, que viene de un gran deseo de actuar bien y de una debilidad del entendimiento que, al no tener nociones claras y distintas, solamente tiene muchas confusas. Por eso, el remedio contra este exceso es acostumbrarse a formar juicios ciertos y determinados referentes a todas las cosas que se presentan y a creer que se cumple siempre con su deber cuando se hace lo que se juzga es lo mejor, aunque quizá se juzgue muy mal.” (Art. CLXX)¹⁶⁷ Cuando se encuentra un pasaje con estos planteamientos, es inevitable recordar no sólo la manera súbita como hace su aparición el tema moral en las partes Primera y Segunda sino, igualmente, el modo como recurren temas de la moral cartesiana, como la irresolución misma y sus peligros, la perentoriedad de la actuación que no admite dilaciones y, especialmente, la virtud y su exigencia de juicios firmes en función de lo mejor, justamente encaminados a la orientación de las acciones; todo lo cual parece orientar en el sentido avizorado en aquellas partes: que las

pasiones están ahí, con un carácter fundamentalmente natural, para que sean conocidas por instancias racionales y dominadas en términos morales. En este sentido se puede leer la consideración del filósofo respecto de la cobardía y el miedo, dos pasiones que le cuesta dificultad adivinar para qué puedan servir, pero que lo llevan a no querer persuadirse “de que la naturaleza haya dado a los hombres una pasión que sea siempre viciosa y no tenga ningún uso bueno y loable” (Art. CLXXV)¹⁶⁸, y lo que dice respecto de la envidia, “una pasión que no es siempre viciosa.” (Art. CLXXXII)¹⁶⁹ Es indudable, por consiguiente, el carácter natural de las pasiones, pero parece indudable también que su uso moral va más allá de ese carácter natural y que la valoración de su vicio y su bondad es asunto exclusivo del sujeto moral que las padece.

La virtud se ha visto aparecer en la Tercera parte asociada de manera estrecha a la generosidad; ella, sin embargo, aparece en otros contextos, como cuando se relaciona con “la broma modesta” y su utilidad para corregir los vicios “haciéndolos parecer ridículos”, pero que “no es una pasión, sino una cualidad del hombre honesto que deja aparecer la alegría de su humor y la tranquilidad de su alma, que son marcas de virtud” (Art. CLXXX).¹⁷⁰ También aparece asociada a “La satisfacción que tienen siempre los que siguen constantemente la virtud” que, como hábito del alma, es tranquilidad y reposo de conciencia, que se puede convertir en un vicio cuando la causa que la produce no es justa y termina convirtiéndose en orgullo y arrogancia (Art. CXC).¹⁷¹ La virtud se relaciona igualmente con la ingratitud, que “no es una pasión” puesto que no corresponde a ningún movimiento de los espíritus, sino que es “un vicio directamente opuesto a la gratitud en tanto que ésta es siempre virtuosa y uno de los principales lazos de la sociedad humana”, mientras la ingratitud, en cuanto vicio, pertenece únicamente a los hombres brutales y arrogantes, o estúpidos y débiles (Art. CXCIV).¹⁷² De otra parte, la virtud se relaciona con la indignación, esa “especie de odio o de aversión que se tiene naturalmente contra aquellos que hacen algún mal, de la naturaleza que sea”, en particular cuando se dirige a personas que no lo merecen (Art. CXCIV)¹⁷³; y, aunque no todos los que se indignan son verdaderamente virtuosos, “aquellos que aman la virtud no pueden ver sin alguna aversión los vicios de los demás”, así solamente “se apasionen contra los más grandes y extraordinarios.” (Art. CXCVIII)¹⁷⁴ Por lo demás, esta es la razón también de la cólera, esa “especie de odio o de aversión que tenemos contra aquellos que han hecho algún mal, o que han tratado de perjudicar, no indiferentemente a cualquiera, sino particularmente a nosotros.” (Art. CXCIX)¹⁷⁵ Esta pasión es de singular violencia y produce gran agitación de la sangre, de tal modo que el odio que la acompaña “hace que sea principalmente la sangre biliosa que viene del bazo y de las pequeñas venas del hígado la que recibe esta agitación y entre en el corazón” donde, a causa de su abundancia y de la bilis con que está mezclada, produce un calor más fuerte y ardiente que el que genera el amor o el gozo (Íbidem).¹⁷⁶ Pero la virtud se relaciona igualmente con otras dos pasiones particulares: la gloria y la vergüenza, que “tienen un mismo uso en cuanto nos incitan a la virtud, una por la esperanza, la otra por el temor.” Sólo que es necesario educar el juicio “referente a lo que es verdaderamente digno de censura o de alabanza, a fin de no avergonzarse de obrar

bien ni envanecerse de los vicios, como le ocurre a muchos” (Art. CCVI).¹⁷⁷ Ahora: si se mira el conjunto de estos pasajes se puede observar que la mención de la virtud con relación a las pasiones es más bien general, en ocasiones solamente tangencial, que permite asumir, de manera plausible, que simplemente se supone la concepción de la virtud ya consolidada, con una nota característica muy elocuente: que pasión y virtud son diferentes, más aún, opuestas, en cuyo contexto sigue siendo válido que hay marcas en la virtud que permiten corregir los vicios; que, si bien la virtud puede causar satisfacción, ésta se puede convertir en un vicio; pero, también, que el virtuoso se puede apasionar e, incluso, que la pasión puede incitar la virtud, todo lo cual debe consultar la necesidad de educar el juicio justamente para que distinga lo que hay que censurar y lo que hay que alabar en función de hacer el bien, pues se ha de recordar que es precisamente por esa utilización buena o mala de la libre disposición de su voluntad de que habla el Artículo CLIII, por lo cual puede uno ser alabado o censurado.

Hay igualmente en la Tercera parte de la obra algunas alusiones al referente cognoscitivo que debe estar presente en las decisiones morales en su relación con las pasiones. Es el caso de la pasión del remordimiento, especie de tristeza causada por la duda de si lo que se hace, o se ha hecho, es o no bueno. “Pues si se estuviera enteramente seguro de que lo que se hace es malo, se abstendría de hacerlo; tanto más cuanto que la voluntad no se inclina sino a las cosas que tienen alguna apariencia de bondad.” Pero si se quiere usar esta pasión debidamente se debe examinar si la cosa de la cual se duda es buena o no lo es e impedirse reincidir en ella hasta tanto estar seguro de que es buena; por lo demás, “se la puede prevenir por los mismos medios por los cuales puede uno quedar exento de la irresolución.” (Art. CLXXVII)¹⁷⁸ Lo cual equivale a decir que hay que acostumbrarse a formar juicios ciertos y determinados respecto de las diversas cosas con las cuales hay que tratar, y asumir que se cumple con el deber cuando se actúa en función de lo que se juzga es mejor. El texto señala muy bien la estrecha relación que existe entre la pasión del remordimiento y la del arrepentimiento: como aquella, ésta “es una especie de tristeza que viene de que se cree haber hecho alguna mala acción; y es muy amarga porque la causa proviene sólo de nosotros.” No obstante, es una pasión muy útil “cuando es verdad que la acción de la cual nos arrepentimos es mala y tenemos de ella un conocimiento cierto porque nos incita a actuar mejor en otra ocasión.” (Art. CXCI)¹⁷⁹ Por lo demás, “tenemos costumbre de suponer que todas las cosas serán hechas de la manera que juzgamos deben serlo, es decir, de la manera que estimamos buena.” (Art. CXCVII)¹⁸⁰ En consecuencia, hacer el bien o el mal es asunto del hombre concreto que tiene un mayor o menor conocimiento de la bondad de sus actos y de las inclinaciones de su voluntad; sin embargo, o duda, o decide mal, o acierta, y una acción moral habrá de excitar las pasiones correspondientes las cuales, si se tornan excesivas, siempre contarán con un remedio, que no es distinto de la instancia racional de juzgar siempre lo que es mejor y actuar en ese sentido. En otros términos, la actuación moral excita pasiones y ellas, a su vez, pueden excitar virtudes; pero siempre se habrá de tener a la vista el

remedio para los casos en que sea necesario, que es precisamente la razón que juzga con base en un conocimiento y decide lo que es adecuado moralmente.

Por último, las pasiones se relacionan con una cierta voluntad llamada buena por Descartes, la que aparece en la pasión de la piedad que “es una especie de tristeza mezclada de amor o de buena voluntad hacia aquellos a quienes vemos sufrir algún mal, del cual les estimamos indignos.” (Art. CLXXXV)¹⁸¹ Esa buena voluntad aparece también relacionada con la pasión del favor que “es propiamente un deseo de que le suceda un bien a alguien por quien se tiene buena voluntad; pero me sirvo aquí de esta palabra para significar esta voluntad en tanto que ella es excitada en nosotros por alguna buena acción de aquél por quien la tenemos.” Somos naturalmente inclinados a amar a quienes hacen cosas buenas, agrega el filósofo, aunque no signifique para nosotros ningún bien y es en este sentido que el favor “es una especie de amor, no de deseo, aunque el deseo de ver el bien en aquél a quien favorecemos le acompañe siempre.” Por eso se encuentra unido a la piedad, pues las desgracias que le ocurren a ciertas personas, nos lleva a reflexionar sobre sus méritos (Art. CXCII)¹⁸², y algunos unen la piedad a la indignación, o a la burla, según la buena o la mala voluntad que se tenga “hacia aquellos a quienes ven cometer faltas” (Art. CXCVI).¹⁸³ Es importante notar en esta buena voluntad cartesiana, primero, su estrecha relación, tanto con las pasiones primitivas del amor y el deseo, como con las pasiones particulares de la piedad y del favor; segundo, ese cierto carácter condicionado suyo, pues ella es excitada por las buenas acciones que haya de realizar aquél por quien la sentimos, así en algún momento nos mueva más la piedad y así termine dándose un cierto desinterés en cuanto a no esperar bien alguno por sentirla, pero su motivación sigue siendo un tanto externa al sujeto moral, pues de algún modo depende de las cosas buenas que hacen aquellos por quienes sentimos buena voluntad, pero precisamente porque hacen cosas buenas.

5. Las pasiones y la moral

Dice Cottingham que la teoría cartesiana de las pasiones “nos ofrece la esperanza de que mediante una comprensión ilustrada de sus causas psico-fisiológicas podamos conducirnos hacia unas vidas enriquecidas, libres del sentimiento de que somos dominados por fuerzas que se encuentran fuera de nuestro control.” Si la vida buena ha de ser “una vida para los seres humanos, las pasiones deben ser aceptadas en la medida en que su funcionamiento está interiormente relacionado con nuestro bienestar humano.”¹⁸⁴ Es, sin duda, grande el alcance de la última obra escrita y publicada por Descartes, por lo cual no ha de extrañar que más de un comentarista se preocupe por ponderarlo, aunque de modos diversos, tal como se ha visto aparecer a lo largo de estas páginas respecto de tantos temas controversiales que ofrece su pensamiento. Así, por

ejemplo, para H. Lefebvre Descartes ensaya la construcción de una moral sólida, “fundada sobre el conocimiento, es decir, sobre aquello que adquiere objetivamente el método: *la ciencia física*.” El comentarista es reiterativo en su ponderación del “carácter científico de la moral del “Tratado”” que, a pesar de sus dificultades y ambigüedades, muestra una profunda originalidad, lleva a cabo la rehabilitación de las pasiones y es una afirmación del humanismo cartesiano, “tan pleno, tan carnal, que reconozco no admite lugar para el pecado original ni tampoco... para la gracia.”¹⁸⁵ En otra perspectiva, Alquié considera que si hay algo que inspira el tratado “es, ante todo, el agudo sentimiento que tiene Descartes de la superioridad... del ser mismo del hombre y de lo que constituye la raíz y el fundamento de este ser: la libertad”, por encima de los bienes que puedan desear los ambiciosos y los orgullosos; un tratado que, en este sentido, nos provee de varios principios de elección entre nuestras pasiones según que ellas se relacionen con el cuerpo y la acción que éste conlleva, o con el alma, mediada por una voluntad de tal importancia que se puede afirmar que la filosofía de Descartes es una invitación a que dirijamos ante todo nuestra atención hacia ella.¹⁸⁶ En un sentido similar de ponderación se expresa Rodis-Lewis: *Las pasiones del alma*, única obra concluida por el filósofo referente a la conducta de la vida, así trate sólo de un asunto particular de la moral (v., supra, pág. 297), es el resultado de varios temas largo tiempo enunciados por él y constituye un estudio científico de las diferentes pasiones, destinado a lograr su dominio, lo cual va de la mano con el hecho de que el Tratado “se orienta hacia una moral original y coherente”.¹⁸⁷

Sin embargo, más allá de estas amplias ponderaciones de la importante obra cartesiana y de la validez que puedan tener, el interés de la tesis, y de las hipótesis que la orientan, se mueve en un sentido distinto: primero, más que de *Las pasiones del alma* como la última obra cartesiana, la preocupación se orienta hacia la concepción cartesiana de las pasiones en general; segundo, de modo fundamental, el interés se dirige hacia la determinación de su importancia desde el punto de vista moral. De aquí se derivan unas preguntas necesarias, algunas surgidas de manera inevitable en el curso del capítulo: ¿constituye la obra *Las pasiones del alma* un texto de carácter moral? ¿Representan las pasiones, por sí solas, un asunto de carácter moral?

Descartes quiere reivindicar expresamente las pasiones y lo hace de manera reiterada, como se ha visto aparecer a lo largo de estas páginas. A Chanut le dice cómo, al examinar las pasiones “he encontrado que casi todas son buenas y de tal modo útiles para la vida, que nuestra alma no tendría motivo para que quisiera permanecer unida a su cuerpo un solo momento, si ella no las pudiera experimentar.” (Noviembre 1º de 1646, AT, IV, 538, 5-11; v., supra, pág. 286) A Newcastle le escribe que “la filosofía que yo cultivo no es tan bárbara ni tan adusta que rechace el uso de las pasiones; al contrario, sólo en ellas pongo toda la dulzura y la felicidad de esta vida.” (Marzo o Abril de 1648, AT, V, 135, 4-13; v., supra, pág. 287) Y cuando se dirige a Élisabeth se aprecia la misma reiteración: no es de la opinión “que deba uno eximirse de tener pasiones” incluso cuando ellas son excesivas, pues la utilidad que tienen con frecuencia va en razón directa de su exceso (Septiembre 1º

de 1645, AT, IV, 287, 7-11; v., supra, pág. 288); además, “todas nuestras pasiones nos representan los bienes a cuya búsqueda ellas nos incitan” (Septiembre 15 de 1645, *Íbid.*, p. 294 r. 27-p. 295 r. 1; v., supra, *Íbidem*). Ahora: cuando se va al texto de *Las pasiones del alma*, el filósofo no puede ser más categórico respecto a esa reivindicación: conocidas las pasiones, se encuentra que no hay motivo para temerlas, “Porque vemos que todas son buenas por su naturaleza, y que no tenemos que evitar sino sus malos usos o sus excesos” (Art. CCXI).¹⁸⁸ Y, si bien “el alma puede tener sus placeres aparte”, cuando se trata de aquellos “que le son comunes con el cuerpo, dependen enteramente de las pasiones, de suerte que los hombres a los que más pueden conmovier son los más capaces de disfrutar de la dulzura en esta vida.” (Art. CCXII)¹⁸⁹ Se puede considerar como un hecho incontrastable que las pasiones existen, que es de la naturaleza humana experimentarlas y que, efectivamente, su uso es tan útil como necesario; por eso, dice Descartes de manera tan clara: “el uso de las pasiones sólo consiste en disponer el alma para querer las cosas que la naturaleza dicta nos son útiles y para persistir en esta voluntad”, del mismo modo que la agitación de los espíritus, que las causa habitualmente, predispone al cuerpo para que ejecute los movimientos correspondientes (Art. LII).¹⁹⁰ Sin embargo, es inevitable preguntarse una vez más, teniendo a la vista de modo muy especial la taxativa reivindicación de las pasiones que lleva a cabo el filósofo: ¿son las pasiones por sí mismas un tema moral? Preguntado de otra manera, ¿qué determina que una pasión sea moral o no lo sea? Y, mirado el problema de manera complementaria, si todas las pasiones en principio son buenas, ¿qué las hace malas? O, sea, ¿cuál es, en últimas, la función que puede cumplir la moral respecto de las pasiones? Se deben tener en cuenta, con relación al alcance de estos interrogantes, dos pasajes muy puntuales ya referenciados en páginas anteriores: el primero, tomado de la respuesta a la segunda carta que precede la obra: “mi designio no ha sido explicar las *Pasiones* como Orador, ni tampoco como Filósofo moral, sino solamente como físico.” (AT, XI, 326, 13-15; v., supra, pág. 301) Y, el segundo, tomado del Artículo CXLIV: “la principal utilidad de la moral” consiste en regular los deseos que excitan las pasiones (*Íbid.*, 436, 14-18; v., supra, pág. 310).

Con base en el conjunto de las reflexiones precedentes, se pueden hacer las siguientes afirmaciones: *Las pasiones del alma* no constituyen una obra de carácter moral, pues tanto por el propósito expreso del filósofo como por su mismo desarrollo, se trata de un libro de psicología explicado desde una fisiología mecanicista que pretende explicar las pasiones como un fenómeno natural, característico del ser humano como compuesto de cuerpo y alma; de manera indudable, se entreveran, aquí y allá, reflexiones de carácter moral, muy localizadas en las dos primeras partes en las cuales compromete un número muy pequeño de artículos, de presencia muy fuerte en la Tercera parte, en la cual la moral es un eje fundamental, pero sin que baste para que se pueda concluir que se trata de un libro dedicado exclusivamente o prioritariamente a estos temas, o que los tenga por su objeto básico o primordial. Más bien, la presencia de la moral en esta obra ilustra el modo predominante como Descartes se ocupa de estos temas y problemas, que se ha señalado a todo lo largo de la tesis, de lo cual es clara ilustración el hecho de afirmar en

algún momento que quiere explicar las pasiones como físico y no como filósofo moral y, no obstante, que exponga en diversas páginas de la obra pensamientos de implicación moral. Ahora: si bien las pasiones constituyen un hecho de carácter natural, necesario e inevitable en cuanto es característico de la naturaleza humana, pueden llegar a adquirir, sin embargo, significación y alcance morales. Esto ocurre cuando las pasiones nos hacen menos virtuosos, o simplemente van en sentido contrario de nuestro contento, o cuando terminan causando daño a otros hombres o, el caso más común, cuando ellas tienden al exceso, es decir, se convierten en movimientos y acciones que se escapan a nuestro control, que pasa cuando nos dejamos llevar por lo agradable o lo desagradable, cuando ellas –pasiones o apetitos– nos desvían de resoluciones ya tomadas, cuando nos dejamos guiar por falsas apariencias o, como acontece de modo especial con las almas débiles, la voluntad se deja llevar de tal manera por pasiones contradictorias entre sí y es a tal punto incapaz de seguir ningún juicio, que acaban sometiendo al alma a un estado tan deplorable como lo es terminar combatiendo contra sí misma. Ocurre también que las pasiones alcanzan significación y alcance de índole moral cuando somos incapaces de regular el deseo que ellas excitan, no alcanzamos a distinguir las cosas que dependen de nosotros de aquellas que no dependen y somos igualmente incapaces de liberarnos de los deseos poco útiles, con lo cual perdemos de vista las cosas buenas que son justamente las que debemos hacer y no tenemos en cuenta que no todo exceso en las pasiones es bueno.¹⁹¹ Y si por estas causas las pasiones se convierten en problema moral, ¿cuál podría ser el remedio? El mismo texto cartesiano es taxativo y reiterativo, no sólo en señalar cuándo ellas se convierten en problema moral, sino también en indicar el remedio correspondiente: que la razón permanezca siempre como la dueña o dominadora de las pasiones, por más violentas que ellas sean y haga que incluso las aflicciones le sirvan a quien las padece y contribuyan a su perfecta felicidad en esta vida (a Élisabeth, Mayo 18 de 1645, v. AT, IV, 202, 6-18); que se mantenga una resolución firme y constante de hacer todo aquello que la razón aconseje en contra de los intentos de las pasiones por desviarnos de nuestros propósitos, además de “un verdadero conocimiento del bien” y de nuestra naturaleza que nos permita delimitar debidamente nuestros deseos (a Élisabeth, Agosto 4 de 1645, v. *Íbid.*, 265, 16-18; 267, 1-12); sin embargo, aunque las pasiones deben estar sujetas a la razón, cuando se las haya dominado se podrá apreciar que, algunas veces, son útiles incluso cuando tienden al exceso (a Élisabeth, Septiembre 1º de 1645, v. *Íbid.*, 287, 6-11); y, aun cuando convenga en ocasiones suspender nuestro juicio hasta tanto la pasión se haya apaciguado, con el fin de percibir mejor los auténticos bienes de este mundo (a Élisabeth, Septiembre 15 de 1645, v. *Íbid.*, 295, 5-10), conviene tener en cuenta que, así no todo exceso sea bueno, hay pasiones que son tanto más útiles cuando más tienden al exceso, sólo que con una condición: que ellas sean todas buenas, es decir, que se encuentren “sometidas a la razón”. A este respecto, el filósofo distingue dos clases de excesos: “el uno que, cambiando la naturaleza de la cosa y de buena la vuelve mala, impide que ella permanezca sometida a la razón; el otro, que aumenta sólo su magnitud y no hace más que, de buena, volverla mejor.” Es el caso de la audacia cuyo

exceso es la temeridad, pero sólo cuando va más allá de los límites de la razón; pero, así no los sobrepase, es posible que se pueda caer en otro exceso: que no la acompañe ni irresolución ni temor alguno (a Élisabeth, Noviembre 3 de 1645, v. *Íbid.*, p. 331 r. 18-p. 332 r. 5). Sin duda las almas fuertes se encuentran en mejores condiciones para echar mano de estos remedios y aplicarlos efectivamente: en ellas “la voluntad puede vencer con mayor facilidad las pasiones y detener los movimientos del cuerpo que las acompañan”, lo cual logran haciendo “combatir su voluntad con sus propias armas” que no son distintas de “los juicios firmes y determinados referentes al conocimiento del bien y del mal, siguiendo los cuales ella ha resuelto conducir las acciones de su vida.” (Art. XLVIII, v. AT, XI, p. 366 r. 26-p. 367 r. 16) Con relación a las cosas que dependen o no de nosotros y los deseos inútiles, el remedio no es distinto de apelar al libre arbitrio y determinarse firmemente a realizar las cosas buenas que dependen de nosotros, “liberar el espíritu, tanto como se pueda de todas las otras clases de deseos menos útiles” y, después, “tratar de conocer bien claramente y considerar con atención la bondad de lo que se va a desear.” (Art. CXLIV, v. *Íbid.*, p. 436 r. 26-p. 437 r. 15) A este propósito es reiterativo Descartes: como la mayor parte de nuestros deseos se extiende precisamente a cosas que no dependen de nosotros, se debe “distinguir en ellas exactamente lo que no depende sino de nosotros, a fin de no extender nuestro deseo sino a esto solo”, lo cual equivale a decir que el sujeto moral se ha de acostumbrar a regular los deseos de tal forma que obtenga entera satisfacción por el cumplimiento de aquello que depende únicamente de su voluntad (Art. CXLVI, v. *Íbid.*, 439, 13-17).

Mediante una puntual remisión a pasajes muy precisos del filósofo, se ha pretendido –a riesgo, incluso, de alguna redundancia- indicar en qué momento las pasiones, fenómenos de carácter simplemente natural, se convierten en problema moral, es decir, en situaciones que se pueden analizar desde esta perspectiva y que, sintetizando al máximo, son aquellas en las cuales las pasiones, de puro excesivas, escapan al control del sujeto moral, éste se encuentra en simple incapacidad de regular sus deseos y tiende sin más a lo que no depende de él; con lo cual, termina convirtiéndose en persona poco virtuosa. No obstante, ahí se encuentran los remedios contra las pasiones cuando éstas se convierten en problema moral que, sintetizando, se reducen a una razón que debe ser dueña y dominadora de ellas, a unos juicios firmes y determinados en función del bien y de la buena conducción de la vida en tanto son armas de la voluntad y un libre arbitrio dispuesto a realizar las cosas buenas que dependen de nosotros, a las cuales apuntan esos juicios. Pero, ¿será esto algo distinto de la generosidad? ¿No corresponde todo esto al ámbito propio de la generosidad? Todo ello es la generosidad misma, es decir, el conocimiento y la conciencia de que sólo se dispone del libre arbitrio, de que sólo se cuenta con una voluntad para hacer el bien o el mal y ser por ello alabado o censurado e, igualmente, el conocimiento y la conciencia de que se es capaz al mismo tiempo de tomar resoluciones firmes y constantes de hacer el bien y de disponer siempre de esa voluntad para hacer lo que se juzgue mejor: cuando las pasiones se convierten en un problema moral, se podrá disponer siempre de la generosidad y, en la medida en que se sienta esa

resolución firme y constante, se estará en condiciones de “seguir perfectamente la virtud” (Art. CLIII)¹⁹², con lo cual ella cumple su función primordial de auxiliar para la adquisición y consolidación de ésta. Sin embargo, ahí están las pasiones como aspecto constitutivo del ser humano, plenamente reivindicadas por la reflexión cartesiana, pues si el alma tiene sus propios placeres, existen también aquellos que son propios de su unión con el cuerpo que, en cuanto tales, dependen por completo de las pasiones; y, si bien es cierto que ellas no sólo proporcionan dulzura en la vida sino que también pueden causar amargura cuando no se las emplea bien o la fortuna le es contraria, también se encuentra la sabiduría: ella “es principalmente útil en este punto, porque enseña a hacerse tan dueño de ellas y a manejarlas con tanta destreza, que los males que causan son muy soportables e, incluso, se saca alegría de todos.” (Art. CCXII)¹⁹³ Descartes concluye de esta manera categórica *Las pasiones del alma*.¹⁹⁴

Capítulo sexto: El pensamiento moral en Descartes

Llegados al final del análisis y la exposición de los distintos aspectos y temas del pensamiento moral cartesiano, surgen algunas preguntas: ¿qué relación puede existir entre sus reflexiones de índole moral y su filosofía? De otra parte, dada la manera cartesiana de hablar sobre la moral, ¿será ésta una simple superposición o agregado de ideas? O, al contrario, ¿hay en ella algún tipo de unidad o, por lo menos, algunas ideas que, en la medida en que sean recurrentes, le puedan conferir a ese pensamiento algo similar a una unidad, algo que permita hablar mínimamente de unidad del pensamiento moral de Descartes? El propósito de este último capítulo es responder a estas preguntas sobre la base de la siguiente hipótesis: la filosofía de Descartes es una sola, por lo tanto, la moral no es asunto separado o diferente de ella sino que hace parte integral de su pensamiento filosófico, sólo que atiende a criterios diferentes en la medida en que su tema, su objeto y el tipo de reflexión que compromete son diferentes, responde a necesidades específicas y echa mano, en consecuencia, de otros recursos argumentativos y expositivos. De otra parte, la moral mantiene en Descartes una notable e importante unidad temática y de propósitos así no exista una obra suya dedicada exclusivamente a ella, se encuentre dispersa a lo largo de sus escritos, no sea sistemática, ni responda al orden de razones.

En las páginas que siguen se habrá de abordar, en consecuencia, la relación que pueda tener la moral cartesiana con su pensamiento filosófico en general, así como su *unidad*, cómo se debe entender ésta, qué alcance tiene y cómo se concreta en sus escritos, para

finalizar con la indicación de lo que hace que esta unidad no sea total, a causa de los aspectos de aparente inconsistencia en que incurre su exposición en algunas ocasiones.

1. Moral y filosofía en Descartes

Como es apenas obvio, la moral ha sido el tema predominante a lo largo de los capítulos anteriores, en los cuales los demás asuntos filosóficos cartesianos han hecho su aparición de manera esporádica y sólo con ocasión de las preocupaciones propiamente morales. No obstante, cabe la pregunta: ¿qué relación puede existir entre el pensamiento moral cartesiano en particular y su pensamiento filosófico en general? La primera respuesta es apenas elemental: las preocupaciones y reflexiones de índole moral que lleva a cabo Descartes hacen parte integral, de manera indiscutible, de sus preocupaciones y reflexiones de índole filosófica; y, de hecho, mirado el contexto de su filosofía, su interés por la moral fue permanente. Sin embargo, debido a las características -extensamente señaladas- que adquiere ese interés y la reflexión consiguiente, la moral presenta unos rasgos que la hacen específica y distinta de los otros temas filosóficos de que se ocupa Descartes, tanto por los asuntos que trata como por la manera como aparecen en su obra. Y si bien en algunos momentos sus planteamientos morales se refieren a sus ideas metafísicas y físicas, esto ocurre sólo en ocasiones e, incluso en esas ocasiones, la metafísica y la física explican su moral sólo de manera limitada y parcial; pero, considerada en conjunto, su moral no es sistemática y no responde al orden de razones y se distingue claramente, tanto de los otros temas filosóficos cartesianos como del modo en que estos son presentados en sus obras filosóficas más características.

Ahora: tomando como punto de referencia fundamental los escritos estudiados en la tesis desde el punto de vista moral, se examinará en un primer momento esta relación tal como aparece en el *Discurso del método*, en la Carta-Prefacio, en las *Pasiones* y en dos cartas de especial importancia a este respecto: a Élisabeth, Septiembre 15 de 1645 y a Chanut, Junio 15 de 1646, para examinarla luego, de manera somera, con relación al orden de razones tal como aparece en el *Discurso*. Éste, de acuerdo con el modo como fue analizado en el Capítulo segundo (en particular, en el Parágrafo 3) no es una obra sobre moral sino que en ella, entre las preocupaciones epistemológicas de la Segunda parte y las consideraciones metafísicas de la Cuarta, se entreveran las máximas morales de la Tercera: decidido Descartes a desprenderse de las opiniones recibidas hasta entonces para introducir otras mejores y a elaborar un nuevo método que le sirviera para avanzar en la búsqueda de la verdad, llega a los conocidos cuatro preceptos cuya aplicación le permitía concebir con claridad y distinción los distintos objetos a los cuales se aplicaba; sin embargo, antes de hacer extensivo el método hallado a todo el saber y, de manera especial, a una filosofía en la que no encontraba nada que fuera cierto, con el fin de establecer principios nuevos, decide esperar una edad más propicia y, por supuesto,

desarraigar las malas opiniones recibidas hasta entonces. Con esta decisión de desarraigar esas opiniones, suspender la aplicación del método a la filosofía y los juicios consiguientes a la espera una edad más madura, termina la Segunda parte. Pero antes de reanudar la construcción del nuevo saber, como la vida sigue y no puede suspenderla como si lo ha hecho con los juicios, debe proveerse de algo similar a un alojamiento temporal que le permita actuar bien y vivir tan felizmente como pueda: es la moral de provisión de la Tercera parte, que termina con el dato autobiográfico de su decisión de retirarse a los Países Bajos. Y, sin que medie ninguna otra consideración, abandona por completo el tema moral, concluye esa parte del *Discurso* y comienza la Cuarta con un tema filosófico enteramente distinto: la metafísica: “No sé si deba hablaros de las primeras meditaciones que hice, porque son tan metafísicas y tan poco comunes, que probablemente no serán del gusto de todo el mundo. Y sin embargo, para que se pueda juzgar si los fundamentos que he tomado son suficientemente firmes, me veo de alguna manera obligado a hablar de ellas.” (AT, VI, 31, 14-20)¹ Continúa Descartes con su exposición metafísica, que ocupa la totalidad de esa parte de *Discurso*. Es fácil ver cómo en éste la moral es un tema al lado de otros, de contenidos específicamente distintos, en el contexto de una misma obra y hace su aparición con el fin de que atienda a las exigencias de la vida práctica mientras se adelanta la construcción del saber teórico, filosófico y científico.

Uno de los pocos textos en que Descartes, de manera elocuente, pone en relación expresa la moral con su filosofía, es el símil de la Carta-Prefacio de la filosofía comparada con un árbol (v., supra, Capítulo tercero, Parágrafo 2), a la cual se llega luego de una densa exposición sobre la filosofía y los grados de la sabiduría, y de una indicación sobre la moral que se debe formar el hombre que posee sólo un conocimiento vulgar e imperfecto, pero quiere instruirse: después de esta moral, debe estudiar la lógica y aplicarse luego al estudio de la verdadera filosofía, lo cual quiere decir que primero estudiará la metafísica y luego la física, teniendo en cuenta que “toda la filosofía es como un árbol”. De acuerdo con la gráfica comparación, las raíces del árbol y, por tanto, su fundamento, es la metafísica que soporta el tronco, que es la física, del cual salen las ramas, que son las ciencias, que Descartes reduce a tres principales: la Medicina, la Mecánica y la Moral. Es demasiado obvia la manera como el filósofo piensa la relación y el sitio que ocupa la moral dentro de su filosofía: de un lado, supone la metafísica y la física; del otro, es una ciencia relacionada con otras ciencias; además, si se mantiene de manera rigurosa la imagen del árbol, se habrá de suponer que la savia transita de la raíz a las ramas, pasando por el tronco y a la inversa, lo cual, si bien ubica de modo claro la relación de la moral con las otras partes de la filosofía le quita, sin duda alguna, independencia, pues al fin y al cabo, supone raíces y tronco y, en alguna forma, requiere de las otras ramas pues, ciencia entre las ciencias, depende de ellas para su perfeccionamiento y consolidación. Es notable, no obstante, que la imagen de la filosofía entendida como un árbol, en el cual se halla la moral, Descartes la abandona totalmente y no vuelve a ocuparse del símil ni a mencionarlo. Se debe señalar, además, que la moral se encuentra en otro pasaje de la Carta-Prefacio, pero no con relación al árbol, sino en la

forma de un recuerdo de la moral del *Discurso*, imperfecta y de provisión; de otra parte, después del recuerdo de esta moral, recuerda también los *Ensayos* científicos a los cuales precedía esta obra: *Dióptrica*, *Meteoros* y *Geometría*. Sin duda alguna, el texto de Descartes muestra una expresa relación entre moral y filosofía: la moral se encuentra en el comienzo del camino que debe emprender todo hombre que desee instruirse y quiera llegar a la “verdadera filosofía”; ella es una de las partes del árbol de la filosofía; se encuentra, de otro lado, presente en el recuerdo del *Discurso del método* y de los *Ensayos* que pretendían, entre otras cosas, procurar que se reconociera “la diferencia que existe entre la Filosofía que yo cultivo y aquella que se enseña en las escuelas” (AT, IX-2, 15, 24-26).² Es importante notar, sin embargo, la manera diversa como Descartes entiende la moral en el espacio relativamente breve de tres páginas: como la moral que debe “bastar para regular las acciones de la vida” con el fin de que ella no sufra dilación, de la cual se debe proveer aquel hombre de conocimiento vulgar e imperfecto; como “la más alta y la más perfecta moral”, ciencia entre otras ciencias y una rama del árbol de la filosofía; y como la moral imperfecta y de provisión del *Discurso*, que es el prólogo a los ensayos científicos. Ahora: no obstante esta manera diversa de entender la moral, se mantiene una intención por completo explícita de relacionar la moral con la filosofía pero con un énfasis muy marcado en el conocimiento y en las ciencias. Es evidente, sin embargo, que en la filosofía expuesta por Descartes en la Carta-Prefacio la moral ocupa un lugar muy importante al lado de otros saberes, como la metafísica y la física, con un rango de igual importancia filosófica, aunque el papel que le reconoce es simplemente distinto.³

¿Qué ocurre con *Las pasiones del alma* respecto a la relación entre moral y filosofía? Con independencia del largo proceso que le tomó a Descartes llegar a la composición definitiva de esta obra, ubicados en ella se puede observar de manera clara que hablar de las pasiones es referirse a la unión del cuerpo y del alma que las hace posibles: esos sentimientos del alma, que son las pasiones, “se hallan entre el número de percepciones que la estrecha alianza que existe entre el alma y el cuerpo hace confusas y oscuras.” (Art. XXVIII)⁴ Entender las pasiones exige, en consecuencia, saber “que el alma está realmente unida a todo el cuerpo” y no sólo a una de sus partes, pues es uno e indivisible (Art. XXX).⁵ Las pasiones suponen, entonces, tanto la metafísica como la fisiología cartesiana que, a su vez, se deriva de la física.⁶ Sin embargo, aunque es claro este supuesto metafísico y físico, que Descartes afirma que quiere explicarlas como físico y no como filósofo moral y que ellas constituyen un tema especialmente importante de su filosofía, ellas no explican ni determinan la moral presente en la obra. Es sin duda tentador ver las pasiones en la perspectiva del árbol de la filosofía, pues soportadas en la metafísica, que son las raíces y en la física, que es el tronco, ellas estarían entre las ramas; pero, ¿constituirían una ciencia? ¿Pertenece a la mecánica por el modo como Descartes las explica? ¿O a la moral, por la presencia de ésta en la obra, especialmente, en su Tercera parte? Sólo que, en rigor, no sería más que acompañar al filósofo en su gusto por las imágenes, pues, de una parte, ya se ha establecido que él no volvió a ocuparse del símil y, de otra parte, que

las pasiones, tema de especial interés en su filosofía, es distinto de la moral, cuyo interés filosófico para Descartes está fuera de toda duda. Las pasiones, fenómenos de carácter básicamente natural, son diferentes de la moral: ellas alcanzan significado y alcance morales cuando se vuelven excesivas y escapan al control del sujeto moral quien, en cuanto tal y poseedor de una razón y de un libre arbitrio, puede dominarlas en función de una vida virtuosa. Pero es indiscutible que las pasiones, en cuanto fenómenos naturales característicos del hombre como compuesto de cuerpo y alma, se mueven en una dimensión diferente de la razón y el libre arbitrio y de unos juicios firmes y determinados en función de la buena conducción de la vida, en cuanto posibilidades propias del sujeto moral. Y si bien éste puede y debe dominar las pasiones –principal utilidad de la moral-, no quiere decir que dejen de ser distintas, justamente a lo que apuntan las consideraciones precedentes: en efecto, en *Las pasiones del alma* se encuentran dos temas fundamentales de la filosofía cartesiana: pasiones y moral y, aunque pueda haber una incidencia mutua muy importante y decisiva, no pierden por esto su singularidad; pues las pasiones, así se puedan convertir en algún momento en asunto o problema moral, no dejan por eso de ser fenómenos naturales, propias del compuesto de cuerpo y alma que es el hombre.

Hay en la correspondencia de Descartes de importancia moral dos cartas de especial interés para la relación moral y filosofía dirigidas, una a Chanut y la otra a Élisabeth, con fechas distintas aunque cercanas en el tiempo. En Junio 15 de 1646 Descartes manifiesta estar de acuerdo con Chanut en cuanto a los medios más seguros para saber cómo debemos vivir: “el medio más seguro para saber cómo debemos vivir, es conocer, antes, quiénes somos, cuál es el mundo en el cual vivimos, y quién es el Creador de este mundo, o Señor de la casa que habitamos.” (AT, IV, 441, 13-17)⁷ Un año antes, en Septiembre 15 de 1645, le ha escrito a Élisabeth una carta en la cual, entre otras cosas, quiere atender las inquietudes de ésta respecto a la manera de fortificar el entendimiento con el fin de discernir lo que resulte mejor para las diversas acciones de la vida.⁸ Si bien hay diferencia en cuanto a la ocasión por la cual se escribe, las ideas son virtualmente las mismas, sólo que en esta última están expuestas con mayor extensión. Para estar dispuesto a juzgar bien, le dice a la Princesa, se requieren dos cosas: el conocimiento de la verdad y el hábito que permite recordar ese conocimiento y consentir en él. Pero como es Dios el único que conoce todas las cosas, el hombre se ha de contentar con el solo conocimiento de aquellas que usa con más frecuencia: “Entre las cuales la primera y principal, que hay un Dios de quien dependen todas las cosas... cuyo poder es inmenso” (AT, IV, 291, 5-7, 20-22).⁹ Además de este Dios, cuyos decretos son infalibles, es necesario conocer una segunda cosa, cual es “la naturaleza de nuestra alma, en tanto ella subsiste sin el cuerpo... capaz de gozar de una infinidad de contentos que no se encuentran en esta vida” (Íbid., 292, 5-12).¹⁰ Viene luego una tercera cosa que es igualmente necesario conocer, “esta vasta idea de la extensión del universo”, que el filósofo ha tratado de explicar en el Tercer libro de los *Principios* (Íbid., 13-29).¹¹ Una vez reconocidas estas tres cosas, “la bondad de Dios, la inmortalidad de nuestras almas y la magnitud del universo”, da cuenta Descartes de una verdad cuyo conocimiento considera de extrema utilidad: nadie es persona separada de

las demás, por eso se debe “pensar que nadie sabría subsistir solo, y que se es, de hecho, una de las partes del universo y, más particularmente todavía, una de las partes de esta tierra, una de las partes de este estado, de esta sociedad, de esta familia, a la cual se está unido por su casa, por su juramento, por su nacimiento.” (Íbid., p. 292 r. 30-p. 293 r. 12)¹² Hay alguna diferencia de matiz entre estas cartas: en la primera, antes de saber cómo debemos vivir, es necesario conocer sobre el hombre, sobre el mundo y sobre Dios; en la segunda carta, dada la necesidad de discernir lo mejor en las distintas circunstancias de la vida es preciso, o conveniente, saber acerca de Dios, del alma, del universo y también del hombre. En ambas cartas, no obstante, el asunto es el mismo: el tema moral que requiere de los otros temas filosóficos, es decir, el conocimiento de éstos como condición para que el sujeto moral actúe adecuadamente en su mundo.¹³ Conviene señalar, sin embargo, que aquí está en juego solamente una de las preocupaciones morales de Descartes, así sea fundamental: la conducción de su vida; pero, igualmente, es lícito subrayar cómo en los dos textos hacen su aparición como temas de la filosofía cartesiana, al lado de este asunto moral fundamental, los temas metafísicos así como el tema físico de explicación de la “vasta idea de la extensión del universo”. Se debe notar, además, que en la Carta-Prefacio se encuentran los mismos términos de referencia: el camino que inicia el hombre que desea instruirse y comienza con la moral, continúa con la lógica y las matemáticas y prosigue –como recién se ha señalado– hasta llegar a la “verdadera filosofía”, cuya primera parte, la Metafísica, contiene los principios del conocimiento, la explicación de los atributos de Dios y de la inmaterialidad del alma y cuya segunda parte, que es la Física, “después de haber encontrado los verdaderos Principios de las cosas materiales”, examina cómo está compuesto el universo, al igual que la naturaleza de esta tierra y de todos los cuerpos que se encuentran en ella (AT, IX-2, 14, 5-19).¹⁴ Hay, sin duda, diferencias entre la Carta-Prefacio y las dos cartas anteriores con respecto a la relación entre moral y filosofía: de un lado, está el aspecto formal, pues mientras en una Descartes muestra su acuerdo con algunos puntos de vista de Chanut, en la otra responde a inquietudes puntuales de la Princesa; de otro lado, mientras en la Carta-Prefacio trata de un camino que se inicia con la moral para encontrar luego los otros temas de su filosofía, en aquellas cartas considera que hay que conocer primero los demás temas de ésta antes de abordar el asunto moral particular de conducción de la vida. Por lo demás, si se miran ellas en conjunto, lo que se encuentra es una moral en estrecha relación con los otros temas filosóficos cartesianos; si se quiere, una moral que, para Descartes, se encuentra *entre* sus temas filosóficos fundamentales, aunque es distinta de ellos.

Al comienzo del párrafo se anunciaba el examen de la relación entre moral y filosofía de acuerdo con el orden cartesiano de razones del *Discurso del método* y se citaba el comienzo de la Cuarta parte de esta obra. Pues bien: precisamente esta parte ilustra con claridad ese conocido orden. Descartes decide rechazar como falso todo aquello en lo cual pueda imaginar la menor duda y, como los sentidos engañan a veces, es de suponer que las cosas no son como ellos las hacen aparecer; por eso, “rechacé como falsas todas las razones que había tomado antes por demostraciones.” (AT, VI, 32, 7-9)¹⁵ Pero de

inmediato se dio cuenta de que, mientras pensaba que todo era falso, era preciso que él, que lo pensaba, fuera alguna cosa: “Y al advertir que esta verdad: *pienso, luego soy* era tan firme y tan segura” que las suposiciones más extravagantes no la podían socavar, “juzgué que podía recibirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que estaba buscando.” (Íbid., 15-23)¹⁶ Luego, al examinar de manera atenta lo que era, conoció que era una sustancia cuya esencia o naturaleza es pensar y no depende de ninguna cosa material: “De manera que ese yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo” y más fácil de conocer que éste, de modo que aunque él no existiera, “ella no dejaría de ser todo lo que es.” (Íbid., 33, 3-11)¹⁷ Considerando después que la verdad *pienso, luego soy* no asegura nada sino ver de manera clara que para pensar es necesario ser, decidió tomar por regla general que las cosas que concibiera clara y distintamente eran todas verdaderas. Sin embargo, como la duda no puede sino ser propia de un ser imperfecto y es más perfecto conocer que dudar, la perfección que él tenía debía proceder de una naturaleza más perfecta. Por eso, sólo quedaba que el conocimiento y la perfección que pudiera tener “hubiese sido puesta en mí por una naturaleza que fuera en *verdad* más perfecta de lo que yo era, más aún, que tuviese en sí todas las perfecciones de las que yo pudiera tener alguna idea, es decir, para explicarme con una palabra, que fuera Dios.” (Íbid., 34, 19-24)¹⁸ Ahora, como en esta idea de un ser perfecto debe estar comprendida necesariamente la existencia y como Él es totalmente perfecto y verdadero, la regla que Descartes ha tomado de que sólo son verdaderas las cosas que concibe de manera clara y distinta, “no es segura sino porque Dios es o existe, y porque es un ser perfecto, y porque todo lo que hay en nosotros proviene de Él.” (Íbid., 38, 15-21)¹⁹ Este es el orden cartesiano de razones tal como aparece en la Cuarta parte del *Discurso* que para muchos, según lo constata Alquié, es un precepto esencial de la lógica del filósofo: conducir sus pensamientos por orden, que lleva precisamente a la generalidad de los comentaristas a concluir que Descartes propuso un sistema que se desarrolla de una manera estrictamente lógica: de la duda al *cogito* para llegar a Dios como garantía de verdad (la *ratio cognoscendi* de que habla Gueroult), luego de lo cual se puede recorrer el camino inverso: la metafísica como fundamento, de la cual se deriva la física, de la cual a su vez se derivan diversas aplicaciones sacadas deductivamente (la *ratio essendi* según Gueroult).²⁰ Pero, ¿qué importancia tiene todo esto para el tema moral? Ninguna, se puede afirmar con propiedad que no tiene ninguna importancia, pues la moral cartesiana no se compadece con su orden de razones, ya que se mueve en un sentido distinto, tiene otro alcance, y ese orden, estrictamente hablando, es metafísico y esto determina su alcance. Ahora, tal como se ha querido mostrar a lo largo del párrafo, sólo en el caso de las pasiones se puede afirmar que la metafísica les sirve de base; lo cual no ocurre ni con la moral del *Discurso del método*, ni con la moral presente en la Carta-Prefacio, ni con la que es posible inferir de las cartas a Chanut y a Elisabeth. Si este orden se define, básicamente, por un sujeto que duda, que sabe que duda y, en consecuencia, que piensa y que es, que reconoce su imperfección y sabe que hay un Dios perfecto que es garantía de toda verdad, se puede concluir que en el orden cartesiano de razones no

hay cabida para la moral, pues ésta es distinta de la metafísica, responde a necesidades diferentes y sus exigencias y condiciones son otras.

Este asunto de la relación entre moral y filosofía en Descartes no podía escapar tampoco a la diversidad interpretativa. La “moral provisional, dice Gouhier, no es una articulación del sistema cartesiano” y, al igual que ocurre con el método y las matemáticas, no ocupa lugar en el árbol de la ciencia; lo mismo que la duda, es “exterior a la filosofía acabada porque le es anterior.” Sin embargo, ella no es desdeñable, pues pertenece de todas maneras a la historia de las relaciones de Descartes con su sistema y “en consecuencia, a la historia de cada alma cartesiana”; lo cual carecería de importancia si se tratara de una filosofía simplemente especulativa, pero cuando un hombre quiere marchar con seguridad en la vida y mira, por tanto, el porvenir, no se puede permitir, a la espera de esa filosofía acabada, patinar en sus acciones, lo cual carecería de sentido.²¹ El comentario de Gouhier tiene un punto de referencia muy preciso, la moral del *Discurso* que interpreta como “provisional”; pero resulta pertinente destacar que reconoce que ella no pertenece al sistema cartesiano, pues obedece a exigencias diferentes. Más cercano en el tiempo, P. Guenancia comenta cómo las reflexiones morales de Descartes no parece que posean la notable unidad que se encuentra en la metafísica y en la física. Además, la moral no sólo se constituye de manera progresiva y en tiempos distintos sino que no parece conducir a un resultado cuya certeza aclare las etapas anteriores. De otra parte, centrada significativamente en los problemas del conocimiento, la filosofía cartesiana encuentra la moral sólo con ocasión de circunstancias muy precisas que le imprimen unas marcas coyunturales que la distinguen de cualquier texto dedicado al tema. Se puede concluir “con razón que la moral no hace parte de la filosofía de Descartes, en todo caso de ‘la filosofía primera’ y conducida según el orden.” No obstante, una constatación de esta índole no disminuye la importancia filosófica de esta moral sino que subraya su profunda originalidad y su enorme riqueza. “No ocupando un lugar determinado en el sistema teórico, la moral cartesiana rompe de entrada con la mayor parte de las morales filosóficas que no parecen estar concebidas sino para completar un sistema y acabar en una visión del mundo.” Lo cual no obsta para afirmar que “es una de las más profundas verdades del cartesianismo” que su moral no es una disciplina como las demás y no está orgánicamente articulada en la totalidad de un sistema; pero tampoco se puede considerar como una laguna en la filosofía de Descartes.²² Este punto de vista se puede compartir en su totalidad, salvo aquella duda de que la moral no hace parte de la filosofía de Descartes; pues su manera de pensar la moral se distingue, en efecto, de lo que habitualmente se encuentra en los libros sobre el tema y, sin duda, su ausencia de sistematización no le quita valor e importancia, sino que obliga a una mirada diferente. La moral, aunque ocupa un lugar importante en la filosofía de Descartes, no se encuentra en el primer plano, dice Th. Ruysen, y esto por dos razones: una que se puede considerar teórica según la cual “quizá ningún pensador ha estado más alejado de admitir una ‘moral independiente’” que Descartes, pues “la disciplina de las costumbres” aparece en él ligada estrechamente al sistema general del conocimiento y su posición en este sentido jamás varió; y, la otra,

biográfica, según la cual “el problema moral no presenta en absoluto para Descartes el interés práctico que requeriría un hombre incierto sobre la orientación de su conducta personal.” Hombre simplemente inquieto, no hay en él ni sombra de la angustia pascaliana y su biografía ofrece más bien “el modelo perfecto de una existencia bien regulada”, capaz de alejarse del tumulto y encerrarse en la *poêle* para entregarse a la tranquila meditación.²³ Existencia bien regulada la de Descartes y decidida a alejarse del tumulto, no hay lugar a dudas; que en él aparece una disciplina de las costumbres ligada al sistema del conocimiento, totalmente discutible; que su vida regulada lo lleva a no sentir interés por el problema moral, difícilmente exige, a estas alturas de la tesis, alguna réplica o justificación; que la moral ocupa un lugar importante en la filosofía de Descartes, así no ocupe el primer plano, es algo que, de una parte, se puede aceptar sin discusión y, de otra, se insinúa como muy contradictorio en este comentarista, pues todo esto se dice en el breve espacio de una página. Ahora: si se miran todas estas interpretaciones en conjunto, atienden a un mismo planteamiento: la moral en Descartes no hace parte de lo que se conoce comúnmente como su sistema; para ser más precisos, no corresponde a un orden como el que se observa en su filosofía primera.²⁴

Hay, no obstante, otras miradas como la de J. Cottingham: aunque es radicalmente nueva su aproximación a la filosofía, “Descartes estaba determinado a mostrar que su sistema era no menos fértil que los de sus predecesores” con respecto a la moral y a la felicidad y, tal como lo declaró de manera resonante en la Carta-Prefacio, “la construcción de un perfecto sistema moral... debía ser el fin que coronara su filosofía.” De ahí que el propósito de la comunicación del comentarista sea mostrar que existen en efecto vínculos muy importantes “entre la ciencia cartesiana y la ética cartesiana” y cómo las innovaciones que produce el filósofo en la ciencia inciden en la ética. De hecho, el “perfecto sistema moral” considerado por Descartes es, tal como él lo proclama, una consecuencia de la nueva física y su estructura debe diferir en aspectos cruciales respecto de sistemas éticos con fundamento diferente.²⁵ Es indudable que Cottingham toma de manera por completo literal el texto de la Carta-Prefacio y asume que, efectivamente, “la más alta y la más perfecta moral” corresponde a un “perfecto sistema moral” y, simplemente, asimila aquélla a éste. En una línea interpretativa similar se mueve V. G. Morgan quien afirma que Descartes establece el fundamento de un sistema ético que se refiere más a la *forma* de la acción que a la *materia* o contenido del acto y, aun cuando asevera que “el reino de la actividad moral es un reino en el cual no se puede tener un perfecto conocimiento”, pues el terreno de la moral y de la ética que “Descartes describe como requiriendo un perfecto conocimiento y como el último grado de la sabiduría”, es precisamente el terreno en el cual es imposible la precisión y certeza que caracterizan su filosofía, habla sin embargo de un sistema moral que satisface “los requerimientos colocados en los *Principios* para el sistema moral que debe ser la culminación de la filosofía cartesiana.” Ese sistema, continúa Morgan, se deriva, de acuerdo con el método, de los resultados más relevantes de las ciencias de modo que se forma el “más alto y más perfecto sistema

moral” que lo es tal, no porque se base en un conocimiento metafísico exhaustivo y cierto, o porque provea de un preciso y perfecto sistema de máximas y directrices que cubran respecto de toda posible contingencia, sino porque se deriva fielmente de principios que están de acuerdo con el método cartesiano y “porque representa la conclusión lógica de su empresa filosófica, aplicando los resultados de la metafísica y de la ciencia física a la vida del compuesto humano en este mundo.”²⁶ Aunque el comentarista no se basa únicamente en la Carta-Prefacio y no obstante que reconoce la imposibilidad de un conocimiento perfecto en el terreno moral, termina en su interpretación apuntándole a esa moral que Descartes entrevé en este último texto y asumiendo que, en efecto, la reflexión moral cartesiana terminó culminando, en términos sistemáticos, su empresa filosófica. En lo cual termina moviéndose en lo fundamental en el sentido de la interpretación de Cottingham.

Pero, ¿se puede hablar efectivamente de un pensamiento moral cartesiano de carácter sistemático? O, al contrario, ¿nada, o muy poco, tiene que ver el sistema con las reflexiones morales del filósofo que, más bien, se mueven en un sentido diferente? Los análisis y consideraciones hechos a lo largo del párrafo se orientan en esta segunda dirección: la moral fue un tema de interés filosófico permanente para Descartes, al lado de sus otros temas fundamentales; la manera como se relaciona con éstos es diversa, pues una cosa es la moral de provisión que surge mientras se suspenden los juicios teóricos, otra la relación que se da en la Carta-Prefacio en la cual la moral se encuentra en el inicio del camino que conduce al resto de su filosofía, otra la relación de ella con las pasiones respecto de las cuales adquiere significado y alcance morales en la medida en que domina los excesos de éstas, y una relación diferente la que se aprecia en las cartas a Chanut y a Élisabeth, en las cuales pareciera que la moral depende en alguna medida del conocimiento de los demás temas de la filosofía. De otra parte, el modo como Descartes presenta sus reflexiones morales no se compadece con el orden de razones que, además, tiene en rigor un alcance y significado metafísicos y, si se pretende con relación a este orden ver en esas reflexiones una moral sistemática, ésta tampoco se compadece con la manera diversa como aparece en los escritos de Descartes, ya en obras destinadas a la publicación, ya en sus cartas como respuesta a necesidades, situaciones y requerimientos de muy distinta índole y con relación a muy distintos personajes. Por último, si la moral cartesiana en algún momento tiene bases metafísicas, esto ocurre con respecto a las pasiones, que no siempre alcanzan significación moral. La moral de Descartes, por consiguiente, no es ni sistemática ni responde al orden de razones; en consecuencia, se debe asumir de una manera más adecuada como un tema entre los otros temas de su filosofía, con un modo muy particular de ser presentada que difiere por completo de la presentación habitual de esos temas en otros filósofos y en la generalidad de los libros de texto sobre el tema moral.

2. Unidad del pensamiento moral cartesiano

Se decía al comienzo del capítulo que la filosofía de Descartes es una sola en la cual cabe, como uno de sus temas de preocupación fundamental, la moral. Pues bien: de la moral cartesiana se puede afirmar lo mismo: no obstante la manera tan particular y atípica como ella aparece a lo largo de su obra, la moral cartesiana es una, presenta una unidad básica de temas e ideas cuya finalidad es la conducción adecuada de la vida, mantenidas a lo largo de sus escritos, especialmente a partir del *Discurso del método*, y nunca abandonadas. No es la unidad del sistema, o de una construcción sólida y rigurosamente deductiva, o la unidad propia de una propuesta de principios taxativamente formulados y homogéneamente desarrollados. La unidad se quiere entender acá como la exposición de una serie de ideas y reflexiones, que se pueden considerar como temas, de intención y propósito prácticos, de desarrollo desigual, de aparición fortuita y ocasional, pero que se mantienen de manera ostensible a través de la vida y los escritos de Descartes, de modo muy visible entre 1637 y el año de su muerte, con un objetivo o propósito muy claro y reiteradamente señalado: marchar con seguridad en la vida.

El punto de referencia fundamental a este respecto es el *Discurso del método*, obra en la cual confluyen, de manera plausible, las preocupaciones morales de Descartes y en la que recoge lo fundamental de su formación moral hasta 1637, concretada básicamente en las máximas de la moral de provisión. Desde esta obra surgen algunas ideas morales que se mantienen como propósito recurrente en sus reflexiones posteriores, a las cuales se añadan otras que hacen su aparición en los años subsiguientes. De esta manera, se puede observar que el *Discurso* en su dimensión moral es recordado expresamente en escritos posteriores; que la segunda máxima y su exigencia fundamental de resolución firme y constante, así como la tercera y su apelación a atenerse sólo a lo que depende de sí mismo, se mantienen de una manera permanente en los escritos de los años siguientes; lo mismo se puede decir de la preocupación por la conducta en la vida que, perceptible con anterioridad a 1637, adquiere especial fuerza en el *Discurso* y se aprecia prácticamente hasta el final de su vida. Una mención aparte merecen dos temas en particular: los dos planos o dominios, el del uso de la vida y el de la contemplación de la verdad y su implicación moral, que aparece en las *Meditaciones* y en otros escritos posteriores, como especie de referencia que el filósofo no perdió de vista; y las pasiones y su importancia moral que, aparecidas por primera vez como preocupación expresa de Descartes en 1643, se mantienen hasta la publicación de *Las pasiones del alma*, es decir, hasta el año anterior a su muerte. En lo que sigue se abordará esta recurrencia de ideas y preocupaciones morales en los escritos cartesianos, suponiendo por supuesto todo el trabajo de análisis y exposición anterior y acudiendo a los textos en la medida en que se juzgue necesario, con la sola finalidad de mostrar que, en efecto, existe esa unidad básica en el pensamiento moral del filósofo.

Concluye Descartes la Sexta parte y, con ella, el *Discurso del método* con una alusión al público al cual no quiere prometerle nada que no esté seguro que pueda cumplir y

reafirmando su compromiso de dedicar su vida a la adquisición de conocimientos sobre la naturaleza que puedan servir para extraer reglas útiles para la vida (v., supra, Capítulo segundo, final del Parágrafo 7). Sin embargo, no termina ahí el interés que tiene la obra para el mismo Descartes y, de manera particular, la importancia que le reconoce a la moral de su Tercera parte, pues la recuerda reiteradamente en escritos posteriores y, de tal forma, que permite pensar, dado el contexto y el modo como se dan esos recuerdos, que las ideas morales plasmadas en esta obra tuvieron para él un valor permanente. Así, la moral del *Discurso* aparece de nuevo, recordada de manera explícita por el filósofo, en tres escritos distintos mediando, además, una importante diferencia de años. Estos escritos son: las *Segundas Respuestas* a las *Objeciones* (1641), la carta a la Princesa Élisabeth de Agosto 4 de 1645 y la Carta-Prefacio a la traducción francesa de los *Principios* (1647), que se explicarán a continuación.

La alusión al *Discurso* en las *Segundas Respuestas* es muy rápida: con ocasión del cuidado que quiere poner Descartes en distinguir el uso de la vida de la contemplación de la verdad precisa, en lo que concierne al primero que, ante la dificultad de lograr un conocimiento claro, hay que decidirse, entre algunas cosas mal conocidas e inciertas, por una de ellas y creerla con tal firmeza como si se hubiera elegido por razones muy ciertas y evidentes, según lo explica en el *Discurso del método* (v. AT, IX-1, 116-117)²⁷, en una clara referencia a la segunda máxima de la moral de provisión. Pero el recuerdo que hace Descartes de la moral de esta obra en la carta a Élisabeth de Agosto 4 de 1645 es aún más explícito, más extenso y se refiere a las máximas en su totalidad. Se trata de una carta escrita ocho años después del *Discurso del método* y su tema central (es la carta en la cual le propone a ésta la lectura del libro de Séneca *De vita beata*) es cómo vivir en beatitud, cómo sentirse contento de sí mismo, y justamente en el camino de la aclaración básica de estas ideas y en la precisión de la clase de contento que se debe tener en cuenta, Descartes termina comentándole de modo puntual a la Princesa: “me parece que cada uno puede procurarse contento por sí mismo y sin esperar nada de otra parte, con sólo observar tres cosas, a las cuales se refieren las tres reglas de moral que puse en el *Discurso del método*.” (AT, IV, 265, 7-11)²⁸ Luego de ello, de manera por completo similar a como lo ha hecho en éste, procede a la exposición de “las tres reglas de moral”.

Ahora: es muy improbable que en el transcurso de los ocho años que median entre uno y otro escrito no se haya producido cambio alguno como para pensar que se trate de una simple repetición. Por eso es pertinente señalar, en un primer momento, una serie de diferencias de carácter general entre uno y otro escrito, que se pueden concretar en los siguientes aspectos: el primero de ellos –simplemente obvio y, quizá, elemental– es el temporal: las máximas morales del *Discurso* aparecen en 1637, mientras la carta a Élisabeth es del año 1645. El segundo aspecto se refiere al número de las máximas: el *Discurso* es claro, al comienzo de su Tercera parte, al hablar de “tres o cuatro máximas que quiero daros a conocer”, que contrasta con la igualmente clara afirmación de la carta a Élisabeth: “tres cosas a las cuales se refieren las tres reglas de moral” del *Discurso*. El

tercer aspecto es de carácter formal: mientras el tema moral se encuentra marcadamente focalizado en el *Discurso* en una sola de sus partes debido a la índole específica de la obra y al propósito de Descartes al escribirla, la moral es el asunto central y exclusivo de la carta a Élisabeth. El cuarto aspecto es contextual: el *Discurso* tiene una expresa intención autobiográfica, fue pensado y escrito como prólogo a sus ensayos científicos y en ellos se introduce, una más entre seis, la Tercera parte, que Descartes simplemente quiere dar a conocer por todos los beneficios que en materia intelectual le ha reportado, pero sin pretender que nadie le siga ni imite. Una situación muy diferente ofrece la carta a Élisabeth: Descartes quiere discutir las opiniones del filósofo latino sobre *vivere beate*, aquello que torna la vida feliz y, en el preciso contexto de una carta, con sus limitaciones y posibilidades de desarrollo temático, le plantea a la Princesa que si el propósito es procurarse el contento por sí mismo, o sea, alcanzar por sí mismo la beatitud, basta que cada cual, es decir, quienquiera asumir este propósito y sin esperar nada de otra parte, observe “tres cosas, a las cuales se refieren las tres reglas de moral que puse en el *Discurso del método*.”²⁹

Si se sigue ahora con algún detalle el texto de “las reglas de moral” de la carta, se puede apreciar mejor la manera como Descartes reafirma la validez y permanencia, al cabo de ocho años, de las máximas del *Discurso*. No se trata, como ya se ha insinuado, de dos textos idénticos o de mera reduplicación; y, si se tiene en cuenta el significado de la expresión francesa *se rapporter*, se puede entender más cabalmente que se trata, antes que de una simple relación o referencia, de un volver a traer algo considerado con anterioridad. La primera regla se formula muy escuetamente y contrasta con la extensión de la máxima del *Discurso*, además de que el acento autobiográfico se encuentra ausente:

*La primera, que trate siempre de servirse, lo mejor que le sea posible, de su espíritu, para conocer lo que debe hacer o no hacer en todas las circunstancias de la vida. (Íbid., 265, 12-15).*³⁰

Aunque no dicen exactamente lo mismo, máxima y regla se orientan en la misma dirección: es evidente en la máxima moral del *Discurso* el énfasis en la primera persona del singular, es decir, en el sujeto moral Descartes, que *obedece* las leyes del país, que *retiene* la religión en que ha sido educado y se *gobierna* siguiendo la opinión de los más sensatos; pero es ese mismo sujeto quien decide *regularse* de acuerdo con aquellos entre quienes tiene que vivir, *elegir* las opiniones más moderadas, *colocar* entre los excesos todo lo que atente contra la libertad de cambiar de opinión y que *promete* perfeccionar cada vez más sus juicios. Por su parte, la primera regla moral de la carta apela, mediante el recurso a la tercera persona del singular, a que todo aquel que quiera obtener el contento conozca por sí mismo cuál es la decisión más conveniente en las diversas circunstancias de la vida. Por tanto, se puede afirmar que entre la máxima del *Discurso* y la regla de la carta, aunque hay una evidente diferencia formal, no existe una diferencia fundamental en cuanto al contenido, pues ambas apuntan en la misma dirección: colocarse, ya sea como

la persona Descartes, ya sea como sujeto moral en general, en las mejores condiciones posibles para afrontar los diversos retos de la vida práctica.

Es pertinente recordar que la segunda máxima moral del *Discurso* tiene como asunto central la decisión de ser firme y resuelto en las acciones con el fin de que las decisiones que se han de tomar en la vida no sufran dilación, siguiendo lo dudoso como si fuera cierto, como es cierta la razón que lo ha determinado a decidirse. Por su parte, la segunda regla de moral de la carta dice lo siguiente:

La segunda, que tenga una firme y constante resolución de ejecutar todo lo que la razón le haya de aconsejar, sin que sus pasiones o sus apetitos lo desvíen de su propósito; y es la firmeza de esta resolución que, yo creo, debe ser tomada como la virtud (Ibid., 265, 16-20).³¹

Además de la obvia diferencia formal de la extensión, hay otras como la aparición en la regla de dos aspectos nuevos, que no se observan en la máxima: las pasiones o apetitos que no deben desviar, a quienquiera que desee alcanzar la felicidad, de ejecutar de manera firme y resuelta todo aquello que la razón le aconseje; y la virtud, que no es cosa distinta de esta misma resolución y firmeza y, ni la virtud ni las pasiones, aparecen de manera expresa en la segunda máxima del *Discurso*, así ella termine con la expresión de los deseos del filósofo por librarse de los arrepentimientos y remordimientos que agitan por lo común a los “espíritus débiles y vacilantes”. Pero, si se quisiera resumir la muy precisa segunda regla, se podría decir que ella consiste en la resolución firme y constante de ejecutar todo lo que la razón aconseja con el fin de alcanzar la virtud; lo cual se mueve en la misma dirección de la segunda máxima moral del *Discurso* de ser firme y decidido en las acciones con el fin de que la vida no sufra dilación, así haya que seguir lo dudoso como si fuera cierto. Por consiguiente, en ambas, máxima y regla, se puede observar la decisión de actuar de manera firme y resuelta una vez hecha la elección; y, aunque la máxima del *Discurso* hace énfasis en que hay que tomar las opiniones dudosas como si fueran ciertas o decidirse de igual forma incluso faltando un conocimiento suficiente, y hay en la regla de la carta escasa mención de la duda o de ese conocimiento deficitario, se puede concluir que, en lo fundamental, no hay divergencia entre una y otra.

La tercera máxima moral del *Discurso* comienza -al igual que las anteriores- colocando un fuerte acento en la persona del mismo filósofo y su propósito indeclinable de realizar todo aquello que depende de él y de sus propios pensamientos, tomando una clara distancia de todas las cosas del mundo exterior que no están a su alcance y de algún modo se le escapan. La tercera regla moral de la carta se plantea de la siguiente manera:

La tercera, que considere que, mientras así se conduce, tanto como puede, según la razón, todos los bienes que no posee se encuentran por igual fuera de su alcance y que, por este medio, se acostumbre a no desearlos; pues únicamente el deseo, el remordimiento y el arrepentimiento pueden impedirnos estar contentos; pero si hacemos siempre todo lo que nos dicta

*nuestra razón, no tendremos nunca motivo alguno para arrepentirnos (Íbid., p. 265 r. 25-p. 266 r. 6).*³²

Al igual que las reglas anteriores, ésta comienza dirigiéndose en general a todo aquel, hombre o mujer -se recordará que es precisamente la Princesa Élisabeth su destinataria-, es decir, a todo posible sujeto moral, que quiera obtener el contenido. Hay también entre la tercera máxima y la tercera regla algunas diferencias. Una primera se mueve en el sentido de las limitaciones que pueda confrontar el sujeto moral de cara a su acción sobre el mundo exterior. Así: en la máxima es muy fuerte el énfasis en la aceptación de las limitaciones de este sujeto moral con relación a ese mundo; es muy notable esa *focalización* de los esfuerzos en su propia interioridad que lo lleva a no confiar más que en sus pensamientos, con independencia de que su trato con las cosas del mundo exterior no sean exitosas. En la regla, acepta el filósofo que si hay bienes que no se poseen, hay otros que sí se tienen y que basta con no desear aquello de que se carece; pero si se actúa de acuerdo con lo que dicta la razón, incluso cuando esa acción tiene lugar sobre ese mundo exterior, no se habrá de temer el arrepentimiento aun cuando los acontecimientos muestren que nos hemos equivocado. No se tratará, por supuesto de deseos absurdos como poseer más brazos o más lenguas de las que tenemos (se puede recordar al respecto aquellos reinos de China o de México de la máxima); pero sí podemos tener el deseo de poseer más salud y riqueza de la que tengamos (a diferencia de la máxima, según la cual, no desearíamos estar sanos encontrándonos enfermos ni ser libres estando en prisión si son bienes que están alejados de nuestro poder). En fin, si el sujeto moral conoce sus limitaciones también sabe de sus posibilidades, lo cual le permite asumir la ponderada actitud realista de que “las enfermedades y los infortunios no son menos naturales en el hombre que las prosperidades y la salud.” (Íbid., 266, 19-21)³³ Una segunda diferencia se encuentra en el papel que la razón cumple en la regla: no obstante la relativa brevedad de ésta, la razón es referida en tres oportunidades: al comienzo, como conducirse, tanto como se pueda, “según la razón”; unas líneas más abajo, como hacer siempre “todo lo que nos dicta nuestra razón”; y, al final, seguir siempre “el consejo de nuestra razón”, una razón que, en rigor, está ausente en la máxima. Pero, no obstante estas diferencias formales y de matices se puede afirmar, igual que respecto de las dos reglas anteriores, que tanto la tercera regla como la tercera máxima se mueven en la misma dirección: si ésta tiene para Descartes el propósito fundamental de que permita obtener el contenido, aquélla aspira, al evitar los deseos inútiles, la pesadumbre y el arrepentimiento, a obviar todo aquello que le pueda impedir a quien la ponga en práctica estar contento. De hecho, vale recordar que el propósito expreso de Descartes al proponerle estas reglas a Élisabeth es justamente que, mediante su aplicación, cada quien pueda procurarse el contenido, *se rendre content de soi même*. Más aún: si se quisiera enfatizar y, al tiempo, resumir la similitud entre ambos textos, bastaría con cotejar dos pasajes breves y precisos: acostumbrarse “a creer que no hay nada que esté enteramente en nuestro poder, salvo

nuestros pensamientos” de la máxima del *Discurso*, y “no hemos omitido nada de lo que estaba en nuestro poder” de la tercera regla de la carta.

Por último, sorprende, en alguna medida, encontrar en la carta un aspecto que es fundamental en la conclusión de la moral del *Discurso*: el recto uso de la razón, dice Descartes, proporciona un verdadero conocimiento del bien, impide la falsedad de la virtud y vuelve ésta compatible con los placeres lícitos, al igual que permite que conozcamos la naturaleza de nuestra condición para que podamos limitar adecuadamente nuestros deseos; por todo esto “es preciso reconocer que la felicidad más grande del hombre depende de este recto uso de la razón y, en consecuencia, que el estudio que sirve para adquirirlo es la ocupación más útil que se pueda tener, como es también sin duda la más agradable y la más dulce.” (Íbid., 267, 9-19)³⁴ No es difícil recordar esa revisión de las diversas ocupaciones de los hombres con el fin de escoger la que pudiese encontrar mejor y su decisión de continuar y perseverar en la suya propia con que concluye la moral de provisión, que no era distinta de emplear toda su vida en el cultivo de su razón y en avanzar, todo lo que le fuera posible, en el conocimiento de la verdad, que no está ni mucho menos lejos de “la ocupación más útil que se pueda tener” que es, al mismo tiempo, la más agradable y dulce.

El otro escrito posterior al *Discurso* en el cual Descartes recuerda de manera expresa la moral presente en esta obra, es la Carta-Prefacio a la edición francesa de los *Principios*. En ella, en algún momento, Descartes se preocupa porque se conciba adecuadamente el fin que se ha propuesto al publicar sus escritos; al mismo tiempo, quiere explicar el orden que haya de seguir todo aquel que desee instruirse:

*Primeramente, un hombre que no tiene aún sino el conocimiento vulgar e imperfecto que se puede adquirir por los cuatro medios arriba explicados debe, ante todo, tratar de formarse una moral que pueda bastarle para regular las acciones de su vida, con el fin de que ella no sufra ninguna dilación y porque, ante todo, debemos procurar vivir bien. (AT, IX-2, 13, 17-23)*³⁵

Es elocuente encontrar en un texto de 1647, es decir, diez años después de publicado el *Discurso*, una serie de ideas que corresponden, muy puntualmente, a lo dicho en 1637; pues así no se mencione de manera expresa el *Discurso del método*, no es difícil identificar algunos ecos del comienzo de la Tercera parte que hablan claramente de no quedarse irresoluto en las acciones mientras la razón lo obliga a permanecerlo en los juicios y, al tiempo, esa especie de exigencia de vivir tan felizmente como se pueda. No obstante, debe anotarse que, a diferencia del *Discurso*, en la Carta-Prefacio Descartes no piensa sólo en sí mismo ni se limita a narrar qué ha llevado a cabo; muy al contrario, aquí se refiere claramente a un genérico *hombre* que sólo dispone del conocimiento vulgar y al cual quiere orientar sobre el camino que debe seguir para instruirse.

Más adelante, se encuentra en la Carta-Prefacio el siguiente pasaje:

el celo que he tenido siempre para intentar servir al público, fue la causa de que hiciera imprimir hace diez o doce años algunos ensayos de las cosas que me parecía haber aprendido. La primera parte de estos ensayos fue un Discurso referente al método para conducir bien la razón y buscar la verdad en las Ciencias, en el cual puse sumariamente las reglas principales de la Lógica y de una Moral imperfecta, que se puede seguir de provisión mientras no se sabe todavía de otra mejor. (Ibid., 15, 6-15)³⁶

A diferencia del pasaje anterior, acá es explícita la remisión al *Discurso del método* y, en particular, a su moral; en otros términos, es una especie de recuerdo que le sobreviene al filósofo en el contexto de unas páginas en las cuales su preocupación central la constituyen las ciencias, por lo que se comprende que, de inmediato, sin detenerse para nada en esa moral, se aplique a recordar qué se propuso hacer en cada uno de los ensayos de los cuales el *Discurso* era prólogo. Sin embargo, Descartes recuerda esa moral y cómo ella es de provisión. Ahora: los textos son rotundamente diferentes, escritos en épocas y con intenciones muy distintas, en lo cual sobresale más la distancia que la similitud, como se aprecia en la simple alusión que hace a la moral del *Discurso* y el comentario de gran complejidad que pareciera situar la Carta-Prefacio muy lejos de éste: esa moral, que es imperfecta, se puede seguir de provisión, pero mientras se sabe de una mejor. De otra parte, el subtítulo del *Discurso*, recordado igualmente, lleva a pensar en unas ciencias en pleno proceso de construcción; mientras el contexto preciso de este pasaje de la Carta-Prefacio sugiere un saber muy consolidado, pues al fin y al cabo el filósofo quería prologar, precisamente, sus *Principios de la filosofía*. En consecuencia, hay en la Carta-Prefacio muy poco con relación a la moral del *Discurso*: sólo el recuerdo que hace Descartes de aquella moral de provisión que, de manera evidente, es apenas un elemento más en estas páginas, pero que pone de presente justamente, al ser recordada después de diez años, la importancia real que tuvo para Descartes la moral presente en esa obra.

Se aprecia en el *Discurso* la preocupación expresa de Descartes por mantener “una resolución firme y constante” de observar los preceptos del método y de no faltar ni una sola vez a su propósito (v. AT, VI, 18, 13-15)³⁷; y la segunda máxima moral se inicia precisamente con el mismo propósito dicho de manera muy enfática: “ser lo más firme y resuelto que pudiera en mis acciones” y mantener esa resolución incluso en el evento de seguir opiniones dudosas como si fueran las más seguras (v. *Ibid.*, 24, 18-22). Esa resolución en las acciones y la determinación de seguir constantemente incluso las opiniones dudosas una vez decidido por ellas, se reafirma con la misma fuerza en la carta a Reneri pour Pollot de 1638, en la cual se aprecia, además, una reflexión más significativa: la resolución, considerada como virtud, se encuentra entre dos vicios contrarios: la indeterminación y la obstinación (v. AT, II, p. 35 r.26-p. 36 r. 2). En 1641, tal como se ha recordado páginas arriba, dice Descartes cómo, en lo referente al uso de la vida, hay que decidirse entre cosas mal conocidas e inciertas por una de ellas y creerla con

la firmeza propia de las decisiones hechas por razones ciertas y evidentes (v. AT, IX-1, 116-117)³⁸; en cuyo caso, la alusión expresa al *Discurso* hecha en ese texto permite inferir, no sólo que el filósofo consideraba esa firmeza como un criterio enteramente válido sino, además, que hacia 1641, año de publicación de las *Segundas Respuestas*, las ideas expresadas en 1637 mantenían plena vigencia. Ahora, cuando en los textos sucesivos Descartes echa mano de este criterio de resolución y firmeza lo hace, no recordando ya lo expresado en el *Discurso*, sino suponiéndolo como algo ya elaborado y consolidado y de fuerza suficiente como para alimentar su reflexión moral. Así se aprecia en la Epístola dedicatoria de los *Principios*, texto de 1644, en el que acude en dos oportunidades a ese criterio: “quienquiera que tenga una voluntad firme y constante de usar siempre de su razón lo mejor que esté en su poder” y hacer todo aquello que juzgue es lo mejor, será tan sabio como su naturaleza se lo permita; y quienes “tengan siempre una resolución firme de hacer todo el bien que sepan, y no omitir nada para aprender lo que ignoran”, es decir, quienes mantengan una voluntad constante de hacer el bien y de instruirse, muestran por eso un espíritu excelente y pueden llegar a un grado más alto de sabiduría que los demás (v. AT, IX-2, 22). En las cartas a Élisabeth el filósofo vuelve, con notable reiteración, a recurrir al criterio de la resolución y firmeza. No es necesario que la razón nunca se engañe; “es suficiente que nuestra conciencia nos testimonie que jamás nos han faltado resolución y virtud” para ejecutar las cosas que juzgamos son las mejores, aun cuando en ocasiones, por una insuficiente iluminación del entendimiento, la voluntad y la resolución nos puedan conducir a cosas malas (v. Agosto 4 de 1645, AT, IV, p. 266 r. 24-p. 267 r. 8). Descartes acude al mismo criterio, aunque una vez más asociado al mejor juicio posible, en carta a la misma Élisabeth de Agosto 18 de 1645: si se pretende tener un contento sólido es necesario seguir la virtud, “es decir, tener una voluntad firme y constante” de realizar lo que se juzga mejor (v. *Ibid.*, 277, 20-24). Pero no siempre que acude a este criterio en sus cartas lo asocia al mejor juicio posible; así, en Septiembre 15 del mismo año le dice, partiendo de la consideración de que no podemos tener demostraciones ciertas de todo, que debemos no obstante tomar partido y decidirnos por las opiniones más verosímiles respecto a las cosas de uso más común con el fin de que, “cuando la cuestión es actuar, no estemos jamás irresolutos. Pues no hay sino la irresolución que cause los arrepentimientos y los remordimientos.” (V. *Ibid.*, 295, 14-21) En otra carta a la misma corresponsal vuelve sobre la misma idea: cuando se ha tomado una decisión y el asunto ya se ha iniciado, no hay motivo ni provecho para dilatarlo discutiendo sobre sus condiciones; por eso, “me persuado de que la resolución y la prontitud son virtudes muy necesarias para las asuntos ya comenzados” (v. Mayo de 1646, *Ibid.*, 415, 9-11). Esta idea constantemente perseguida, si se quiere, este criterio constantemente asumido, reaparece un año más tarde en la carta a Cristina de Noviembre 20 de 1647 planteado de dos maneras: una, que el bien de cada hombre en particular no consiste sino en una firme voluntad de actuar bien y en el contento que ello produce; dos, que dado que el conocimiento a veces nos supera y como sólo queda la voluntad “de la cual podamos disponer absolutamente”, Descartes no ve mejor manera de disponer de ella que “tener

siempre una resolución firme y constante” de hacer las cosas que se juzgan mejores y emplear las fuerzas necesarias para conocerlas (v. AT, V, 82, 28-31; 83, 9-14, respectivamente). Pero el recurso a este criterio de la resolución y firmeza no se agota en las cartas, pues alcanza hasta las *Pasiones*, es decir, hasta el año 1649: las armas propias de que dispone cada cual para vencer las pasiones “son juicios firmes y precisos respecto al conocimiento del bien y del mal, según los cuales ha resuelto conducir las acciones de su vida.” (Art. XLVIII) De otra parte, si cada quien se preocupa por el libre arbitrio y por considerar “cuán grandes son las ventajas que provienen de que se tenga una resolución firme de usar bien de él”, puede ayudar a que se excite en él la pasión de la generosidad (Art. CLXI). Se puede apreciar, en consecuencia, cómo esa resolución firme y constante que aparece en Descartes en un primer momento con relación a los preceptos del método y adquiere pleno alcance moral como parte fundamental de la segunda máxima, se convierte en auténtico criterio para la actuación moral, mantenido a lo largo de los años, hasta alcanzar su última obra, de tal modo que se puede inferir con propiedad que esa firmeza y resolución son de especial importancia para la conducción de las acciones de la vida.

Un recorrido similar, si bien con base en un número de textos un tanto menor, se puede hacer con relación a la tercera máxima y su idea central de “acostumbrarme por lo general a creer que no hay nada que esté enteramente en nuestro poder, salvo nuestros pensamientos”, de modo que todo lo que no se logre con respecto al mundo exterior, se debe considerar simplemente como imposible (v. AT, VI, 25, 20-28). Debe tenerse en cuenta que esta idea fundamental –que es una especie de consecuencia de ese procurar vencerse antes a sí mismo que a la fortuna y cambiar los propios deseos antes que el orden del mundo- presenta, dentro de la exposición de la máxima, algunas variantes, de manera que no sólo alcanza a la decisión de no desear aquello que no se puede adquirir y considerar los bienes externos a nosotros como alejados de nuestro poder, sino también a la conveniencia de acostumbrarse, “haciendo, como se dice, de necesidad virtud”, a mirar todas las cosas por el lado más agradable, como decían aquellos filósofos de la antigüedad. Pues bien: esa idea fundamental es retomada por Descartes en sus réplicas a las objeciones que le formula Pollot a las máximas morales del *Discurso* que se acaban de recordar y, aun cuando su respuesta no se atiene muy estrictamente a la objeción de alcance moral que le plantea éste, reitera prácticamente su punto de vista: “es verdad que ninguna cosa exterior está en nuestro poder, sino en tanto depende de la dirección de nuestra alma, y que nada se encuentra absolutamente en ella salvo nuestros pensamientos”, y todos estarán de acuerdo en ello si lo piensan detenidamente (v. AT, II, 37, 1-7). Ahora: a diferencia de la segunda máxima, hay que esperar hasta las decisivas cartas a Élisabeth de 1645 para encontrar de nuevo la presencia en sus escritos de esta idea central de la tercera máxima. En Junio de ese año le escribe, a propósito de una de sus tribulaciones, cómo al día siguiente de una situación difícil se pueden considerar con calma las ventajas que sea posible sacar de lo que el día antes se consideró como una desgracia; pues no hay hechos tan funestos ni tan absolutamente malos “que una persona

de espíritu no los pueda mirar por un lado que los haga parecer favorables”; y Descartes es insistente sobre la necesidad de que ella “desvíe su pensamiento de los objetos que la puedan entristecer.” (V. AT, IV, p. 236 r. 13-p. 237 r. 10; 237, 25-30, respectivamente) En Julio 21 Descartes le quiere hablar a la Princesa de los medios que enseña la filosofía para adquirir la soberana felicidad “que las almas vulgares esperan en vano de la fortuna y que nosotros no sabríamos conseguir sino de nosotros mismos.” (V. Íbid., 252, 15-19) Y, un poco más tarde, vuelve sobre la misma idea de la máxima, pero reconociéndole un alcance indudablemente mayor: “el verdadero oficio de la razón es examinar el justo valor de todos los bienes cuya adquisición parece depender en alguna medida de nuestra conducta, a fin de que no fallemos jamás en emplear todos nuestros cuidados en tratar de procurarnos aquellos que son, en efecto, los más deseables”; alcance en el cual es reiterativo el filósofo en el breve espacio de la misma carta: el uso verdadero de la razón consiste solamente en el examen que se haga “del valor de todas las perfecciones, tanto del cuerpo como del espíritu, que pueden ser adquiridos” por nuestra conducta en la vida, pues si en algunos momentos hay que privarse de algunos bienes para obtener otros, debemos estar dispuestos a elegir siempre los mejores (v. Septiembre 1º, Íbid., 284, 24-30; p. 286 r. 25-p. 287 r. 3). Así, de un claro y relativamente simple acostumbrarse a creer que sólo nuestros pensamientos dependen de nosotros, de acuerdo con la máxima, pasa Descartes en la carta a reconocerle poder a la razón para que identifique no solamente esos pensamientos, sino también los bienes más deseables; y, aunque se mantiene un elemento común entre ambos textos: los bienes cuya adquisición depende de nuestra conducta, es decir, de nosotros mismos, hay en esta carta una especie de *apertura* mayor hacia ese mundo exterior que puede brindar bienes incluso relativos al cuerpo. No obstante, en la carta de Octubre 6 vuelve el filósofo sobre esa idea fundamental de la máxima: casi todas las cosas del mundo se pueden mirar, o del lado que las hace parecer buenas, o del lado en que sólo resaltan sus defectos; pero “creo que, si se debe usar de su destreza en alguna cosa, es principalmente en saber mirarlas del lado que las hace parecer más ventajosas para nosotros, a condición de que sea sin engañarnos.” Por lo demás, siempre y cuando no se actúe contra su conciencia, “no tenemos que responder sino de nuestros pensamientos” (v. Íbid., 306, 13-20; 307, 20-21, respectivamente). Considera también el filósofo que se debe hacer poco caso de aquello que existe fuera de nosotros y no depende para nada de nuestro libre arbitrio en comparación con aquello que sí depende, considerar “que hay siempre más bienes que males en esta vida” y, además, que las cosas que sí dependen de nosotros “siempre podemos volverlas buenas cuando sabemos usar bien de ellas” (v. Íbid., 355, 12-24). Esto lo dice en Enero de 1646 (ideas, por lo demás, ya abordadas, aunque desde el punto de vista del posible estoicismo cartesiano, v., supra, Capítulo primero, Parágrafo 6, en especial, págs. 49-50) y, en Septiembre de ese mismo año vuelve de manera explícita sobre sus máximas, con una intención muy casuística pero que orienta de todos modos hacia el alcance simplemente práctico que siempre les ha querido reconocer: con ocasión de uno de los viajes de la Princesa y sus deseos explícitos de que sea perfectamente feliz, le dice que, en efecto, esto

será posible si “se resuelve a practicar las máximas que enseñan que la felicidad de cada uno depende de sí mismo” y, aunque es preciso mantenerse fuera del “imperio de la fortuna”, no se puede rehusar la posibilidad de sus ventajas; además, como en todas las cosas que ocurren en el mundo hay razones tanto en pro como en contra, es preciso “detenerse principalmente en considerar las que sirven para aprobar las cosas que se ven acontecer.” (V. *Íbid.*, 492, 18-30) El recuerdo de las máximas que hace Descartes en 1646 es, tanto de la tercera máxima moral del *Discurso*, uno de cuyos propósitos expresos es adquirir el contento (v. AT, VI, 25, 30), como de la carta de Agosto 4 de 1645, pues las reglas de moral que propone están dirigidas precisamente para que sean observadas por todo aquel que quiera adquirir el contento por sí mismo y sin esperar nada de otra parte (v. AT, IV, 265, 7-11). Por último, esa idea fundamental de la tercera máxima se encuentra también en las *Pasiones*: “En cuanto a las cosas que de ningún modo dependen de nosotros, por buenas que puedan ser, nunca deben desearse con pasión”, ya que pueden no ocurrir y ser causa de aflicción; y, además, al mantener ocupado nuestro pensamiento, “nos aparta de llevar nuestro afecto a otras cosas cuya adquisición depende de nosotros”, pues sólo se debe desear lo que es de alguna manera posible y esas no son las cosas que dependen de la fortuna (v. Art. CXLV). Justamente, si hay algo que conviene rechazar son las cosas que provienen de ésta y si algo se debe tener presente son las cosas que dependen de nuestro libre arbitrio; sin embargo, “como la mayor parte de nuestros deseos se extienden a cosas que no dependen forzosamente de nosotros... debemos distinguir en ellas exactamente lo que sólo depende de nosotros, con el fin de extender nuestro deseo únicamente a esto”, pues no se debe perder de vista todo lo que sirve “para regular nuestras acciones.” (V. Art. CXLVI) Se puede afirmar, por consiguiente, que la tercera máxima, de modo similar a la segunda, contiene una idea fundamental que es asumida por Descartes como criterio para la actuación moral con relación a las cosas del mundo externo y a la manera como el sujeto moral se debe relacionar con ellas en función, tal como se recuerda en las *Pasiones*, de regular las acciones de la vida, y que este criterio igualmente es mantenido –y constantemente recordado– por Descartes desde 1637 hasta el año en que sale a la luz pública su última obra, es decir, hasta 1649.

No se agotan, sin embargo, en el *Discurso del método* y sus máximas segunda y tercera las ideas de alcance e implicación morales que son mantenidas por Descartes de manera recurrente a lo largo de sus escritos y permiten la afirmación de que existe en su pensamiento moral una importante y significativa unidad. Ya se indicaba al principio de este párrafo cómo otra de esas ideas recurrentes es la conducta en la vida, es decir, el modo como debía conducir su vida, una de las cosas que efectivamente más le preocupó, de acuerdo con lo que se había expuesto en el Capítulo cuarto, Parágrafo 2. De hecho, es una de las ideas morales más *antiguas* que se encuentran en él, anterior incluso al *Discurso*, pues en Abril 15 de 1630 ya le expresaba a Mersenne esa preocupación como más importante que la publicación misma de su obra (v. AT, I, 137, 22-26). No obstante, es precisamente en el *Discurso del método* donde esta preocupación recurrente adquiere

forma y expresión definitiva, no sólo en la elocuente imagen del hombre solo perdido en el bosque, sino también en una formulación de excepcional fuerza: “Y tenía siempre un extremo deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro en mis acciones, y marchar con seguridad en esta vida.” (V. AT, VI, 10, 9-11) Ahora: tal como se mostró en el recién aludido párrafo del Capítulo cuarto, pero siguiendo un orden cronológico tan estricto como lo permiten los textos y de modo similar a lo hecho con respecto a las máximas morales, se puede observar, luego de 1637, la aparición de la misma preocupación en la carta a Hyperaspistes de 1641 como un deseo de ver con certeza las cosas relativas a la conducta de la vida (v. AT, III, 422, 7-11); e, igualmente, en *La investigación de la verdad por la luz natural*, en que su propósito es enseñar a otros a encontrar en sí mismos lo necesario para ese designio de conducir la vida (v. AT, X, 496, 13-18). En 1644 vuelve Descartes sobre la misma idea, esta vez en la carta a Mesland de Mayo 2 de 1644, con relación a un error que no lo es propiamente siempre y cuando lo que se asegure sea para regular las acciones de nuestra vida (v. AT, IV, 115, 3-9); al igual que en los *Principios*, donde apela a lo verosímil cuando está en juego la conducta en la vida, o cuando acude a una certidumbre moral suficiente para esta misma finalidad (v. AT, IX-2, 26; 323-324, respectivamente). Las cartas a Élisabeth de 1645 también permiten encontrar esta preocupación recurrente: en Septiembre 1º, donde habla Descartes del verdadero uso de la razón para la conducta de la vida; en Septiembre 15, donde quiere hablar de los medios para discernir lo que resulte mejor en todas las acciones de la vida; y en la carta de Enero de 1646, donde alude a la máxima que más ha observado en lo referente a la conducta de su vida (v. AT, IV, 286, 25; 291, 4-7; 357, 1-3, respectivamente). En 1647, Descartes vuelve una vez más a esta preocupación, en esta oportunidad en la Carta-Prefacio, a propósito de la necesidad de la filosofía para regular las costumbres y conducirnos en esta vida (v. AT, IX-1, 2, 5-15; 3, 29). Por último, en 1649 le dice a Chanut que sólo ha tratado de conducir su vida procurando que la fortuna no tenga sobre ella ningún poder (v. AT, V, 328, 1-4). Una idea mantenida con tanta insistencia a través de los años y expresada en escritos tan diversos, permite concluir con mucha seguridad que ella constituyó, efectivamente, un motivo de profunda, constante y consciente preocupación para Descartes y lo acompañó, virtualmente, hasta el final de su vida.

Se decía al comienzo del párrafo que hay dos temas de interés recurrente para Descartes que merecían una mención aparte: la distinción de dos planos o dominios y las pasiones y su implicación moral. La razón de que se los trate aparte es muy sencilla: en rigor, como ideas diferenciadas nítidamente en los textos del filósofo, aparecen después de 1641, a diferencia de las ideas o temas recurrentes expuestos con anterioridad. Con relación al primero de estos dos temas, es cierto, como ya se expuso (v., supra, Capítulo cuarto, Párrafo 1), que algunos pasajes cartesianos de implicación moral se pueden leer en la perspectiva de los dos planos o dominios, el uso de la vida y la contemplación de la verdad, como es el caso del párrafo inicial de la Tercera parte del *Discurso*; sin embargo, no se trataría más que de un ejercicio de interpretación retrospectiva, válido sin duda

alguna, pero que no debe llevar a desconocer que esa distinción la comienza a plantear de manera expresa Descartes sólo a partir de las *Meditaciones*, desde el mismo resumen y su separación nítida entre los temas relativos al error y la falsedad y los referentes a la aclaración del bien y del mal (v. AT, IX-1, 11). Ahora, es a partir de la Meditación primera cuando comienza a tomar forma clara la distinción con su declaración explícita de que en esta obra se trata sólo de meditar y conocer y en ella el asunto no es obrar (v. *Íbid.*, 17). A partir de acá y de este año de 1641, con una presencia muy ostensible en las *Respuestas* a las *Objeciones*, se comienza a observar, con significativa frecuencia y los matices señalados en el parágrafo recién citado, la reiteración de esos dos planos o dominios: la fragilidad propia del plano o dominio del uso de la vida que señala la Meditación sexta (v. *Íbid.*, 72); la distinción explícita que Descartes ha tenido siempre sumo cuidado en hacer entre el uso de la vida y la contemplación de la verdad, de las *Segundas Respuestas* (v. *Íbid.*, 116-117); la excepción que hace, cuando se refiere a las cosas que se conocen evidentemente, de las cosas que se refieren a la fe y a las acciones de la vida, que aparece en las *Cuartas Respuestas* (v. *Íbid.*, 191); la necesidad de mirar la diferencia que existe entre las acciones de la vida y la búsqueda de la verdad, que dice haber repetido muchas veces, de las *Quintas Respuestas* (v. AT, VII, 350-351); en fin, la distinción entre una manera moral de saber, que basta para la conducta de la vida, y una manera metafísica, que se hace en las *Séptimas Respuestas* (v. *Íbid.*, 475, 20-26). La distinción alcanza a la carta a Hyperaspistes del mismo año 1641, en cuanto a la certeza que se requiere para la ciencia, pero que no se debe esperar para la conducta de la vida (v. AT, III, 422, 7-10). En 1644 vuelve Descartes sobre la misma distinción en dos textos diferentes: en la carta al Padre Mesland de Mayo 2 de 1644 con relación a la posibilidad de afirmar algo conocido de manera insuficiente con tal que sirva para regular las acciones de la vida, y que es inaceptable respecto al conocimiento de la física (v. AT, IV, 115, 3-11); y en los *Principios*, con respecto a la necesidad de la duda cuando el problema es la contemplación de la verdad, pero la conveniencia de conformarse con lo verosímil cuando se trata de la conducta de nuestra vida (v. AT, IX-2, 26, 3). Aunque haya que esperar hasta 1647, no obstante la idea de la distinción vuelve a aparecer, esta vez en la Carta-Prefacio, desde la cual es posible pensar la total diferencia de los planos, el tipo de conocimiento que implican, así como sus ámbitos característicos (v. *Íbid.*, 7, 6-16). Por último, se encuentra en 1648 el recuerdo de la misma distinción: si en el conocimiento teórico se puede suspender el juicio, en materia de bien y de mal eso sería un error (*L'entretien avec Burman*, ps. 68-69, v. Bibliografía). Pues bien: por más que los textos referentes a esta distinción tiendan a estar muy focalizados en cuanto a obras y al año de su aparición, y su cantidad no sea tan copiosa como la de las ideas expuestas con anterioridad, la contundencia de los pasajes y de las afirmaciones de Descartes, así como el hecho de que se hayan extendido entre 1641 y 1648 –para referirse solamente a los pasajes más explícitos– permiten inferir, de manera por completo plausible, la importancia que tuvo para él la distinción entre el uso de la vida y la contemplación de la verdad, y cómo tuvo especial interés en mantener el empeño por precisar que el tipo de

conocimiento requerido por cada uno de esos planos o dominios tiene sus exigencias particulares.

Las pasiones constituyen el otro tema cartesiano que se mantiene como idea y propósito recurrente a lo largo del tiempo y de sus escritos, a partir del momento en que se ven aparecer por primera vez, vale decir, Mayo 21 de 1643. Tema expuesto de manera amplia en el Capítulo quinto, acá sólo interesa en la perspectiva del presente parágrafo, o sea, como un elemento argumentativo más en el sentido de la unidad básica del pensamiento moral cartesiano. Así, tal como allí se exponía, la preocupación de Descartes por las pasiones se encuentra expresada por vez primera en esta carta dirigida a Élisabeth. A partir de ese momento, se puede observar su interés creciente por el tema que tiene en la correspondencia, principalmente con la Princesa, su punto de referencia fundamental y se mantiene a lo largo de los años subsiguientes de manera permanente y de forma tan ostensible que se puede afirmar, con total seguridad que, a partir de 1643, y con la sola excepción del año 1648, mostró siempre su interés expreso por las pasiones, hasta 1649. Sin duda es Élisabeth tanto su motivadora como su destinataria más frecuente, a quien están dirigidas la mayor parte de las cartas que contienen las reflexiones más importantes al respecto, en las cuales se alternan las consideraciones tanto de tipo fisiológico como moral. Además de estas cartas, se encuentran aquellas que le dirigió a otros corresponsales -Huygens, Chanut, Newcastle, Brasset-, aparecidas de manera diversa a lo largo de esos años y en donde alterna la valoración expresa de las pasiones con la mera alusión al tema y a un pequeño tratado que Descartes se encuentra escribiendo. Todo lo cual se debe entender, de una parte, como expresión del origen y del proceso seguido que condujo a la elaboración y publicación de *Las pasiones del alma* y, de la otra, como clara manifestación de su interés explícito por unas ideas y unos problemas que se mantuvo como un tema importante de referencia y preocupación desde el momento de su primera aparición en la carta a Élisabeth de 1643, hasta la publicación de esta obra, es decir, virtualmente hasta el final de su vida y que permite, además, colocarlo con propiedad al lado de los temas expuestos en las páginas anteriores.

Se decía en el comienzo del parágrafo que la moral de Descartes es una, y esa unidad, que no es la del sistema, la de la sólida construcción deductiva o la de una propuesta taxativa de principios y el desarrollo homogéneo consiguiente, se expresa en la forma de un propósito fundamental y unas ideas y temas de interés mantenidos de manera permanente en sus escritos a lo largo del tiempo. Pues bien: en las páginas precedentes se ha tratado de mostrar que, efectivamente, tomando como punto de referencia el *Discurso del método* desde el punto de vista del análisis y la exposición, y el propósito de marchar con seguridad en la vida desde el punto de vista de los planteamientos de Descartes, tanto este propósito como los temas particulares derivados de esta obra, se mantuvieron de manera recurrente desde el momento en que hacen su aparición hasta 1649 y el momento en que parte para Estocolmo. Y, aunque a estos temas que se originan básicamente en el *Discurso* se añan los que surgen unos años después, tanto por su

alcance moral como por el interés permanente que mostró Descartes respecto de ellos y por la claridad que aportan al problema mismo de conducción de la vida, se pueden asumir con propiedad como elementos fundamentales que concurren a esa unidad. Pues, por un lado, la distinción clara del plano o dominio del uso de la vida y el tipo de conocimiento que lleva aparejado, contribuye a la aclaración de los conocimientos requeridos para las decisiones propias de la conducta de la vida; y, de otro lado, con el peligro de sutilizar demasiado y forzar el argumento, la comprensión adecuada de las pasiones, tanto por su carácter de fenómenos naturales inevitables como por su importancia moral, confluyen en lo mismo, pues su comprensión precisa y la necesidad de que se sujeten a la razón, sólo puede contribuir a una más justa y correcta conducción de la vida. Esa unidad básica del pensamiento cartesiano sobre la moral consiste, por consiguiente, en la persistencia en mantener un mismo propósito moral y unos mismos temas morales fundamentales, a lo largo de un importante número de años, al lado de los otros temas propios de su reflexión filosófica y científica.

Sin embargo, así se pueda mantener la hipótesis de la unidad básica del pensamiento moral cartesiano, no obstante las condiciones tan particulares de desarrollo y formulación de sus ideas y reflexiones y considerado el conjunto de la exposición anterior, ¿qué tanto alcance tiene esa unidad? Sin duda alguna, este alcance no es total, su unidad no va más allá de la que se ha querido indicar: unidad básica de propósitos y temas recurrentes; pues a lo largo del trabajo precedente se ha podido notar la existencia de algunas *fisuras*, algunas *inconsistencias* en Descartes cuando se mira el conjunto de su pensamiento moral. Es el caso de su concepción sobre el soberano bien expuesta en dos textos (v., supra, Capítulo cuarto, Parágrafo 3): la carta a Cristina de Noviembre 20 de 1647 y la Carta-Prefacio, ambos del mismo año y que presentan una divergencia fundamental: si en la carta a Cristina el soberano bien tiene un alcance y una significación de índole básicamente moral y está estrechamente relacionada con la virtud, en la Carta-Prefacio tiene un alcance y significación de índole fundamentalmente metafísica y epistemológica. ¿Se trata simplemente de la compleja coexistencia de dos concepciones distintas sobre el soberano bien en el interior de la obra cartesiana, como se dice en ese parágrafo? Igual ocurre con la concepción cartesiana de la sabiduría (v., supra, Capítulo cuarto, Parágrafo 4), planteada también en dos escritos: la Epístola dedicatoria de los *Principios* y la Carta-Prefacio; y, si bien los dos sirven de prólogo a la edición francesa de la obra de 1647, presentan no obstante concepciones sensiblemente distintas sobre el mismo tema. Mientras en la Epístola la sabiduría tiene un alcance exclusivamente moral y supone un conocimiento simplemente verosímil, en la Carta-Prefacio su alcance es significativamente más amplio, pues comprende no solamente lo moral, sino aspectos tan disímiles como la conservación de la salud y la invención de las artes, deducido todo de las primeras causas y con los requerimientos de un conocimiento claro y distinto. Es, por tanto, el caso de dos concepciones distintas de la sabiduría y con alcance muy diferente. Ahora: ¿se trata igualmente acá sólo de la coexistencia de dos concepciones distintas de la sabiduría en el interior de la misma obra filosófica? Hablar de *fisuras* o *inconsistencias* es,

indudablemente, demasiado fuerte para referirse al filósofo del orden de razones, autor además de una rigurosa y sólida obra matemática que, además, murió en un momento en que se encontraba en plena actividad intelectual. Pero, como es evidente la situación de coexistencia de dos concepciones sobre el mismo tema en escritos de la misma época, ¿se deberá esto a la sola imposibilidad cronológica de no haber podido volver sobre los mismos temas y problemas y completar su obra moral?

CONCLUSIONES

Dice Descartes que todo su designio sólo ha tendido “a asegurarme, y a rechazar la tierra movediza y la arena, para encontrar la roca y la arcilla.” Esto lo dice luego de plantear sus máximas de la moral de provisión en total coherencia con su propósito recurrente de marchar con seguridad en esta vida. Si bien este propósito corresponde a una de las cosas que más le preocupó en la vida, conviene recordar la otra: perseverar en la búsqueda de la verdad. Es sugestivo cómo esta preocupación por el conocimiento teórico con sus exigencias fundamentales de claridad y distinción, y la decisión consiguiente de dedicar su vida a esta búsqueda, se tome precisamente desde el uso de la vida y sus requerimientos de un conocimiento apenas verosímil y de decisión por lo probable. Y es sugestivo porque orienta en el sentido de la gran importancia que tuvieron los temas morales en su pensamiento filosófico y ayuda a comprender el interés creciente que ellos fueron tomando en su obra especialmente a partir de 1637, el año de publicación del *Discurso del método*, y que permite equipararlos en cuanto a rango de importancia y alcance, a los temas metafísicos y científicos, a los cuales se asocia comúnmente la figura del filósofo. Lo cual es tanto más notable cuanto que no elaboró ni publicó ninguna obra completa dedicada a la moral. Pero, al mismo tiempo, el hecho de volver una y otra vez sobre los

temas morales en obras diversas y en cartas dirigidas a distintos corresponsales, corrobora de una manera incontrovertible el puesto eminente que tales temas ocupan en su pensamiento y sus escritos y el alcance e importancia que Descartes les reconoció efectivamente. De ahí que la respuesta a la pregunta por la posibilidad de un pensamiento moral en Descartes sólo pueda ser categóricamente afirmativa.

Ahora: ese designio recurrente de marchar con seguridad en la vida se puede asumir con propiedad como un principio fundamental de la moral cartesiana en la medida en que hace las veces de criterio último que determina y orienta toda posible norma particular o de alcance más restringido que se pueda proponer para el cumplimiento de ese propósito. Así se pueden entender las máximas de la moral de provisión, que al fin y al cabo el filósofo las elabora y da a conocer justamente para que orienten las acciones de la vida diaria, que no admiten dilación, mientras se lleva a cabo la construcción del nuevo saber. Solamente que, ante lo indeterminado del tiempo que pueda tomar este proceso, esas normas o preceptos adquieren un alcance de notable permanencia en el tiempo, como lo demuestra el recuerdo reiterado que Descartes hace de ellas. Sin embargo, si esas máximas se pueden asumir como normas, no se trata de llegar a ellas mediante un proceso deductivo; simplemente son propuestas para que orienten las acciones de la vida en función de ese propósito recurrente. Debe recordarse que esas máximas morales del *Discurso*, pensadas en un principio para que le sirvieran sólo al sujeto moral Descartes sin ningún interés suyo porque nadie lo imitase, alcanzan posteriormente, bajo la pluma del mismo filósofo, una dimensión de gran generalidad, de universalidad si se quiere, toda vez que son válidas, o pueden ser utilizadas, por toda persona que quiera conducir bien su vida y lograr el contento, es decir, la felicidad. No obstante, no se reitera Descartes en la formulación de máximas o normas de comportamiento; o sea, más allá de las máximas del *Discurso* y su posterior reiteración, no se encuentra en su obra otra formulación similar. Pero sí se encuentra la expresión frecuente de consejos, orientaciones, sugerencias, a veces muy casuísticas, dirigidas a los amigos y corresponsales en general, con el fin de que ellos orienten sus vidas de manera prudente; es decir, con el fin de que en cada situación concreta de la vida se decidan, orientados por el mejor juicio posible, hacia la realización de lo que consideren es lo mejor. Por ello precisamente se puede hablar con propiedad de la moral prudencial de Descartes, que no es distinta de la realización de la virtud, o sea, del empeño de hacer siempre, con resolución firme y constante, todas las cosas que se juzguen son las mejores y de la persistencia en lograr su mejor conocimiento. Y si las cosas no salen tan bien como se las ha juzgado, si su resultado no corresponde al mejor juicio que orientó la decisión, no es de nuestra culpa, pues al fin y al cabo no es de la naturaleza del hombre conocerlo todo, como lo dice Descartes reiterada y categóricamente, tanto más cuanto que el conocimiento característico del uso de la vida es el de lo verosímil. Desde este punto de vista, se puede afirmar que la moral cartesiana es una moral de la forma y es una moral de la intención, pues basta que el sujeto moral mantenga la decisión firme y constante de seguir el mejor juicio, el que se forma sobre los datos verosímiles disponibles. Hasta ahí llega su

responsabilidad moral, hasta mantenerse en la recta intención de hacer el bien. Más allá, las cosas se le escapan, a causa de la fragilidad humana y de las limitaciones de su conocimiento.

Pero si hay algo permanente en el pensamiento cartesiano es esto: su preocupación por la marcha segura en la vida, para lo cual se requiere tanto de las máximas morales como de la resolución firme y constante de juzgar bien y hacer lo que se cree mejor. De ahí el alcance ciertamente intemporal de la moral de provisión y que se pueda comprender su reiteración por parte del filósofo; pues el sujeto moral humano siempre, y en cada posible circunstancia, necesitará normas que guíen sus decisiones y actuaciones concretas, y no de manera definitiva, pues la vida, y las situaciones humanas que le son características, no admiten decisiones definitivas. Y si, además, el conocimiento que sirve de base a las decisiones morales es limitado y básicamente imperfecto, menos sentido tiene todavía hablar de una moral definitiva; muy alejada, sin duda alguna, del texto y del sentido de esas normas para el uso de la vida de que decidió proveerse Descartes en un primer momento y que quiso posteriormente hacer extensivas a todo aquel que quisiere optar por asumir una vida moral.

Sin embargo, a pesar de lo disperso de las indicaciones morales de Descartes, de su reticencia al respecto y, en la medida en que también fue permanente en él su interés por estos problemas, su pensamiento terminó concretándose en reflexiones de claro significado y alcance morales, expuestas de manera tan frecuente y en escritos tan diversos, que permiten la identificación de unos temas que se pueden delimitar conceptualmente de manera muy clara, si bien este proceso exige un notable esfuerzo del lector, estudioso o investigador debido, sin lugar a dudas, a la misma dispersión, a su manera característica de expresar las ideas morales y al carácter inconcluso de su obra; lo cual no obsta para que se pueda percibir, cuando el estudioso y el investigador se aplican a una lectura atenta, la persistencia a través de los años de unas mismas ideas fundamentales que permiten pensar, de modo por entero plausible, en una unidad básica del pensamiento moral cartesiano de un alcance muy amplio, pues no sólo se refiere a las ideas morales propiamente dichas y al propósito recurrente de orientación segura de la vida, sino a la preocupación por la condición concreta del ser humano. Esta preocupación encuentra un punto muy alto en *Las pasiones del alma*, tanto con la reivindicación explícita de ellas como fenómenos naturales propios de la unión de cuerpo y alma, como con la precisión de su alcance y posibilidades morales que hallan en el complejo concepto de la generosidad, una última confirmación del interés expreso y permanente de Descartes por los temas morales, en la medida en que se trata de una idea central de la última obra publicada justamente el año previo a su muerte y, al mismo tiempo, en que es una especie de esfuerzo de síntesis, pues en él concurre no sólo la pasión, sino también la virtud con sus notas características de firmeza, resolución y mejor juicio posible para la mejor elección y actuación posibles.

Ahora: de la misma manera que nadie puede pretender que ha agotado la bibliografía secundaria sobre Descartes sino, a lo sumo, dar cuenta de alguna de sus incursiones en ella, se podría decir quizá con mayor razón que nadie puede tener la pretensión de agotar, en ninguna forma, su pensamiento filosófico, ni el estudio de uno de sus temas en particular. Así, con respecto al tema moral se puede pretender, a lo sumo, realizar una aproximación seria y rigurosa, orientada debidamente por unas hipótesis pertinentes que aspiran a copar, precisamente, el campo en la obra del filósofo que ellas enuncian. Más allá queda un espacio muy amplio para lo posible y plausible, mucho más tratándose de un tema como la moral en una obra filosófica como la de Descartes que, con su notable característica de obra inconclusa, deja forzosamente muchos temas por aclarar, es decir, suscita inevitables problemas, o porque apenas menciona un asunto y no lo desarrolla, o porque dice dejarlo para después pero no termina retomándolo, o porque su misma reticencia al respecto termina por ser enigmática, lo mismo que algunas fórmulas suyas especialmente taxativas que, dichas en una carta, no encuentran eco explícito en escritos posteriores. Pero si la tarea de la tesis se puede considerar cumplida al responder afirmativamente de manera categórica y amplia la pregunta por la posibilidad de un pensamiento moral en la obra cartesiana, ella constituye solamente una aproximación al mismo que fija textos, conceptos, temas y sugiere parámetros de lectura e interpretación; pero está, por supuesto, muy lejos de agotar, ni aproximadamente, el asunto *pensamiento moral en Descartes*. De ahí que, por su propia índole y su propia dinámica, la tesis cumple un cometido, llega a un sitio con alguna claridad, pero no constituye, en rigor, sino un paso más, como especie de término de referencia, para reflexiones e investigaciones posteriores que, si bien pueden tomar lo investigado y expuesto como punto de partida, constituye sólo el comienzo para el estudio de problemas apenas avizorados, pero no tratados en ella, por no haber constituido su objeto de trabajo específico, o no haber caído en el ámbito de sus hipótesis.

Es justamente el caso de temas como la libertad, de especial importancia en el pensamiento filosófico cartesiano, pero de gran amplitud significativa, pues se puede entender tanto en su dimensión teológica, como antropológica y epistemológica, pero también en su dimensión moral, pues tanto las proposiciones científicas como metafísicas, al igual que las decisiones prácticas de la vida, dependen de la libertad. Lo mismo se puede decir de la razón, que es una sola, tiene en Descartes una decisiva dimensión teórica, de alcance tanto científico como metafísico, pero que presenta al mismo tiempo una dimensión práctica, que puede permitir la pregunta en el sentido de qué pueda ser esa razón en lo moral. También sería un tema digno de atención la explicación última de aquellas aparentes inconsistencias que se dan en el interior del pensamiento moral cartesiano y que se expresan, para una primera mirada, como coexistencia de concepciones distintas respecto de un mismo tema, en tiempos y textos muy cercanos en el tiempo; pues cabe siempre la pregunta de si se debió a simple inadvertencia del filósofo, o a una decisión consciente, o a una amplitud del tema simplemente avizorada o, en fin, a una simple y sencilla falta cronológica de tiempo. Cabría preguntarse, por otro

lado si, además de la importancia reconocida a la intención moral y a un cierto formalismo moral, habría en el pensamiento moral cartesiano elementos suficientes para considerar la posible existencia de una buena voluntad y qué características, alcance y limitaciones podría presentar.

En fin, una obra filosófica inconclusa es, inevitablemente, una obra abierta que ofrece, como ninguna otra, una posibilidad inmensamente amplia de exploración temática y problemática y permite llevar a cabo las investigaciones que esa exploración sugiera; mucho más en el caso del pensamiento moral de Descartes que no sólo carece de una obra de referencia dedicada exclusiva y expresamente a la moral, sino que es presentada por él de manera ocasional, fragmentaria, dispersa a lo largo de sus escritos, a veces en fórmulas un tanto enigmáticas, de manera frecuentemente reticente, que puede llevar a pensar, de manera muy pertinente, en las líneas finales de la Carta-Prefacio: Descartes bien sabe que podrán pasar muchos siglos antes de que se puedan deducir de sus principios todas las posibles verdades, para lo cual se depende de muchas experiencias particulares y del concurso de muchos hombres; pero si esta tarea se lleva felizmente a término, se habrá de ver a qué grado tan alto de sabiduría, a qué perfección de vida y a qué felicidad puede conducir todo ello, que permite creer que no habrá hombre que no quiera dedicarse a una actividad tan provechosa y deseable o, al menos, emplear todo su poder y favorecimiento en apoyo de quienes deseen emprender con fruto ese estudio.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Descartes

- *Œuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. 11 Volumes. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 1996.
- *Œuvres philosophiques*. Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié. 3 tomes. Éditions Garnier Frères, Paris: 1963.
- *Obras escogidas*. Traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck. Selección, prólogo y notas de Ezequiel de Olaso. Editorial Sudamericana, Buenos Aires: 1967.
- *Obras filosóficas*. Introducción de Étienne Gilson. Versión española de Manuel de la Revilla. Editorial “El Ateneo”, Buenos Aires: 1945.
- *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*. Traduction et annotation par Jean-Luc Marion. Martinus Nijhoff, La Haye: 1977.
- *Reglas para la dirección del espíritu*. Introducción, traducción y Notas de Juan Manuel Navarro Cordón. Alianza Editorial, Madrid: 1989.
- *Discours de la méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 1976.
- *Discurso del Método*. Edición bilingüe. Traducción, estudio preliminar y notas de Risieri Frondizi. Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico: 1970.
- *Discurso del método*. Traducción, estudio preliminar y notas de Eduardo Bello Reguera. Editorial Tecnos, Barcelona: 1987.
- *Discurso del método*. Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Editorial Norma, Bogotá: 1992.
- *Discurso del Método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*. Prólogo, traducción y notas de Guillermo Quintás Alonso. Ediciones Alfaguara, Madrid: 1981.

- *Discurso del método - Meditaciones metafísicas*. Traducción de Manuel García Morente. Colección Austral, Editorial Espasa-Calpe, Madrid: 1968.
- *Discurso del método*. Traducción de Antonio Rodríguez Huéscar. Editorial Aguilar, Buenos Aires: 1963.
- *Discurso del método - Tratado de las Pasiones del alma*. Traducción y notas de Eugenio Frutos. RBA Editores, Barcelona: 1999.
- *Meditaciones metafísicas - Reglas para la dirección del espíritu - Principios de la filosofía*. Traducción de Manuel Machado. Editorial Porrúa, México: 1972.
- *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Ediciones Alfaguara, Madrid: 1977.
- *Les passions de l'âme*. Introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 1994.
- *Las pasiones del alma*. Traducción de Consuelo Berges. Aguilar, Buenos Aires: 1965.
- *Las pasiones del alma*. Estudio preliminar y notas de José Antonio Martínez M. Traducción de José Antonio Martínez M. y Pilar Andrade B. Editorial Tecnos, Madrid: 1997.
- *Los principios de la filosofía*. Traducción de Gregorio Halperin. Editorial Losada, Buenos Aires: 1951.
- *Los Principios de la Filosofía*. Introducción, traducción y notas de Guillermo Quintás. Alianza Editorial, Madrid: 1995.
- *Dos opúsculos - Reglas para la dirección del espíritu - Investigación de la verdad*. Traducción e introducción de Luis Villoro. UNAM, México: 1959.
- *Cartas sobre la moral*. Traducción, introducción y notas de Elisabeth Goguel. Editorial Yerba Buena, Buenos Aires: 1945.
- *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Traducción de María Teresa Gallego Uribe. Alba Editorial, Barcelona: 1999.

- *L'entretien avec Burman*. Édition, traduction et annotation par Jean-Marie Beyssade. Presses Universitaires de France, Paris: 1981.
- *La morale*. Textes choisis et présentés par Nicolas Grimaldi. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 1992.

Obras sobre Descartes

- AA.VV.: *René Descartes - Homenaje en el Tercer Centenario del "Discurso del Método"*. 3 Volúmenes. Universidad de Buenos Aires: 1937.
- AA. VV.: *The Cambridge Companion to Descartes*. Edited by John Cottingham. Cambridge University Press: 1998.
- AA. VV.: *Cahiers du Royaumont - Descartes*. Les éditions de Minuit, Paris: 1957.
- AA. VV.: *René Descartes - Critical Assessments*. Edited by Georges J. D. Moyal. 4 Volumes. Routledge, London and New York: 1998.
- AA. VV.: *Le Discours et sa méthode*. Colloque pour le 350^e anniversaire du *Discours de la Méthode*. Publié sous la direction de Nicolas Grimaldi et Jean-Luc Marion. Presses Universitaires de France, Paris: 1987.
- Alquié, Ferdinand: *Descartes - Connaissance des lettres*. Hatier, Paris: 1969.
- _____: *Études cartésiennes*. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris: 1982.
- _____: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Presses Universitaires de France, Paris: 1950.
- Baillet, Adrien: *Vie de monsieur Descartes*. La table ronde, Paris: 1946.
- Beck, Leslie J.: *The Metaphysics of Descartes*. Greenwood Press Publishers, Westport: 1979.
- Beyssade, Jean-Marie: *La philosophie première de Descartes*. Flammarion, Paris: 1979.

- _____: *Descartes au fil de l'ordre*. Presses Universitaires de France, Paris: 2001.
- Bodei, Remo: *Geometría de las pasiones*. Fondo de cultura económica. México: 1995.
- Borkenau, Franz: "La coyuntura de Descartes", *Argumentos*, 30, Bogotá, 1993. PP. 13-32.
- Bourgeois, Bernard et Havet, Jacques: *L'Esprit cartésien*. Quatrième centenaire de la naissance de Descartes. Actes du XXXVIe. Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 2000.
- Bouveresse, Jacques: "La théorie du possible chez Descartes", *Revue Internationale de Philosophie*, 1983, No. 146. PP. 293-309.
- Chomsky, Noam: *Lingüística cartesiana*. Editorial Gredos, Madrid: 1978.
- Clarke, Desmond: *La filosofía de la ciencia de Descartes*. Alianza Editorial, Madrid: 1986.
- Cottingham, John: *Descartes - Filosofía cartesiana de la mente*. Grupo Editorial Norma, Bogotá: 1998.
- _____: *A Descartes Dictionary*. Blackwell Publishers, Oxford: 1994.
- Díaz, Jorge Aurelio: "Conocimiento y libertad" (en) *Memorias del Seminario en conmemoración de los 400 años del nacimiento de René Descartes*. Academia Colombiana de ciencias exactas, físicas y naturales. Bogotá: 1997. PP. 41-50.
- _____: "'Y así me equivoco y pecho' - Consideraciones sobre el error en Descartes", *Universitas Philosophica*, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Año 13, Nos. 25-26, Diciembre 1995-Junio 1996. PP. 125-139.
- Frankfurt, Harry G.: *Demons, Dreamers and Madmen - The Defense of Reason in Descartes's Meditations*. The Bobbs-Merrill, Indianapolis: 1970.
- Gilson, Étienne: "El experimento cartesiano" (en) *La unidad de la experiencia filosófica*. Ediciones Rialp, Madrid: 1998.

- Gómez Giraldo, Adolfo León: *Descartes ayer y hoy*. AC Editores – Alego Editores, Cali: 2002.
- Gómez Pin, Víctor: *Descartes*. Editorial Barcanova, Barcelona: 1984.
- Gouhier, Henri: *La pensée métaphysique de Descartes*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 1978.
- _____: *Essais sur le Discours de la méthode, la métaphysique et la morale*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 1973.
- _____: *La pensée religieuse de Descartes*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 1924.
- Grimaldi, Nicolas: *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 1978.
- _____: *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 1988.
- Guenancia, Pierre: *Descartes*. Bordas, Paris: 1986.
- _____: *Lire Descartes*. Gallimard, Paris: 2000.
- _____: *L'intelligence du sensible - Essai sur le dualisme cartésien*. Gallimard, Paris: 1998.
- Guérout, Martial: *Descartes selon l'ordre des raisons*. Vol. I, *L'âme et Dieu*. Vol. II, *L'âme et le corps*. Aubier, Éditions Montaigne, Paris: 1953.
- _____: *Descartes según el orden de las razones*. Tomo I, El alma y Dios. Tomo II, El alma y el cuerpo. Traducción de Francisco Bravo. Monte Ávila Editores, Caracas: 1995.
- Hermans, Michel et Klein, Michel: "Ces exercices spirituels que Descartes aurait pratiqués", *Archives de Philosophie*, 59, 1996. PP. 427-440.
- Hamelin, Octave: *Le système de Descartes*. Félix Alcan Éditeur, Paris: 1911.

- Husserl, Edmund: *Meditaciones cartesianas*. Editorial Tecnos, Madrid: 1986.
- Jaspers, Karl: *Descartes y la filosofía*. Ediciones Leviatán, Buenos Aires: 1958.
- Koyré, Alexandre: “Entretien sur Descartes” (en) *Introduction à la lecture de Platon*. Gallimard, Paris: 1962.
- Laporte, Jean: *Le rationalisme de Descartes*. Presses Universitaires de France, Paris: 1950.
- Laberthonnière, Lucien: *Études sur Descartes*. (en) *Œuvres*. Publiées par les soins de Louis Canet. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 1935.
- Lefèvre, Roger: *L’humanisme de Descartes*. Presses Universitaires de France, Paris: 1957.
- _____: *La vocation de Descartes*. Presses Universitaires de France, Paris: 1956.
- Margot, Jean-Paul: *Estudios cartesianos*. UNAM, México: 2003.
- _____: “La creación de las verdades eternas y la fábula del mundo” (en) *Memorias del Seminario en conmemoración de los 400 años del nacimiento de René Descartes*. Academia Colombiana de ciencias exactas, físicas y naturales. Bogotá: 1997. PP. 93-109.
- _____: “Ne quidem ratione”, *Aude, Revista de la Facultad de ciencias humanas, Universidad del Atlántico*, No. 3, 1999. PP. 26-32.
- _____: “Engaño divino y escepticismo”, *Praxis filosófica (Nueva serie)*, Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, Cali, No. 6, Mayo de 1997. PP. 25-50.
- _____: *La modernidad - Una ontología de lo incomprensible*. Facultad de Humanidades. Universidad del Valle, Cali: 1995.
- _____: “Física y metafísica”, *Ideas y Valores, Universidad Nacional*, Bogotá, 112, 2000. PP. 25-35.

- _____: “La ‘Ratio demonstrandi’ y la metafísica”, Praxis filosófica, Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, Cali, (Nueva Serie), Nos. 10/11, Diciembre de 1999. PP. 399-408.
- _____: “El Método de Descartes”, Praxis filosófica, Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, Cali, (Nueva serie), No. 12, Abril de 2001. PP. 181-206.
- Marquínez A., Germán: “El ‘ethos’ moderno en la filosofía de Renato Descartes”, Análisis, Universidad Santo Tomás, 44, Vol. XXII, Julio-Diciembre 1986. PP. 109-123.
- Popkin, Richard H.: *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. Fondo de Cultura Económica, México: 1983.
- Richir, Marc: “Doute hyperbolique et ‘machiavélisme’: l’institution du sujet moderne chez Descartes”, Archives de Philosophie, 60, 1997. PP. 109-122.
- Rodis-Lewis, Geneviève: *Descartes - Biografía*. Ediciones Península, Barcelona: 1996.
- _____: *Descartes y el racionalismo*. Oikos-Tau, Barcelona: 1971.
- _____: *L’oeuvre de Descartes*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 1971.
- _____: *Descartes - Initiation à sa philosophie*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 1964.
- _____: *Le problème de l’inconscient et le cartésianisme*. Presses Universitaires de France, Paris: 1950.
- _____: *L’anthropologie cartésienne*. Presses Universitaires de France, Paris: 1990.
- Sebba, Gregor: *Bibliographia Cartesiana: A critical guide to the Descartes literatura 1800-1960*. Martinus Nijhoff, The Hague: 1964.
- Serrano, Gonzalo: “¿Qué nos importa Descartes todavía?”, Memorias del Seminario en conmemoración de los 400 años del nacimiento de René Descartes.

- Academia Colombiana de Ciencias exactas, físicas y naturales. Colección Memorias, No. 9. Bogotá: 1997. PP. 1-10.
- Sorell, Tom: *Descartes*. Harla, México: 1993.
 - Thomson, Arthur: “Ignace de Loyola et Descartes”, *Archives de Philosophie*, 35, 1972.
 - Turró, Salvio: *Descartes - Del hermetismo a la nueva ciencia*. Anthropos, Barcelona: 1985.
 - Valéry, Paul: “Descartes”, *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1937. PP. 693-710.
 - _____: *Estudios filosóficos*. Visor, Madrid: 1993.
 - _____: *El pensamiento vivo de Descartes*. Editorial Losada, Buenos Aires: 1966.
 - Villoro, Luis: *la idea y el ente en la filosofía de Descartes*. Fondo de Cultura Económica, México: 1965.
 - Watson, Richard: *Descartes - El filósofo de la luz*. Vergara - Grupo Zeta, Barcelona: 2003.
 - Williams, Bernard: *Descartes - El proyecto de la investigación pura*. Cátedra, Madrid: 1996.
 - Williston, Byron and Gombay, André: *Passion and Virtue in Descartes*. Humanity Books, New York: 2003.

Obras especiales sobre la moral de Descartes

- Alquié, Ferdinand: *Descartes - Connaissance des lettres*. Hatier, Paris: 1969. Chapitre 5: “Les dernières années. La doctrine de la liberté. La théorie des passions. La morale. L’humanisme cartésien”. PP. 143-168.
- Anna, Denise: “Connaissance sapientielle chez René Descartes” (en) *L’Esprit cartésienne*. PP. 343-348.

- Arana, Martha V.: “La correspondencia de Descartes” (en) *Descartes - Homenaje en el Tercer centenario del “Discurso del método”*. V. II. PP. 303-310.
- Artigas, José: “Raíz cartesiana del hombre actual”, *Revista de Filosofía*, Madrid, Enero-Marzo de 1952, No. 40. PP. 37-42.
- Astorga, Omar: “La moral cartesiana o la tensión entre lo provisorio y lo definitivo”, *Apuntes filosóficos*, 9-10, 1996. PP. 55-73.
- Azouvi, François: “Le rôle du corps chez Descartes”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 83, 1978. PP. 1-23.
- Bagley, Paul J.: “On the moral philosophy of René Descartes: or, how morals are derived from method”, *Tijdschrift voor Filosofie*, 1996, Vol. 58 (4). PP. 673-696.
- Barret-Kriegel, Blandine: “Politique(s) de Descartes?”, *Archives de Philosophie*, 53, 1990. PP. 371-388.
- Bastide, George: “Le ‘malin génie’ et la condition humaine”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 63, 1958. PP. 233-245.
- Beyssade, Jean-Marie: “Sur les ‘trois ou quatre maximes’ de la morale par provision” (en) *Descartes au fil de l’ordre*. PP. 237-257.
- _____: “Descartes et Corneille ou les démesures de l’ego” (en) *Descartes au fil de l’ordre*. PP. 277-303.
- _____: “La classification cartésienne des passions”, *Revue Internationale de Philosophie*, 1983. No. 146. PP. 278-287.
- Blom J., John: *Descartes - His Moral Philosophy and Psychology*. New York University Press, New York: 1978.
- Boros, Gabor: “Ethics in the age of Automata: Ambiguities in Descartes’s Concept of an Ethics”, *History of Philosophy Quarterly*, 18, 2, 2001. PP. 139-154.
- Bouchilloux, Hélène: “Des *Méditations* aux *Principes*: Régressions ou progression dans la doctrine cartésienne de la liberté?” (en) *L’Esprit cartésien*. PP. 354-357.

- Bouveresse, Jacques: “La théorie du possible chez Descartes”, *Revue Internationale de Philosophie*. 1983, No. 146. PP. 293-309.
- Brochard, Victor: “Descartes stoïcien” (en) *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 1954. PP. 320-331.
- Brochard, Victor: “Le traité des passions de Descartes et l’Éthique de Spinoza” (Ibidem). PP. 327-331.
- Calvert, Brian: “Descartes and the Problem of Evil” (en) *René Descartes - Critical Assessments*. Vol. IV. PP. 396-404.
- Chambers, Connor J.: “The Progressive Norm of Cartesian Morality” (en) *René Descartes - Critical Assessments*. V. IV. PP. 378-395.
- Coolidge, Francis P. Jr.: “The insufficiency of Descartes’ Provisional Morality”, *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXXI, No. 3, September 1991. PP. 275-293.
- Cottingham, John: “Cartesian Ethics: Reason and the Passions”, *Revue Internationale de Philosophie*, 1996/1, No. 195. PP. 193-216.
- Corazón, Rafael: “La autonomía moral como fin de la ética cartesiana”, *Thémata*, Universidad de Sevilla, No. 18: 1997. PP. 179-188.
- Cumming, Robert: “Descartes’s Provisional Morality” (en) *René Descartes - Critical Assessments*. V. IV. PP. 343-364.
- Curley, Edwin M.: “Cohérence ou incohérence du *Discours?*” (en) *Le Discours et sa méthode*. PP. 41-64.
- Dékány, András: “L’utile et le nuisible (moments ‘éthiques’ dans les *Principes* de René Descartes)” (en) *L’Esprit cartésien*. PP. 365-368.
- Delfour, Jean-Jacques: “La liberté et le mal chez Descartes. Réflexions sur la métaphysique et l’éthique modernes”, *Kant-Studien*, 93. Jahrgang, Heft 1, 2002. PP. 1-41.
- de Raymond, Jean-François: “Descartes et la Reine Christine de Suède” (en) *L’Esprit cartésien*. PP. 369-374.

- Eyssidieux-Vaissermann, Anne: “Réflexions hégéliennes sur la philosophie pratique de Descartes” (en) *L'Esprit cartésien*. PP. 375-379.
- Fajardo, José del Rey, S. J. y Marquínez A., Germán: *Denis Mesland - Amigo de Descartes y maestro javeriano*. Pontificia Universidad Javeriana/Universidad Católica del Táchira, Bogotá: 2002.
- Fóscolo de Merckaert, Norma: “Les trois moments moraux du *Discours de la méthode*”, *Revue Philosophique de Louvain*, Nov. 1975. PP. 607-627.
- Fouillée, Alfredo: *Descartes*. Editorial Americalee, Buenos Aires: 1944. Libro III, Capítulo II, “La moral de Descartes”. PP. 124-141.
- Freuler, Leo: “Métaphysique et morale de Descartes à Kant”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 103/2, 1998. PP. 219-236.
- Gabaude, Jean-Marc: “The Dual Unity of Cartesian Ethics” (en) *René Descartes - Critical Assessments*. V. IV. PP. 332-341.
- Gadoffre, Gilbert: “La chronologie des six parties” (en) *Le Discours et sa méthode*. PP. 19-40.
- Gagnon, Maurice: “Le rôle de la raison dans la morale cartésienne”, *Laval Théologique et Philosophique*, XXV, 1969. PP. 268-305.
- Garber, Dinu: “Moral ‘provisional’ y moral ‘definitiva’ en Descartes”, *Apuntes filosóficos*, 9-10, 1996. PP. 29-40.
- Garcés Castiella, Leopoldo: “Las ideas políticas de Descartes” (en) *Descartes - Homenaje en el Tercer centenario del “Discurso del método”*. V. III. PP. 73-88.
- Gilbert, Christopher: “Freedom and Slavement: Descartes on Passions and the Will”, *History of Philosophy Quarterly*, 15, 2, 1998. PP. 177-190.
- Gilson, É: *La liberté chez Descartes et la théologie*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 1982.
- Goguel de Labrousse, Elisabeth: “La evidencia en la ética cartesiana”, *Revista de Filosofía*, Chile, 1950. PP. 540-544.

- González M., Marco Tulio: “La ética en Descartes”, Cuadernos de Filosofía, Universidad de San Carlos de Guatemala, Año VII, Nos. 7-8, 1995. PP. 47-81.
- González R., Francisco: *Descartes - Su mundo moral y religioso*. Instituto de Filosofía, Universidad de Buenos Aires: 1950.
- Górnicka-Kalinowska, Joanna: “Le *Cogito* cartésien en tant que condition du discours moral - La théorie de Franz Brentano” (en) *L’Esprit cartésien*. PP. 380-384.
- Gouhier, Henri: *Essais sur le Discours de la méthode, la métaphysique et la morale*, Chapitre V, “L’itinéraire moral de Descartes”, pp. 197-229; Chapitre VI, “La philosophie de l’homme concret”. PP. 231-281. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 1973.
- Gouhier, Henri: “Descartes et la vie morale”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1937. PP. 165-197.
- Goyard-Fabre, Simone: “Descartes et Machiavel”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1973. PP. 312-334.
- Grant, Brian: “Descartes, Belief and the Will” (en) *René Descartes - Critical Assessments*. V. I. PP. 333-350.
- Grimaldi, Nicolas: “La morale provisoire et la découverte métaphysique de l’homme chez Descartes” (en) *Le Discours et sa méthode*. PP. 303-319.
- _____: *L’expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*. Chapitre V, “La marque de Dieu et la condition métaphysique de l’homme”, pp. 183-224; Chapitre VI, “La liberté ou la grâce profane”, pp. 225-246.
- _____: “Sur la volonté de l’homme chez Descartes et notre ressemblance avec Dieu”, *Archives de Philosophie*, Tome 50, Cahier 1, Janvier-Mars 1987. PP. 95-107.
- _____: “Sartre et la liberté cartésienne”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier-Mars, 1987. PP. 67-88.

- _____: “La dialectique du fini et de l’infini dans la philosophie de Descartes”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1969. PP. 21-54.
- _____: “Religion et philosophie chez Descartes et Malebranche”, *Archives de Philosophie*, 53, 1990. PP. 229-244.
- _____: “De la espera al abandono. La ambivalencia de la libertad”, *Thémata*, Universidad de Sevilla, No. 12, 1994. PP. 171-186.
- _____: “La Générosité chez Descartes: Passion et liberté” (en) *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*. PP. 145-177.
- Guénancia, Pierre: *Descartes*. Chapitre 6, “La morale”. PP. 147-179.
- _____: *Lire Descartes*. 1^e Partie: La Philosophie de Descartes, “VI. La morale”. PP. 201-261.
- _____: “Remarques sur le rejet cartésien de l’histoire”, *Archives de Philosophie*, 49, 1986. PP. 561-570.
- _____: “Dieu, le Roi et les sujets”, *Archives de Philosophie*, 53, 1990. PP. 403-420.
- Guéniot, Philippe: “Descartes lector de Séneca”, *Apuntes filosóficos*, 9-10, 1996. PP. 41-53.
- Guerrero, Luis Juan: “La generosidad en la filosofía cartesiana” (en) *Descartes - Homenaje en el Tercer centenario del “Discurso del Método”*. V. III. PP. 41-72.
- Heymann, Ezra: “Ética y antropología: los casos de Descartes y Spinoza”, *Apuntes filosóficos*, 9-10, 1996. PP. 139-154.
- Hoffman, Paul: “The Passions and Freedom of Will” (en) *Passion and Virtue in Descartes*. PP. 261-299.
- Kambouchner, Denis: “La subjectivité morale dans *Les passions de l’âme*” (en) *Descartes et la question du sujet*. Coord. par Kim Sang Ong-Van-Cung. Presses Universitaires de France, Paris: 1999. PP. 111-131.

- Keefe, Terry: “Descartes’s ‘Morale Définitive’ and the Autonomy of Ethics” (en) *René Descartes - Critical Assessments*. Vol. IV. PP. 365-377.
- _____: “Descartes’s ‘Morale Provisoire’: a Reconsideration”, *French Studies*, XXVI, 1972/2. PP. 129-142.
- Korkman, Petter: “Descartes, le droit naturel et les fondements de la morale moderne” (en) *L’Esprit cartésien*. PP. 390-395.
- Laporte, Jean: “La liberté selon Descartes”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1937. PP. 101-164.
- Láscaris C., Constantino: “Análisis del ‘Discurso del método’”, *Revista de Filosofía*, Año XIV, No. 52, Enero-Marzo 1955, Madrid. PP. 293-351.
- Le Doeuff, Michelle: “En rouge dans la marge” (en) *Recherches sur l’imaginaire philosophique*. Payot, Paris: 1980. PP. 85-132.
- _____: “Red Ink in the Margin” (en) *The Philosophical Imaginary*. Stanford University Press, Stanford (California): 1989. PP. 57-99.
- _____ : Apéndice I, “En torno a la moral de Descartes” (en) Gómez P., Víctor: *Descartes* (cfr. Bibliografía). PP. 105-115.
- Lefebvre, Henri: “De la morale provisoire à la générosité” (en) *Cahiers de Royaumont - Descartes*. PP. 237-272.
- Lenoble, Robert: “Liberté cartésienne ou liberté sartrienne?” (en) *Cahiers du Royaumont - Descartes*. PP. 302-335.
- Lories, Danielle: “Générosité et *phrónesis*, l’excellence chez Descartes et Aristote” (en) *L’Esprit cartésienne*. PP. 396-402.
- Llubes, Pedro: “La moral dentro del programa cartesiano”, *Apuntes filosóficos*, 9-10, 1996. PP. 13-27.
- Llanos Alfredo: *El problema del voluntarismo en Descartes*. Cuadernos del Sur, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Sur (República Argentina), Bahía Blanca: 1960.

- Madanes, Leiser: “Descartes: la libertad de pensamiento, fundamento de la moral provisional” (en) *De la filantropía a las pasiones. Ensayos sobre la filosofía cartesiana*. Compiladoras: Laura Benítez y Myriam Rudoy. Unam, México: 1994. PP. 77-95.
- Margot, Jean-Paul: “Engaño divino y escepticismo”, Praxis filosófica, Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, Cali, (Nueva Serie), No. 6, Mayo de 1997. PP. 25-50.
- Marrades M., Julián: “Razón y pasión en la ética cartesiana”, Revista de Occidente, No. 187, Diciembre, 1996. PP. 19-36.
- Marshall, John: *Descartes’s Moral Theory*. Cornell University Press, Ithaca and London: 1998.
- Marshall, John: “Descartes’s *Morale par provision*” (en) *Passion and Virtue in Descartes*. PP. 191-238.
- Martínez, Agustín M.: “Fundamentos de la moral en Descartes”, Revista de Filosofía, Chile, 1950. PP. 419-435.
- Marty, François: “Corps et âme: dualité ou dualisme? Parole et générosité” (en) *L’Esprit cartésienne*. PP. 403-406.
- Mesnard, Pierre: “L’arbre de la sagesse” (en) *Cahiers du Royaumont - Descartes*. PP. 336-359.
- _____: “L’esprit de la physiologie cartésien”, Archives de Philosophie, Vol. XIII, 1937. PP. 181-220.
- _____: *Descartes ou le Combat pour la Vérité*. Éditions Seghers, Paris: 1966. Chapitre III: “De la physiologie à la morale cartésien”. PP. 67-83.
- Méthot, Jean-François: “Sur le statut de la morale chez Descartes et Wittgenstein” (en) *L’Esprit cartésien*. PP. 407-410.
- Mochizuki, Taro: “La générosité comme principe de l’alter ego et de la communauté” (en) *L’Esprit cartésien*. PP. 411-414.

- Moreno Romo, Juan Carlos: "Moral e historia en Descartes", *Analogía filosófica*, Año 15, No. 1, Enero-Junio, 2001, México. PP. 3-34.
- Morgan, Vance G.: *Foundations of Cartesian Ethics*. Humanities Press, New Jersey: 1994.
- Moyal, Georges J. D.: "Liberté et ordre des découvertes chez Descartes", *Revue de Métaphysique et de morale*. No. 3, 1991. PP. 305-318.
- Neuberg, Marc: "Le traité des passions de l'âme de Descartes et les théories modernes de l'émotion", *Archives de Philosophie*, 53, 1990. PP. 479-508.
- OEing-Hanhoff, Ludger: "Descartes et la Princesse Élisabeth", *Archives de Philosophie, Bulletin Cartésien XI*, 45, 1982, C. 4. PP. 1-33.
- O'Hear, Anthony: "Belief and the Will" (en) *René Descartes - Critical Assessments*. V. I. PP. 316-332.
- _____: "Was Descartes a Voluntarist?" (en) *René Descartes - Critical Assessments*. V. I. PP. 351-353.
- Parellada, Ricardo: "La naturaleza de las pasiones del alma en Descartes", *Revista de Filosofía, Universidad Complutense*, 3ª época, Vol. XIII, No. 23, 2000. PP. 235-242.
- Porta Fabregat, Joseph Maria: "Morale provisoire et morale définitive" (en) *L'Esprit cartésien*. PP. 420-424.
- Pousa, Narciso: *Moral y libertad en Descartes*. Instituto de Filosofía, Universidad de La Plata: 1960.
- Ricci, Clemente: "Descartes y el problema religioso" (en) *Descartes - Homenaje en el Tercer centenario del "Discurso del método"*. V. II. PP. 79-112.
- Rodis-Lewis, Geneviève: *La morale de Descartes*. Presses Universitaires de France, Paris: 1970.
- _____: *L'oeuvre de Descartes*. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris: 1971. "Conclusion: La sagesse cartésien". PP. 395-415.

- _____: “Maîtrise des passions et sagesse chez Descartes” (en) *Cahiers du Royaumont - Descartes*. PP. 208-236.
- _____: “Liberté et égalité chez Descartes”, *Archives de Philosophie*, 53, 1990. PP. 421-430.
- _____: *Descartes - Textes et débats*. Librairie Générale Française, Paris: 1984.
- _____: “Le dernier fruit de la Métaphysique cartésienne: la générosité” (en) *Le développement de la pensée de Descartes*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris: 1997. PP. 43-54.
- Ruysen, Théodore: “Prudence, sagesse, générosité ou les trois morales de Descartes” (en) *Les sciences et la sagesse*. 5^e Congrès de Philosophie de Langue Française, Paris: 1950. PP. 235-238.
- Saboia de Medeiros, Roberto, S. J.: “Primeros lineamientos de la sabiduría cartesiana” (en) *Descartes - Homenaje en el Tercer centenario del “Discurso del método”*. V. III. PP. 243-259.
- Sartre, Jean-Paul: “La liberté cartésienne” (en) *Situation, I*. Gallimard, Paris: 1947. PP. 289-308.
- Schouls, Peter A.: “Descartes: The Primacy of Freewill over Reason” (en) *René Descartes - Critical Assessments*. Vol. I. PP. 292-300.
- _____: “Descartes and the Autonomy of Reason” (en) *René Descartes - Critical Assessments*. Vol. I. PP. 276-291.
- Shapiro, Lisa: “The Structure of *The Passions of the Soul* and the Soul-Body Union” (en) *Passion and Virtue in Descartes*. PP. 31-79.
- Sorell, Tom: “Morals and Modernity in Descartes” (en) *The Rise of Modern Philosophy*. Clarendon Press, Oxford: 1993. PP. 272-278.
- Spaemann, Robert: “La morale provisoire de Descartes”, *Archives de Philosophie*, 35, 1972. PP. 353-367.
- Steiner, Gary: *Descartes as a Moral Thinker*. Humanity Books, New York: 2004.

- Tompea, Doru: “Le libre arbitre, principale perfection morale de l’homme” (en) *L’Esprit cartésienne*. PP. 425-429.
- Trottmann, Christian: “Le libre arbitre cartésien à la croisée des chemins” (en) *L’Esprit cartésien*. PP. 430-433.
- Vallota, Alfredo D.: “La inevitabilidad del error según Descartes”, *Apuntes filosóficos*, 9-10, 1996. PP. 155-170.
- Verbeek, Theo: “Le contexte néerlandais de la politique cartésienne”, *Archives de Philosophie*, 53, 1990. PP. 357-370.
- Verlhac, Martine: “Éléments sur la querelle cherchée par Spinoza à Descartes sur le libre arbitre. Enjeux” (en) *L’Esprit cartésienne*. PP. 434-438.
- Vuillemin, Jules: “L’intuitionisme moral de Descartes et le ‘Traité des passions de l’âme’”, *Kant-Studien*, 79, 1988. PP. 17-32.
- Wee, Cecilia: “Self, Other and Community in Cartesian Ethics”, *History of Philosophy Quarterly*, 19/3, 2002. PP. 255-273.
- Williams, Bernard: *Descartes - El proyecto de la investigación pura*. Capítulo VI, “El error y la voluntad”. Cátedra, Madrid: 1996. PP. 205-231.
- Williston, Byron: “The Cartesian Sage and the Problem of Evil” (en) *Passion and Virtue in Descartes*. PP. 301-331.

Obras complementarias

- Aranguren L, José Luis: *Ética*. Alianza Editorial, Madrid: 1990.
- Epicteto: *Enquiridión*. Estudio introductorio, traducción y notas de José Manuel García de la Mora. Anthropos, Barcelona: 2004.
- Epicuro: *Obras*. Traducción, estudio preliminar y notas de Montserrat Jufresa. Editorial Tecnos, Madrid: 1991.
- Höffe, Otfried: *Diccionario de ética*. Crítica, Barcelona: 1994.

- Singer, Peter: *Ética práctica*. Cambridge University Press, U.K.: 1995.
- _____: *Ethics*. Oxford University Press: 1994.
- Tugendhat, Ernst: *Lecciones de ética*. Gedisa Editorial, Barcelona: 1993.

NOTAS

Notas del Capítulo primero

¹ *Il est vrai que j'ai coutume de refuser d'écrire mes pensées touchant la morale.*

² *...de quoi je ne dois pas me mêler d'écrire. ...si je traitais après cela de la morale, ils ne me laisseraient aucun repos.* Para la correspondencia de Descartes sobre la moral se tendrán a la vista, si bien manejadas de manera discrecional, las siguientes traducciones: *Cartas sobre la moral*, edición y traducción de Elisabeth Goguel (cfr. Bibliografía); *Correspondencia con Isabel de Bohemia*, traducción de María Teresa Gallego U. (cfr. Bibliografía). Con relación al pasaje citado, cfr. respectivamente, ps. 276 y 229-230.

³ Cfr. *Descartes - L'entretien avec Burman*. Édition, traduction et annotation par Jean-Marie Beyssade (cfr. Bibliografía). P. 144. La edición de Alquié no contiene este texto.

⁴ *...et l'un des points de ma morale est d'aimer la vie sans craindre la mort.*

⁵ *...un homme qui n'a encore que la connaissance vulgaire et imparfaite que l'on peut acquérir par les quatre moyens ci-dessus expliqués doit, avant tout, tâcher de se former une morale qui puisse suffire pour régler les actions de sa vie, à cause que cela ne souffre point de délai, et que nous devons surtout tâcher de bien vivre.* Para la Carta-Prefacio a la edición francesa de los *Principios de la Filosofía* se tendrán a la vista, básicamente, las dos traducciones siguientes: María Martínez Sierra, *El pensamiento vivo de Descartes* (cfr. Bibliografía); Guillermo Quintás, Alianza Editorial (cfr. Bibliografía). Con relación al pasaje citado, cfr., respectivamente, ps. 199 y 15. Para otras traducciones de este importante texto existentes en español, cfr. Bibliografía.

⁶ *...je me formai une morale par provision...*

⁷ *...auxquelles se rapportent les trois règles de la morale, que j'ai mises dans le Discours de la Méthode.* Cfr. E. Goguel, p. 80; M. T. Gallego, p. 81.

⁸ Alquié, Ferdinand: *Descartes - Connaissance des lettres* (cfr. Bibliografía).

⁹ Rodis-Lewis, Geneviève: *La morale de Descartes* (cfr. Bibliografía).

¹⁰ Gouhier, Henri: "Descartes et la vie morale" (cfr. Bibliografía); *Descartes - Essais sur le 'Discours de la Méthode', la métaphysique et la morale* (cfr. Bibliografía).

¹¹ Guenancia, Pierre: *Descartes*. Bordas, Paris: 1986. Este libro fue reeditado en el año 2000, en una obra de proporciones más amplias, con el título *Lire Descartes* (cfr. Bibliografía).

¹² Grimaldi, Nicolas: *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes* (cfr. Bibliografía).

¹³ Marshall, John: *Descartes's Moral Theory* (cfr. Bibliografía).

¹⁴ Morgan, Vance G.: *Foundations of Cartesian Ethics* (cfr. Bibliografía).

¹⁵ Morgan, V. G.: Op. cit., p. 6.

¹⁶ Gouhier, H.: Cfr. *Essais*, ps. 197-198; igualmente, "Descartes et la vie morale", ps. 165-166.

¹⁷ Rodis-Lewis, G.: Op. cit., ps. 5-6.

¹⁸ Guenancia, P.: Op. cit., ps. 147-148.

¹⁹ Grimaldi, N.: Op. cit., pp. 184ss.

²⁰ *...cause que je me suis laissé emporter à ce discours...* . Cfr. E. Goguel, p. 55.

²¹ *...que de parler des moyens que la philosophie nous enseigne pour acquérir cette souveraine félicité...* . Cfr. E. Goguel, p. 75.

²² *...regarder les choses qui se présentaient du biais qui me les pouvait rendre les plus agréables, et à faire que mon principal contentement ne dépendit que de moi seul...* . Cfr. E. Goguel, p. 66; M. T. Gallego, p. 72.

²³ De acuerdo con Alquié, esta carta corresponde a Octubre 10 de ese año. Cfr. FA, II, 936, nota 1.

²⁴ Sobre la fecha de esta carta hay total disparidad entre AT, quienes la fechan en 1648 y FA, quien la ubica en Enero de 1646.

²⁵ *...philosopher sur tout ce qui se présente...* .

²⁶ *...cessent en l'occasion que vous m'avez fait l'honneur de me donner, en m'écrivant, de la part de l'incomparable Reine auprès de laquelle vous êtes, qu'il lui plaît que je lui écrive mon opinion touchant le Souverain Bien...* . Cfr. E. Goguel, ps. 327-328; M. T. Gallego, p. 258.

²⁷ *...je mettrai ici, en peu de mots, tout ce que je pourrai savoir sur cette matière.* Cfr. E. Goguel, p. 323.

²⁸ AT coloca el nombre de Huygens entre corchetes y con un interrogante; Alquié no le reconoce nombre propio a este corresponsal. Cfr. FA, III, 575.

²⁹ AT mantiene la duda sobre el nombre del corresponsal y lo señala con un triple asterisco ***; Alquié es claro en señalar el nombre del destinatario, alguien de apellido Haestrecht, pero no publica el texto de la carta. Cfr. FA, III, 577.

³⁰ De igual modo, en algún lugar de las *Respuestas a las Quintas objeciones*, donde el filósofo se ocupa de aquello que ha sido objetado contra la Meditación cuarta, le dice a Gassendi: *“Et quoique, en matière de morale, où il est souvent permis d'user de conjectures, il soit quelque fois pieux et utile de considérer la fin que Dieu s'est proposée pour la conduite de l'univers, certes dans la physique, où toutes choses doivent être appuyées de solides raisons, c'est une chose tout à fait ridicule.”* (AT, VII, 375; FA, II, 821)

³¹ *...je me formai une morale par provision, qui ne consistait qu'en trois ou quatre maximes...* .

³² *...se former une morale qui puisse suffire pour régler les actions de sa vie, à cause que cela ne souffre point de délai...* . Cfr. G. Quintás, p. 15.

³³ *... un Discours touchant la méthode... les principales règles de la logique et d'une morale imparfaite, qu'on peut suivre par provision pendant qu'on n'en sait point encore de meilleure.* Cfr. M. Martínez S., p. 201.

³⁴ *...et dans toutes les autres parties du corps, en tant qu'elles servent à la production du sang et ensuite des esprits.*

³⁵ *...les choses qui dépendent entièrement de nous, de celle qui n'en dépendent point.*

³⁶ *...des jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal, suivant lesquels elle (l'âme) a résolu de conduire les actions de la vie.*

³⁷ *...de l'expérience et de la raison pour distinguer le bien d'avec le mal et connaître leur juste valeur, afin de ne prendre pas l'un pour l'autre, et de ne nous porter à rien avec excès.*

³⁸ *Mais comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres, je me résolu d'aller si lentement, et d'user de tant de circonspection en toutes choses, que, si je n'avancât que fort peu, je me garderais bien, au moins, de tomber.*

³⁹ *...pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie.*

⁴⁰ *...“bene vixit, bene qui latuit”, il a bien vécu, celui qui a vécu caché.* Alquié glosa así el pasaje de Ovidio: *“ha vivido feliz aquél que ha permanecido en la penumbra”*. Cfr. FA, I, 495, nota 1.

⁴¹ *...en cas que je ne puisse obtenir justice... de me retirer de ces Provinces...je demanderai seulement justice; et si je ne la puis obtenir, il me semble que le meilleur sera que je me prépare tout doucement à la retraite.*

⁴² *...je n'y pouvais aller en un temps plus avantageux pour me faire bien reconnaître la félicité de la vie tranquille et retirée...* .

⁴³ *...pouvoir d'autant plus tôt retourner en ma solitude, hors de laquelle il est difficile que je puisse rien avancer en la recherche de la vérité; et c'est en cela que consiste mon principal bien en cette vie.*

⁴⁴ *Mais je vous jure que le désir que j'ai de retourner en mon désert, s'augmente tous les jours de plus en plus... . Mais je ne suis pas ici en mon élément, et je ne désire que la tranquillité et le repos, qui sont des biens que, les plus puissants rois de la terre ne peuvent donner à ceux qui ne le savent pas prendre d'eux-mêmes.*

⁴⁵ *...j'ai dit néanmoins qu'il faut s'accoutumer à le croire, et même qu'il est besoin à cet effet d'un long exercice, et d'une méditation souvent réitérée... .* FA fija como fecha de la carta Abril o Mayo de 1638; AT, por su parte, la fija en Marzo de ese año.

⁴⁶ *...si ce n'est que, par une longue et fréquente méditation, nous l'avons tellement imprimée en notre esprit, qu'elle soit tournée en habitude.* Cfr. E. Goguel, p. 111.

⁴⁷ *...lesquelles nous pouvons toujours rendre bonnes, lorsque nous en savons bien user...mais j'avoue qu'il faut être fort philosophe, pour arriver jusqu'à ce point.* Cfr. E. Goguel, p. 151.

⁴⁸ *Vous devez être persuadé qu'il n'y a rien de plus louable à un philosophe que d'avouer sincèrement ses erreurs.* Se tiene a la vista la edición de Alquié, de la cual se hace la traducción. Cfr. FA, II, 914.

⁴⁹ *Jamais mon dessein ne s'est étendu plus avant que de tâcher à réformer mes propres pensées, et de bâtir dans un fond qui est tout à moi.*

⁵⁰ *Au reste, encore que la vanité qui fait qu'on a meilleure opinion de soi qu'on ne doit, soit un vice qui n'appartient qu'aux âmes faibles et basses, ce n'est pas à dire que les plus fortes et généreuses se doivent mépriser; mais il se faut faire justice à soi-même, en reconnaissant ses perfections aussi bien que ses défauts; et si la bienséance empêche qu'on ne les publie, elle n'empêche pas pour cela qu'on ne les ressente.* Cfr. E. Goguel, p. 121; M. T. Gallego, p. 113.

⁵¹ *A quoi je ne juge pas qu'il soit besoin d'avoir une connaissance exacte de la vérité de chaque chose, ni même d'avoir prévu en particulier tous les accidents qui peuvent survenir, ce qui serait sans doute impossible... ce n'est que des mauvaises ou superflues que les désirs ont besoin d'être réglés.* Cfr. E. Goguel, p. 162.

⁵² *Mais, touchant les actions importantes de la vie, lorsqu'elles se rencontrent si douteuses, que la prudence ne peut enseigner ce qu'on doit faire, il me semble qu'on a grande raison de suivre le conseil de son génie, et qu'il est utile d'avoir une forte persuasion que les choses que nous entreprenons sans répugnance, et avec la liberté qui accompagne d'ordinaire la joie, ne manqueront pas de nous bien réussir.* Cfr. E. Goguel, p. 185.

⁵³ *...et l'un des points de ma morale est d'aimer la vie sans craindre la mort.*

⁵⁴ Cfr., supra, nota 23.

⁵⁵ *...mais aussi pour m'empêcher de craindre la miéne, nonobstant que j'estime assez la vie.* La traducción se ha hecho, sin embargo, a partir del texto que ofrece Alquié, sin duda más categórico a este respecto que el de AT: *m'empêcher de craindre la miéne, nonobstant que je sois du nombre de ceux qui aiment le plus la vie.* Cfr. FA, II, 937.

⁵⁶ *...nous ne devons pas véritablement craindre la mort, mais que nous ne devons aussi jamais la rechercher.* Cfr. E. Goguel, p. 139.

⁵⁷ *De façon qu'au lieu de trouver les moyens de conserver la vie, j'en ai trouvé un autre, bien plus aisé et plus sûr, qui est de ne pas craindre la mort, sans toutefois pour cela être chagrin... .*

⁵⁸ Como en casos precedentes, hay disparidad entre la ubicación cronológica que propone AT sobre esta carta, Enero 25 de 1638, y la que proporciona Alquié, Diciembre 4 de 1637. Cfr. FA, I, 817.

⁵⁹ *...je me sens encore, grâce à Dieu, les dents si bonnes et si fortes, que je ne pense pas la devoir craindre de plus de trente ans, si ce n'est qu'elle me surprenne.* Respecto de esta carta, también hay disparidad entre las dos ediciones de referencia utilizadas: AT la ubica en Junio, simplemente; Alquié le da como fecha el día 6 de ese mes y considera que el texto de AT es inexacto. Cfr. FA, II, 131, nota 1.

⁶⁰ *...la vraie enseigne, tout au contraire, que, même parmi les plus tristes accidents et les plus pressantes douleurs, on y peut toujours être content, pourvu qu'on sache user de la raison.* Cfr. E. Goguel, ps. 127-128. Quizá en esta perspectiva se puedan entender las palabras de consuelo que le dirige, una vez más, a la Princesa (Febrero 22 de 1649) a propósito de la muerte de Carlos I de Inglaterra, tío suyo: si Descartes no la conociera, pensaría que se encuentra especialmente afligida, pero acostumbrada como está ella a tantos reveses de la fortuna, no habrá de sentirse tan sorprendida y turbada; y, aunque *“cette mort si violente semble avoir quelque chose de plus affreux que celle qu'on attend en son lit, toutefois, à le bien prendre, elle est plus glorieuse, plus heureuse et plus douce, en sorte que ce qui afflige particulièrement en ceci le commun des hommes, doit servir de consolation à Votre Altesse.”* (AT, V, 282, 7-13)

⁶¹ Cfr. supra nota 25.

⁶² *Celle qui se présente maintenant est pour vous donner sujet d'exercer votre charité en la personne d'un pauvre paysan de mon voisinage, qui a eu le malheur d'en tuer un autre... mais, parce que, tous les mouvements de nos passions n'étant pas toujours en notre pouvoir, il arrive quelque fois que les meilleurs hommes commettent de très grandes fautes, pour cela l'usage des grâces est plus utiles que celui des lois; à cause qu'il vaut mieux qu'un homme de bien soit sauvé que non pas que mille méchants soient punis... . Et comme vous savez que j'ai coutume de philosopher sur tout ce qui se présente, je vous dirai que j'ai voulu rechercher la cause qui a pu porter ce pauvre homme à faire une action, de laquelle son humeur paraissait être fort éloigné... .* Sobre la fecha de esta carta no hay acuerdo entre la edición de AT, que la ubica en 1648 y no parece estar seguro de que sea Huygens su destinatario, y la de FA, según la cual su fecha es Enero de 1646.

⁶³ Esta carta no figura en AT. Esa sensibilidad del filósofo por las desgracias del prójimo, en especial de la gente humilde, lo lleva a interceder igualmente en favor de una mujer que se encuentra en aprietos jurídicos, convencido de la caridad y buena voluntad de su corresponsal con quien se compromete a tomar parte *“à l'obligation que ce pauvre voisin vous aura de ce que vous ferez en sa faveur”* (Carta a J. van Foreest, Enero 5 de 1647, AT, X, 614, 5-10, 20-22).

⁶⁴ *...la notion telle quelle de la physique, que j'ai tâché d'acquérir, m'a grandement servi pou établir des fondements certains en la morale... .*

⁶⁵ *...ne pas craindre la mort...pendant que je laisse croître les plantes de mon jardin... je m'arrête aussi quelquefois à penser aux questions particulières de la morale.*

⁶⁶ Cfr. Guéniot, Philippe: “Descartes lector de Séneca” (cfr. Bibliografía), ps. 48-49.

⁶⁷ *Legendi sunt Antiquorum libri, quonian ingens beneficium est tot hominum laboribus nos uti posse: tum ut illa, quae jam olim recte inventa sunt, cognoscamus, tum etiam ut quaenam ulterius in omnibus disciplinis supersint excogitanda admoneamur.* Se ha seguido aquí la edición de Alquié, cuya traducción, hecha por Jacques Brunschwig, es la siguiente: *Il faut lire les ouvrages des Anciens, parce qu'il est pour nous d'un immense profit de pouvoir tirer parti des efforts d'un si grand nombre de personnes: aussi bien pour connaître ce qu'on a déjà découvert de vrai en ces temps-là, que pour être averti des problèmes qui restent à résoudre dans toutes les disciplines.* FA, I, 85. Para la traducción española se ha seguido la de J. M. Navarro Cordón, ps. 72-73 (cfr. bibliografía).

⁶⁸ Cfr. FA, I, 86, nota 1.

⁶⁹ *...et même aussi à la lecture des livres anciens, et à leurs histoires, et à leurs fables... savoir quelque chose des moeurs de divers peuples, afin de juger des nôtres plus sainement... les écrits qui traitent des moeurs contiennent plusieurs enseignements et plusieurs exhortations à la vertu qui sont fort utiles... .*

⁷⁰ *Je comparais les écrits des anciens païens, qui traitent des moeurs, à des palais fort superbes et fort magnifiques, qui n'étaient bâtis que sur du sable et sur de la boue. Ils élèvent fort haut les vertus, ils les font paraître estimables par-dessus toutes les choses qui sont au monde; mais ils n'enseignent pas à les connaître... .*

⁷¹ *L'un de ces moyens, qui me semble des plus utiles, est d'examiner ce que les anciens en ont écrit...* . Cfr. E. Goguel, p. 75.

⁷² *Lorsque j'ai choisi le livre de Sénèque de *vita beata*, pour le proposer à Votre Altesse comme un entretien qui lui pourrait être agréable, j'ai eu seulement égard à la réputation de l'auteur et à la dignité de la matière, sans penser à la façon dont il la traite, laquelle ayant depuis considérée, je ne la trouve pas assez exacte pour mériter d'être suivie.*

⁷³ *Je ne suis point de ces philosophes cruels, qui veulent que leur sage soit insensible.* Cfr. E. Goguel, p. 53.

⁷⁴ *...que les afflictions même leur servent et contribuent à la parfaite félicité dont elle jouissent dès cette vie.* Cfr. E. Goguel, *Ibidem*.

⁷⁵ *...les plus grandes prospérités de la fortune ne les enivrent jamais... aussi les plus grandes adversités ne les peuvent abattre ni rendre tristes...* . Cfr. E. Goguel, p. 54.

⁷⁶ *...il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées...* .

⁷⁷ *...que les âmes vulgaires attendent en vain de la fortune, et que nous ne saurions avoir que de nous mêmes.* Cfr. E. Goguel, p. 75.

⁷⁸ *...regarder les choses qui se présentaient du biais qui me les pouvaient rendre les plus agréables, et à faire que mon principal contentement ne dépendît que de moi seul...* . Cfr. E. Goguel, p. 66.

⁷⁹ *Car il n'y a point d'événements si funestes, ni si absolument mauvais au jugement du peuple, qu'une personne d'esprit ne les puisse regarder de quelque biais qui fera qu'ils lui paraîtront favorables.* Cfr. E. Goguel, p. 72.

⁸⁰ *...et même, à cause que presque toutes les choses du monde sont telles, qu'on les peut regarder de quelque côté qui les fait paraître bonnes, et de quelque autre qui fait qu'on y remarque des défauts, je crois que, si on doit user de son adresse en quelque chose, c'est principalement à les savoir regarder du biais qui les fait paraître le plus à notre avantage...* . Cfr. E. Goguel, p. 120.

⁸¹ *Or ce qui m'a fait dire, en ce dernier sens, qu'il y a toujours plus de biens que de maux en cette vie, c'est le peu d'état que je crois que nous devons faire de toutes les choses qui sont hors de nous, et qui ne dépendent point de notre libre arbitre, à comparaison de celles qui en dépendent, lesquelles nous pouvons toujours rendre bonnes, lorsque nous en savons bien user...* . Cfr. E. Goguel, p. 151.

⁸² Alquié, F.: Op. cit., ps. 13-15. Cfr., igualmente, Introducción y notas al *Discurso*, FA, I, 557 y 575, nota 1. G. Rodis-Lewis se expresa en un sentido similar tanto con relación al carácter literario de la enseñanza de la moral que se impartía en La Flèche, como al profesor encargado de llevarla a cabo. Cfr. *Descartes - Biografía* (cfr. Bibliografía). Ps. 33-34. Una información más amplia sobre la enseñanza en los colegios jesuitas y, en particular, en La Flèche, se puede confrontar en: Turró, Salvio: *Descartes - Del hermetismo a la nueva ciencia* (cfr. Bibliografía). Ps. 191-202.

⁸³ Brochard, Victor: "Descartes stoïcien" (en) *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne* (cfr. Bibliografía). Ps 320-326.

⁸⁴ Alquié, F.: Op. cit., p. 153. Cfr., igualmente, FA, I, 596, notas 1 y 3. Cfr., también, Gilson, Étienne: *René Descartes - Discours de la Méthode. Texte et commentaire* (cfr. Bibliografía). Ps. 246-250. (En adelante, Gilson, *Discours - Texte et commentaire*).

⁸⁵ Cfr. Martínez M., Agustín: "Fundamentos de la moral en Descartes" (cfr. Bibliografía), p. 435.

⁸⁶ Cfr. Chambers J., Connor: "The Progressive Norm of Cartesian Morality" (en) *René Descartes - Critical Assessments*. V. IV (cfr. Bibliografía). Ps. 387-388.

⁸⁷ Cfr. Gagnon, Maurice: "Le rôle de la raison dans la morale cartésienne" (cfr. Bibliografía), p. 302.

⁸⁸ Gouhier, H.: *Essais*, ps. 243-244.

⁸⁹ Rodis-Lewis, G.: Op. cit.: ps. 26 y 78. Cfr. también *L'oeuvre de Descartes* (cfr. Bibliografía). Ps. 402-403.

⁹⁰ Cumming, Robert: "Descartes's Provisional Morality" (en) *Critical Assessments*. V. IV (cfr. Bibliografía). Ps. 363-364, nota 45.

⁹¹ Cottingham, John: “Cartesian Ethics: Reason and the Passions” (cfr. Bibliografía), en especial, ps. 197-200 y 213.

⁹² Marrades M., Julián: “Razón y pasión en la ética cartesiana” (cfr. Bibliografía), en especial, ps. 30-36.

⁹³ Guéniot, Ph.: Op. cit., ps. 52-53.

⁹⁴ *L'amitié est une chose trop Sainte pour en abuser de la sorte...* . Cfr. E. Goguel, p. 171.

⁹⁵ *Au reste, il semble que la fortune est jalouse de ce que je n'ai jamais rien voulu attendre d'elle, et que j'ai taché de conduire ma vie en telle sorte, qu'elle n'eût sur moi aucun pouvoir...* .

⁹⁶ *...ces philosophes, qui ont pu autrefois se soustraire de l'empire de la fortune et, malgré les douleurs et la pauvreté, disputer de la félicité avec leurs dieux.* Cfr., infra, Capítulo segundo, pág. 123.

⁹⁷ *Enfin Epicure n'a pas eu tort, considérant en quoi consiste la béatitude, et quel est le motif, ou la fin à laquelle tendent nos actions, de dire que c'est la volupté en général, c'est-à-dire le contentement de l'esprit; car, encore que la seule connaissance de notre devoir nous pourrait obliger à faire de bonnes actions, cela ne nous ferait toutefois jouir d'aucune béatitude, s'il ne nous en revenait aucun plaisir.* Cfr. E. Goguel, p. 92.

Notas del Capítulo segundo

⁹⁸ Para todas las citas relativas al *Discurso* se tendrá a la vista la traducción de Jorge Aurelio Díaz A., Colección Cara y Cruz de Editorial Norma (cfr. Bibliografía) y se cotejará con la edición bilingüe de Risieri Frondizi, Editorial Universitaria de la Universidad de Puerto Rico (cfr. Bibliografía). Para este pasaje, cfr. Díaz, p. 9; Frondizi, p. 1. *Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*.

⁹⁹ Cfr. FA, I, 550.

¹⁰⁰ *...de faire une préface que j'y veux joindre; ce qui sera cause que j'attendrai encore deux ou trois mois avant que de parler au libraire.*

¹⁰¹ *Le projet d'une science universelle qui puisse élever notre nature à son plus au degré de perfection. Plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie... en ce projet je découvre une partie de ma Méthode... .*

¹⁰² Esta carta, que transcribe Alquié, no figura en AT. Cfr. FA, I, 519, nota 1.

¹⁰³ *...je n'ai pas eu dessein d'expliquer toute la Méthode, mais seulement d'en dire quelque chose.*

¹⁰⁴ Hay aquí divergencia entre la edición de AT, que da como fecha para esta carta Marzo de 1637 y Alquié, quien da como fecha Febrero 27 de 1637(?). Cfr. FA, I, 521, nota 1.

¹⁰⁵ *...je ne mets pas Traité de la Méthode, mais Discours de la Méthode, ce qui est le même que Préface ou Advis touchant la Méthode, pour montrer que je n'ai pas dessein de l'enseigner, mais seulement d'en parler.*

¹⁰⁶ Con relación a las dificultades que tuvo la publicación del *Discurso del Método* en su fase final, cfr. los textos siguientes: a Huygens, Marzo 3 de 1637: esta carta no figura en AT; cfr. FA, I, 524, notas 1 y 3. A Mersenne, 27 de ese mismo mes: AT da como fecha para ésta carta Abril 27, mientras Alquié la sitúa hacia fines de Mayo de ese año; cfr. AT, I, 364, 5-16; FA, I, 532. A Huygens, 14 de Junio de ese mismo año 1637: mientras AT da como fecha Junio 14 de 1637, Alquié la fija en Junio 12 de 1637; cfr. AT, I, 385, 2-5; FA, I, 773.

¹⁰⁷ Alquié considera que esta carta le ha sido dirigida al Padre Fournet. Cfr. FA, I, 778, nota 1.

¹⁰⁸ Láscaris C., Constantino: "Análisis del 'Discurso del método'" (cfr. Bibliografía).

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 322.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 323.

¹¹¹ Gadoffre, Gilbert: "La chronologie des six parties" (en) *Le Discours et sa méthode* (cfr. Bibliografía).

¹¹² *Ibidem*, p. 22.

¹¹³ *Ibidem*, p. 39.

¹¹⁴ Curley, Edwin M.: "Cohérence ou incohérence du *Discours*?" (en) *Le Discours et sa méthode* (cfr. Bibliografía).

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 52. Cfr., supra, Capítulo primero, Parágrafo 6.

¹¹⁶ *Ibidem*, ps. 54-55.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 62.

¹¹⁸ Íbidem, p. 64. Para algunas indicaciones complementarias, cfr. Clarke, Desmond M.: *La filosofía de la ciencia de Descartes* (cfr. Bibliografía). Ps. 190-192.

¹¹⁹ Cfr. FA, I, 449-453.

¹²⁰ Cfr. Curley, E. M.: Op. cit., p. 55.

¹²¹ Cfr. FA, loc. cit.

¹²² Keefe, Terry: “Descartes’s ‘Morale provisoire’: a reconsideration” (cfr. Bibliografía), ps. 130 y 140.

¹²³ Díaz, p. 11; Frondizi, p. 2. *Si ce discours semble trop long pour être tout lu en une fois, on le pourra distinguer en six parties.*

¹²⁴ Curley, E. M.: Op. cit., p. 45.

¹²⁵ Díaz, p. 22; Frondizi, p. 21. *Et j’avais toujours un extrême désir d’apprendre à distinguer le vrai d’avec le faux, pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie.* (Aquí se sigue la traducción de Frondizi por considerarse más adecuada).

¹²⁶ Díaz, p. 27; Frondizi, p. 14. *Et je crus fermement que, par ce moyen, je réussirais à conduire ma vie beaucoup mieux que si je ne bâtissais que sur de vieux fondements.*

¹²⁷ FA, I, 561. En un sentido similar se expresa Jean-Marc Gabaude cuando asimila la moral del *Discurso* a lo que denomina “Código moral provisional”. Cfr. “The Dual Unity of Cartesian Ethics” (en) *Critical Assessments*. V. IV (cfr. Bibliografía). Ps. 332 y 340.

¹²⁸ Cfr. Gouhier, H.: Op. cit., p. 216.

¹²⁹ Fóscolo de M., Norma: “Les trois moments moraux du *Discours de la méthode*” (cfr. Bibliografía), ps. 607-608.

¹³⁰ Díaz, p. 30; Frondizi, p. 33. *...je ne pouvais choisir personne dont les opinions me semblassent devoir être préférées à celle des autres, et je me trouvais comme contraint d’entreprendre moi-même de me conduire.*

¹³¹ Díaz, p. 30; Frondizi, ps. 33-35. *Mais comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres, je me résolu d’aller si lentement, et d’user de tant de circonspection en toutes choses, que, si je n’avançais que fort peu, je me garderais bien, au moins, de tomber. ...chercher la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toutes les choses dont mon esprit serait capable.*

¹³² Díaz, p. 32; Frondizi, p. 37. *...ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer.*

¹³³ Díaz, p. 37; Frondizi, p. 45. *Et enfin, comme ce n’est pas assez, avant de commencer à rebâtir le logis où on demeure, que de l’abattre, et de faire provision de matériaux et d’architectes, ou s’exercer soi-même à l’architecture, et outre cela d’en avoir soigneusement tracé de dessin, mais qu’il faut aussi s’être pourvu de quelque autre où on puisse être logé commodément pendant le temps qu’on y travaillera; ainsi, afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m’obligerait de l’être en mes jugements, et que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pourrais, je me formai une morale par provision, qui ne consistait qu’en trois ou quatre maximes dont je veux bien vous faire part.*

¹³⁴ Gadoffre, G.: Op. cit., ps. 37-38.

¹³⁵ Díaz, p. 27; Frondizi, p. 29. Éste traduce “añejos cimientos”, la idea que aquí se recoge, mientras aquél traduce “viejos fundamentos”.

¹³⁶ Cfr. Keefe, T.: Op. cit., p. 135. En un sentido similar se expresa Paul J. Bagley quien encuentra que entre la Tercera parte, en que se enuncia la “moral de provisión” y la segunda, en la cual se enuncian las reglas del método, se encuentra la imagen común de la construcción llevada a cabo por un solo arquitecto que, de hecho, termina unificándolas. Cfr. “On the moral philosophy of René Descartes: or, how morals are derived from method” (cfr. Bibliografía), p. 690.

¹³⁷ Cfr. Morgan, V. G.: Op. cit., ps. 39-41.

¹³⁸ *L’entretien avec Burman* (cfr. Bibliografía). Se ofrece acá la versión francesa: *L’auteur n’écrit pas volontiers touchant la morale, mais les Régents et autres pédants l’ont contraint d’ajouter à son écrit ces*

règles parce que, autrement, ils prétendraient qu'il n'a ni religion ni foi, et que, par le biais de sa méthode, il veut les renverser. P. 144. Cfr. la versión latina, p. 145. Igualmente, cfr. Capítulo primero, Parágrafo 1, pág. 14.

¹³⁹ Cfr. Gouhier, H.: Op. cit., p. 247.

¹⁴⁰ Grimaldi, Nicolas: "La morale provisoire et la découverte métaphysique de l'homme chez Descartes" (en) *Le Discours et sa méthode* (cfr. Bibliografía). Grimaldi va más lejos: ¿por qué esa "imprevisible interrupción", por qué ese "cambio paradójico" que se opera en el pensamiento cartesiano a partir de 1638? Pues a partir de ese año, el filósofo se va a dedicar es a la metafísica y no a la física, que era lo que había prometido. Esta discusión, sin embargo, rebasa el propósito de este parágrafo. Cfr. ps. 308-311.

¹⁴¹ Grimaldi, N.: *L'expérience de la pensée.* P. 184. Algunos estudiosos del tema, como R. Cumming, siguen caminos interpretativos muy complejos a este propósito: Descartes comienza esa Tercera parte con una revisión del programa científico que ha decidido emprender y que se inicia precisamente con el descubrimiento del problema de cómo regular sus acciones prácticas durante el tiempo que dure la fase de la construcción metafísica del programa, de acuerdo con las restricciones que le impone su primera regla del método. Es ahí donde surge, justamente, la formulación de las "tres reglas de la moral provisional". Cfr. Op. cit., p. 354.

¹⁴² Gilson, E.: *Discours - Texte et commentaire.* P. 233.

¹⁴³ Morgan, V. G.: Op. cit., ps. 41 y 43. Interpretaciones básicamente similares a la pregunta del porqué de una moral de provisión, o moral de la tercera parte del *Discurso*, es decir, del porqué de su necesidad, se encuentran en J.-M. Gabaude, quien considera que si Descartes duda de todas las formas establecidas de la ciencia, de todas las escuelas filosóficas e, incluso, de todas las opiniones, necesita sin embargo "un código moral que pueda usar mientras se empeña en la búsqueda de los fundamentos sobre los cuales construir una metafísica definitiva y un *corpus* científico." Cfr. Op. cit., p. 333. En el mismo sentido se puede consultar a T. Keefe, quien afirma que es muy fácil entender el argumento en favor de una "moral provisional", según el cual, ella corresponde esencialmente a una necesidad práctica que no podemos esperar que sea satisfecha en un nivel teórico. Así Descartes no sea suficientemente explícito respecto a "las demandas de la vida práctica" que hacen necesaria "una moral provisional de cualquier género", es indudable que él refiere esa moral "al deseo de ser *decidido* en sus acciones y continuar viviendo una vida tan *feliz* como sea posible." Cfr. Op. cit., ps. 137-139.

¹⁴⁴ Cfr. Grimaldi, N.: "La morale provisoire et la découverte métaphysique de l'homme chez Descartes", p. 314.

¹⁴⁵ Cfr. Bagley, P. J.: Op. cit, p. 684.

¹⁴⁶ Gilson, É.: *Discours - Texte et commentaire.* P. 230.

¹⁴⁷ Spaemann, Robert: "La morale provisoire de Descartes" (cfr. Bibliografía), p. 357.

¹⁴⁸ Grimaldi, N.: "Donde no puede ser cuestión de esperar, ahí precisamente se aplica esta moral". Cfr. *L'expérience de la pensée.* P. 190.

¹⁴⁹ Díaz, ps. 39-40; Frondizi, p. 51. *Et... les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai... .*

¹⁵⁰ Garber, Dinu: "Moral 'provisional' y moral 'definitiva' en Descartes" (cfr. Bibliografía), ps. 31-32. Cfr., en una línea interpretativa similar: Gouhier, H.: Op. cit., p. 240. Marshall, J.: "Descartes's *Morale par provision*" (en) *Passion and Virtue in Descartes* (cfr. Bibliografía), p. 194.

¹⁵¹ Cfr. supra, Parágrafo 1, pág. 60, cita tomada de Alquié sobre la síntesis de las seis partes del *Discurso*: FA, I, 550.

¹⁵² Díaz, p. 11; Frondizi, p. 3. *...de la morale qu'il a tirée de cette méthode... .*

¹⁵³ Cfr. la traducción de Frondizi, ligeramente distinta de la de Díaz, en cuanto echa mano de alguna perifrasis. Se mantiene, no obstante, el criterio de manejarlas de manera discrecional.

¹⁵⁴ Acá se retoma como referencia básica la traducción de Díaz, p. 80; Frondizi, p. 123. *...la méthode... j'ai taché de régler mes moeurs par les raisons qu'elle m'enseignait.*

¹⁵⁵ Gilson, É.: *Discours - Texte et commentaire*. P. 81. Cfr. AT, IX-2, 13, 14-24.

¹⁵⁶ Cfr. Coolidge, Francis P.: "The Insufficiency of Descartes' Provisional Morality" (cfr. Bibliografía), p. 281, nota 9.

¹⁵⁷ Esta *clásica* interpretación ha sido frecuente punto de referencia para los intérpretes y estudiosos de Descartes, la cual, a su vez, ha sido interpretada de manera diversa, lo que simplemente corresponde a la dificultad que ofrece el breve, aunque muy condensado y problemático pasaje cartesiano. Cfr., a este propósito, Fóscolo de M., N.: Op. cit., p. 613; Rodis-Lewis, G.: *La morale de Descartes*, p.18; Keefe, T.: Op. cit., ps. 135-136; Marshall, J.: *Descartes's Moral Theory*, p. 14, nota 4.

¹⁵⁸ Fóscolo, N.: Op. cit., ps. 619 y 620. Cfr., supra, pág. 73.

¹⁵⁹ Gabaude, J.-M.: Op. cit., ps. 336 y 337.

¹⁶⁰ Cfr., en el mismo sentido de una interpretación que extrapola los términos básicos de la discusión, el artículo de P. J. Bagley: éste quiere ir más allá de la escueta y densa formulación cartesiana y opta por una interpretación de más amplio alcance que pretende examinar la relación entre método y moral en general, y no sólo en el *Discurso del método*. Sus ideas se mueven en la perspectiva de una orientación que busca identificar la realización de "lo bueno" con los éxitos que se puedan obtener con los desarrollos tecnológicos. Cfr., en especial, ps. 680, 682, 684 y 693-694.

¹⁶¹ Grimaldi, N.: *L'expérience de la pensée*. P. 190.

¹⁶² Coolidge, F. P.: Op. cit., ps. 279-281 y 289. En un sentido parecido razona Omar Astorga, aunque de manera más breve: "Si en materia moral Descartes hubiese sido coherente con su método, hubiese permanecido irresoluto en el campo de la acción". Era necesario que el filósofo se ocupara de la moral en un discurso dedicado al método, justamente para evitar la irresolución que puede acarrear el ejercicio de la duda. Cfr. "La moral cartesiana o la tensión entre lo provisorio y lo definitivo" (cfr. Bibliografía), ps. 59-60.

¹⁶³ Morgan, V. G.: Op. cit., p. 55. Esta dubitación y cautela de Morgan contrasta con la de autores como Gary Steiner: la "moral provisional" no se deriva del método "en el sentido de una derivación lógica"; si bien hay conexión entre ambos términos, no es de implicación lógica. Antes bien, ella se ha de pensar como parte de una construcción dialéctica que se encuentra unida de manera muy sólida con el sistema cartesiano. Por lo demás, termina asumiendo Steiner una muy curiosa relación entre método y moral: esa "moral provisional" se requiere con el fin de prevenir que el método sea devorado por él mismo. Cfr. *Descartes as a Moral Thinker* (cfr. Bibliografía). P. 37.

¹⁶⁴ Cumming, Robert: Op. cit., pássim. Cfr. Capítulo primero, pág. 52.

¹⁶⁵ Llama la atención cómo el artículo de R. Cumming es objeto frecuente de referencias por parte de muy diversos autores (por ejemplo: Marshall, Keefe, Morgan, Coolidge); pero, en general, ellos se limitan a una simple alusión al mismo sin entrar en ningún tipo de ponderación o análisis.

¹⁶⁶ En un sentido muy similar a Cumming se mueve la interpretación de J. Marshall, quien considera, entre varias cosas, que la lectura que hace aquél del tema se "mueve en la dirección correcta". De hecho, la búsqueda de la verdad que emprende Descartes se encuentra ella misma subordinada a fines morales específicos; además, es mediante la aplicación de las reglas del método que podemos aclarar los problemas de carácter práctico. Por eso "podemos decir que la primera máxima de la *moral de provisión* ha sido sacada (*derived*) del método." En cuanto a la segunda máxima, ella "se sigue directamente de la regla de evidencia." En cuanto a la tercera máxima, de una parte, se sigue de la segunda y, de otra, lleva consigo "el sello de aprobación de la regla de evidencia." Al igual que la posición de Cumming, la de Marshall es ampliamente cuestionable, entre varias razones, porque no ofrece ninguna aclaración explícita respecto del modo como pueda la segunda máxima de la *moral de provisión* derivarse del método, ni de por qué se haya de aceptar como evidente que la segunda máxima "se sigue directamente de la regla de la evidencia". Cfr. *Descartes's Moral Theory*. P. 14, nota 4 y ps. 32-33.

¹⁶⁷ Díaz, p. 11; Frondizi, p. 3. *En la seconde, les principales règles de la méthode que l'auteur a cherchée. En la 3, quelques-unes de celle de la morale qu'il a tirée de cette méthode.*

¹⁶⁸ Es oportuno recordar que el itinerario intelectual de Descartes se orienta después del *Discurso* hacia la metafísica, hacia la misma moral y que, en materia científica, sólo se puede destacar el esfuerzo de sistematización de su física que se encuentra en *Los principios de la filosofía*.

¹⁶⁹ Beyssade, Jean-Marie: "Sur les 'trois ou quatre maximes' de la morale par provision" (en) *Descartes au fil de l'ordre* (cfr. Bibliografía). P. 239.

¹⁷⁰ Gouhier, H.: Op. cit., ps. 240-241.

¹⁷¹ FA, I, 597, nota 1.

¹⁷² Díaz, ps. 37-38; Frondizi, ps. 45-47. *La première était d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance, et me gouvernant, en toute autre chose, suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès, qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'aurais à vivre.*

¹⁷³ "Religión de su rey y de su nodriza", como expresamente lo reconoce Descartes. Cfr. Rodis-Lewis, Geneviève: *La morale de Descartes*. P. 19.

¹⁷⁴ La idea de la primera máxima de la moral de provisión como un compuesto se encuentra en Coolidge, F. P., quien hace, *grosso modo*, una distinción similar a la que se presenta aquí. Cfr. Op. cit., p. 283. En su lectura de esta máxima J. Marshall lleva a cabo, virtualmente, el mismo análisis. Cfr. *Descartes's Moral Theory*. P. 25. Por último, Alquié considera que en la primera máxima hay, en efecto, varios preceptos. Cfr. FA, I, 593, nota 1.

¹⁷⁵ Gouhier, H.: Op. cit., p. 241. Esta primera parte de la máxima se encuentra "completamente justificada por motivos de prudencia y es presumible que también por motivos morales" y, mirada en conjunto, ella corresponde a una cierta "moralidad de sentido común propia de su tiempo y lugar", de acuerdo con la interpretación de J. Marshall. Cfr. Op. cit., p. 25. Igualmente, "Descartes's *Morale par provision*", p. 220 (cfr. Bibliografía). Descartes sigue la religión en la cual Dios le hizo la gracia de instruirlo desde su infancia y obedece las leyes y las costumbres de su país un poco a la manera como el joven persa sigue la religión de Zoroastro o el joven chino sigue la religión de Confucio. Cfr. Beyssade, J.-M.: Op. cit., ps. 241-242.

¹⁷⁶ Díaz, p. 43; Frondizi, p. 57. *...les vérités de la foi, qui ont toujours été les premières en ma créance.*

¹⁷⁷ Cfr. Marshall, J.: *Descartes's Moral Theory*. P. 27.

¹⁷⁸ Díaz, p. 39; Frondizi, ps. 47-49. *Et, particulièrement, je mettais entre les excès toutes les promesses par lesquelles on retranche quelque chose de sa liberté.*

¹⁷⁹ Díaz, p. 39; Frondizi, p. 49. *...non que je désapprouvasse les lois qui, pour remédier à l'inconstance des esprits faibles, permettent, lorsqu'on a quelque bon dessein, ou même, pour la sûreté du commerce, quelque dessein qui n'est qu'indifférent, qu'on fasse des vœux ou des contrats qui obligent à y persévérer.*

¹⁸⁰ Díaz, p. 39; Frondizi, p. 49. *...je ne voyais au monde aucune chose qui demeurât toujours en même état.*

¹⁸¹ Díaz, p. 39; Frondizi, p. 49. *...et que, pour mon particulier, je me promettais de perfectionner de plus en plus mes jugements, et non point de les rendre pires.*

¹⁸² Díaz, p. 39; Frondizi, p. 49. *...j'eusse pensé commettre une grande faute contre le bon sens, si, parce que j'approuvais alors quelque chose, je me fusse obligé de la prendre pour bonne encore après, lorsqu'elle aurait peut-être cessé de l'être, ou que j'aurais cessé de l'estimer telle.*

¹⁸³ En este sentido puede ser sugestiva la interpretación de Morgan, pero quizá un poco amplia, pues según él lo que estaría aquí en juego es la libertad moral: "En el mundo en el cual vivimos y actuamos, no hay nada constante que pueda ser usado como un punto de referencia indubitable para la acción moral"; pero el agente moral debe saberse *libre* para cambiar su juicio con relación a sus acciones cuando el conocimiento de las circunstancias en que ellas se desenvuelven cambia. Cfr. Op. cit., ps. 46-47. El punto de vista que se sostiene en la tesis se mueve en el sentido de que la libertad implicada en ese breve pasaje es más restringido.

-
- ¹⁸⁴ Steiner, G.: Op. cit., p. 38.
- ¹⁸⁵ Morgan, V. G.: Op. cit., ps. 44-45.
- ¹⁸⁶ Gabaude, J.-M.: Op. cit., p. 333.
- ¹⁸⁷ Bagley, P. J.: Op. cit., p. 685.
- ¹⁸⁸ Grimaldi, N.: Op. cit., p. 194. Cfr., igualmente, *Descartes - La morale*. Textes choisis (cfr. Bibliografía). P. 49.
- ¹⁸⁹ Fóscolo, N.: Op. cit., p. 615.
- ¹⁹⁰ Coolidge, F. P.: Op. cit., ps. 284-285.
- ¹⁹¹ Cfr. Grimaldi, N.: *L'expérience de la pensée*. P. 198.
- ¹⁹² Díaz, p. 38; Frondizi, p. 47. *...il me semblait que le plus utile était de me régler selon ceux avec lesquels j'aurais à vivre.*
- ¹⁹³ FA, I, 593, nota 1.
- ¹⁹⁴ Astorga, Omar: Op. cit., ps. 60-61. Cfr., en el mismo sentido, Steiner, G.: Loc. cit. Igualmente, Coolidge, F. P.: Loc. cit.
- ¹⁹⁵ Cfr. Fóscolo, N.: Op. cit., p. 614.
- ¹⁹⁶ Es típica la “negativa cartesiana a comprometerse en reformas sociales y religiosas.” Cfr. Morgan, V. G.: Op. cit., p. 45.
- ¹⁹⁷ Díaz, p. 27; Frondizi, p. 27. Acá se sigue esta última traducción. *...il n'y aurait véritablement point d'apparence qu'un particulier fit dessein de réformer un État, et y changeant tout des les fondements, et en le renversant pour le redresser.*
- ¹⁹⁸ Díaz, p. 28; Frondizi, ps. 29-31. *C'est pourquoi je ne saurais aucunement approuver ces humeurs brouillonnes et inquiètes, qui, n'étant appelées ni par leur naissance ni par leur fortune au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire toujours en idée quelque nouvelle réformation; et si je pensais qu'il y eût la moindre chose en cet écrit par laquelle on me pût soupçonner de cette folie, je serais très mari de souffrir qu'il fût publié.*
- ¹⁹⁹ Morgan, V. G.: Loc. cit.
- ²⁰⁰ Díaz, p. 39; Frondizi, p. 49. *Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées.*
- ²⁰¹ FA, I, 591-592, nota 2.
- ²⁰² Alquíer da como fecha de esta carta Abril o Mayo de 1638 y como destinatario a Pollot a través de Reneri -de ahí su referencia “A Reneri pour Pollot”-, mientras AT da como fecha Marzo de 1638 e ignora su posible destinatario. Cfr. Capítulo primero, nota 45.
- ²⁰³ *...que ce doute si universel peut produire une grande irrésolution et un grand dérèglement dans les moeurs...pour placer la résolution, en tant qu'elle est une vertu, entre les deux vices qui lui sont contraires, à savoir, l'indétermination et l'obstination.*
- ²⁰⁴ Cfr., supra, pág. 76. Cfr., igualmente, págs. 74-75 en el sentido de la firmeza y resolución que se deben mantener en la observancia de los preceptos del método.
- ²⁰⁵ *...il est vrai que, si j'avais dit absolument qu'il faut se tenir aux opinions qu'on a une fois déterminé de suivre, encore qu'elles fussent douteuses, je ne serais pas moins répréhensible que si j'avais dit qu'il faut être opiniâtre et obstiné... Mais j'ai dit tout autre chose, à savoir, qu'il faut être résolu en ses actions, lors même qu'on demeure irrésolu en ses jugements, et ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, c'est-à-dire n'agir pas moins constamment suivant les opinions qu'on juge douteuses, lorsqu'on s'y est une fois déterminé, c'est-à-dire lorsqu'on a considéré qu'il n'y en a point d'autres qu'on juge meilleures ou plus certaines, que si on connaissait que celles-là fussent les meilleures; comme en effet elles le sont sous cette condition... .*
- ²⁰⁶ Cfr. FA, II, 50, nota 2.

²⁰⁷ Íbidem, nota 1.

²⁰⁸ Cfr. Bagley, P. J.: Op. cit., p. 682. Cfr., igualmente, Grimaldi, N.: *L'expérience de la pensée*. P. 200. Esta interpretación, sin embargo, va mucho más lejos de lo que las máximas puedan, en rigor, permitir.

²⁰⁹ Díaz, p. 39; Frondizi, ps. 49-51. *Imitant en ceci les voyageurs, qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournoyant tantôt d'un côté tantôt d'un autre, ni encore moins s'arrêter en une place, mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le changer point pour de faibles raisons, encore que ce n'ait peut-être été au commencement que le hasard seul qui les ait déterminés à le choisir; car, par ce moyen, s'ils ne vont justement où ils désirent, ils arriveront au moins à la fin quelque part où vraisemblablement ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt.*

²¹⁰ Grimaldi, N.: Op. cit., ps. 202-203. Cfr., igualmente, "La morale provisoire et la découverte metafísica de l'homme chez Descartes", p. 314.

²¹¹ Steiner, G.: Op. cit., ps. 42-43.

²¹² Cfr. Marshall, J.: Op. cit., ps. 37-43.

²¹³ Cfr., Íbidem: "La máxima no implica que esta decisión es irrevocable; ella solamente sostiene que podría ser irracional para el viajero desviarse del curso elegido por razones insignificantes; ella no dice que él no deba desviarse ante claras y evidentes razones, como puede ser el caso de un camino bien marcado o un poste indicador debidamente colocado." P. 37.

²¹⁴ Cfr., en este sentido, Astorga, O.: Op. cit., ps. 64-65.

²¹⁵ Morgan, V. G.: Op. cit., p. 47. Cfr. Grimaldi, N.: *L'expérience de la pensée*. P. 203.

²¹⁶ Díaz, ps. 39-40; Frondizi, p. 51. *Et ainsi, les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai.*

²¹⁷ FA, I, 591-592, nota 2.

²¹⁸ A este propósito comenta V. G. Morgan: "Aunque uno pueda tomarse el tiempo necesario en la búsqueda de la certeza metafísica, el mundo de la acción no permite una dilación similar en el establecimiento de la certeza moral." Cfr. Op. cit., p. 47.

²¹⁹ Coolidge, F. P.: Op. cit., p. 285.

²²⁰ Díaz, p. 40; Frondizi, p. 51. *...c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables; et même qu'encore que nous ne remarquions point davantage de probabilité aux unes qu'aux autres, nous devons néanmoins nous déterminer à quelques unes, et les considérer après, non plus comme douteuses en tant qu'elles se rapportent à la pratique, mais comme très vraies et très certaines, à cause que la raison qui nous y a fait déterminer se trouve telle.*

²²¹ Cfr. Fóscolo, N.: Op. cit., ps. 615-617.

²²² No se quiere descartar la posibilidad y la necesidad de una interpretación en perspectiva amplia: sólo se sostiene que en este punto Fóscolo va demasiado lejos. En otros términos, lo que se cuestiona es el alcance de una interpretación en particular, no la posibilidad y la necesidad de la interpretación. Que, al fin y al cabo, lo que hace normalmente un trabajador de la filosofía es eso precisamente: interpretar.

²²³ Se trata del principio del probabilismo, doctrina típica jesuita que Descartes ha debido aprender durante su permanencia en La Flèche.

²²⁴ Steiner, G.: Op. cit., ps. 41-42. Es interesante observar que la generalidad de intérpretes simplemente constata la presencia de la noción de probabilidad en la segunda máxima, pero no lo asumen como problema. Cfr. al respecto, Gouhier, H.: Op. cit., p. 242; FA, I, 595, nota 1.

²²⁵ Gilson, E.: *Discours - Texte et commentaire*. P. 245.

²²⁶ Una sugestiva interpretación de este pasaje, pero que se aleja significativamente de su dimensión moral, es la que ofrece J. Marshall: partiendo de la pregunta de si debe ingerir o no una comida (en lo cual tiene sin duda en cuenta la carta de Descartes a Hyperaspistes), ante la sospecha de que pueda estar envenenada, decide que puede comerla libremente a causa de un conocimiento cierto que le dice que ella se encuentra en buen estado. El autor deriva la discusión, de una manera muy fuerte, hacia el aspecto propiamente

epistemológico del problema, considerando que no siempre se tienen “a la vista” datos suficientes para actuar con la probabilidad de obtener buenos resultados, pues “la verdad en raras ocasiones, si alguna vez ocurre, se encuentra a la vista.” Cfr. *Descartes’s Moral Theory*. Ps. 39-40 y 42.

²²⁷ Aquí se sigue la traducción de Frondizi por considerarse más pertinente para este particular propósito argumentativo. Cfr. p. 51.

²²⁸ Cfr. Gouhier, H.: Op. cit., p. 242.

²²⁹ Gilson, E.: Loc. cit.

²³⁰ FA, I, 595, nota 1.

²³¹ Díaz, p. 40; Frondizi, p. 51. *Et ceci fut capable dès lors de me délivrer de tous les repentirs et les remords qui ont coutume d’agiter les consciences de ces esprits faibles et chancelants qui se laissent aller inconstamment à pratiquer comme bonnes les choses qu’ils jugent après être mauvaises.*

²³² Cfr. Marshall, J.: Op. cit., p. 47. Considera éste que el arrepentimiento y el remordimiento surgen como consecuencia de una negativa ilusoria a la aceptación de la propia finitud y de las limitaciones e imperfecciones del propio juicio. Actuamos irracionalmente cuando no elegimos el mejor juicio y el arrepentimiento consiguiente es tan irracional como es irracional nuestra actuación.

²³³ Morgan, V. G.: Op. cit., p. 50.

²³⁴ Una vez más, es conveniente acudir a Morgan quien identifica también esa posible contradicción en Descartes o “problema”, como él lo denomina. Considera él que no se trata de ninguna contradicción sino de dos aspectos diferentes de la “moralidad cartesiana” que ilustran la relación que existe entre el intelecto y la voluntad en la acción moral: “La primera máxima enfatiza, de una parte, el papel del conocimiento, de acuerdo con lo cual, cuando cambia el conocimiento respecto de una situación dada, debe producirse un cambio similar en los juicios y producirse el cambio correspondiente en la acción... La segunda máxima, de otra parte, enfatiza el poder de la voluntad en la realización de una acción, basada en el conocimiento disponible”, en lo cual se ha de tener en cuenta que la moral del *Discurso* debe proveer la dirección de la acción cuando el conocimiento es incompleto o está ausente. Morgan termina concluyendo, a su vez, que no tiene porqué admitirse que exista conflicto alguno entre estas dos máximas. Cfr. Op. cit., ps. 48-50.

²³⁵ Cfr. Gouhier, H.: Loc. cit.

²³⁶ Grimaldi, N.: *Descartes - La morale*. P. 56 (cfr. Bibliografía).

²³⁷ Grimaldi, N.: *L’expérience de la pensée*. P. 199.

²³⁸ Gabaude, J.-M.: Op. cit., p. 339.

²³⁹ Coolidge, F. P.: Loc. cit.

²⁴⁰ Marshall, J.: “Descartes’s *Morale par Provision*”, ps. 224-225. El otro texto del autor referenciado aquí muestra de manera clara su tendencia a la extrapolación. Así, a propósito de la misma segunda máxima se plantea lo que él llama “un caso ideal” en el cual conocemos de manera cierta qué es lo mejor que debemos hacer en unas circunstancias dadas y acude al ejemplo de si debemos o no tomar una aspirina para aliviar un insoportable dolor de cabeza o un dedo gotoso; luego de lo cual concluye que “según la opinión de Descartes, podemos hacer libremente, de manera inmediata, lo que juzgamos es mejor, sin vacilaciones ni segundos pensamientos.” Cfr. *Descartes’s Moral Theory*. P. 35.

²⁴¹ Morgan define en los siguientes términos la acción moral en la perspectiva cartesiana: lo que hace que una acción sea moral no es la presencia de la razón como su soporte: “Lo que hace moral una acción, de acuerdo con esta máxima, es la *actitud* con la cual uno realiza la acción después de que ha decidido llevarla a cabo, incluso cuando la justificación para la acción no es ni mucho menos puramente racional.” Cfr. Op. cit., ps. 47-48.

²⁴² Díaz, p. 40; Frondizi, p. 51. *Ma troisième maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l’ordre du monde, et généralement de m’accoutumer à croire qu’il n’y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées.*

²⁴³ ...il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées; au moins en prenant le mot de pensée comme je fais, pour toutes les opérations de l'âme, en sorte que non seulement les méditations et les volontés, mais même les fonctions de voir, d'ouïr, de se déterminer à un mouvement plutôt qu'un autre, etc., et en tant qu'elle dépendent d'elle, sont des pensées... Or nonobstant qu'il soit très vrai qu'aucune chose extérieure n'est en notre pouvoir, qu'en tant qu'elle dépend de la direction de notre âme, et que rien n'y est absolument que nos pensées.

²⁴⁴ Cfr. FA, II, 51, nota 1.

²⁴⁵ Cfr. Morgan, V. G.: Op. cit., p. 52.

²⁴⁶ Cfr. Gilson, E.: *Discours - Texte et commentaire*. P. 249.

²⁴⁷ ...s'il y a quelque chose absolument en notre pouvoir, ce sont nos pensées, à savoir celles qui viennent de la volonté et du libre arbitre. Cfr., en el sentido de una interpretación similar, Morgan, V. G.: Loc. cit.

²⁴⁸ Algunos comentaristas sobredimensionan la importancia y el alcance de los deseos en esta máxima. Así, para F. P. Coolidge la dificultad central de esta máxima se encuentra "en el problema de qué es lo que se debe desear." Cfr. Op. cit., p. 287. La lectura que aquí se propone ve sencillamente en los deseos un simple elemento de uno de los preceptos de la máxima. De otra parte, R. Spaemann asocia la reducción de los propios deseos al problema de la certeza moral que es, como ya se ha visto, un asunto más bien del buen sentido o razón. Cfr. Op. cit., p. 366.

²⁴⁹ Díaz, p. 40; Frondizi, p. 51. ...en sorte qu'après que nous avons fait notre mieux touchant les choses qui nous sont extérieures, tout ce qui manque de nous réussir est au regard de nous absolument impossible.

²⁵⁰ Cfr. Spaemann, R.: Loc. cit.

²⁵¹ ...à cause qu'il y a d'autres puissances hors de nous, qui peuvent empêcher les effets de nos desseins.

²⁵² Morgan, V. G.: Cfr. Op. cit., p. 51.

²⁵³ Gilson, E.: *Discours - Texte et commentaire*. P. 258.

²⁵⁴ Sólo si el sujeto moral conoce y controla la única cosa que está en su poder, deja de ser ilusoria la pretensión de conocer y comportarse en un mundo que no depende directamente de él. Cfr. Gabaude, J.-M.: Op. cit., ps. 333 y 338.

²⁵⁵ Díaz, p. 40; Frondizi, p. 51. *Et ceci seul me semblaît être suffisant pour m'empêcher de rien désirer à l'avenir que je n'acquise, et ainsi pour me rendre content.*

²⁵⁶ Es esta la máxima "que produce en el alma el contento" según comenta, con su tono sentencioso, H. Gouhier. Cfr. Op. cit., p. 243. En el sentido de una interpretación similar, cfr., igualmente, Coolidge, F. P.: Op. cit., p. 287; Grimaldi, N.: *L'expérience de la pensée*, p. 205; Morgan, V. G.: Op. cit., p. 52.

²⁵⁷ Cfr. Morgan, V. G.: Op. cit., p. 53. Igualmente, Grimaldi, N.: *L'expérience de la pensée*. Ps. 211-212.

²⁵⁸ Díaz, ps. 40-41; Frondizi, ps. 51-53. ...car notre volonté ne se portant naturellement à désirer que les choses que notre entendement lui représente en quelque façon comme possibles, il est certain que si nous considérons tous les biens qui sont hors de nous comme également éloignés de notre pouvoir, nous n'aurons pas plus de regret de manquer de ceux qui semblent être dus à notre naissance, lorsque nous en serons privés sans notre faute, que nous avons de ne posséder pas les royaumes de la Chine ou de Mexique.

²⁵⁹ ...sed ut in singulis vitae casibus intellectus voluntati praemonstret quid sit eligendum. Se ha seguido la edición de Alquié, cuya traducción al francés ha sido hecha por Jacques Brunschwig. Para la traducción española se ha consultado la de J. M. Navarro Cordón (cfr. Bibliografía), p. 66. Es oportuno recoger la indicación de Alquié en el sentido de que esta frase de Descartes no remite necesariamente "a una exigencia de orden práctico". Cfr. FA, I, 79, nota 1. Cfr., igualmente, Capítulo primero, nota 67.

²⁶⁰ "Lo que se impone con evidencia a nuestro entendimiento como posible, he aquí que sólo depende de nuestra voluntad afirmar que es imposible". Cfr. Grimaldi, N.: "La morale provisoire et la découverte métaphysique de l'homme chez Descartes", p. 318. Cfr., igualmente, del mismo autor: *L'expérience de la pensée*. P. 210.

²⁶¹ Díaz, p. 41; Frondizi, p. 53. *Mais j'avoue qu'il est besoin d'un long exercice, et d'une méditation souvent réitérée, pour s'accoutumer à regarder de ce biais toutes les choses.*

²⁶² Esta es la traducción que ofrece Frondizi del pasaje en referencia.

²⁶³ *Or nonobstant qu'il soit très vrai qu'aucune chose extérieure n'est en notre pouvoir, qu'en tant qu'elle dépend de la direction de notre âme, et que rien n'y est absolument que nos pensées; et qu'il n'y ait, ce me semble, personne qui puisse faire difficulté de l'accorder, lorsqu'il y pensera expressément; j'ai dit néanmoins qu'il faut s'accoutumer à le croire, et même qu'il est besoin à cet effet d'un long exercice, et d'une méditation souvent réitérée; dont la raison est que nos appétits et nos passions nous dictent continuellement le contraire.* Este pasaje se ha citado con anterioridad, aunque desde un punto de vista diferente. Cfr. Capítulo primero, pág. 38.

²⁶⁴ Gouhier, H.: Op. cit., ps. 243-244. Aunque resulta apremiante para el intelecto, es preciso, además, interiorizarse el alcance de la máxima, es decir, asumirla “completamente de corazón”. Cfr., igualmente, Marshall, J.: *Descartes's Moral Theory*. P. 53.

²⁶⁵ Díaz, p. 41; Frondizi, p. 53. *...et je crois que c'est principalement en ceci que consistait le secret de ces philosophes qui ont pu autrefois se soustraire de l'empire de la fortune, et, malgré les douleurs et la pauvreté, disputer de la félicité avec leurs dieux.* Cfr., supra, Capítulo primero, pág. 55.

²⁶⁶ No sobra recordar que Descartes utiliza la expresión *antiguos* para referirse a esos filósofos, escritores y poetas que, de manera plausible, pudieron ejercer alguna influencia en su pensamiento moral en particular y que debieron hacer parte de los autores que pudo conocer durante su proceso de formación intelectual. Ahora, si pudo haber preponderancia de los estoicos, que es la interpretación más generalizada, o si hubo también influencia por parte de Epicuro (que prácticamente no se reconoce), se puede recordar de momento que, así fuera indudable la procedencia estoica de la máxima, la discusión en torno a su estoicismo sigue abierta, y que también es generalizada la tendencia a interpretar que la moral cartesiana no se puede considerar simple y sencillamente como de carácter estoico. Cfr. FA, I, 596, nota 1. Gilson, E.: *Discours - Texte et Commentaire*, p. 248. Grimaldi, N.: *L'expérience de la pensée*, p. 215, en especial, nota 80. Bagley, P.: Op. cit., p. 688.

²⁶⁷ Gouhier, H.: Op. cit., p. 243.

²⁶⁸ A este propósito, N. Grimaldi evoca en los siguientes términos la imagen del filósofo estoico que pudo tener a la vista Descartes: “en la soledad y la privación, sin poseer nada, sin disponer de nada más que su voluntad, el hombre es capaz de una tal felicidad, que la misma felicidad de Dios no puede ser más grande y que es, sin embargo, infinita.” Op. cit., p. 216.

²⁶⁹ Díaz, p. 28; Frondizi, p. 31. *Jamais mon dessein ne s'est étendu plus avant que de tâcher à réformer mes propres pensées, et de bâtir dans un fonds qui est tout à moi. Que si mon ouvrage m'ayant assez plu, je vous en fais voir ici le modèle, ce n'est pas, pour cela, que je veuille conseiller à personne de l'imiter.*

²⁷⁰ Marshall, J.: Loc. cit.

²⁷¹ Cfr. Morgan, V. G.: Op. cit., ps. 51 y 52. Igualmente, Bagley, P. J.: Op. cit., p. 689.

²⁷² Díaz, ps. 37, 39, 40; Frondizi, ps. 45, 49, 51, respectivamente. *La première était, Ma seconde maxime était, Ma troisième maxime était.*

²⁷³ Díaz, p. 41; Frondizi, p. 55. *Enfin, pour conclusion de cette morale... .*

²⁷⁴ Gabaude, J.-M.: Op. cit., ps. 333-334 y 339-340.

²⁷⁵ FA, I, 597, nota 1.

²⁷⁶ Cumming, R.: Op. cit., p. 354.

²⁷⁷ Morgan, V. G.: Op. cit., p. 63, nota 61.

²⁷⁸ Steiner, G.: Op. cit., p. 47.

²⁷⁹ Beyssade, J.-M.: Op. cit., p. passim.

²⁸⁰ Marshall, J.: Op. cit., p. 19; Gouhier, H.: Op. cit., p. 245.

²⁸¹ Coolidge, F. P.: Op. cit., p. 288.

²⁸² Gouhier, H.: Loc. cit.

²⁸³ Beyssade, J.-M.: Op. cit., ps. 237-238.

²⁸⁴ Además de lo planteado en el Capítulo primero en torno a este aspecto del pensamiento moral cartesiano cfr., igualmente, Beyssade, J.-M.: Op. cit., p. 238.

²⁸⁵ Díaz, ps. 41-42; Frondizi, p. 55. *Enfin, pour conclusion de cette morale, je m'avisai de faire une revue sur les diverses occupations qu'ont les hommes en cette vie, pour tâcher à faire choix de la meilleure; et, sans que je veuille rien dire de celles des autres, je pensai que je ne pouvais mieux que de continuer en celle-là même où je me trouvais, c'est-à-dire que d'employer toute ma vie à cultiver ma raison, et m'avancer, autant que je pourrais en la connaissance de la vérité, suivant la méthode que je m'étais prescrite.*

²⁸⁶ Díaz, p. 15; Frondizi, p. 7. *...entre les occupations des hommes, purement hommes, il y en a quelqueune qui soit solidement bonne et importante, j'ose croire que c'est celle que j'ai choisie.*

²⁸⁷ Steiner, G.: Op. cit., p. 48. Éste considera, además, que el asunto de la mejor ocupación no se debe desestimar fácilmente ni referirlo simplemente al mero "itinerario personal" de Descartes, sino que se debe tener en cuenta que el tema "recuerda el ideal cristiano medieval de una vocación, de ser cada uno 'llamado' a ocupar el lugar que le es propio en el amplio esquema cósmico de las cosas." De conformidad con este ideal cristiano y la influencia en su pensamiento, Descartes "habría incluido esta cuarta máxima en la moral provisional." Es una afirmación muy fuerte que requiere, sin duda, un desarrollo mayor que el que lleva a cabo este autor.

²⁸⁸ Marshall, J.: Op. cit., p. 22. Su afirmación se funda, sin embargo, en una distinción muy discutible que hace de una "moralidad pre-duda metódica", que corresponde a una lectura quizá muy forzada del texto cartesiano.

²⁸⁹ Es interesante confrontar la *pragmática* interpretación que hace Gouhier a este respecto: la mejor ocupación elegida por el filósofo sólo se puede entender si se relaciona con su situación particular, pues "si Descartes no hubiera disfrutado de una modesta renta o si hubiera sido jefe de una familia numerosa no hubiera podido agregar: '...y, sin que quiera decir nada de las ocupaciones de los otros, pensé que no podía hacer nada mejor que continuar en la misma en que me encontraba, es decir, emplear toda mi vida en cultivar mi razón'", pues al fin y al cabo esa decisión la toma Descartes en estrecha relación y consultando de manera estricta su itinerario personal. Cfr. Op. cit., p. 245.

²⁹⁰ Díaz, p. 42; Frondizi, p. 55. *J'avais éprouvé de si extrêmes contentements depuis que j'avais commencé à me servir de cette méthode, que je ne croyais pas qu'on en pût recevoir de plus doux ni de plus innocents en cette vie.*

²⁹¹ Conviene señalar que Descartes utiliza de manera indistinta las expresiones *contento* y *contentamiento*.

²⁹² Díaz, p. 42; Frondizi, p. 55. *...et découvrant tous les jours par son moyen quelques vérités qui me semblaient assez importantes et communément ignorées des autres hommes, la satisfaction que j'en avais remplissait tellement mon esprit que tout le reste ne me touchait point.*

²⁹³ Díaz, p. 42; Frondizi, p. 55. *Outre que les trois maximes précédentes n'étaient fondées que sur le dessein que j'avais de continuer à m'instruire.*

²⁹⁴ Díaz, ps. 42-43; Frondizi, ps. 55-57. *...et enfin, je n'eusse su borner mes désirs ni être content, si je n'eusse suivi un chemin par lequel, pensant être assuré de l'acquisition de toutes les connaissances dont je serais capable, je le pensais être par même moyen de celle de tous les vrais biens qui seraient jamais en mon pouvoir.*

²⁹⁵ Díaz, p. 43; Frondizi, p. 57. *...d'autant que, notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose que selon que notre entendement la lui représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire.*

²⁹⁶ Díaz, p. 43; Frondizi, p. 57. *...et lorsqu'on est certain que cela est, on ne saurait manquer d'être content.*

²⁹⁷ Rodis-Lewis, G.: *La morale de Descartes*. Ps. 26-27.

²⁹⁸ Beyssade, J.-M.: Op. cit., ps. 240-241.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 242. Cfr., igualmente, ps. 240-241.

³⁰⁰ Vale por ello insistir en la gráfica interpretación de J.-M. Beyssade: obviando la discutible expresión *sistema* aplicada a la moral cartesiana, esa conclusión aparece, en efecto, como la parte final de un tratado o de un contrato: sin que éstos constituyan necesariamente, ni tengan por qué constituir un conjunto de proposiciones lógicamente articuladas, sí tienen algún tipo de articulación y requieren una parte o elemento final que las termine, que ultime o cierre el conjunto.

³⁰¹ *Ibidem*, ps. 242-244.

³⁰² N. Fóscolo considera que la elección “de un modo de vida no es la conclusión de la moral provisional sino, bien al contrario, su fundamento”, y que esta elección se relaciona estrechamente con el proyecto cartesiano hasta el punto de que la moral propuesta y adoptada por el filósofo únicamente persigue asegurar el éxito del mismo; por eso “podemos afirmar que la moral provisional debe ser vista en función de la vocación cartesiana.” Cfr. *Op. cit.*, ps. 617-618. Se puede también recordar a este propósito la enfática afirmación de Alquié: la que él denomina cuarta máxima (en el contexto crítico de sus notas) “expresa la elección que Descartes ha hecho de su vida”. Cfr. FA, I, 597, nota 1.

³⁰³ Gouhier, H.: *Op. cit.*, p. 216. Cfr., *supra*, Capítulo primero, pág. 19.

³⁰⁴ De acuerdo con Gilson, Descartes emplea la palabra francesa *content* en el sentido de encontrarse “en posesión de la felicidad”. Cfr. *Texte et commentaire*. P. 258.

³⁰⁵ Díaz, p. 43; Frondizi, p. 57. *Après m'être ainsi assuré de ces maximes, et les avoir mises à part, avec les vérités de la foi...*

³⁰⁶ Cfr. FA, I, 600, nota 1.

³⁰⁷ J. Marshall se plantea el mismo interrogante: si el estado de la mente del filósofo durante ese invierno transcurrido entre 1619 y 1620 era el mismo de aquel año en que apareció el *Discurso* y considera que los lectores de la obra difícilmente pueden asumir que ese de 1619 haya sido “el estado de su mente” durante el tiempo de su composición; y sólo queda concluir que la moral que aparece en éste es efectivamente la que ponía en práctica el filósofo en 1637. Por lo demás, “en 1619, cuando Descartes elige su vocación, no ha realizado aún los descubrimientos que refiere” en el *Discurso*. Cfr. *Op. cit.*, ps. 20-21.

³⁰⁸ Cfr. AT, VI, 31, 20-24, Cuarta parte, a propósito de las costumbres que es conveniente seguir como indubitables aunque sean dudosas; 37, 24-31, alguna rápida anotación con respecto a la seguridad o certeza moral; igualmente, p. 56 r. 10-p. 57 r. 15, Quinta parte, una indicación, también rápida, sobre la imposibilidad moral con respecto a los autómatas.

³⁰⁹ Díaz, p. 81; Frondizi, ps. 123-125. *...car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie; et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature.*

³¹⁰ Vale hacer la observación de que el texto francés permite apreciar de manera más clara la fuerza y la reiteración de ese *nosotros* que la traducción española.

³¹¹ Gabaude, J.-M.: *Op. cit.*, p. 338. Cfr., en el mismo sentido, Morgan, V. G.: “En orden a dominar la naturaleza, sin embargo, uno debe primero ser dueño de sí mismo.” *Op. cit.*, p. 54. Igualmente, cfr. Grimaldi, N.: “Dueños y poseedores de la naturaleza no llegaremos a serlo en efecto sino en tanto somos dueños y poseedores de nuestra voluntad.” *L'expérience de la pensée*. P. 222.

³¹² Díaz, ps. 80-81; Frondizi, p. 123. *...sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire... j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien général de tous les hommes.*

³¹³ Díaz, p. 84; Frondizi, p. 131. *...ce que je me promettais de faire connaître par le traité que j'avais écrit, et d'y montrer si clairement l'utilité que le public en peut recevoir, que j'obligerai tous ceux qui désirent en*

général le bien des hommes, c'est-à-dire tous ceux qui sont en effet vertueux... tant à me communiquer celles qu'ils ont déjà faites, qu'à m'aider en la recherche de celles qui restent à faire.

³¹⁴ Díaz, p. 85; Frondizi, p. 133. *Car, bien qu'il soit vrai que chaque homme est obligé de procurer autant qu'il est en lui le bien des autres, et que c'est proprement ne valoir rien que de n'être utile à personne.*

³¹⁵ Díaz, p. 93; Frondizi, p. 149. *...rendre au public quelque compte de mes actions et de mes desseins.*

³¹⁶ Díaz, p. 94; Frondizi, p. 151. *...de donner sujet à ceux qui me suivront de me reprocher quelque jour que j'eusse pu leur laisser plusieurs choses beaucoup meilleures que je n'aurai fait.*

³¹⁷ Díaz, p. 97; Frondizi, p. 157. *...ni m'engager envers le public d'aucune promesse que je ne sois pas assuré d'accomplir.*

³¹⁸ Díaz, p. 85; Frondizi, p. 133. *...qu'afin de ne perdre aucune occasion de profiter au public, si j'en suis capable, et que si mes écrits valent quelque chose, ceux qui les auront après ma mort en puissent user ainsi qu'il sera le plus à propos... .*

³¹⁹ Díaz, p. 84; Frondizi, p. 131. *...ce que je me promettais de faire connaître par le traité que j'avais écrit, et d'y montrer si clairement l'utilité que le public en peut recevoir, que j'obligerais tous ceux qui désirent en général le bien des hommes, c'est-à-dire tous ceux qui sont en effet vertueux, et non point par faux semblant ni seulement par opinion, tant à me communiquer celles qu'ils ont déjà faites, qu'à m'aider en la recherche de celles qui restent à faire.*

³²⁰ FA, I, 550. Cfr., supra, nota 2.

³²¹ Fóscolo, N.: Op. cit., p. 623.

³²² Íbidem, p. 624. Esta interpretación de la Sexta parte va quizá demasiado lejos, pues quiere ver en ella, además de los aspectos aquí mencionados, “un programa de redistribución económica en el seno de la sociedad en vista del progreso científico y técnico.”

³²³ Cfr. FA, I, 645, notas 1 y 2. Cfr., igualmente, para una discusión en el mismo sentido, Gilson, É: *Discours Texte et commentaire*. Ps. 457, 466 y 469.

³²⁴ Gilson, E.: *Discours - Texte et commentaire*. P. 444.

³²⁵ Cfr. Beyssade, J.-M.: Op. cit., p. 239.

³²⁶ Cfr. la traducción de R. Frondizi, p. 45 (cfr. Bibliografía).

³²⁷ *...le zèle que j'ai toujours eu pour tâcher de rendre service au public est cause que je fis imprimer, il y a dix ou douze ans, quelques essais des choses qu'il me semblait avoir apprises. La première partie de ces essais fut un discours touchant la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, où je mis sommairement les principales règles de la logique et d'une morale imparfaite, qu'on peut suivre par provision pendant qu'on n'en sait point encore de meilleure.* Cfr. M. Martínez S., p. 201.

³²⁸ Cfr. Grimaldi, N.: *L'expérience de la pensée*. P. 185.

³²⁹ Esta interpretación es asumida también por Alquié, por lo demás, de manera completamente literal. Cfr. FA, I, 592, nota 2.

³³⁰ Gilson, E.: *Discours - Texte et commentaire*. Ps. 230-232. Cfr., igualmente, ps. 233-250.

³³¹ Gouhier, H.: Op. cit., ps. 199 y 240-252.

³³² Esta interpretación, que asume simplemente esa especie de equivalencia lingüística entre *moral de provisión* y *moral provisional* y que, de hecho, considera que la moral del *Discurso* tiene esas características y esas connotaciones, es sostenida por la gran mayoría de los comentaristas. Así: T. Keefe, en “Descartes's ‘morale provisoire’: a reconsideration” discute lo filosófico del texto en razón de las condiciones en las cuales fue redactado pero no cuestiona, en ningún momento, si esa moral es provisional o de provisión; más bien asume a lo largo del artículo que, en efecto, se trata de una moral provisional, necesaria mientras se reconstruye aquel edificio del saber y de indudable importancia filosófica por lo demás. Cfr., en especial, ps. 129-130, 133-134, 135 y 138-139. G. Steiner, por su lado, titula el párrafo correspondiente, de manera simple, como “La moral provisional”, traduce directamente el francés *par provision* por el inglés *provisional* y mantiene a lo largo de sus páginas que la del *Discurso* es una moral provisional, *provisional morality*,

mero recurso temporal del filósofo destinada a ser reemplazada. Cfr. Op. cit., ps. 17-18 y pp. 36ss. H. Lefebvre, desde otro ámbito, considera que a la pregunta capital de “¿cómo debo yo vivir?” Descartes responde: mediante la puesta en práctica de una moral provisional que tiene, indudablemente, este carácter; y, sin ambages, ni dudas, ni cuestionamientos particulares, sin mencionar siquiera de modo expreso el *Discurso* y sólo citando algún breve pasaje suyo, supone que existe la moral cartesiana y que ella, en un primer momento, es provisional. Cfr. “De la morale provisoire a la générosité” (cfr. Bibliografía), especialmente, ps. 245-246. En un sentido similar se puede confrontar: Coolidge, F. P.: Op. cit., ps. 275-276 y 289-293. Porta Fabregat, Joseph Maria: “Morale provisoire et morale définitive”, pássim (cfr. Bibliografía). Astorga, O.: Op. cit., pássim. Fóscolo, N.: Op. cit., pássim. Madanes, Leiser.: “Descartes: la libertad de pensamiento, fundamento de la moral provisional” (en) *De la filantropía a las pasiones* (cfr. Bibliografía), pássim.

³³³ Le Doeuff, Michelle.: “En rouge dans la marge” (en) *Recherches sur l’imaginaire philosophique* (cfr. Bibliografía). Cfr., especialmente, ps. 85-96 y 119. Cfr., igualmente, de la misma autora, Apéndice I, “En torno a la moral de Descartes” (en) Gómez P., Víctor: *Descartes* (cfr. Bibliografía). PP. 105-115.

³³⁴ Grimaldi, N.: *L’expérience de la pensée*. Ps. 184-194. En el mismo sentido de asumir que la moral de la Tercera parte del *Discurso* no es provisional sino de provisión o de ofrecer argumentos en favor de esta interpretación, cfr. Marshall, J.: *Descartes’s Moral Theory*. PP. 16ss. Beysade, J.-M.: Op. cit., pássim. Spaemann, R.: Op. cit., p. 355.

³³⁵ Rodis-Lewis, G.: *La morale de Descartes*. Ps. 13-27.

³³⁶ Morgan, V. G.: Op. cit., ps. 39, 44 y p. 58, nota 3. En un sentido similar de *fluctuación* de una a otra expresión interpretativa, cfr. Gabaude, J.-M.: Op. cit., ps. 334-335 y 339, quien considera que la moral del *Discurso* es tanto *provisional* como *de provisión*. *Fluctuantes* son también las posiciones de los siguientes autores: Garber, D.: Op. cit., pássim. Bagley, P. J.: Op. cit., ps. 684 y 694. Porta F., Joseph M.: “Morale provisoire et morale définitive”, pássim (cfr. Bibliografía).

³³⁷ Díaz, p. 89; Frondizi, ps. 139-141. *A l’occasion de quoi je suis bien aise de prier ici nos neveux de ne croire jamais que les choses qu’on leur dira viennent de moi, lorsque je ne les aurai point moi-même divulguées...*

³³⁸ *...prier ici les lecteurs qu’ils ne m’attribuent jamais aucune opinion s’ils ne la trouvent expressément en mes écrits, et qu’ils n’en reçoivent aucune pour vraie, ni dans mes écrits, ni ailleurs, s’ils ne la voient très clairement être déduite des vrais Principes*. Cfr. M. Martínez S., p. 206 (cfr. Bibliografía). Cfr., supra, Introducción.

³³⁹ Gouhier, H.: Op. cit., p. 199.

³⁴⁰ Conviene anotar que en carta a Huygens de Diciembre 4 de 1637 habla Descartes de “un Compendio de Medicina” en el cual se encuentra trabajando y del cual “yo espero poder servirme de provisión” con el fin de obtener un cierto plazo de la naturaleza en su proceso de envejecimiento. Cfr. FA, I, 818 (Alquíé difiere aquí de AT, quienes ubican el mismo pasaje en una carta al mismo corresponsal de Enero 25 de 1638 y se encuentra en I, 507, 15-20). De otra parte, en carta a Mersemme de Marzo 18 de 1630 comenta Descartes que “ya ha hecho provisión de un joven que sabe hacer la cocina a la moda de Francia”. Cfr. AT, I, 129, 21-22.

³⁴¹ Aunque referenciado frecuentemente en este capítulo, no está por demás recordar el pasaje del *Discurso* de una manera completa: *afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m’obligerait de l’être en mes jugements, et que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pourrais, je me formai une morale par provision, qui ne consistait qu’en trois ou quatre maximes dont je veux bien vous faire part*. (AT, VI, 22, 23-29)

³⁴² Conviene recordar que Alquíé da como fecha de esta carta Abril o Mayo de ese año y comenta que AT ignora su destinatario. Cfr. FA, II, 49, nota 1. Igualmente, cfr. supra, págs. 102-103, 103-104 y 118.

³⁴³ *Outre que je rapporte principalement cette règle aux actions de la vie qui ne souffrent aucun délai, et que je ne m'en sers que par provision, avec dessein de changer mes opinions, sitôt que j'en pourrai trouver de meilleures, et de ne perdre aucune occasion d'en chercher.*

³⁴⁴ Cfr., infra, pág. 167.

³⁴⁵ *Premièrement, un homme qui n'a encore que la connaissance vulgaire et imparfaite que l'on peut acquérir par les quatre moyens ci-dessus expliqués doit, avant tout, tâcher de se former une morale qui puisse suffire pour régler les actions de sa vie, à cause que cela ne souffre point de délai, et que nous devons surtout tâcher de bien vivre.*

³⁴⁶ Le Doeuff, M.: Op. cit., p. 86.

³⁴⁷ Grimaldi, N.: Op. cit., p. 185.

³⁴⁸ Gabaude, J.-M.: Op. cit., ps. 332-333. En un sentido similar, considera R. Spaemann que el acento se debe colocar sobre el sentido del término "provisión" en tanto "aprovisionamiento". Cfr. Op. cit., p. 357.

³⁴⁹ Grimaldi, N.: Op. cit., p. 186.

³⁵⁰ Le Doeuff, M.: Op. cit., p. 95.

³⁵¹ Cfr. Grimaldi, N.: Op. cit., ps. 191 y 188-189.

³⁵² Morgan, V. G.: Op. cit., p. 44.

³⁵³ Rodis-Lewis, G.: *Descartes - Textes et débats* (cfr. Bibliografía). Ps. 562 y 558, respectivamente.

Notas del Capítulo tercero

¹ *Outre que je rapporte principalement cette règle aux actions de la vie qui ne souffrent aucun délai, et que je ne m'en sers que par provision, avec dessein de changer mes opinions, sitôt que j'en pourrai trouver de meilleures, et de ne perdre aucune occasion d'en chercher.* La importancia del pasaje amerita que se persevere en el criterio de remitir al original. Cfr. Introducción.

² *...un discours touchant la Méthode... où je mis sommairement les principales règles de la logique et d'une morale imparfaite, qu'on peut suivre par provision pendant qu'on n'en sait point encore de meilleure.*

³ Gouhier, H.: Op. cit., p. 252.

⁴ Íbidem, p. 199. Cfr. Capítulo segundo, pág. 159.

⁵ Íbidem, ps. 250 y 252.

⁶ Cfr. Le Doeuff, M.: Op. cit., p. 94.

⁷ Cfr. Morgan, V. G.: Op. cit., ps. 57-58.

⁸ *...espérer qu'ils seront lus par plus de personnes en français qu'en latin...* . Cfr. M. Martínez S., p. 185.

⁹ *Premièrement, un homme qui n'a encore que la connaissance vulgaire et imparfaite que l'on peut acquérir par les quatre moyens ci-dessus expliqués doit, avant tout, tâcher de se former une morale qui puisse suffire pour régler les actions de sa vie, à cause que cela ne souffre point de délai, et que nous devons surtout tâcher de bien vivre.* Cfr. M. Martínez S., p. 199.

¹⁰ *Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale; j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse.* Cfr. M. Martínez S., p. 200.

¹¹ Cfr. FA, III, 778, nota 1.

¹² *Or, comme ce n'est pas des racines ni du tronc des arbres qu'on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières.* Cfr. M. Martínez S., loc. cit.

¹³ *...un discours touchant la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, où je mis sommairement les principales règles de la logique et d'une morale imparfaite, qu'on peut suivre par provision pendant qu'on n'en sait point encore de meilleure.* Cfr. M. Martínez S., p. 201.

¹⁴ *...enfin traiter exactement de la médecine, de la morale et des mécaniques. C'est ce qu'il faudrait que je fisse pour donner aux hommes un corps de philosophie tout entier...* . Cfr. M. Martínez S., p. 203.

¹⁵ *Le dernier et le principal fruit... acquérir avec le temps une parfaite connaissance de toute la philosophie et monter au plus haut degré de la sagesse.* Cfr. M. Martínez S., p. 204.

¹⁶ *... j'ose croire qu'il n'y en aura aucun qui ne tâche de s'employer à une étude si profitable, ou du moins qui ne favorise et veuille aider de tout son pouvoir ceux qui s'y emploieront avec fruit.* Cfr. M. Martínez S., p. 207.

¹⁷ *...j'aurais ici sommairement expliqué en quoi consiste toute la science qu'on a maintenant, et quels sont les degrés de sagesse auxquels on est parvenu.* Cfr. M. Martínez S., p. 189.

¹⁸ *Or, il y a eu de tout temps de grands hommes qui ont tâché de trouver un cinquième degré pour parvenir à la sagesse, incomparablement plus haut et plus assuré que les quatre autres... et ce sont particulièrement ceux qui ont travaillé à cela qu'on a nommés philosophes. Toutefois je ne sache point qu'il y en ait eu jusqu'à présent à qui ce dessein ait réussi.* Cfr. M. Martínez S., p. 190.

¹⁹ En la referencia a estos pasajes se respeta el uso de las mayúsculas que aparece en AT.

²⁰ *Je sais bien aussi qu'il pourra se passer plusieurs siècles avant qu'on ait ainsi déduit de ces principes toutes les vérités qu'on en peut déduire...* . Cfr. M. Martínez S., p. 206.

²¹ Cfr. Rodis-Lewis, G.: *La morale de Descartes*. P. 30. Igualmente, Eyssidieux-V., A.: "Réflexions hégéliennes sur la philosophie pratique de Descartes" (en) *L'esprit cartésien*, ps. 376 y 378 (cfr. Bibliografía). En el mismo sentido, Spaemann, R.: Op. cit., ps. 353-354.

²² Gouhier, H.: Op. cit., ps. 212 y 235. Cfr., igualmente, Cumming, R.: Op. cit., p. 356.

²³ Cfr. Coolidge, F. P.: Op. cit., p. 292.

²⁴ Garber, D.: Op. cit., p. 40.

²⁵ Keefe, T.: Op. cit., p. 366.

²⁶ Chambers, C. J.: Op. cit., ps. 381-382.

²⁷ Gagnon, M.: Op. cit., ps. 273-274. En este mismo sentido de lo que se pudiera llamar interpretaciones muy libres del pasaje cartesiano, sorprende encontrar que N. Grimaldi habla de "(el) estatuto de 'la más alta

y la más perfecta moral' que debe convertirnos en 'dueños y poseedores de la naturaleza". Cfr. "La morale provisoire et la découverte métaphysique de l'homme chez Descartes", ps. 313-314.

²⁸ Cottingham, J.: "Cartesian Ethics: Reason and the Passions" (cfr. Bibliografía), ps. 193, 198 y 203.

²⁹ Morgan, V. G.: Op. cit., ps. 22-25. Es notable cómo este mismo comentarista, al tiempo que defiende su interpretación del árbol de la filosofía como un proceso *orgánico*, considere que "Descartes pudo haber sugerido que la filosofía es semejante a una catedral, con la metafísica como la fundación, las ciencias físicas como las paredes, y la mecánica, la medicina y la moral como el techo y la cúspide."

³⁰ Cfr. Le Doeuff, M.: Op. cit., p. 126, nota 38: tales, "desarraigar de mi espíritu todas las malas opiniones" del final de la Segunda parte del *Discurso*, "arrancaba de raíz de mi espíritu... todos los errores" de la Tercera parte, "porque ya he recogido con él tales frutos" y "más que frutos del estudio" de la Primera parte.

³¹ *Ibidem*, ps. 125-129.

³² Si alguno lo pretende, no va más allá de una mera mención, como es el caso de F. P. Coolidge. Cfr., supra, pág. 174.

³³ *...que ces vérités de Physique font partie des fondements de la plus haute et plus parfaite morale, j'ose espérer qu'elle aura de la satisfaction de les connaître.*

³⁴ *...je vous dirai, en confidence, que la notion telle quelle de la physique, que j'ai taché d'acquérir, m'a grandement servi pour établir des fondements certains en la morale; et que je me suis plus aisément satisfait en ce point qu'en plusieurs autres touchant la médecine, auxquels j'ai néanmoins employé beaucoup plus de temps.*

³⁵ Rodis-Lewis acude también a esta carta y, aunque sus comentarios son breves y el sesgo es distinto, sugiere igualmente que se lea en la perspectiva de la Carta-Prefacio. Cfr. Op. cit., ps. 59-60.

³⁶ Gueroult, Martial: *Descartes selon l'ordre des raisons* (cfr. Bibliografía). P. 239. Hay reciente traducción al español de Francisco Bravo. P. 287 (cfr. Bibliografía). Las citas que se hagan en lo sucesivo de esta obra tendrán a la vista el original francés y remitirán, de todos modos, a esta traducción.

³⁷ Morgan, V. G.: Op. cit., p. 24.

³⁸ Rodis-Lewis, G.: Op. cit., ps. 41-42.

³⁹ Steiner, G.: Op. cit., ps. 16, 17-18 y 21-23.

⁴⁰ Chambers, C. J.: Op. cit., ps. 381-382, 385 y 390-391. El autor utiliza la expresión francesa *du meilleur* que aquí se traduce y las cursivas, que se mantienen.

⁴¹ Gagnon, M.: Op. cit., p. 280. Cfr. Madanes, L., en un sentido muy similar de afirmación taxativa de que "Descartes nunca elaboró una moral definitiva" y de ver, sin embargo, en la correspondencia del filósofo "una versión" de ella: Op. cit., ps. 78 y 92-94.

⁴² Keefe, Terry: "Descartes's 'Morale Définitive' and the Autonomy of Ethics" (en) *Critical Assessments*. V. IV (cfr. Bibliografía). Ps. 365 y 368. Debe señalarse que el autor pretende llevar a cabo una discusión de la "moral definitiva" de Descartes en una perspectiva analítica y que en nota de pie de página señala el carácter controversial de su propia hipótesis.

⁴³ Brochard, V.: "Descartes stoïcien" (cfr. Bibliografía), p. 322.

⁴⁴ Gabaude, J.-M.: Op. cit., p. 332.

⁴⁵ Fóscolo de M., N.: Op. cit., p. 616.

⁴⁶ Garber, D.: Op. cit., p. 37. Por lo demás, asume el comentarista que "La 'moral definitiva', en términos de ciencia estricta... es inaccesible". Cfr. p. 38.

⁴⁷ Porta F., J. M.: Op. cit., ps. 420 y 423-424.

⁴⁸ Astorga, O.: Op. cit., ps. 57, 58, 60 y 72.

⁴⁹ González M., Marco Tulio: "La ética en Descartes" (cfr. Bibliografía), cfr. especialmente, ps. 49, 52 y 62.

⁵⁰ Gilson, É.: *Discours - Texte et commentaire*. Ps. 231-234. La totalidad de pasajes citados corresponden a estas páginas, que no se citan de manera detallada para quitarle peso al texto.

⁵¹ Íbidem, p. 237.

⁵² Íbidem, ps. 243-244.

⁵³ Íbidem, ps. 248 y 249-250.

⁵⁴ Íbidem, ps. 255 y 257-258.

⁵⁵ Gueroult, Martial: Op. cit., ps. 250-259. Traducción española, ps. 301-312. Se respeta la letra de la traducción, así no se comparte su uso del gerundio. Vale, por lo demás, la misma indicación hecha respecto de Gilson correspondiente a la pág. 188.

⁵⁶ Grimaldi, N.: *L'expérience de la pensée*. Ps. 187-188.

⁵⁷ *...prier ici les lecteurs qu'ils ne m'attribuent jamais aucune opinion s'ils ne la trouvent expressément en mes écrits, et qu'ils n'en reçoivent aucune pour vraie, ni dans mes écrits, ni ailleurs, s'ils ne la voient très clairement être déduite des vrais Principes*. Cfr. M. Martínez S., p. 206.

⁵⁸ Se indica la ubicación del original latino en el texto cartesiano, pero se sigue la traducción que realiza Alquié: *Je ne sais point certainement si le reste de ma Philosophie verra le jour, parce qu'il faudrait pour cela faire plusieurs expériences lesquelles je ne sais si j'aurai jamais la commodité de faire*. FA, III, 911.

⁵⁹ Goguel de L., Elisabeth: "La evidencia en la ética cartesiana" (cfr. Bibliografía), p. 544.

⁶⁰ Rodis-Lewis, G.: Op. cit., ps. 118-119.

⁶¹ Steiner, G.: Op. cit., p. 21.

⁶² Porta F., J. M.: Op. cit., ps. 422-423 y 424.

⁶³ Gabaude, J.-M.: Op. cit., ps. 334-335. En un sentido similar de una perfecta moral que ha de tomarse como un mero ideal para el hombre, cfr., igualmente, Chambers, C. J.: Op. cit., p. 391.

⁶⁴ Grimaldi, N.: "La dialectique du fini et de l'infini dans la philosophie de Descartes" (cfr. Bibliografía), ps. 35-36.

⁶⁵ Grimaldi, N.: *L'expérience de la pensée*. Cfr. ps. 188-192. En alguna medida similar al de Grimaldi, es el punto de vista de C. J. Chambers, quien considera muy difícil concebir, "en vista de la compleja, concreta situación del agente moral humano", cómo hubiera podido ofrecer Descartes un "tratado de moral definitiva" fundamentándose en otra cosa que una certidumbre "moral". Más bien es digno de consideración que armado con un muy limitado código de verdades morales y de reglas e "inspirado por un corazón decidido", haya podido el "hombre cartesiano" caminar por esta vida con un considerable grado de seguridad. Op. cit., p. 385.

⁶⁶ Cfr. Beyssade, J.-M.: Op. cit., ps. 251-255.

Notas del Capítulo cuarto

¹ *Car je suis assuré que cependant il ne peut y avoir de péril ni d'erreur en cette voie, et que je ne saurais aujourd'hui trop accorder à ma défiance, puisqu'il n'est pas maintenant question d'agir, mais seulement de méditer et de connaître*. Para las *Meditaciones metafísicas* y las *Respuestas a las Objeciones* se consultará, básicamente, la traducción de Vidal Peña, Ediciones Alfaguara (cfr. Bibliografía), p. 21. Se tendrá a la vista, igualmente, la traducción de Manuel de la Revilla, Editorial El Ateneo (cfr. Bibliografía).

² *Au reste, je vous prie ici de vous souvenir que, touchant les choses que la volonté peut embrasser, j'ai toujours mis une très grande distinction entre l'usage de la vie et la contemplation de la vérité... Or, que cette seule contemplation de la vérité ait lieu dans mes Méditations... je l'ai de plus déclaré en paroles expresses sur la fin de la première, en disant que je ne pouvais trop douter ni user de trop de défiance en ce lieu-là, d'autant que je ne m'appliquais pas alors aux choses que regardent l'usage de la vie, mais seulement à la recherche de la vérité.* Cfr. Vidal P., p. 121.

³ *Mais cependant il faut prendre garde à la différence qui est entre les actions de la vie et la recherche de la vérité, laquelle j'ai tant de fois inculquée; car, quand il est question de la conduite de la vie, ce serait une chose tout à fait ridicule de ne s'en pas rapporter au sens... .* Debe anotarse que la versión francesa que aquí se sigue no aparece en AT. Cfr. FA, II, 791. Cfr. Vidal P., p. 279.

⁴ *Dans la quatrième, il est prouvé que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies; et ensemble est expliqué en quoi consiste la raison de l'erreur ou fausseté... Mais cependant il est à remarquer que je ne traite nullement en ce lieu-là du péché, c'est-à-dire de l'erreur qui se commet dans la poursuite du bien et du mal, mais seulement de celle qui arrive dans le jugement et le discernement du vrai et du faux; et que je n'entends point y parler des choses qui appartiennent à la foi, ou à la conduite de la vie, mais seulement de celles qui regardent les vérités spéculatives et connues par l'aide de la seule lumière naturelle.* Cfr. Vidal P., p. 15.

⁵ Gouhier, H.: Op. cit., ps. 240-242.

⁶ Gilson, É.: *Discours - Texte et commentaire*. Ps. 232, 233 y 245. G. Bastide hace una constatación similar que considera como la disociación en Descartes entre el pensamiento y la acción, como la separación entre el conocer y el ser; lo cual no es una contradicción, sino una tensión entre un intelectualismo práctico y un voluntarismo especulativo. Cfr., "Le 'malin génie' et la condition humaine" (cfr. Bibliografía), ps. 236 y 239. Cfr., igualmente, Boros, G.: "Ethics in the age of automata: ambiguities in Descartes's concept of an ethics" (cfr. Bibliografía), ps. 140-141.

⁷ Fóscolo de M., N.: Op. cit., ps. 610, 613-615, 619, 621 y 627.

⁸ Goguel de L., E.: Op. cit., p. 542.

⁹ Gabaude, J.-M.: Op. cit., ps. 333 y 336.

¹⁰ *Il serait à souhaiter autant de certitude dans les choses qui regardent la conduite de la vie, qu'il en est requis pour acquérir la science; mais néanmoins il est très facile de démontrer qu'il n'y en faut pas chercher ni espérer une si grande.* Se sigue aquí la edición de Alquié. Cfr. FA, II, 359. Para la traducción española, cfr. E. de Olaso y T. Zwanck (cfr. Bibliografía), p. 393.

¹¹ *L'erreur morale qui arrive, quand on croit avec raison une chose fausse, parce qu'un homme de bien nous l'a dite, etc., ne contient aucune privation, lorsque nous ne l'assurons que pour régler les actions de notre vie, en chose que nous ne pouvons moralement savoir mieux; et ainsi ce n'est proprement une erreur. Mais c'en serait une, si nous l'assurons comme une vérité de physique, parce que le témoignage d'un homme de bien ne suffit pas pour cela.* Cfr. E. de Olaso y T. Zwanck, p. 423.

¹² *Et quoique, en matière de morale, où il est souvent permis d'user de conjectures... certes dans la physique, où toutes choses doivent être appuyées de solides raisons, c'est une chose toute à fait ridicule.* Cfr. Vidal P., p. 295.

¹³ *'Parce qu'alors je ne considérais pas les choses pour agir, mais seulement pour les connaître'; ce qui fait voir si manifestement que je n'ai parlé en cet endroit-là que d'une façon morale de savoir, qui suffit pour la conduite de la vie, et que j'ai souvent dit être fort différente de la façon métaphysique, dont il s'agit ici... .* Aquí se sigue la edición de Alquié. Cfr. FA, II, 976. Cfr. Vidal P., p. 360.

¹⁴ Cfr. *L'entretien avec Burman* (cfr. Bibliografía). Ps. 68-69.

¹⁵ 3. Que nous ne devons point user de ce doute pour la conduite de nos actions. *Cependant il est à remarquer que je n'entends point que nous nous servions d'une façon de douter si générale, sinon lorsque nous commençons à nous appliquer à la contemplation de la vérité. Car il est certain qu'en ce qui regarde la*

conduite de notre vie nous sommes obligés de suivre bien souvent des opinions qui ne sont que vraisemblables, à cause que les occasions d'agir en nos affaires se passeraient presque toujours avant que nous pussions nous délivrer de tous nos doutes... . Se tiene a la vista la traducción de G. Quintás, Alianza Editorial (cfr. Bibliografía), p. 22. Igualmente, la de G. Halperin, Editorial Losada (cfr. Bibliografía), p. 7. Las cursivas se encuentran en el original.

¹⁶ *Or, que dans la quatrième Méditation je n'aie parlé que de l'erreur qui se commet dans le discernement du vrai et du faux, et non pas de celle qui arrive dans la poursuite du bien et du mal; et que j'aie toujours excepté les choses qui regardent la foi et les actions de notre vie, lorsque j'ai dit que nous ne devons donner créance qu'aux choses que nous connaissons évidemment...* . Cfr. Vidal P., p. 199.

¹⁷ *...en cet endroit-là je traitais seulement de ce doute général et universel que j'ai souvent moi-même appelé hyperbolique et métaphysique, et duquel j'ai dit qu'il ne fallait point se servir pour les choses qui regardent la conduite de la vie.* Cfr. FA, II, 958. Cfr. Vidal P., p. 348.

¹⁸ *Mais j'ai dit tout autre chose, à savoir, qu'il faut être résolu en ses actions, lors même qu'on demeure irrésolu en ses jugements...* .

¹⁹ *J'avais dès longtemps remarqué que pour les mœurs il est besoin quelquefois de suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines, tout de même que si elles étaient indubitables... mais parce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute...* . Cfr. Díaz, p. 47 (cfr. Bibliografía).

²⁰ *...je distinguerai ici deux sortes de certitude. La première est appelé morale, c'est-à-dire suffisante pour régler nos mœurs, ou aussi grande que celle des choses dont nous n'avons point coutume de douter touchant la conduite de la vie, bien que nous sachions qu'il se peut faire, absolument parlant, qu'elles soient fausses.* Cfr. G. Quintás, p. 411. Cursivas en el original.

²¹ *L'autre sorte de certitude est lorsque nous pensons qu'il n'est aucunement possible que la chose soit autre que nous la jugeons. Et elle est fondée sur un principe de métaphysique très assurée, qui est que Dieu étant souverainement bon et la source de toute vérité, puisque c'est lui qui nous a créés, il est certain que la puissance ou faculté qu'il nous a donnée pour distinguer le vrai d'avec le faux, ne se trompe point, lorsque nous en usons bien et qu'elle nous montre évidemment qu'une chose est vraie.* Cfr. G. Quintás, ps. 412-413. Cursivas en el original.

²² *Mais parce que la nécessité des affaires nous oblige souvent à nous déterminer, avant que nous ayons eu le loisir de les examiner si soigneusement, il faut avouer que la vie de l'homme est sujette à faillir fort souvent dans les choses particulières; et enfin il faut reconnaître l'infirmité et la faiblesse de notre nature.* Cfr. Vidal P., p. 75.

²³ Cfr. FA, I, 610, nota 1.

²⁴ *...la certitude n'est pas dans le sens, mais dans l'entendement seul lorsqu'il a des perceptions évidentes; et que pendant qu'on n'a que les connaissances qui s'acquièrent par les quatre premiers degrés de sagesse, on ne doit pas douter des choses qui semblent vraies en ce qui regarde la conduite de la vie; mais qu'on ne doit pas aussi les estimer si certaines qu'on ne puisse changer d'avis lorsqu'on y est obligé par l'évidence de quelque raison.* Cfr. M. Martínez S., p. 192.

²⁵ Goguel de L., E.: Op. cit., p. 541.

²⁶ Gabaude, J.-M.: Op. cit., p. 335. N. Fóscolo hace un comentario similar: "si la irresolución en el orden del pensamiento es un estimulante para la búsqueda de la certeza, en el orden de la acción nos puede volver desgraciados". Cfr. Op. cit., p. 613.

²⁷ FA, I, 591, nota 2.

²⁸ Gilson, É.: *Discours - Texte et commentaire*. P. 234.

²⁹ Gabaude, J.-M.: Loc. cit.

³⁰ *À quoi je ne juge pas qu'il soit besoin d'avoir une connaissance exacte de la vérité de chaque chose, ni même d'avoir prévu en particulier tous les accidents qui peuvent survenir, ce qui serait sans doute impossible...* . Cfr. E. Goguel, p. 162.

³¹ *...la nature de l'homme n'est pas de tout savoir, ni de juger toujours si bien sur-le-champ que lorsqu'on a beaucoup de temps à délibérer.* Cfr. E. Goguel, p. 121.

³² Algunos autores sostienen que entre ambos planos o dominios, no obstante su distinción, hay algún tipo de relación. Esta es pensada en ocasiones de tal forma que termina simplemente diluyendo la distinción misma; aunque más de uno parte, sin embargo, de la constatación inicial de que esa separación es una realidad efectiva en el texto de Descartes. Así, E. Goguel considera que las evidencias que se obtienen en el plano especulativo “tienen repercusiones y consecuencias en la ética” (cfr. Op. cit., p. 544). J.-M. Gabaude, tan categórico en señalar que la distancia entre los dos planos -o niveles, como él los llama- nunca es copada, no duda en afirmar que la evidencia, en tanto es un ideal compartido por el conocimiento y la ética, es un factor de unión en la búsqueda que se da en ambos planos o niveles (cfr. Op. cit., p. 336). En R. Spaemann se lee cómo, en algún momento, la verdad teórica y el imperativo práctico coinciden (cfr. Op. cit., p. 358). En fin, se encuentra un comentarista, como M. Gagnon, quien afirma de manera muy categórica que Descartes “identifica juicio especulativo y juicio práctico cuando pretende que los dos deben tener la misma certeza” (cfr. Op. cit., p. 284); o como C. J. Chambers, quien considera que “hay una estricta relación mutua entre las fases especulativa y práctica de la filosofía cartesiana.” (Cfr. Op. cit., p. 382). Esta posición contrasta ostensiblemente con la que sostiene N. Fóscolo, quien plantea de manera taxativa que existe una “ruptura entre el orden especulativo y el orden práctico”, “entre el dominio de la acción y el dominio del pensamiento” y no hay influencia posible del uno sobre el otro (cfr. Op. cit., ps. 619 y 620).

³³ Díaz, Jorge A.: “Conocimiento y libertad” (cfr. Bibliografía), ps. 40-41 y 44-45.

³⁴ Cfr. en este sentido, Rodis-Lewis, G.: *L'Oeuvre de Descartes*, en especial su Introducción, pp. 7ss.

³⁵ *...mais c'est que j'ai plus de soin et crois qu'il est plus important que j'apprenne ce qui m'est nécessaire pour la conduite de la vie, que non pas que je m'amuse à publier le peu que j'ai appris.*

³⁶ *Il serait à souhaiter autant de certitude dans les choses qui regardent la conduite de la vie, qu'il est requis pour acquérir la science...* . Cfr. E. de Olaso y T. Zwanck, p. 393.

³⁷ *...je me trouvai comme contraint d'entreprendre moi-même de me conduire.* Cfr. Díaz, p. 30.

³⁸ *Et j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec la faus, pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie.* Cfr. Díaz, p. 22.

³⁹ *...je me suis proposé d'enseigner... à un chacun les moyens de trouver en soi même, et sans rien emprunter d'autrui, toute la science qui lui est nécessaire á la conduite de sa vie...* . Se ha cotejado la traducción de Luis Villoro, *René Descartes - Dos opúsculos* (cfr. Bibliografía). P. 55.

⁴⁰ *...lorsque nous ne l'assurons que pour régler les actions de notre vie.* Cfr. E. de Olaso y T. Zwanck, p. 423.

⁴¹ *Car il est certain qu'en ce qui regarde la conduite de notre vie nous sommes obligé de suivre bien souvent des opinions qui ne sont qu'vraisemblables...* . Cfr. G. Quintás, p. 22.

⁴² *...aussi grande que celle des choses dont nous n'avons point coutume de douter touchant la conduite de la vie...* . Cfr. G. Quintás, p. 411. Se mantienen las cursivas del original.

⁴³ *...tant pour la conduite de la vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts...* . Cfr. M. Martínez S., p. 186.

⁴⁴ *...est plus nécessaire pour régler nos moeurs et nous conduire en cette vie, que n'est l'usage de nos yeux pour guider nos pas.* Cfr. M. Martínez S., p. 188; M. de la Revilla, p. 460.

⁴⁵ *...le vrai usage de notre raison pour la conduite de la vie ne consiste qu'à examiner et considérer sans passions la valeur de toutes les perfections, tant du corps que de l'esprit, qui peuvent être acquises par notre conduite...* . Cfr. E. Goguel, p. 102.

⁴⁶ *...la difficulté qu'il vous a plus me proposer, touchant les moyens de se fortifier l'entendement pour discerner ce qui est le meilleur en toutes les actions de la vie.* Cfr. E. Goguel, p. 108.

¹⁷ *Et pour moi, la maxime que j'ai le plus observée en toute la conduite de ma vie, a été de suivre seulement le grand chemin...* . Cfr. E. Goguel, p. 152.

¹⁸ *...j'ai taché de conduire ma vie en telle sorte, qu'elle n'eut sur moi aucun pouvoir...* . Cfr. E. Goguel, p. 349.

¹⁹ FA, I, 577, nota 2.

²⁰ Mirada en conjunto, no es mucha la literatura secundaria que se ocupa de este tema en particular. Cfr., sin embargo, Chambers, C. J., quien quiere leer la preocupación cartesiana por la seguridad en esta vida en el horizonte del *Discurso* y de la situación concreta del agente moral humano: "armado con un código limitado de reglas y verdades morales, e inspirado por un corazón decidido, el hombre cartesiano puede todavía caminar con un grado notable de seguridad en esta vida." Op. cit., p. 385. Cfr., igualmente, Azouvi F., quien propone una lectura en la cual considera como *proyecto cartesiano* el propósito de "marchar con seguridad en esta vida". Aunque mirado en la perspectiva de las pasiones, pero en el horizonte de la moral, es fundamental -piensa éste- para la realización de este proyecto con el fin de "poder ver claro en nuestras acciones" y distinguir lo verdadero de lo falso como fundamento de la acción: "Le rôle du corps chez Descartes" (cfr. Bibliografía), p. 13.

²¹ *...tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer, et à rejeter la terre mouvante et le sable, pour trouver le roc et l'argile.* Cfr. Díaz, p. 44.

²² *...cette étude est plus nécessaire pour régler nos mœurs et nous conduire en cette vie, que n'est l'usage de nos yeux pour guider nos pas.* Cfr. M. Martínez S., p. 188; M. de la Revilla, p. 460.

²³ *...il faut aussi examiner en particulier toutes les mœurs des lieux où nous vivons, pour savoir jusques où elles doivent être suivies. Et bien que nous ne puissions avoir des démonstrations certaines de tout, nous devons néanmoins prendre parti, et embrasser les opinions qui nous paraissent les plus vraisemblables, touchant toutes les choses qui viennent en usage, afin que, lorsqu'il est question d'agir, nous ne soyons jamais irrésolus.* Cfr. E. Goguel, p. 111.

²⁴ Cfr. Gilson, E.: *Discours - Texte et commentaire*. P. 444: preocupación "por procurar el bienestar material de la humanidad". Cfr., igualmente, supra, Capítulo segundo, pág. 147.

²⁵ *...je ne suis nullement de l'humeur que vous imaginez, que je n'ai aucune indignation ni aucun dégoût qui m'ôte le désir de faire tout ce qui sera en mon pouvoir pour rendre service au public, auquel je m'estime très obligé de ce que les écrits que j'ai déjà publiés ont été favorablement reçus de plusieurs.* Se ha consultado la traducción de J. A. Martínez M. y P. Andrade B. (cfr. Bibliografía), p. 43. Sobre el autor probable de las cartas que inician las *Pasiones*, se puede consultar la nota 1 de la pg. 43 de esta traducción.

²⁶ *...au désir que j'ai de m'instruire, et de mettre par écrit quelque chose qui soit utile aux autres hommes.* Cfr. J. A. Martínez y P. Andrade B., p. 49.

²⁷ *Ceux qui sont généreux... n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes et de mépriser son propre intérêt...* . Cfr. J. A. Martínez y P. Andrade B., p. 229.

²⁸ Cfr. Rodis-Lewis, G.: *La morale de Descartes*. P. 10.

²⁹ *Et, outre cela, comme c'est une chose plus haute et plus glorieuse, de faire du bien aux autres hommes que de s'en procurer à soi-même, aussi sont-ce les plus grandes âmes qui y ont le plus d'inclination, et font le moins d'état des biens qu'elles possèdent... J'avoue qu'il est difficile de mesurer exactement jusques où la raison ordonne que nous nous intéressions pour le public; mais aussi n'est-ce pas une chose en quoi il soit nécessaire d'être fort exact: il suffit de satisfaire à sa conscience, et on peut en cela donner beaucoup à son inclination.* Cfr. E. Goguel, ps. 129-130.

³⁰ Gilson, E.: *Discours - Texte et commentaire*. Ps. 443-445.

³¹ *Ibidem*.

³² *La raison qui me fait croire que ceux qui ne font rien que pour leur utilité particulière, doivent aussi bien que les autres travailler pour autrui, et tâcher de faire plaisir à un chacun, autant qu'il est en leur pouvoir, s'ils veulent user de prudence, est qu'on voit ordinairement arriver que ceux qui sont estimés officieux et*

prompts à faire plaisir, reçoivent aussi quantité de bons offices des autres, même de ceux qu'ils n'ont jamais obligés, lesquels ils ne recevraient pas, si on les croyait d'autre humeur, et que les peines qu'ils ont à faire plaisir... Il est vrai qu'on perd quelquefois sa peine en bien faisant, et au contraire qu'on gagne à mal faire; mais cela ne peut changer la règle de la prudence, laquelle ne se rapporte qu'aux choses qui arrivent le plus souvent. Et pour moi, la maxime que j'ai le plus observée en toute la conduite de ma vie, a été de suivre seulement le grand chemin, et de croire que la principale finesse est de ne vouloir point du tout user de finesse. Cfr. E. Goguel, p. 152.

⁶³ *...ne pouvant avoir aucune intention qui soit préjudiciable à ceux pour qui je serai obligé d'avoir du respect, et tenant pour maxime que les voies justes et honnêtes sont les plus utiles et les plus sûres, encore que les lettres que j'écrirai fussent vues, j'espère qu'elles ne pourront être mal interprétées, ni tomber entre les mains de personnes qui soient si injustes, que de trouver mauvais que je m'acquitte de mon devoir et fasse profession ouverte d'être... . Cfr. E. Goguel, p. 254; M. T. Gallego, p. 216. En la *Investigación de la verdad por la luz natural* se encuentran ecos de esta recurrente preocupación por el bien de los demás hombres cuando le habla a ese "hombre honesto" al cual quiere ofrecer unas verdades en su deseo de que ellas sean "igualmente útiles a todos los hombres" (AT, X, 498, 6-15).*

⁶⁴ *Mais j'excepte une espèce de tromperie, qui est si directement contraire à la société, que je ne crois pas qu'il soit jamais permis de s'en servir, bien que notre auteur l'approuve en divers endroits, et qu'elle ne soit que trop en pratique: c'est de feindre d'être ami de ceux qu'on veut perdre, afin de les pouvoir mieux surprendre. L'amitié est une chose trop sainte pour en abuser de la sorte; et celui qui aura pu feindre d'aimer quelqu'un, pour le trahir, mérite que ceux qu'il voudra par après aimer véritablement, n'en croient rien et le haïssent. Cfr. E. Goguel, p. 171. Cfr., igualmente, supra, Capítulo primero, pág. 55. Este es un contexto muy complejo en el cual, entre otras cosas, afirma Descartes que contra los enemigos está permitido casi todo.*

⁶⁵ Beyssade, J.-M.: Op. cit., p. 238. Cabe anotar que la lectura de este comentarista sigue de cerca, en este punto, los planteamientos de M. Gueroult, discutidos en el capítulo anterior.

⁶⁶ *...le moyen le plus assuré pour savoir comment nous devons vivre, est de connaître, auparavant, quels nous sommes, quel est le monde dans lequel nous vivons, et qui est le Créateur de ce Monde, ou le Maître de la maison que nous habitons. E. Goguel, p. 268; M. T. Gallego, p. 226.*

⁶⁷ *...le meilleur en toutes les actions de la vie. ...on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cette état, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, para sa naissance. Cfr. E. Goguel, ps. 108 y 109.*

⁶⁸ *...si nous ne pensions qu'à nous seuls, nous ne pourrions jouir que des biens qui nous sont particuliers; au lieu que, si nous nous considérons comme parties de quelque autre corps, nous participons aussi au biens qui lui sont communs sans être privés pour cela d'aucun de ceux qui nous sont propres. Cfr. E. Goguel, p. 122.*

⁶⁹ *...au lieu qu'en se considérant comme une partie du public, on prend plaisir à faire du bien à tout le monde, et même on ne craint pas d'exposer sa vie pour le service d'autrui, lorsque l'occasion s'en présente; voire on voudrait perdre son âme, s'il se pouvait, pour sauver les autres. Cfr. E. Goguel, ps. 109-110; M. T. Gallego, p. 105.*

⁷⁰ *...et que nous devons surtout tâcher de bien vivre. Cfr. M. Martínez S., p. 199.*

⁷¹ *Quand on considère l'idée du bien pour servir de règle à nos actions...c'est le peu d'état que je crois que nous devons faire de toutes les choses qui sont hors de nous, et qui ne dépendent point de notre libre arbitre, à comparaison de celles qui en dépendent, lesquelles nous pouvons toujours rendre bonnes, lorsque nous en savons bien user... mais j'avoue qu'il faut être fort philosophe, pour arriver jusqu'à ce point. Cfr. E. Goguel, ps. 150-151.*

⁷² *Car il n'y a point d'événements si funestes, ni si absolument mauvais au jugement du peuple, qu'une personne d'esprit ne les puisse regarder de quelque biais qui fera qu'ils lui paraîtront favorables.* Cfr. E. Goguel, ps. 71-72.

⁷³ *...je me propose de les remplir dorénavant des considérations que je tirerai de la lecture de quelque livre, à savoir de celui que Sénèque a écrit de *vita beata* (*De la vie heureuse*), si ce n'est que vous aimiez mieux en choisir un autre, ou bien que ce dessein vous soit désagréable.* Cfr. E. Goguel, p. 75.

⁷⁴ *...au lieu que la béatitude consiste, ce me semble, en un parfait contentement d'esprit et une satisfaction intérieure, que n'ont pas ordinairement ceux qui sont le plus favorisés de la fortune, et que les sages acquièrent sans elle. Ainsi vivre beate vivre en béatitude, ce n'est autre chose qu'avoir l'esprit parfaitement content et satisfait.* Cfr. E. Goguel, p. 79; M. T. Gallego, p. 81.

⁷⁵ *C'est pourquoi je crois pouvoir ici conclure que la béatitude ne consiste qu'au contentement de l'esprit, c'est-à-dire au contentement en général... .* Cfr. E. Goguel, p. 92.

⁷⁶ *Et il est aisé de prouver que le plaisir de l'âme auquel consiste la béatitude, n'est pas inséparable de la gaieté et de laise du corps... .* Cfr. E. Goguel, p. 122.

⁷⁷ Chambers, C. J.: Op. cit., p. 388.

⁷⁸ Grimaldi, N.: "Sartre et la liberté cartésienne" (cfr. Bibliografía), p. 85.

⁷⁹ Grimaldi, N.: "De la espera al abandono. La ambivalencia de la libertad" (cfr. Bibliografía), p. 175.

⁸⁰ Grimaldi, N.: "La dialectique du fini et de l'infini dans la philosophie de Descartes" (cfr. Bibliografía), ps. 41-43.

⁸¹ Algunas indicaciones sobre la beatitud pero que, en rigor, no van más allá de glosar rápidamente el texto cartesiano, se encuentran en Gagnon, M.: Op. cit., ps. 287-288.

⁸² *...ce que c'est quod beatam vitam efficiat (ce qui rend la vie heureuse), c'est-à-dire quelles sont les choses qui nous peuvent donner ce souverain contentement, je remarque qu'il y en a de deux sortes: à savoir, de celles qui dépendent de nous, comme la vertu et la sagesse, et de celles qui n'en dépendent point, comme les honneurs, les richesses et la santé. Car il est certain qu'un homme bien né, qui n'est point malade, qui ne manque de rien, et qui avec cela est aussi sage et aussi vertueux qu'un autre qui est pauvre, malsain et contrefait, peut jouir d'un plus parfait contentement que lui.* Cfr. E. Goguel, ps. 79-81.

⁸³ *Mais afin de savoir exactement combien chaque chose peut contribuer à notre contentement, il faut considérer quelles sont les causes qui le produisent.* Cfr. E. Goguel, p. 100.

⁸⁴ Morgan, V. G.: Op. cit., ps. 105-106. Rodis-Lewis considera que, de algún modo, Descartes quiere limitarse a pensar solamente en "los bienes que nos son accesibles en esta vida". Cfr. *L'oeuvre de Descartes*, p. 403.

⁸⁵ *Ainsi, par exemple, la colère peut quelquefois exciter en nous des désirs de vengeance si violents qu'elle nous fera imaginer plus de plaisir à châtier notre ennemi, qu'à conserver notre honneur ou notre vie, et nous fera exposer imprudemment l'un et l'autre pour ce sujet. Au lieu que, si la raison examine quel est le bien ou la perfection sur laquelle est fondé ce plaisir qu'on tire de la vengeance, elle n'en trouvera aucune autre... sinon que cela nous fait imaginer que nous avons quelque sorte de supériorité et quelque avantage au dessus de celui dont nous nous vengeons. Ce qui n'est souvent qu'une vaine imagination, qui ne mérite point d'être estimée à comparaison de l'honneur ou de la vie... .* Cfr. E. Goguel, p. 101.

⁸⁶ *C'est pourquoi le vrai office de la raison est d'examiner la juste valeur de tous les biens dont l'acquisition semble dépendre en quelque façon de notre conduite, afin que nous ne manquions jamais d'employer tous nos soins à tâcher de nous procurer ceux qui sont, en effet, les plus désirables... .* Cfr. E. Goguel, ps. 100-101.

⁸⁷ *Car, selon la règle de la raison, chaque plaisir se devrait mesurer par la grandeur de la perfection qui le produit... . tout notre contentement ne consiste qu'au témoignage intérieur que nous avons d'avoir quelque perfection.* Cfr. E. Goguel, p. 100.

⁸⁸ *...ceux qui ont l'usage libre de leur raison, et avec cela qui savent le chemin qu'il faut tenir pour parvenir à cette béatitude. Car il n'y a personne qui ne désire se rendre heureux...* . Cfr. E. Goguel, p. 98.

⁸⁹ *Enfin on peut dire généralement qu'il n'y a aucune chose qui nous puisse entièrement ôter le moyen de nous rendre heureux, pourvu qu'elle ne trouble point notre raison...* . Cfr. E. Goguel, ps. 99-100; M. T. Gallego, p. 96. Pues -agrega Descartes- *...c'est moins de perdre la vie que de perdre l'usage de la raison...* (Íbid., 282, 23-24), cfr. E. Goguel, p. 99.

⁹⁰ *...mais plusieurs n'en savent pas le moyen; et souvent l'indisposition qui est dans le corps, empêche que la volonté ne soit libre.* Cfr. E. Goguel, p. 98. Agrega Descartes que igual cosa ocurre cuando dormimos, pues ni el más filósofo del mundo se puede impedir los malos sueños cuando su temperamento lo dispone a ello (cfr. Íbid., 282, 11-14).

⁹¹ *...car il n'y a rien que le désir, et le regret ou le repentir, qui nous puissent empêcher d'être contents... . Au reste, toutes sortes de désirs ne sont pas incompatibles avec la béatitude; il n'y a que ceux qui sont accompagnés d'impatience et de tristesse.* Cfr. E. Goguel, ps. 81-82.

⁹² *...j'ai parlé d'une béatitude qui dépend entièrement de notre libre arbitre et que tous les hommes peuvent acquérir sans aucune assistance d'ailleurs...* . Cfr. E. Goguel, p. 98.

⁹³ *...la béatitude dont il est question, pour ce qu'elle doit dépendre de notre conduite, et cela ne viendrait que de la fortune.* Cfr. E. Goguel, p. 120.

⁹⁴ Cfr. Morgan, V. G.: Op. cit., p. 129, nota 2 (cfr. infra, nota 143). Cabe recordar que, según H. Gouhier, "Contento, placer, voluptuosidad, beatitud, satisfacción interior designan una misma disposición", de manera más precisa, una disposición del espíritu; sin embargo, se debe considerar, de una parte, que más que de disposición, se trata de una situación o estado y, de otra parte, que los textos que tiene a la vista Gouhier cuando hace esa afirmación son, precisamente y de manera exclusiva, algunos pasajes de sus cartas. Cfr. Op. cit., p. 217.

⁹⁵ *...l'opiniâtreté de la fortune à persécuter votre maison... par la force de votre vertu, vous rendiez votre âme contente, malgré les disgrâces de la fortune. ...les plus grandes âmes... capables de recevoir de très grands contentements...* . Cfr. E. Goguel, ps. 52-53.

⁹⁶ *Car, n'apprenant, en ce désert, aucune chose de ce qui se fait au reste du monde, et n'ayant aucunes pensées plus fréquentes, que celles qui, me représentant les vertus de Votre Altesse, me font souhaiter de la voir aussi heureuse et aussi contente qu'elle mérite...* . Cfr. E. Goguel, p. 75.

⁹⁷ *Or il me semble qu'un chacun se peut rendre content de soi-même et sans rien attendre d'ailleurs, pourvu seulement qu'il observe trois choses, auxquelles se rapportent les trois règles de morale, que j'ai mises dans le Discours de la Méthode.* Cfr. E. Goguel, p. 80; M. T. Gallego, p. 81.

⁹⁸ *Toutefois, comme un petit vaisseau peut être aussi plein qu'un plus grand, encore qu'il contienne moins de liqueur, ainsi, prenant le contentement d'un chacun pour la plénitude et l'accomplissement de ses désirs réglés selon la raison, je ne doute point que les plus pauvres et les plus disgraciés de la fortune ou de la nature ne puissent être entièrement contents et satisfaits, aussi bien que les autres, encore qu'ils ne jouissent pas de tant de biens.* Cfr. E. Goguel, p. 80.

⁹⁹ *...pour avoir un contentement qui soit solide, il est besoin de suivre la vertu....* . Cfr. E. Goguel, p. 93.

¹⁰⁰ *Lorsqu'il n'y a point d'objets présents qui offensent le sens, ni aucune indisposition dans le corps qui l'incommode, un esprit qui suit la vraie raison peut facilement se contenter.* Cfr. E. Goguel, p. 184.

¹⁰¹ *...tâcher à se rendre contente; ce qu'elle peut, ce me semble, aisément, en n'arrêtant son esprit qu'aux choses présentes, et ne pensant jamais aux affaires, qu'aux heures où le courrier est prêt de partir.* Cfr. E. Goguel, ps. 185-186; M. T. Gallego, ps. 165-166.

¹⁰² Gouhier, H.: Op. cit., p. 56.

¹⁰³ Íbidem, ps. 216 y 221.

¹⁰⁴ Morgan, V. G.: Op. cit., ps. 103-104.

¹⁰⁵ Algunas indicaciones sobre el contenido que hace las veces de reconstrucción de la idea, pero sin mayores novedades interpretativas, se encuentra en Gagnon, M.: Op. cit., ps. 288-291.

¹⁰⁶ *Mais il me semble que la différence qui est entre les plus grandes âmes et celles qui sont basses et vulgaires, consiste, principalement, en ce que les âmes vulgaires se laissent aller à leurs passions, et ne sont heureuses ou malheureuses, que selon que les choses qui leur surviennent sont agréables ou déplaisantes; au lieu que les autres ont des raisonnements si forts et si puissants que, bien qu'elles aient aussi des passions, et même souvent de plus violentes que celles du commun, leur raison demeure néanmoins toujours la maîtresse, et fait que les afflictions même leur servent, et contribuent à la parfaite félicité dont elles jouissent dès cette vie.* Cfr. E. Goguel, p. 53.

¹⁰⁷ *...je n'ai point d'autre sujet, pour vous entretenir, que de parler des moyens que la philosophie nous enseigne pour acquérir cette souveraine félicité, que les âmes vulgaires attendent en vain de la fortune, et que nous ne saurions avoir que de nous-mêmes.* Cfr. E. Goguel, p. 75.

¹⁰⁸ *...son voyage, lequel je lui souhaite parfaitement heureux: comme sans doute il le sera, si Votre Altesse se résout de pratiquer ces maximes qui enseignent que la félicité d'un chacun dépend de lui-même, et qu'il faut tellement se tenir hors de l'empire de la fortune...* . Cfr. E. Goguel, p. 176.

¹⁰⁹ *Je n'y ai vu personne dont il m'ait semblé que la condition fût digne d'envie, et ceux qui y paraissent avec le plus d'éclat m'ont semblé être les plus dignes de pitié. Je n'y pouvais aller en un temps plus avantageux pour me faire bien reconnaître la félicité de la vie tranquille et retirée, et la richesse des plus médiocres fortunes.* Cfr. E. Goguel, ps. 243-244.

¹¹⁰ *Les lois communes de la société, lesquelles tendent toutes à se faire du bien les uns aux autres, ou du moins à ne se point faire de mal, sont, ce me semble, si bien établies, que quiconque les suit franchement, sans aucune dissimulation ni artifice mène une vie beaucoup plus heureuse et plus assurée, que ceux qui cherchent leur utilité par d'autres voies...* . Cfr. E. Goguel, ps. 152-153. En carta al Marqués de Newcastle (Marzo o Abril de 1648) dice que la filosofía que cultivaba “no es tan bárbara ni tan salvaje” como para rechazar el uso de las pasiones; “al contrario, es en ella sola donde coloco toda la dulzura y la felicidad de esta vida.” (AT, V, 135, 4-13; igualmente, FA, III, 846). Cfr., infra, p. 287.

¹¹¹ Gilson, É.: *Discours - Texte et commentaire*. Ps. 278-279.

¹¹² Gouhier, H.: Op. cit., p. 234.

¹¹³ Alquié, F.: *Descartes*. Ps. 152-153 y 160.

¹¹⁴ Cfr., para una reconstrucción de la noción cartesiana de felicidad, Gagnon, M.: Op. cit., ps. 284-287.

¹¹⁵ *...de lui exposer l'opinion que j'ai touchant le Souverain Bien...* . (Se conservan las mayúsculas de la edición de AT).

¹¹⁶ *Je remarque, premièrement, qu'il y a de la différence entre la béatitude, le souverain bien et la dernière fin ou le but auquel doivent tendre nos actions: car la béatitude n'est pas le souverain bien; mais elle le présuppose, et elle est le contentement ou la satisfaction d'esprit qui vient de ce qu'on le possède. Mais, par la fin de nos actions, on peut entendre l'un et l'autre; car le souverain bien est sans doute la chose que nous nous devons proposer pour but en toutes nos actions, et le contentement d'esprit qui en revient, étant l'attrait qui fait que nous le recherchons, est aussi à bon droit nommé notre fin.* Cfr. E. Goguel, ps. 90-91.

¹¹⁷ *On peut considérer la bonté de chaque chose en elle-même, sans la rapporter à autrui, auquel sens il est évident que c'est Dieu qui est le Souverain Bien...* .

¹¹⁸ *Car Dieu, étant le souverain être, il faut nécessairement qu'il soit aussi le souverain bien et la souveraine vérité.* Cfr. Vidal Peña, p. 117. Se puede señalar que para Grimaldi “el soberano bien se identifica en Descartes con el soberano ser, es decir, Dios, es decir, el ser absolutamente infinito.” Sin embargo, el autor parece que se limita a tomar de manera literal este pasaje de las *Segundas respuestas* y no tiene para nada en cuenta la carta a Cristina e ignora, por consiguiente, la distinción expresa que hace Descartes entre el soberano bien *referido* a Dios y el soberano bien *referido* a los hombres, tal como se observa en AT, V, 82,

7-20. Cfr. Grimaldi, N.: “La dialectique du fini et de l’infini dans la philosophie de Descartes” (cfr. Bibliografía), p. 41.

¹¹⁹ *...le Souverain Bien de tous les hommes ensemble est un amas ou un assemblage de tous les biens, tant de l’âme que du corps et de la fortune, qui peuvent être en quelques hommes...* . Cfr. E. Goguel, p. 323.

¹²⁰ *...celui d’un chacun en particulier est tout autre chose, et qu’il ne consiste qu’en une ferme volonté de bien faire, et au contentement qu’elle produit.*

¹²¹ *...c’est de cela seul que résulte toujours le plus grand et le plus solide contentement de la vie.*

¹²² *Ainsi j’estime que c’est en cela que consiste le Souverain Bien.*

¹²³ Cfr. Morgan, V. G.: Op. cit., p. 105.

¹²⁴ *Mais je distingue entre le souverain bien, qui consiste en l’exercice de la vertu, ou (ce qui est le même), en la possession de tous les biens, dont l’acquisition dépend de notre libre arbitre, et la satisfaction d’esprit qui suit de cette acquisition.* Cfr. E. Goguel, p. 119.

¹²⁵ *...toutes les vertus... c’est de cela seul que résulte toujours le plus grand et le plus solide contentement de la vie.*

¹²⁶ *...c’est de ce bon usage du libre arbitre, qui vient le plus grand et le plus solide contentement de la vie.*

¹²⁷ *...il n’y a rien qui puisse donner du contentement à l’âme, sinon l’opinion qu’elle a de posséder quelque bien... .*

¹²⁸ *...et qu’outre que le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d’autant qu’il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets, et que, par conséquent, son bon usage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celui qui est le plus proprement nôtre et qui nous importe le plus, d’où il suit que ce n’est que de lui que nos plus grands contentements peuvent procéder.*

¹²⁹ Cfr. FA, III, 748, nota 1.

¹³⁰ *...ce sont eux qui soupirent avec le plus d’ardeur après un autre bien, plus souverain que tous ceux qu’ils possèdent. Or, ce souverain bien considéré par la raison naturelle sans la lumière de la foi, n’est autre chose que la connaissance de la vérité par ses premières causes, c’est-à-dire la sagesse, dont la philosophie est l’étude.* Cfr. M. Martínez S., p. 189; M. de la Revilla, p. 460.

¹³¹ *...les raisons qui servent à prouver que les vrais principes par lesquels on peut parvenir à ce plus haut degré de sagesse, auquel consiste le souverain bien de la vie humaine, sont ceux que j’ai mis en ce livre... .* Cfr. M. Martínez S., p. 194; M. de la Revilla, p. 463.

¹³² *...bien que souvent la vérité ne touche pas tant notre imagination que font les faussetés et les feintes, à cause qu’elle paraît moins admirable et plus simple, toutefois le contentement qu’elle donne est toujours plus durable et plus solide.* Cfr. M. Martínez S., p. 204.

¹³³ *J’aurais voulu premièrement y expliquer ce que c’est que la philosophie, en commençant par les choses les plus vulgaires, comme sont: que ce mot philosophie signifie l’étude de la sagesse, et que par la sagesse on n’entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l’homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l’invention de tous les arts; et qu’afin que cette connaissance soit telle, il est nécessaire qu’elle soit déduite des premières causes, en sorte que pour étudier à l’acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c’est-à-dire des principes.* Cfr. M. Martínez S., p. 186; M. de la Revilla, p. 459.

¹³⁴ FA, III, 770, nota 1.

¹³⁵ Cfr. Rodis-Lewis, G.: *La morale de Descartes*. Ps. 125-126.

¹³⁶ Cfr., igualmente, supra, Capítulo primero, Parágrafo 6; Capítulo cuarto, Parágrafo 2.

¹³⁷ *...parler de cette résolution et fermeté touchant les actions... il ne me semble pas avoir pu user de plus de circonspection que j’ai fait, pour placer la résolution, en tant qu’elle est une vertu, entre les deux vices qui lui sont contraires, a savoir, l’indétermination et l’obstination.* También se encuentra una rápida referencia a

este tema en *La búsqueda de la verdad por la luz natural*, en la que Descartes habla de la importancia de aprender a regular la voluntad, distinguiendo las cosas buenas de las malas “y advirtiendo la verdadera diferencia que hay entre las virtudes y los vicios.” (AT, X, 506, 17-21)

¹³⁸ Es oportuno recordar aquí el comentario de Alquié: “Descartes siempre ha temido y condenado la irresolución” que es preciso evitar, de manera especial, en el dominio de la acción. FA, I, 591, nota 2. Cfr., supra, Capítulo segundo, pág. 102.

¹³⁹ *...qu'il ait une ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que la raison lui conseillera, sans que ses passions ou ses appétits l'en détournent; et c'est la fermeté de cette résolution, que je crois devoir être prise pour la vertu, bien que je ne sache point que personne l'ait jamais ainsi expliquée...* . Cfr. E. Goguel, ps. 80-81.

¹⁴⁰ *...il suffit que notre conscience nous témoigne que nous n'avons jamais manqué de résolution et de vertu, pour exécuter toutes les choses que nous avons jugé être les meilleures...* . Cfr. E. Goguel, p. 82.

¹⁴¹ *En suite de quoi, il me semble que Sénèque eût dû nous enseigner toutes les principales vérités, dont la connaissance est requise pour faciliter l'usage de la vertu, et régler nos désirs et nos passions, et ainsi jouir de la béatitude naturelle...* . Cfr. E. Goguel, *Ibidem*.

¹⁴² *...pour avoir un contentement qui soit solide, il est besoin de suivre la vertu, c'est-à-dire d'avoir une volonté ferme et constante d'exécuter tout ce que nous jugerons être le meilleur, et d'employer toute la force de notre entendement à en bien juger.* Cfr. E. Goguel, p. 93; M. T. Gallego, p. 91.

¹⁴³ Sobre las particularidades de la correspondencia de Descartes con la Princesa Élisabeth, dice V. G. Morgan lo siguiente: “Aunque la correspondencia relativa a la moral es filosóficamente rica, ella presenta problemas interpretativos únicos. Como en cualquiera buena conversación, Descartes y Élisabeth frecuentemente discuten tres o cuatro tópicos al mismo tiempo, saltan de un tópico al otro según el asunto a donde los conduce el hilo de sus intereses comunes. Sus cartas frecuentemente se cruzan con el correo, conduciendo a malas interpretaciones que no son clarificadas hasta las cartas subsiguientes.” Cfr. Op. cit., p. 129, nota 2; igualmente, supra, nota 94.

¹⁴⁴ *Mais afin de savoir exactement combien chaque chose peut contribuer à notre contentement, il faut considérer quelles sont les causes qui le produisent, et c'est aussi l'une des principales connaissances qui peuvent servir à faciliter l'usage de la vertu...* . Cfr. E. Goguel, p. 100.

¹⁴⁵ *...car toutes les actions de notre âme qui nous acquièrent quelque perfection, sont vertueuses...* . Cfr. E. Goguel, p. 100; M. T. Gallego, p. 96.

¹⁴⁶ *Ainsi nous ne saurions jamais pratiquer aucune vertu (c'est-à-dire faire ce que notre raison nous persuade que nous devons faire), que nous n'en recevions de la satisfaction et du plaisir.* Cfr. E. Goguel, *Ibidem*.

¹⁴⁷ *C'est pourquoi je me persuade que la résolution et la promptitude sont des vertus très nécessaires pour les affaires déjà commencées.* Cfr. E. Goguel, p. 165.

¹⁴⁸ *...je crois qu'après la vertu, laquelle ne vous a jamais manqué, ce sont les deux principaux biens qu'on puisse avoir en cette vie.* Cfr. E. Goguel, p. 192.

¹⁴⁹ Chambers, C. J.: Op. cit., p. 386.

¹⁵⁰ Marshall, J.: Op. cit., p. 63.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 72.

¹⁵² *Ibidem*, p. 97.

¹⁵³ Morgan, V. G.: Op. cit., ps. 108-111. Un tanto difícil de traducir al español, el comentarista norteamericano entiende que las acciones de este agente moral, pueden ser tanto las acciones de *él* como las acciones de *ella*.

¹⁵⁴ Para algunas ideas generales en torno a la concepción cartesiana sobre la virtud, que se pueden mirar de manera complementaria, cfr. Gagnon, M.: Op. cit., ps. 280-284 y 302-303.

¹⁵⁵ *Il ne peut, ce me semble, y avoir que deux choses qui soient requises pour être toujours disposé à bien juger: l'une est la connaissance de la vérité, et l'autre l'habitude qui fait qu'on se souvient et qu'on acquiesce à cette connaissance, toutes les fois que l'occasion le requiert.* Cfr. E. Goguel, p. 108.

¹⁵⁶ *...nous devons néanmoins prendre parti, et embrasser les opinions qui nous paraissent les plus vraisemblables, touchant toutes les choses qui viennent en usage, afin que, lorsqu'il est question d'agir, nous ne soyons jamais irrésolus.* Cfr. E. Goguel, p. 111.

¹⁵⁷ *...l'habitude est aussi requise, pour être toujours disposé à bien juger. ... si ce n'est que, par une longue et fréquente méditation, nous l'avons tellement imprimée en notre esprit, qu'elle soit tournée en habitude. Et en ce sens on a raison, dans l'École, de dire que les vertus sont des habitudes...faute de l'avoir en pratique, c'est-à-dire faute d'avoir une ferme habitude de le croire. Et pour ce que, pendant que j'examine ici ces vérités, j'en augmente aussi en moi l'habitude... .* Cfr. E. Goguel, ps. 111-112; M. T. Gallego, p. 107.

¹⁵⁸ *Et il faut remarquer que ce qu'on nomme communément des vertus sont des habitudes en l'âme qui la disposent à certaines pensées, en sorte qu'elles sont différentes de ces pensées, mais qu'elles les peuvent produire, et réciproquement être produites par elles.* Cfr. Martínez y Andrade, ps. 235-236.

¹⁵⁹ *La satisfaction qu'ont toujours ceux qui suivent constamment la vertu est une habitude en leur âme qui se nomme tranquillité et repos de conscience.* Cfr. Martínez y Andrade, p. 258.

¹⁶⁰ *...s'il ne m'a pas donné la vertu de ne point faillir... est de retenir fermement la résolution de ne jamais donner mon jugement sur les choses dont la vérité ne m'est pas clairement connue. Car quoique je remarque cette faiblesse en ma nature, que je ne puis attacher continuellement mon esprit à une même pensée je puis toutefois, par une méditation attentive et souvent réitérée, me l'imprimer si fortement en la mémoire que je ne manque jamais de m'en ressouvenir, toutes les fois que j'en aurai besoin, et acquérir de cette façon l'habitude de ne point faillir.* Cfr. Vidal P., p. 51.

¹⁶¹ *...c'est suivre la vertu que de faire les choses bonnes qui dépendent de nous... .* Cfr. Martínez y Andrade, p. 214.

¹⁶² *Et afin que notre âme ait ainsi de quoi être contente, elle n'a besoin que de suivre exactement la vertu. Car quiconque a vécu en telle sorte que sa conscience ne lui peut reprocher qu'il n'ait jamais manqué à faire toutes les choses qu'il a jugées être les meilleures (qui est ce que je nomme ici suivre la vertu), il en reçoit une satisfaction qui est si puissante pour le rendre heureux... .* Cfr. Martínez y Andrade, ps. 221-222.

¹⁶³ Es notable la escasez de comentarios en la literatura secundaria con relación a la virtud entendida como hábito y muy sugestivo que los pocos encontrados se limiten a una simple glosa de los igualmente escasos textos cartesianos al respecto. Así, C. J. Chambers dice que “la satisfacción de la persona virtuosa, entonces, es un hábito del alma que puede ser llamado tranquilidad o reposo de conciencia” (cfr. Op. cit.: p. 388), lo cual es sólo una virtual transcripción del Artículo CXC de las *Pasiones*. P. Hoffman dice literalmente que “Descartes define las virtudes como hábitos en el alma que la disponen a tener ciertos pensamientos.” Cfr. “The Passions and Freedom of Will” (cfr. Bibliografía), p. 296. Esta indicación, como el caso anterior, es igualmente una virtual transcripción del Artículo CLXI de la misma obra, de tal modo que ninguno de estos autores hace aclaración alguna de carácter complementario ni tampoco propone ninguna discusión.

¹⁶⁴ *Il y a beaucoup de différence entre les vraies vertus et celles qui ne sont qu'apparentes; et il y en a aussi beaucoup entre les vraies qui procèdent d'une exacte connaissance de la vérité, et celles qui sont accompagnées d'ignorance ou d'erreur. Les vertus que je nomme apparentes ne sont, à proprement parler, que des vices... .*

¹⁶⁵ *Pour ce qui est des vraies vertus, elles ne viennent pas toutes d'une vraie connaissance, mais il y en a qui naissent aussi quelquefois du défaut ou de l'erreur... .*

¹⁶⁶ *Mais celles qui sont si pures et parfaites qu'elles ne viennent que de la seule connaissance du bien sont toutes de même nature, et peuvent être comprises sous le seul nom de la sagesse.*

¹⁶⁷ *Car quiconque a une volonté ferme et constante d'user toujours de la raison le mieux qu'il est en son pouvoir, et de faire en toutes ses actions ce qu'il juge être le meilleur, est véritablement sage autant que sa nature permet qu'il le soit... .*

¹⁶⁸ *...deux choses qui sont requises à la sagesse ainsi décrite, à savoir, que l'entendement connaisse tout ce qui est bien et que la volonté soit toujours disposée à le suivre... .*

¹⁶⁹ *...si seulement ils ont toujours une ferme résolution de faire tout le bien qu'ils sauront, et de n'omettre rien pour apprendre celui qu'ils ignorent... .*

¹⁷⁰ *Toutefois ceux qui, avec une constante volonté de bien faire et un soin très particulier de s'instruire, ont aussi un très excellent esprit, arrivent sans doute à un plus haut degré de sagesse que les autres.*

¹⁷¹ *Enfin, je ne remarque pas seulement en Votre Altesse tout ce qui est requis de la part de l'esprit à la plus haute et plus excellente sagesse, mais aussi tout ce qui peut être requis de la part de la volonté ou des mœurs...ce Livre, puisqu'il traite de la philosophie qui en est l'étude, mais aussi je n'ai pas plus de zèle à philosopher, c'est-à-dire à tâcher d'acquérir de la sagesse... .*

¹⁷² Con respecto a las particularidades de las ediciones latina y francesa de los *Principios* y a la presencia en ellas de la Epístola dedicatoria y de la Carta-Prefacio, cfr. la *Advertencia* de AT, en IX-2, pp. IIIss.

¹⁷³ *...la vertu ne consiste qu'en la résolution et la vigueur avec laquelle on se porte à faire les choses qu'on croit être bonnes, pourvu que cette vigueur ne vienne pas d'opiniâtreté, mais de ce qu'on sait les avoir examinées, qu'on en a moralement de pouvoir. Cfr. E. Goguel, ps. 324-325; M. T. Gallego, ps. 255-256.*

¹⁷⁴ *Si l'on a toujours une ferme et constante résolution de faire exactement toutes les choses que l'on jugera être les meilleures, et d'employer toutes les forces de son esprit à les bien connaître. C'est en cela seul que consistent toutes les vertus... . Cfr. E. Goguel, p. 324.*

¹⁷⁵ *...mais aussi je n'ai pas plus de zèle à philosopher, c'est-à-dire à tâcher d'acquérir de la sagesse. (Cfr., supra, pág. 271).*

¹⁷⁶ *J'aurais voulu premièrement y expliquer ce que c'est que la philosophie, en commençant par les choses les plus vulgaires, comme sont: que ce mot philosophie signifie l'étude de la sagesse, et que par la sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts...il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des principes; et que ces principes doivent avoir deux conditions: l'une, qu'ils soient si clairs et si évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité...; l'autre, que ce soit d'eux que dépende la connaissance des autres choses... Il n'y a véritablement que Dieu seul qui soit parfaitement sage, c'est-à-dire qui ait l'entière connaissance de la vérité de toutes choses; mais on peut dire que les hommes ont plus ou moins de sagesse à raison de ce qu'ils ont plus ou moins de connaissance des vérités plus importantes. Cfr. M. Martínez S., ps. 186-187; M. de la Revilla, ps. 459-460.*

¹⁷⁷ *...j'aurais ici sommairement expliqué en quoi consiste toute la science qu'on a maintenant, et quels sont les degrés de sagesse auxquels on est parvenu... Et il me semble que toute la sagesse qu'on a coutume d'avoir n'est acquise que par ces quatre moyens... . Or, il y a eu de tout temps de grands hommes qui ont tâché de trouver un cinquième degré pour parvenir à la sagesse, incomparablement plus haut et plus assuré que les quatre autres; c'est de chercher les premières causes et les vrais principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir; et ce sont particulièrement ceux qui ont travaillé à cela qu'on a nommés philosophes. Toutefois je ne sache point qu'il y en ait eu jusqu'à présent à qui ce dessein ait réussi. Cfr. M. Martínez S., ps. 189-190; M. de la Revilla, ps. 460-461.*

¹⁷⁸ Rodis-Lewis, G.: *L'œuvre de Descartes*. P. 404.

¹⁷⁹ *Íbidem*, cfr. ps. 395-402 y 405-406. Rodis-Lewis recurre en *La morale de Descartes* a la Epístola dedicatoria y la noción de sabiduría, pero sin ninguna discusión ni aclaración complementaria. Cfr. p. 122.

¹⁸⁰ Gouhier, H.: *Op. cit.*, ps. 56 y 61.

¹⁸¹ *Íbidem*, ps. 210-215.

¹⁸² Íbidem, p. 235. Esta tendencia interpretativa de considerar la sabiduría en Descartes sólo en la perspectiva de lo planteado en la Carta-Prefacio es compartida por otros comentaristas. Así, para Gilson “la Sabiduría está fundada sobre la ciencia” (Cfr. *Discours - Texte et commentaire*. P. 231). Para M. Gagnon el contenido de la sabiduría va ligado al orden de adquisición de la misma; por eso, para establecerlo, se limita a seguir de manera literal el texto de la Carta-Prefacio (cfr. Op. cit., ps. 272-273). Para L. Freuler la moral es “el último grado de la sabiduría en el orden de la deducción”, aunque se debe considerar como el primer grado en el orden de la utilidad, por encima incluso de la medicina y de la mecánica. Cfr. “*Métaphysique et morale de Descartes a Kant*” (cfr. Bibliografía), p. 228. Para D. Anna acercarse a la sabiduría cartesiana es elegir “la vía real” para estudiar la verdadera filosofía de Descartes en lo cual tiene muy en cuenta “el árbol de la sabiduría”. Cfr. “*Connaissance sapientielle chez René Descartes*” (cfr. Bibliografía), ps. 343 y 348.

¹⁸³ Morgan, V. G.: Op. cit., ps. 204-211. C. J. Chambers sostiene una posición similar en algunos aspectos a la de Morgan: la Carta-Prefacio es para él un punto de referencia de tal manera que asimila el árbol de la filosofía al “árbol de la sabiduría” y piensa que la ciencia moral cartesiana se encuentra en la copa de este árbol y depende de las otras ramas que lo alimentan. No obstante, considera que la sabiduría natural humana consiste en la búsqueda resuelta del conocimiento más útil que podamos alcanzar a través de nuestros mejores esfuerzos, “conocimiento que servirá para guiar y dirigir nuestras diversas actividades morales.” Ahora, aun cuando la sabiduría perfecta sólo se puede pensar con respecto a Dios, la sabiduría humana no deja de tener un cierto carácter de ideal, no sólo en cuanto encierra un sentido de modelo o patrón inalcanzable, sino también “en el humanamente esperanzador sentido de un conocimiento que podemos fundamentalmente poseer e incluso profundizar y expandir siempre.” Cfr. Op. cit., ps. 381, 386 y 391.

¹⁸⁴ *...la plupart de ceux de ces derniers siècles qui ont voulu être philosophes... ils n'ont pu parvenir à la connaissance des vrais principes. ...toutes les conclusions que l'on déduit d'un principe qui n'est point évident, ne peuvent aussi être évidentes, encore qu'elles en seraient déduites évidemment; d'où il suit que tous les raisonnements qu'ils ont appuyés sur de tels principes n'ont pu leur donner la connaissance certaine d'aucune chose, ni par conséquent les faire avancer d'un pas en la recherche de la sagesse.* Cfr. M. Martínez S., ps. 192 y 193.

¹⁸⁵ Para una mirada complementaria, cfr. Capítulo tercero, Parágrafo 2, “La más alta y la más perfecta moral”.

¹⁸⁶ FA, III, 89, nota 1.

Notas del Capítulo quinto

¹ *...l'orgueil et la bassesse ne sont pas seulement des vices, mais aussi des passions... Mais on peut douter si la générosité et l'humilité, qui sont des vertus, peuvent aussi être des passions...l'orgueil et la générosité... qu'on les peut rapporter à une même passion... (AT, XI, 451, 3-5, 7-23). Cfr. Martínez y Andrade, ps. 233-234.*

² *Il faut remarquer aussi que ces pensées peuvent être produites par l'âme seule, mais qu'il arrive souvent que quelque mouvement des esprits les fortifie, et que pour lors elles sont des actions de vertu et ensemble des passions de l'âme. ...on peut exciter en soi la passion et ensuite acquérir la vertu de générosité, laquelle étant comme la clef de toutes les autres vertus et un remède général contre tous les dérèglements des passions... (Ibid., 453, 13-17; 454, 5-8). Cfr. Martínez y Andrade, ps. 236 y 237; E. Frutos, ps. 176-177.*

³ Cottingham, J.: Op. cit., p. 203.

⁴ *...enfin, pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'à l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions. Cfr. E. Goguel, p. 10.*

⁵ *Les remèdes qu'elle a choisis, à savoir la diète et l'exercice, sont, à mon avis, les meilleurs de tous, après toutefois ceux de l'âme, qui a sans doute beaucoup de force sur le corps, ainsi que montrent les grands changements que la colère, la crainte et les autres passions excitent en lui... Car la construction de notre*

corps est telle, que certains mouvements suivent en lui naturellement de certaines pensées... . Hay diferencia de criterio entre la fecha que da Alquié para esta carta y la que proporciona AT. Sin embargo, se asume la de Alquié en razón de los argumentos que éste ofrece. Cfr. FA, III, 79, nota 1.

⁶ *La cause la plus ordinaire de la fièvre lente est la tristesse... Mais il me semble que la différence qui est entre les plus grandes âmes et celles qui sont basses et vulgaires, consiste, principalement, en ce que les âmes vulgaires se laissent aller à leurs passions, et ne sont heureuses ou malheureuses, que selon que les choses qui leur surviennent sont agréables ou déplaisantes; au lieu que les autres ont des raisonnements si forts et si puissants que, bien qu'elles aient aussi des passions, et même souvent de plus violentes que celles du commun, leur raison demeure néanmoins toujours la maîtresse, et fait que les afflictions même leur servent, et contribuent à la parfaite félicité dont elles jouissent dès cette vie.* Cfr. E. Goguel, ps. 52 y 53.

⁷ *Je sais bien qu'il est presque impossible de résister aux premiers troubles que les nouveaux malheurs excitent en nous, et même que ce sont ordinairement les meilleurs esprits dont les passions sont plus violentes et agissent plus fort sur leurs corps... .* Cfr. E. Goguel, p. 71.

⁸ *...mais, parce que, tous les mouvements de nos passions n'étant pas toujours en notre pouvoir, il arrive quelquefois que les meilleures hommes commettent de très grandes fautes.* De acuerdo con Alquié, la fecha de 1648 proporcionada por AT no es correcta, pues confunde los eventos que motivan la carta. Cfr. FA, III, 638, nota 1.

⁹ *Au reste, il semble que vous inférez, de ce que j'ai étudié les passions, que je n'en dois plus avoir aucune; mais je vous dirai que, tout au contraire, en les examinant, je les ai trouvées presque toutes bonnes, et tellement utiles à cette vie, que notre âme n'aurait pas sujet de vouloir demeurer jointe à son corps un seul moment, si elle ne les pouvait ressentir.*

¹⁰ *...je distingue entre l'amour qui est purement intellectuelle ou raisonnable, et celle qui est une passion... Et tous les mouvements de la volonté auxquels consistent l'amour, la joie et la tristesse, et le désir, en tant que ce sont des pensées raisonnables, et non point des passions, se pourraient trouver en notre âme, encore qu'elle n'eût point de corps... Mais pendant que notre âme est jointe au corps, cette amour raisonnable est ordinairement accompagnée de l'autre, qu'on peut nommer sensuelle ou sensitive, et qui, comme j'ai sommairement dit de toutes les passions... n'est autre chose qu'une pensée confuse excitée en l'âme par quelques mouvements des nerfs...je ne sais point d'autre définition de l'amour, sinon qu'elle est une passion qui nous fait joindre de volonté à quelque objet, sans distinguer si cette objet est égal, ou plus grand, ou moindre que nous, il me semble que... je dois dire qu'on peut aimer Dieu... On peut dire qu'une passion est pire qu'une autre, à cause qu'elle nous rend moins vertueux; ou à cause qu'elle répugne davantage à notre contentement; ou enfin à cause qu'elle nous emporte à de plus grands excès, et nous dispose à faire plus de mal aux autres hommes.*

¹¹ *...la philosophie que je cultive n'est pas si barbare ni si farouche qu'elle rejette l'usage des passions; au contraire, c'est en lui seul que je mets toute la douceur et la félicité de cette vie. Et bien qu'il y ait plusieurs de ces passions dont l'excès soient vicieux, il y en a toutefois quelques autres que j'estime d'autant meilleures, qu'elles sont plus excessives; et je mets la reconnaissance entre celles-ci, aussi bien qu'entre les vertus.* Conviene anotar que si bien Alquié mantiene la fecha de esta carta, considera que su destinatario es Silhon (cfr. FA, III, 845; igualmente, supra, Capítulo cuarto, nota 110).

¹² *La Philosophie que j'étudie ne m'enseigne point à rejeter l'usage des passions, et j'en ai d'aussi violentes pour souhaiter la calme et la dissipation des orages de France.*

¹³ *La seconde, qu'il ait une ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que la raison lui conseillera, sans que ses passions ou ses appétits l'en détournent... . En suite de quoi, il me semble que Sénèque eût dû nous enseigner toutes les principales vérités, dont la connaissance est requise pour faciliter l'usage de la vertu, et régler nos désirs et nos passions... .* Cfr. E. Goguel, ps. 80-81 y 82.

¹⁴ *...à comparaison de la satisfaction qu'on aurait de se voir maître de sa colère... Et le semblable arrive en toutes les autres passions...et ils nous peuvent aussi tromper par leur apparence, lorsque quelque forte*

passion les accompagne, comme on voit en celui que donne l'ambition... Au reste, le vrai usage de notre raison pour la conduite de la vie ne consiste qu'à examiner et considérer sans passion la valeur de toutes les perfections, tant du corps que de l'esprit, qui peuvent être acquises par notre conduite... Toutefois, je ne suis point d'opinion qu'on les doive entièrement mépriser, ni même qu'on doive s'exempter d'avoir des passions; il suffit qu'on les rende sujettes à la raison, et lorsqu'on les a ainsi apprivoisées, elles sont quelquefois d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès. Cfr. E. Goguel, ps. 101 y 102-103.

¹⁵ *...à savoir que toutes nos passions nous représentent les biens, à la recherche desquels elles nous incitent, beaucoup plus grands qu'ils ne sont véritablement; et que les plaisirs du corps ne sont jamais si durables que ceux de l'âme, ni si grands, quand on les possède, qu'ils paraissent, quand on les espère. Ce que nous devons soigneusement remarquer, afin que, lorsque nous nous sentons émus de quelque passion, nous suspendions notre jugement, jusques à ce qu'elle soit apaisée; et que nous ne nous laissions pas aisément tromper par la fausse apparence des biens de ce monde. Cfr. E. Goguel, ps. 110-111.*

¹⁶ Cfr. con respecto a este tratado, FA, III, 614, nota 1.

¹⁷ *En suite de quoi, on peut généralement nommer passions toutes les pensées qui sont ainsi excitées en l'âme sans le concours de sa volonté et par conséquent, sans aucune action qui vienne d'elle, par les seules impressions qui sont dans le cerveau, car tout ce qui n'est point action est passion. Mais on restreint ordinairement ce nom aux pensées qui sont causées par quelque particulière agitation des esprits... Ainsi il ne reste que les pensées qui viennent de quelque particulière agitation des esprits, et dont on sent les effets comme en l'âme même, qui soient proprement nommées des passions. Cfr. E. Goguel, ps. 124-125.*

¹⁸ *Et avant que leur âme reçoive l'émotion, en laquelle seule consiste la passion, il faut qu'elle fasse ce jugement, ou bien, sans juger, qu'elle conçoive au moins le danger, et en imprime l'image dans le cerveau, ce qui se fait par une autre action qu'on nomme imaginer, et que, par même moyen, elle détermine les esprits, qui vont du cerveau par les nerfs dans les muscles, à entrer en ceux de ces nerfs qui servent à resserrer les ouvertures du cœur, ce qui retarde la circulation du sang; en suite de quoi tout le corps devient pâle, froid et tremblant, et les nouveaux esprits, qui viennent du cœur vers le cerveau, sont agités de telle façon qu'ils ne peuvent aider à y former d'autres images que celles qui excitent en l'âme la passion de la crainte: toutes lesquelles choses se suivent de si près l'une l'autre, qu'il semble que ce ne soit qu'une seule opération. Et ainsi en toutes les autres passions il arrive quelque particulière agitation dans les esprits qui viennent du cœur. Cfr. E. Goguel, ps. 125-126.*

¹⁹ *Voilà ce que je pensais écrire, il y a huit jours, à Votre Altesse, et mon dessein était d'y ajouter une particulière explication de toutes les passions; mais ayant trouvé de la difficulté à les dénombrer, je fus contraint de laisser partir le messenger sans ma lettre... j'ai une nouvelle occasion de répondre, qui m'oblige de remettre à une autre fois cet examen des passions... Cfr. E. Goguel, p. 126. En la carta de Elisabeth a Descartes de Septiembre 30 se encuentran, efectivamente, algunas alusiones a las pasiones, pero no obstante no hay nada que se parezca a una solicitud expresa de aclaración dirigida a éste (cfr. AT, IV, 302, 20-22; 303, 17-20).*

²⁰ *Mais, lorsque j'ai dit qu'il y a des passions qui sont d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès, j'ai seulement voulu parler de celles qui sont toutes bonnes; ce que j'ai témoigné, en ajoutant qu'elles doivent être sujettes à la raison. Car il y a deux sortes d'excès: l'un qui, changeant la nature de la chose, et de bonne la rendant mauvaise, empêche qu'elle ne demeure soumise à la raison; l'autre qui en augmente seulement la mesure, et ne fait que de bonne la rendre meilleure. Cfr. E. Goguel, p. 137.*

²¹ *J'ai pensé ces jours au nombre et à l'ordre de toutes ces passions, afin de pouvoir plus particulièrement examiner leur nature; mais je n'ai pas encore assez digéré mes opinions, touchant ce sujet, pour les oser écrire à Votre Altesse, et je ne manquerai de m'en acquitter le plus tôt qu'il me sera possible. Cfr. E. Goguel, p. 138; M. T. Gallego, p. 126.*

²² *Et toutefois je crois aussi que même ceux-là qui se laissent le plus emporter à leurs passions, jugent toujours, en leur intérieur, qu'il y a plus de biens que de maux en cette vie... Cfr. E. Goguel, p. 151.*

²³ ...la permission, que vous m'avez donnée, de vous proposer les obscurités que ma stupidité me fait trouver en votre *Traité des passions*, quoi qu'elles sont en petit nombre, puisqu'il faudrait être impassible, pour ne point comprendre que l'ordre, la définition et les distinctions que vous donnez aux passions, et enfin toute la partie morale du traité, passe tout ce qu'on a jamais dit sur ce sujet. Cfr. E. Goguel, p. 155; M. T. Gallego, p. 140.

²⁴ ...je n'ai fait que tirer le premier crayon, sans y ajouter les couleurs et les ornements qui seraient requis pour la faire paraître à des yeux moins clairvoyants que ceux de Votre Altesse. ...il y a une telle liaison entre notre âme et notre corps, que les pensées qui ont accompagné quelques mouvements du corps, dès le commencement de notre vie, les accompagnent encore à présent, en sorte que, si les mêmes mouvements sont excités derechef dans le corps par quelque cause extérieure, ils excitent aussi en l'âme les mêmes pensées, et réciproquement, si nous avons les mêmes pensées, elles produisent les mêmes mouvements; et enfin, que la machine de notre corps est tellement faite, qu'une seule pensée de joie, ou d'amour, ou autre semblable, est suffisante pour envoyer les esprits animaux par les nerfs en tous les muscles qui sont requis pour causer les divers mouvements du sang que j'ai dit accompagner les passions. Cfr. E. Goguel, ps. 158-159.

²⁵ Pour l'admiration, encore qu'elle ait son origine dans le cerveau... Pour les remèdes contre les excès des passions, j'avoue bien qu'ils sont difficiles à pratiquer, et même qu'ils ne peuvent suffire pour empêcher les désordres qui arrivent dans le corps, mais seulement pour faire que l'âme ne soit point troublée, et qu'elle puisse retenir son jugement libre... . Je ne crois pas aussi qu'on pêche guère par excès en désirant les choses nécessaires à la vie; ce n'est que des mauvaises ou superflues que les désirs ont besoin d'être réglés. Cfr. E. Goguel, ps. 161 y 162.

²⁶ Ainsi j'ai tracé cet hiver un petit *Traité de la Nature des Passions de l'Âme*, sans avoir néanmoins dessein de le mettre au jour, et je serais maintenant d'humeur à écrire encore quelque autre chose, si le dégoût que j'ai de voir combien il y a peu de personnes au monde que daignent lire mes écrits ne me faisait être négligent.

²⁷ ...un esprit qui suit la vraie raison peut facilement se contenter. ...c'est assez qu'il tâche à n'avoir aucune passion pour celles qui lui peuvent déplaire... Mais, comme la santé du corps et la présence des objets agréables aident beaucoup à l'esprit, pour chasser hors de soi toutes les passions qui participent de la tristesse... . Cfr. E. Goguel, p. 184.

²⁸ C'est pourquoi je souhaite avec tant de passion de lui obéir... . Et j'y ait joint un petit *Traité des Passions*, qui n'en est pas la moindre partie... .

²⁹ Ces écrits que j'envoie à Monsieur Chanut, sont les lettres que j'ai eu l'honneur d'écrire à Votre Altesse touchant le livre de Sénèque *De vita beata*, jusques à la moitié de la sixième, où, après avoir défini les passions en général, je mets que je trouve de la difficulté à les dénombrer. Ensuite de quoi, je lui envois aussi le petit *Traité des Passions*, lequel j'ai eu assez de peine à faire transcrire sur un brouillon fort confus que j'en avais gardé... . Cfr. E. Goguel, ps. 223-224.

³⁰ ...la personne à qui j'avais envoyé le traité des *Passions*, il y a un an, a écrite de sa main pour m'en remercier... Elle me remercie, en termes exprès, du traité des *Passions*... . Cfr. E. Goguel, ps. 248 y 249. Se debe señalar que ya desde Mayo de 1646, en otra carta dirigida a la Princesa, menciona Descartes con entera propiedad "el Tratado de las pasiones" (cfr. AT, IV, 414, 5-6).

³¹ Lefebvre, H.: "De la morale provisoire à la générosité" (cfr. Bibliografía), ps. 246 y 247.

³² Cottingham, J.: "Cartesian Ethics: Reason and the Passions" (cfr. Bibliografía), ps. 203, 205 y 208-209.

³³ Rodis-Lewis, G.: Op. cit., p. 61.

³⁴ Rodis-Lewis, G.: "Maîtrise des passions et sagesse chez Descartes" (cfr. Bibliografía), ps. 209 y 210.

³⁵ Rodis-Lewis, G.: Introducción a *Les passions de l'âme* (cfr. Bibliografía). P. 5.

³⁶ Marrades M., Julián: "Razón y pasión en la ética cartesiana" (cfr. Bibliografía), ps. 23-24 y 25.

³⁷ Parellada, Ricardo: "La naturaleza de las pasiones del alma en Descartes" (cfr. Bibliografía), ps. 238 y 239.

³⁸ Alquié, F.: *Descartes*. Ps. 154-156.

³⁹ Martínez M., José A.: Estudio preliminar a *Las pasiones del alma* (cfr. Bibliografía). P. XLIII.

⁴⁰ Shapiro, Lisa: "The Structure of *The Passions of the Soul* and the Soul-Body Union" (en) *Passion and Virtue in Descartes* (cfr. Bibliografía), p. 31.

⁴¹ *Pour le traité des Passions, je n'espère pas qu'il soit imprimé qu'après que je serai en Suède; car j'ai été négligent à le revoir et à y ajouter les choses que vous avez juger y manquer, lesquelles l'augmenteront d'un tiers; car il contiendra trois parties, dont la première sera des passions en général, et par occasion de la nature de l'âme, etc., la seconde des six passions primitives, et la troisième de toutes les autres.*

⁴² Cfr. FA, III, 941-942, Introducción a las *Les passions de l'âme*. Rodis-Lewis, G.: *Descartes - Biografía* (cfr. Bibliografía), ps. 235-237; igualmente, Introducción a *Les passions de l'âme*, ps. 37-39. También, Martínez M., José A.: Op. cit., ps. XXVIII-XXXII.

⁴³ Cfr. la primera de las cartas que preceden la obra: AT, IX, 324, 1-3. Conviene anotar que no hay seguridad respecto a quién iban dirigidas esas dos cartas: mientras AT se inclina por el abate Picot, Alquié mantiene la duda sobre el nombre real de su destinatario. Cfr, también, Martínez M., J. A., Op. cit., p. 3, nota 1. Igualmente, Rodis-Lewis, G.: Introducción a *Les passions de l'âme*, ps. 10-11.

⁴⁴ Cfr. a este respecto, además de lo expuesto en las páginas anteriores, Rodis-Lewis, G.: *La morale de Descartes*, ps. 61-65; Introducción a *Les passions de l'âme*, ps. 6-10. Igualmente, Martínez M., J. A.: Loc. cit.

⁴⁵ Para el análisis y las consideraciones subsiguientes se tiene a la vista, desde el punto de vista formal, el esquema que ofrece L. Shapiro: cfr. Op. cit., ps. 32-33. Cfr., igualmente, Martínez M., José A.: Op. cit., ps. XXXII-XXXIX.

⁴⁶ *...mon dessein n'a pas été d'expliquer les passions en orateur, ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien.* Cfr. Martínez y Andrade, ps. 49-50.

⁴⁷ *Or, ces parties du sang très subtiles composent les esprits animaux.* (AT, XI, 334, 27-28) Cfr. Martínez y Andrade, p. 72.

⁴⁸ *Après avoir ainsi considéré toutes les fonctions qui appartiennent au corps seul, il est aisé de connaître qu'il ne reste rien en nous que nous devons attribuer à notre âme, sinon nos pensées... Comme, au contraire, on peut généralement nommer ses passions toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles.* (Íbid., 342, 8-22) Cfr. Martínez y Andrade, ps. 83-85.

⁴⁹ *Après avoir considéré en quoi les passions de l'âme diffèrent de toutes ses autres pensées, il me semble qu'on peut généralement les définir: des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits.* (Íbid., 349, 10-16) Cfr. Martínez y Andrade, ps. 95-96.

⁵⁰ *Car l'expérience fait voir que ceux qui sont les plus agités par leurs passions ne sont pas ceux qui les connaissent le mieux, et qu'elles sont du nombre des perceptions que l'étroite alliance qui est entre l'âme et le corps rend confuses et obscures. On les peut aussi nommer des sentiments, à cause qu'elles sont reçues en l'âme en même façon que les objets des sens extérieurs, et ne sont pas autrement connues par elle. Mais on peut encore mieux les nommer des émotions de l'âme... parce que, de toutes les sortes de pensées qu'elle peut avoir, il n'y en a point d'autres qui l'agitent et l'ébranlent si fort que font ces passions.* (Íbid., p. 349 r. 19-p. 350 r. 13) Cfr. Martínez y Andrade, ps. 96-100.

⁵¹ *J'ajoute aussi qu'elles sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits, afin de les distinguer de nos volontés, qu'on peut nommer des émotions de l'âme qui se rapportent à elle, mais qui sont causées par elle-même...* (Íbid., 350, 20-25). Cfr. Martínez y Andrade, p. 100.

⁵² *Mais pour entendre plus parfaitement toutes ces choses, il est besoin de savoir que l'âme est véritablement jointe à tout le corps, et qu'on ne peut pas proprement dire qu'elle soit en quelque une de ses parties à*

l'exclusion des autres, à cause qu'il est un et en quelque façon indivisible, à raison de la disposition de ses organes qui se rapportent tellement tous l'un à l'autre que, lorsque quelqu'un d'eux est ôté, cela rend tout le corps défectueux. (Ibid., 351, 4-12) Cfr. Martínez y Andrade, ps. 101-102.

⁵³ *Mais, en examinant la chose avec soin, il me semble avoir évidemment reconnu que la partie du corps en laquelle l'âme exerce immédiatement ses fonctions n'est nullement le coeur, ni aussi tout le cerveau, mais seulement la plus intérieure de ses parties, qui est une certaine glande fort petite, située dans le milieu de sa substance, et tellement suspendue au-dessus du conduit par lequel les esprits de ses cavités antérieures ont communication avec ceux de la postérieure, que les moindres mouvements qui sont en elle peuvent beaucoup pour changer le cours de ces esprits, et réciproquement que les moindres changements qui arrivent au cours des esprits peuvent beaucoup pour changer les mouvements de cette glande. (Ibid., 352, 6-21) Cfr. Martínez y Andrade, ps. 102-103; E. Frutos, p. 101.*

⁵⁴ *...l'âme ne peut avoir en tout le corps aucun autre lieu que cette glande où elle exerce immédiatement ses fonctions... (Ibid., 25-27). Cfr. Martínez y Andrade, p. 104.*

⁵⁵ *Concevons donc ici que l'âme a son siège principal dans la petite glande qui est au milieu du cerveau, d'où elle rayonne en tout le reste du corps par l'entremise des esprits, des nerfs et même du sang, qui, participant aux impressions des esprits, les peut porter par les artères en tous les membres. Et nous souvenant de ce qui a été dit ci-dessus de la machine de notre corps... Ajoutons ici que la petite glande qui est le principal siège de l'âme... qu'elle peut être mue par eux en autant de diverses façons qu'il y a de diversités sensibles dans les objets; mais qu'elle peut aussi être diversement mue par l'âme... . Comme aussi réciproquement la machine du corps est tellement composée... (Ibid., 354, 8-15; p. 354 r. 25-p. 355 r. 14). Cfr. Martínez y Andrade, ps. 107-109.*

⁵⁶ *Et quoique peut-être... j'ai un corps auquel je suis très étroitement conjoint; néanmoins, parce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui. Cfr. Vidal P., p. 66.*

⁵⁷ *...je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. Cfr. Vidal P., p. 68.*

⁵⁸ Martínez, José A.: Op. cit., p. XXXVI.

⁵⁹ Llama la atención la interpretación que hace Rodis-Lewis de la glándula pineal como un recurso de Descartes para simbolizar la unidad de la interacción de cuerpo y alma, que pareciera ir en contravía de lo que dice la letra del Artículo XXXI. Cfr. Introducción a *Les passions de l'âme*, p. 12.

⁶⁰ *Mais la volonté est tellement libre de sa nature, qu'elle ne peut jamais être contrainte; et des deux sortes de pensées que j'ai distinguées en l'âme, dont les unes sont ses actions, à savoir, ses volontés, les autres ses passions... les dernières dépendent absolument des actions qui les produisent, et elles ne peuvent qu'indirectement être changées par l'âme... Et toute l'action de l'âme consiste en ce que, par cela seul qu'elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande à qui elle est étroitement jointe se meut en la façon qui est requise pour produire l'effet qui se rapporte à cette volonté. (AT, XI, p. 359 r. 15-p. 360 r. 6) Cfr. Martínez y Andrade, ps. 115-116.*

⁶¹ *Que chaque volonté est naturellement jointe à quelque mouvement de la glande... (Ibid., 361, 17-18). Cfr. Martínez y Andrade, p. 118; E. Frutos, p. 108. Se mantienen las cursivas del original.*

⁶² *Quelle est la raison qui empêche que l'âme ne puisse entièrement disposer de ses passions. Il y a une raison particulière qui empêche l'âme de pouvoir promptement changer ou arrêter ses passions... Cette raison est qu'elles sont presque toutes accompagnées de quelque émotion qui se fait dans le coeur, et par*

conséquent aussi en tout le sang et les esprits... (Íbid., 363, 11-12, 18-21). Cfr. Martínez y Andrade, p. 121. Se mantienen las cursivas del original.

⁶³ Et ce n'est qu'en la répugnance qui est entre les mouvements que le corps par ses esprits et l'âme par sa volonté tendent à exciter en même temps dans la glande, que consistent tous les combats qu'on a coutume d'imaginer entre la partie inférieure de l'âme qu'on nomme sensitive et la supérieure, qui est raisonnable, ou bien entre les appétits naturels et la volonté. Car il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties: la même qui est sensitive est raisonnable... on n'a pas bien distingué ses fonctions d'avec celles du corps, auquel seul on doit attribuer tout ce qui peut être remarqué en nous qui répugne à notre raison. En sorte qu'il n'y a point en ceci d'autre combat sinon que la petite glande qui est au milieu du cerveau pouvant être poussée d'un côté par l'âme et de l'autre par les esprits animaux, qui ne sont que des corps ainsi que j'ai dit ci-dessus, il arrive souvent que ces deux impulsions sont contraires, et que la plus forte empêche l'effet de l'autre. (Íbid., p. 364 r. 16-p. 365 r. 10) Cfr. Martínez y Andrade, ps. 122-123.

⁶⁴ Or, c'est par le succès de ces combats que chacun peut connaître la force ou la faiblesse de son âme. Car ceux en qui naturellement la volonté peut le plus aisément vaincre les passions et arrêter les mouvements du corps qui les accompagnent ont sans doute les âmes les plus fortes. Mais il y en a qui ne peuvent éprouver leur force, parce qu'ils ne font jamais combattre leur volonté avec ses propres armes, mais seulement avec celles que lui fournissent quelques passions pour résister à quelques autres. Ce que je nomme ses propres armes sont des jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal, suivant lesquels elle a résolu de conduire les actions de sa vie. Et les âmes les plus faibles de toutes sont celles dont la volonté ne se détermine point ainsi à suivre certains jugements, mais se laisse continuellement emporter aux passions présentes, lesquelles, étant souvent contraires les unes aux autres, la tirent tour à tour leur parti et, l'employant à combattre contre elle-même, mettent l'âme au plus déplorable état qu'elle puisse être. (Íbid., p. 366 r. 22-p. 367 r. 16) Cfr. Martínez y Andrade, p. 125; E. Frutos, ps. 111-112.

⁶⁵ Alquié, F.: Op. cit., ps. 156-158. Cfr. en un sentido similar, aunque formulado de manera más escueta, Marrades M., J.: Op. cit., ps. 28-29.

⁶⁶ Cfr. Parellada, R.: Op. cit., p. 240.

⁶⁷ Du nombre et de l'ordre des passions et l'explication des six primitives. Cfr. Martínez y Andrade, p. 131.

⁶⁸ On connaît, de ce qui a été dit ci-dessus, que la dernière et plus prochaine cause des passions de l'âme n'est autre que l'agitation dont les esprits meuvent la petite glande qui est au milieu du cerveau. ...il paraît néanmoins, par ce qui a été dit, que toutes les mêmes peuvent aussi être excitées par les objets qui meuvent les sens, et que ces objets sont leurs causes plus ordinaires et principales. (Íbid., p. 371 r. 9-p. 372 r. 7) Cfr. Martínez y Andrade, ps. 131-132; E. Frutos, p. 115.

⁶⁹ ...l'usage de toutes les passions consiste en cela seul qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles, et à persister en cette volonté, comme aussi la même agitation des esprits, qui a coutume de les causer, dispose le corps aux mouvements qui servent à l'exécution de ces choses. (Íbid., 372, 16-23) Cfr. Martínez y Andrade, p. 132; E. Frutos, ps. 115-116.

⁷⁰ Mais le nombre de celles qui sont simples et primitives n'est pas fort grand. Car, en faisant une revue sur toutes celles que j'ai dénombrées, on peut aisément remarquer qu'il n'y en a que six qui soient telles à savoir: l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse. Et que toutes les autres sont composées de quelques-unes de ces six, ou bien en sont des espèces. (Íbid., 380, 3-14) Cfr. Martínez y Andrade, ps. 142-143.

⁷¹ Quels sont les mouvements du sang et des esprits qui causent les cinq passions précédentes. Et leur cause n'est pas comme la sienne dans le cerveau seul, mais aussi dans le coeur, dans la rate, dans le foie et dans toutes les autres parties du corps, en tant qu'elles servent à la production du sang et ensuite des esprits. Car, encore que toutes les veines conduisent le sang qu'elles contiennent vers le coeur, il arrive néanmoins quelquefois que celui de quelques-unes y est poussé avec plus de force que celui des autres. Et il arrive aussi

que les ouvertures par où il entre dans le coeur, ou bien celles par où il en sort, sont plus élargies ou plus resserrées une fois que l'autre. Cfr. Martínez y Andrade, ps. 169-170; E. Frutos, p. 137.

⁷² *L'admiration est une subite surprise de l'âme... Ainsi elle est causée premièrement par l'impression qu'on a dans le cerveau, qui représente l'objet comme rare et par conséquent digne d'être fort considéré. Puis ensuite par le mouvement des esprits, qui sont disposés par cette impression à tendre avec grande force vers l'endroit du cerveau où elle est, pour l'y fortifier et conserver.* (Ibid., p. 380 r. 20-p. 381 r. 5) Cfr. Martínez y Andrade, ps. 143-144.

⁷³ Cfr. AT, XI, 374, 374-375, 377 y 378 respectivemente.

⁷⁴ *...en sorte que leur usage naturel est d'inciter l'âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps ou à le rendre en quelque façon plus parfait.* (Ibid., 430, 4-7) Cfr. Martínez y Andrade, p. 204.

⁷⁵ *C'est pourquoi nous devons nous servir de l'expérience et de la raison pour distinguer le bien d'avec le mal et connaître leur juste valeur, afin de ne prendre pas l'un pour l'autre, et de ne nous porter à rien avec excès.* (Ibid., 431, 21-26) Cfr. Martínez y Andrade, p. 205; E. Frutos, p. 160.

⁷⁶ *...une amitié très parfaite lorsqu'on pense qu'on en est aimé et qu'on a l'âme véritablement noble et généreuse, suivant ce qui sera expliqué ci-après en l'article 154 et 156.* (Ibid., 390, 10-15) Cfr. Martínez y Andrade, ps. 156-157.

⁷⁷ *Mais, parce que ces passions ne nous peuvent porter à aucune action que par l'entremise du désir qu'elles excitent, c'est particulièrement ce désir que nous devons avoir soin de régler, et c'est en cela que consiste la principale utilité de la morale... Car, pour celles qui ne dépendent que de nous, c'est-à-dire de notre libre arbitre, il suffit de savoir qu'elles sont bonnes pour ne les pouvoir désirer avec trop d'ardeur, à cause que c'est suivre la vertu que de faire les choses bonnes qui dépendent de nous, et il est certain qu'on ne saurait avoir un désir trop ardent pour la vertu. ...le souverain remède contre cela est de se délivrer l'esprit autant qu'il se peut de toutes sortes d'autres désirs moins utiles, puis de tâcher de connaître bien clairement et de considérer avec attention la bonté de ce qui est à désirer.* (Ibid., p. 436 r. 14-p. 437 r. 15) Cfr. Martínez y Andrade, ps. 213-214; E. Frutos, ps. 163-164.

⁷⁸ *Pour les choses qui ne dépendent aucunement de nous, tant bonnes qu'elles puissent être, on ne les doit jamais désirer avec passion... Et il y a deux remèdes généraux contre ces vains désirs. Le premier est la générosité, de laquelle je parlerai ci-après. Le second est que nous devons souvent faire réflexion sur la providence divine... Car nous ne pouvons désirer que ce que nous estimons en quelque façon être possible, et nous ne pouvons estimer possibles les choses qui ne dépendent point de nous qu'en tant que nous pensons qu'elles dépendent de la fortune... (Ibid., p. 437 r. 19-p. 438 r. 16). Cfr. Martínez y Andrade, ps. 214-216; E. Frutos, ps. 164-165.*

⁷⁹ *Mais parce que la plupart de nos désirs s'étendent à des choses qui ne dépendent pas toutes de nous, ni toutes d'autrui, nous devons exactement distinguer en elles ce qui ne dépend que de nous, afin de n'étendre notre désir qu'à cela seul. ...afin qu'elles servent à régler nos actions. ...mais la raison veut que nous choisissions le chemin qui a coutume d'être le plus sûr. ...mais seulement de faire tout le mieux que notre entendement a pu connaître...on s'accoutume aisément à régler ses désirs en telle sorte que, d'autant que leur accomplissement ne dépend que de nous, ils peuvent toujours nous donner une entière satisfaction.* (Ibid., p. 439 r. 13-p. 440 r. 17) Cfr. Martínez y Andrade, ps. 217-219; E. Frutos, ps. 166-167.

⁸⁰ Cfr. a estos propósitos, supra, Capítulo cuarto, Parágrafo 4.

⁸¹ *Que l'exercice de la vertu est un souverain remède contre les passions. ...pourvu que notre âme ait toujours de quoi se contenter en son intérieur, tous les troubles qui viennent d'ailleurs n'ont aucun pouvoir de lui nuire... Et afin que notre âme ait ainsi de quoi être contente, elle n'a besoin que de suivre exactement la vertu. Car quiconque a vécu en telle sorte que sa conscience ne lui peut reprocher qu'il n'ait jamais manqué à faire toutes les choses qu'il a jugées être les meilleures (qui est ce que je nomme ici suivre la vertu), il en reçoit une satisfaction qui est si puissante pour le rendre heureux, que les plus violents efforts*

des passions n'ont jamais assez de pouvoir pour troubler la tranquillité de son âme. (Íbid., p. 441 r. 26-p. 442 r. 17) Cfr. Martínez y Andrade, ps. 221-222; E. Frutos, p.168.

⁸² Cfr. Martínez M., José A: Op. cit., ps. XXXVI-XXXVII.

⁸³ Alquié, F.: *Descartes*. P. 159.

⁸⁴ *Et le mouvement des esprits qui les cause est alors si manifeste qu'il change même la mine, les gestes, la démarche et généralement toutes les actions de ceux qui conçoivent une meilleure ou une plus mauvaise opinion d'eux-mêmes qu'à l'ordinaire.* (Íbid., 445, 3-8) Cfr. Martínez y Andrade, p. 225.

⁸⁵ *Pourquoi ceux qu'elle fait rougir sont moins à craindre que ceux qu'elle fait pâlir.* (Íbid., 478, 11-12) Cfr. Martínez y Andrade, p. 266.

⁸⁶ *Que c'est d'elles seules que dépend tout le bien et le mal de cette vie.* (Íbid., 488, 8-9) Cfr. E. Frutos, p. 205.

⁸⁷ *Et l'estime, en tant qu'elle est une passion, est une inclination qu'à l'âme à se représenter la valeur de la chose estimée, laquelle inclination est causée par un mouvement particulier des esprits tellement conduits dans le cerveau qu'ils y fortifient les impressions qui servent à ce sujet.* (Íbid., p. 443 r. 18-p. 444 r. 4) Cfr. Martínez y Andrade, p. 224.

⁸⁸ *Comme, au contraire, la passion du mépris est une inclination qu'à l'âme à considérer la bassesse ou petitesse de ce qu'elle méprise, causée par le mouvement des esprits qui fortifient l'idée de cette petitesse.* (Íbid., 444, 5-8) Cfr. Martínez y Andrade, p. 224.

⁸⁹ *L'admiration est une subite surprise de l'âme, qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires.* (Íbid., p. 380 r. 18-p. 381 r. 5) Cfr. Martínez y Andrade, ps. 143-144; E. Frutos, p. 122.

⁹⁰ *Or, ces deux passions se peuvent généralement rapporter à toutes sortes d'objets; mais elles sont principalement remarquables, quand nous les rapportons à nous-mêmes, c'est-à-dire quand c'est notre propre mérite que nous estimons ou méprisons.* (Íbid., p. 444 r. 25-p. 445 r. 3) Cfr. Martínez y Andrade, p. 225.

⁹¹ *Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés. Car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés... en nous faisant maîtres de nous-mêmes...* (Íbid., 445, 12-22). Cfr. Martínez y Andrade, loc. cit.

⁹² *Ainsi je crois que la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal, et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu.* (Íbid., p. 445 r. 25-p. 446 r. 9) Cfr. Martínez y Andrade, ps. 226-227.

⁹³ Cfr. Octubre 6 de 1645; igualmente, AT, IV, 305, 6-15. Cfr., supra, Capítulo cuarto, Parágrafo 3, pág. 252.

⁹⁴ Cfr. Noviembre 20 de 1647; igualmente, AT, V, 83, 10-15. Cfr., supra, Capítulo cuarto, Parágrafo 4, pág. 271.

⁹⁵ Rodis-Lewis, G.: *La morale de Descartes*. Ps. 84, 88-90 y 92.

⁹⁶ Rodis-Lewis, G.: "Le dernier fruit de la Métaphysique cartésienne: la générosité" (cfr. Bibliografía), ps. 43-44 y 50. Llana de inmediato la atención el cambio significativo de matiz que va del título del artículo a la hipótesis expuesta en el cuerpo del mismo.

⁹⁷ Ruyssen, Théodore: "Prudence, sagesse, Générosité ou les trois morales de Descartes" (cfr. Bibliografía), p. 237.

⁹⁸ Lories, Danielle: "Générosité et *Phronesis*, l'excellence chez Descartes et Aristote" (cfr. Bibliografía), p. 399.

⁹⁹ Lories, D.: *Íbidem*, ps. 396-398. Cfr. el Parágrafo 1 del Capítulo cuarto a propósito de estos dos órdenes (o planos) presentes en el pensamiento cartesiano, que ella denomina “dos órdenes o registros distintos: el del saber y el del actuar”.

¹⁰⁰ Williston, Byron: “The Cartesian Sage and the Problem of Evil” (cfr. Bibliografía), p. 303.

¹⁰¹ *Íbidem*, p. 310.

¹⁰² *Íbidem*, p. 314. P. Hoffman considera que “Descartes define la generosidad como teniendo dos partes.” Su exposición, sin embargo, no se aleja mucho de una simple lectura textual del Artículo CLIII de las *Pasiones*. Cfr. “The Passions and Freedom of Will” (cfr. Bibliografía), ps. 295-296.

¹⁰³ Morgan, V. G.: *Op. cit.*, p. 196.

¹⁰⁴ Lories, D.: *Op. cit.*, p. 400.

¹⁰⁵ *Ceux qui ont cette connaissance et ce sentiment d’eux-mêmes se persuadent facilement que chacun des autres hommes les peut aussi avoir de soi, parce qu’il n’y a rien en cela qui dépende d’autrui.* (AT, XI, 446, 13-16) Cfr. Martínez y Andrade, p. 227.

¹⁰⁶ *Ainsi je crois que la vraie générosité, qui fait qu’un homme s’estime au plus haut point qu’il se peut légitimement estimer, consiste...* (*Ibid.*, p. 445 r. 26-p. 446 r. 1). Cfr. Martínez y Andrade, ps. 226-227.

¹⁰⁷ *Mais une âme forte et généreuse, comme la vôtre, sait trop bien à quelle condition Dieu nous a fait naître, pour vouloir par des souhaits inefficaces résister à la nécessité de sa loi.* Alquíé da como fecha para esta carta Mayo 20 de 1637 y considera que el texto que ofrece AT es inexacto. Cfr. FA, I, 529, nota 1.

¹⁰⁸ *Eodem sensu, quo dicimus, generositatem esse quibusdam familiis innatam... quadam dispositione sive facultate...* . Se sigue la edición y traducción de Alquíé. Cfr. FA, III, 807.

¹⁰⁹ *...c’est toutefois une vertu si louable de juger favorablement des autres, et elle s’accorde si bien avec la générosité qui vous empêche de vouloir mesurer la portée de l’esprit humain par l’exemple du commun des hommes, que je ne puis manquer d’estimer extrêmement l’une et l’autre.* Cfr. E. Goguel, p. 137.

¹¹⁰ *...qu’elle n’a pas moins de mérite et a plus de vertu que la renommée lui en attribue. Avec la générosité et la majesté qui éclatent en toutes ses actions, on y voit une douceur et une bonté, qui obligent tous ceux qui aiment la vertu et qui ont l’honneur d’approcher d’elle, d’être entièrement dévoués à son service.* Cfr. E. Goguel, p. 256.

¹¹¹ Valga señalar que, a lo largo de su correspondencia, Élisabeth alude a la generosidad como una cualidad del propio Descartes: ella reconoce en el filósofo, tanto su bondad y su generosidad, como sus otros méritos (Julio 1º de 1643, cfr. AT, IV, 3, 2-6); considera también como un exceso de generosidad del filósofo que quiera fingir ignorancia respecto al agradecimiento que le debe por las cartas que le escribe (Agosto de 1645, cfr. *Íbid.*, 279, 4-8); igualmente, cree que el pesar que manifiesta éste por abandonar Holanda es otra prueba de su perfecta generosidad (Junio 30 de 1648, cfr. AT, V, 195, 5-8).

¹¹² *...et qu’il soit aisé à croire que toutes les âmes que Dieu met en nos corps ne sont pas également nobles et fortes (ce qui est cause que j’ai nommé cette vertu générosité, suivant l’usage de notre langue...* (AT, XI, 453, 17-25). Cfr. Martínez y Andrade, p. 236.

¹¹³ Cfr. FA, III, 1067, nota 2.

¹¹⁴ Rodis-Lewis, G.: *Op. cit.*, ps. 44, 51 y 53. Por eso se puede asociar “el generoso cartesiano al héroe corneliano” y a las condiciones del buen nacimiento (cfr. *La morale de Descartes*. Ps. 92-93). De hecho, es posible encontrar un cierto paralelismo entre la libre disposición de las voluntades de que habla Descartes y lo que se denomina la “gloria” en Corneille, según comenta J.-M. Beyssade, que no es cosa distinta del dominio que se puede ejercer sobre los propios movimientos internos: “el héroe corneliano puede, o bien afirmarse haciendo triunfar por la fuerza de su voluntad sus movimientos espontáneos contra los obstáculos exteriores, o bien buscar la afirmación de su absoluto poder volviendo su voluntad contra los movimientos espontáneos que surgen en él.” En un caso como en el otro, ocurre lo mismo que con Descartes: usar del libre arbitrio, disponer libremente de las voluntades, mantener el dominio sobre ellas; precisamente lo que ocurre con el héroe, es decir, “aquel que mantiene el dominio de sus propias determinaciones”. A estos

héroes les conviene, justamente, el nombre de *generosos*, ellos disponen libremente de sus voluntades y dominan tanto sus pasiones como las compulsiones externas: “Para esta primera familia de héroes, los héroes virtuosos, la libertad como afirmación de sí es al mismo tiempo fidelidad a un nombre que es el nombre de una naturaleza.” Esa grandeza del héroe, a juicio de Beyssade, es en Descartes –al igual que en Corneille– “anterior a la alternativa entre el bien y el mal”, su grandeza de alma precede al uso, bueno o malo, que haga de su libertad. Cfr. “Descartes et Corneille ou les démesures de l’ego” (cfr. Bibliografía), ps. 283-289.

¹¹⁵ Rodis-Lewis, G.: Op. cit., p. 93.

¹¹⁶ Ruysen, Th.: Op. cit., ps. 236-237.

¹¹⁷ Cfr. FA, III, 1067, nota 2. J. A. Martínez, por su parte, acude igualmente a Corneille y a su obra *Le Cid* como aquella que pudo tener a la vista Descartes cuando habla de la generosidad, pero sugiriendo, más que la diferencia, la oposición que habría entre el carácter heroico de este personaje y el “generoso cartesiano”, cuya acción se movería en el nivel moral de quien no quiere carecer jamás de voluntad para decidirse por lo que cree es lo mejor. P. 236, nota 13.

¹¹⁸ *Ainsi, encore qu’il n’y ait point de vertu à laquelle il semble que la bonne naissance contribue tant qu’à celle qui fait qu’on ne s’estime que selon sa juste valeur, et qu’il soit aisé à croire que toutes les âmes que Dieu met en nos corps ne sont pas également nobles et fortes (ce qui est cause que j’ai nommé cette vertu générosité, suivant l’usage de notre langue, plutôt que magnanimité, suivant l’usage de l’École, où elle n’est pas fort connue), il est certain néanmoins que la bonne institution sert beaucoup pour corriger les défauts de la naissance...* (AT, XI, 453, 15-27). Cfr. Martínez y Andrade, ps. 236-237.

¹¹⁹ Cfr. Rodis-Lewis, G.: *L’œuvre de Descartes*. P. 408.

¹²⁰ Cfr. Ruysen, Th.: Op. cit., ps. 237 y 238.

¹²¹ Cfr. Morgan, V. G.: Op. cit., p. 203.

¹²² Qu’elle empêche qu’on ne méprise les autres. *Ceux qui ont cette connaissance et ce sentiment d’eux-mêmes se persuadent facilement que chacun des autres hommes les peut aussi avoir de soi, parce qu’il n’y a rien en cela qui dépende d’autrui. C’est pourquoi ils ne méprisent jamais personne... . . . toutes ces choses leur semblent être fort peu considérables, à comparaison de la bonne volonté, pour laquelle seule ils s’estiment, et laquelle ils supposent aussi être ou du moins pouvoir être en chacun des autres hommes.* (Íbid., p. 446 r. 12-p. 447 r. 5) Cfr. Martínez y Andrade, ps. 227-228; E. Frutos, ps. 171-172.

¹²³ Cfr. Morgan, V. G.: Op. cit., p. 198.

¹²⁴ Cfr. Rodis-Lewis, G.: *La morale de Descartes*. P. 93.

¹²⁵ Cfr. Rodis-Lewis, G.: “Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité”, p. 52.

¹²⁶ Lories, D.: Op. cit., p. 400.

¹²⁷ Cfr. Rodis-Lewis, G.: Loc. cit.

¹²⁸ Morgan, V. G.: Op. cit., p. 197.

¹²⁹ *...qu’ils n’estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes et de mépriser son propre intérêt, pour ce sujet...* (Íbid., p. 447 r. 22-p. 448 r. 4). Cfr. Martínez y Andrade, ps. 229-230; E. Frutos, ps. 172-173.

¹³⁰ *Mais néanmoins ceux qui sont les plus généreux et qui ont l’esprit le plus fort, en sorte qu’ils ne craignent aucun mal pour eux et se tiennent au-delà du pouvoir de la fortune, ne sont pas exempts de compassion lorsqu’ils voient l’infirmité des autres hommes et qu’ils entendent leurs plaintes. Car c’est une partie de la générosité que d’avoir de la bonne volonté pour un chacun.* (Íbid., p. 469 r. 22-p. 470 r. 6). Cfr. Martínez y Andrade, p. 256; E. Frutos, p. 190.

¹³¹ Cfr. Rodis-Lewis, G.: *La morale de Descartes*. Ps. 94-95.

¹³² Cfr. Morgan, V. G.: Op. cit., ps. 197-198.

¹³³ Cfr. Mochizuki, Taro: “La générosité comme principe de l’alter ego et de la communauté” (cfr. Bibliografía), ps. 411-414.

¹³⁴ Cfr. Morgan, V. G.: P. 198.

¹³⁵ *La reconnaissance est aussi une espèce d'amour excitée en nous par quelque action de celui pour qui nous l'avons, et par laquelle nous croyons qu'il nous a fait quelque bien, ou du moins qu'il en a eu intention... C'est pourquoi elle a beaucoup plus de force, principalement dans les âmes tant soit peu nobles et généreuses.* (Ibid., p. 473 r. 25-p. 474 r. 8) Cfr. Martínez y Andrade, p. 261; E. Frutos, p. 193.

¹³⁶ *Pour l'ingratitude... elle est seulement un vice directement opposé à la reconnaissance, en tant que celle-ci est toujours vertueuse et l'un des principaux liens de la société humaine.* (Ibid., 474, 10-27) Cfr. Martínez y Andrade, ps. 261-262.

¹³⁷ *...ce sont les âmes les plus généreuses qui ont le plus de reconnaissance...* (Ibid., 480, 23-25). Cfr. Martínez y Andrade, ps. 269-270.

¹³⁸ *...l'humilité vertueuse ne consiste qu'en ce... que nous ne nous préférons à personne, et que nous pensons que les autres ayant leur libre arbitre aussi bien que nous, ils en peuvent aussi bien user.* (Ibid., 447, 7-17) Cfr. Martínez y Andrade, p. 229.

¹³⁹ *Ceux qui sont généreux en cette façon sont naturellement portés à faire de grandes choses, et toutefois à ne rien entreprendre dont ils ne se sentent capables. Et parce qu'ils n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes et de mépriser son propre intérêt...* (Ibid., p. 447 r. 22-p. 448 r. 2). Cfr. Martínez y Andrade, p. 229. Cfr., également, Morgan, V. G.: Loc. cit.

¹⁴⁰ *...les plus généreux sont les plus modestes et les plus humbles... ceux qui ont l'esprit fort et généreux ne changent point d'humeur pour les prospérités ou adversités qui leur arrivent...* (Ibid., 450, 13-17). Cfr. Martínez y Andrade, p.232.

¹⁴¹ *...il n'y a rien en la générosité qui ne soit compatible avec l'humilité vertueuse, ni rien ailleurs qui les puisse changer, ce qui fait que leurs mouvements sont fermes, constants et toujours fort semblables à eux-mêmes.* (Ibid., 452, 22-27) Cfr. Martínez y Andrade, p. 235.

¹⁴² *Que ses effets sont contraires à ceux de la générosité... un orgueil très blâmable, et qui est si différent de cette vraie générosité qu'il a des effets entièrement contraires...* (Ibid., 449, 12, 17-19, 24-28). Cfr. Martínez y Andrade, p. 231.

¹⁴³ *Pour la bassesse ou l'humilité vicieuse, elle consiste principalement en ce qu'on se sent faible ou peu résolu, et que, comme si on n'avait pas l'usage entier de son libre arbitre, on ne se peut empêcher de faire des choses dont on sait qu'on se repentira par après... Ainsi elle est directement opposée à la générosité... ceux qui l'ont faible et abject ne sont conduits que par la fortune, et la prospérité ne les enlève pas moins que l'adversité les rend humbles.* (Ibid., 450, 3-11, 17-20) Cfr. Martínez y Andrade, P. 232.

¹⁴⁴ *...si on s'occupe souvent à considérer ce que c'est que le libre arbitre, et combien sont grands les avantages qui viennent de ce qu'on a une ferme résolution d'en bien user...* (Ibid., p. 453 r. 28-p. 454 r. 3). Cfr. Martínez y Andrade, p. 237.

¹⁴⁵ Morgan, V. G.: Op. cit., ps. 199 y 202.

¹⁴⁶ *Mais, quelle que puisse être la cause pour laquelle on s'estime, si elle est autre que la volonté qu'on sent en soi-même d'user toujours bien de son libre arbitre, de laquelle j'ai dit que vient la générosité, elle produit toujours un orgueil très blâmable, et qui est si différent de cette vraie générosité qu'il a des effets entièrement contraires.* (Ibid., 449, 10-16). Cfr. Martínez y Andrade, p. 231.

¹⁴⁷ *Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés. Car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés, et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes...* (Ibid., 445, 14-22). Cfr. Martínez y Andrade, p. 225. Esta última idea, por lo demás, ya se la había expresado a Cristina (cfr. AT, V, 85, 12-16).

¹⁴⁸ Marshall, John: *Descartes's Moral Theory*. Ps. 150-151.

¹⁴⁹ Cfr. Morgan V. G.: Op. cit., ps. 198-199 y 202-203.

¹⁵⁰ Lories, D.: Op. cit., ps. 398 y 399-400.

¹⁵¹ Grimaldi, N.: “La dialectique du fini et de l’infini dans la philosophie de Descartes”, ps. 27, 28 y 53.

¹⁵² Grimaldi, N.: “La Générosité chez Descartes: Passion et liberté” (cfr. Bibliografía), ps. 146, 151, 164, 169 y 174.

¹⁵³ Cfr. Morgan, V. G.: P. 202.

¹⁵⁴ *...que l'orgueil et la bassesse ne sont pas seulement des vices, mais aussi des passions... Mais on peut douter si la générosité et l'humilité, qui sont des vertus, peuvent aussi être des passions, parce que leurs mouvements paraissent moins... Toutefois je ne vois point de raison qui empêche que le même mouvement des esprits qui sert à fortifier une pensée lorsqu'elle a un fondement qui est mauvais, ne la puisse aussi fortifier lorsqu'elle en a un qui est juste. Et parce que l'orgueil et la générosité ne consistent qu'en la bonne opinion qu'on a de soi-même... il me semble qu'on les peut rapporter à une même passion, laquelle est excitée par un mouvement composé de ceux de l'admiration, de la joie et de l'amour, tant de celle qu'on a pour soi que de celle qu'on a pour la chose qui fait qu'on s'estime.* (Íbid., 451, 3-24) Cfr. Martínez y Andrade, ps. 233-234.

¹⁵⁵ *...ce qui fait que leurs mouvements sont fermes, constants et toujours fort semblables à eux-mêmes. Mais ils ne viennent pas tant de surprise, parce que ceux qui s'estiment en cette façon connaissent assez quelles sont les causes qui font qu'ils s'estiment. ...à savoir, la puissance d'user de son libre arbitre, qui fait qu'on se prise soi-même... qu'à toutes les fois qu'on se les représente de nouveau elles donnent toujours une nouvelle admiration.* (Íbid., p. 453 r. 7-p. 454 r. 10) Cfr. Martínez y Andrade, p. 235; E. Frutos, ps. 175-176.

¹⁵⁶ *Il faut remarquer aussi que ces pensées peuvent être produites par l'âme seule, mais qu'il arrive souvent que quelque mouvement des esprits les fortifie, et que pour lors elles sont des actions de vertu et ensemble des passions de l'âme. ...si on s'occupe souvent à considérer ce que c'est que le libre arbitre, et combien sont grands les avantages qui viennent de ce qu'on a une ferme résolution d'en bien user... on peut exciter en soi la passion et ensuite acquérir la vertu de générosité, laquelle étant comme la clef de toutes les autres vertus et un remède général contre tous les dérèglements des passions...* (Íbid., 453, 13-17; 454, 1-10). Cfr. Martínez y Andrade, ps. 236-237; E. Frutos, ps. 176-177.

¹⁵⁷ Lefebvre, H.: Op. cit., ps. 248-251. Se debe anotar que el autor finaliza su ponencia interpretando a Descartes, su filosofía y su pensamiento moral en el marco histórico de la lucha de dos clases: el feudalismo y la burguesía. Cfr. ps. 252-255.

¹⁵⁸ Rodis-Lewis, G.: *L'oeuvre de Descartes*. Ps. 406 y 408-409.

¹⁵⁹ Rodis-Lewis, G.: *La morale de Descartes*. Ps. 80, 82 y 88-89. En un sentido similar de asumir de modo más o menos simple la doble condición de la generosidad, aun cuando con un matiz más bien problemático, cfr. Hoffman, P.: “La pasión de la generosidad nos posibilita la adquisición de la virtud de la generosidad”. Op. cit., p. 295.

¹⁶⁰ Morgan, V. G.: Op. cit., ps. 195 y 197.

¹⁶¹ Además de lo señalado en su momento en el desarrollo del párrafo, cfr. Cottingham J.: Op. cit., p. 205 y notas 36 y 37; igualmente, Martínez, J. A.: Op. cit., ps. XLI-XLIII.

¹⁶² Morgan llama igualmente la atención sobre este tópico particular: una primera lectura de la definición cartesiana de la generosidad no ofrece, al parecer, más que una simple reiteración de su propia definición de la virtud. Sin embargo, la discusión que lleva a cabo Descartes sobre el tema permite establecer que su alcance sobrepasa de modo muy significativo esa aparente reiteración. Cfr. Op. cit., p. 197.

¹⁶³ Cfr. Ruysen, Th.: Op. cit., p. 236.

¹⁶⁴ Íbidem, p. 238.

¹⁶⁵ Morgan, V. G.: Op. cit., p. 199. Se pueden consultar indicaciones generales sobre la generosidad, entre otros, en Alquié, F.: *Descartes*, p. 161. Marty, François: “Corps et âme: dualité ou dualisme? Parole et générosité” (cfr. Bibliografía), ps. 403-404 y 406. Guerrero, L. J.: “La generosidad en la filosofía cartesiana” (cfr. Bibliografía), pássim.

¹⁶⁶ *En quoi cette passion peut être honnête... cette passion peut être juste et honnête en quelques occasions ... En quoi elle est blâmable... car l'argent ne vaut pas la peine d'être gardé avec tant de soin.* (Íbid., 458, 2-10, 15-20) Cfr. Martínez y Andrade, p. 242.

¹⁶⁷ *L'irrésolution est aussi une espèce de crainte... et ainsi qu'elle a du temps pour choisir avant que de se déterminer. En quoi véritablement elle a quelque usage qui est bon... . Car cette sorte d'irrésolution vient seulement du sujet qui se présente, et non point d'aucune émotion des esprits. C'est pourquoi elle n'est pas une passion... . Et alors c'est un excès d'irrésolution qui vient d'un trop grand désir de bien faire, et d'une faiblesse de l'entendement, lequel, n'ayant point de notions claires et distinctes, en a seulement beaucoup de confuses. C'est pourquoi le remède contre cet excès est de s'accoutumer à former des jugements certains et déterminés touchant toutes les choses qui se présentent, et à croire qu'on s'acquitte toujours de son devoir lorsqu'on fait ce qu'on juge être le meilleur, encore que peut-être on juge très mal.* (Íbid., p. 459 r. 10-p. 460 r. 14) Cfr. Martínez y Andrade, ps. 243-245.

¹⁶⁸ *Or, encore que je ne me puisse persuader que la nature ait donné aux hommes quelque passion qui soit toujours vicieuse et n'ait aucun usage bon et louable, j'ai toutefois bien de la peine à deviner à quoi ces deux peuvent servir.* (Íbid., 462, 22-26) Cfr. Martínez y Andrade, p. 249.

¹⁶⁹ *...une passion qui n'est pas toujours vicieuse.* (Íbid., 466, 21-22) Cfr. Martínez y Andrade, p. 253.

¹⁷⁰ *Pour ce qui est de la raillerie modeste, qui reprend utilement les vices en les faisant paraître ridicules... elle n'est pas une passion, mais une qualité d'honnête homme, laquelle fait paraître la gaieté de son humeur et la tranquillité de son âme, qui sont des marques de vertu...* (Íbid., p. 465 r. 20-p. 466 r. 2). Cfr. Martínez y Andrade, p. 252; E. Frutos, ps. 186-187.

¹⁷¹ *La satisfaction qu'ont toujours ceux qui suivent constamment la vertu est une habitude en leur âme, qui se nomme tranquillité et repos de conscience.* (Íbid., p. 471 r. 14-p. 472 r. 2). Cfr. Martínez y Andrade, p. 258.

¹⁷² *Pour l'ingratitude, elle n'est pas une passion... elle est seulement un vice directement opposé à la reconnaissance, en tant que celle-ci est toujours vertueuse et l'un des principaux liens de la société humaine.* (Íbid., 474, 11-27) Cfr. Martínez y Andrade, ps. 261-262; E. Frutos, ps. 193-194.

¹⁷³ *L'indignation est une espèce de haine ou d'aversion qu'on a naturellement contre ceux qui font quelque mal, de quelle nature qu'il soit... Car on n'est indigné que contre ceux qui font du bien ou du mal aux personnes qui n'en sont pas dignes...* (Íbid., 475, 3-9). Cfr. Martínez y Andrade, p. 262; E. Frutos, p. 194.

¹⁷⁴ *Au reste, l'indignation se remarque bien plus en ceux qui veulent paraître vertueux qu'en ceux qui le sont véritablement. Car, bien que ceux qui aiment la vertu ne puissent voir sans quelque aversion les vices des autres, ils ne se passionnent que contre les plus grands et extraordinaires.* (Íbid., p. 476 r. 23-p. 477 r. 2) Cfr. Martínez y Andrade, ps. 264-265.

¹⁷⁵ *La colère est aussi une espèce de haine ou d'aversion que nous avons contre ceux qui ont fait quelque mal, ou qui ont tâché de nuire, non pas indifféremment à qui que ce soit, mais particulièrement à nous.* (Íbid., 477, 14-18) Cfr. Martínez y Andrade, p. 265; E. Frutos, p. 196.

¹⁷⁶ *Et la haine fait que c'est principalement le sang bilieux qui vient de la rate et des petites veines du foie qui reçoit cette agitation et entre dans le coeur, où, à cause de son abondance et de la nature de la bile dont il est mêlé, il excite une chaleur plus âpre et plus ardente que n'est celle qui peut y être excitée par l'amour ou par la joie.* (Íbid., 478, 3-9) Cfr. Martínez y Andrade, p. 266.

¹⁷⁷ *Or la gloire et la honte ont même usage en ce qu'elles nous incitent à la vertu l'une par l'espérance, l'autre par la crainte. Il est seulement besoin d'instruire son jugement touchant ce qui est véritablement digne de blâme ou de louange, afin de n'être pas honteux de bien faire, et ne tirer point de vanité de ses vices, ainsi qu'il arrive à plusieurs.* (Íbid., p. 482 r. 26-p. 483 r. 6) Cfr. Martínez y Andrade, p. 272.

¹⁷⁸ *Car, si on était entièrement assuré que ce qu'on fait fût mauvais, on s'abstiendrait de le faire, d'autant que la volonté ne se porte qu'aux choses qui ont quelque apparence de bonté. ...et on la peut prévenir par les mêmes moyens par lesquels on se peut exempter de l'irrésolution.* (Íbid., 464, 3-19) Cfr. Martínez y Andrade, ps. 250-251; E. Frutos, p. 185.

¹⁷⁹ *Le repentir est... une espèce de tristesse qui vient de ce qu'on croit avoir fait quelque mauvaise action. Et elle est très amère, parce que sa cause ne vient que de nous. Ce qui n'empêche pas néanmoins qu'elle ne soit fort utile lorsqu'il est vrai que l'action dont nous nous repentons est mauvaise et que nous en avons une connaissance certaine, parce qu'elle nous incite à mieux faire une autre fois.* (Íbid., 472, 18-26) Cfr. Martínez y Andrade, p. 259; E. Frutos, p. 192.

¹⁸⁰ *Car nous avons coutume de supposer que toutes choses seront faites en la façon que nous jugeons qu'elles doivent être, c'est-à-dire en la façon que nous estimons bonne.* (Íbid., 476, 8-11) Cfr. Martínez y Andrade, p. 264.

¹⁸¹ *La pitié est une espèce de tristesse mêlée d'amour ou de bonne volonté envers ceux à qui nous voyons souffrir quelque mal duquel nous les estimons indignes.* (Íbid., 469, 5-8) Cfr. Martínez y Andrade, p. 255; E. Frutos, p. 189.

¹⁸² *La faveur est proprement un désir de voir arriver du bien à quelqu'un pour qui on a de la bonne volonté, mais je me sers ici de ce mot pour signifier cette volonté en tant qu'elle est excitée en nous par quelque bonne action de celui pour qui nous l'avons... La faveur, en cette signification, est une espèce d'amour, non point de désir, encore que le désir de voir du bien à celui qu'on favorise l'accompagne toujours.* (Íbid., 473, 9-23) Cfr. Martínez y Andrade, ps. 260-261; E. Frutos, ps. 192-193. Anota éste cómo Descartes se aleja del sentido corriente de la palabra y le concede un sentido similar al que tiene en frases como "sentirse inclinado a favorecer a alguien" o "estar predispuesto a favor suyo". Cfr. p. 192, nota 84.

¹⁸³ *...quelques-uns joignent à leur indignation la pitié, et quelques-uns autres la moquerie, selon qu'ils sont portés de bonne ou de mauvaise volonté envers ceux auxquels ils voient commettre des fautes.* (Íbid., p. 475 r. 21-p. 476 r. 1) Cfr. Martínez y Andrade, p. 263.

¹⁸⁴ Cottingham, J.: Op. cit., ps. 212 y 215.

¹⁸⁵ Lefebvre, H.: Op. cit., ps. 246-247. Cfr., supra, págs. 296-297.

¹⁸⁶ Alquié, F.: Op. cit., ps. 160-161.

¹⁸⁷ Cfr. Rodis-Lewis, G.: "Maîtrise des passions et sagesse chez Descartes" (cfr. Bibliografía), p. 209; *La morale de Descartes*, ps. 61, 67 y 71; igualmente, Introducción a *Les passions de l'âme* (cfr. Bibliografía).

¹⁸⁸ *Et maintenant que nous les connaissons toutes, nous avons beaucoup moins de sujet de les craindre que nous n'avions auparavant. Car nous voyons qu'elles sont toutes bonnes de leur nature, et que nous n'avons rien à éviter que leurs mauvais usages ou leurs excès...* (AT, XI, p. 485 r. 22-p. 486 r. 2). Cfr. Martínez y Andrade, p. 275; E. Frutos, p. 203.

¹⁸⁹ *Au reste, l'âme peut avoir ses plaisirs à part. Mais pour ceux qui lui sont communs avec le corps, ils dépendent entièrement des passions, en sorte que les hommes qu'elles peuvent le plus émouvoir sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie.* (Íbid., 488, 10-14) Cfr. Martínez y Andrade, p. 278; E. Frutos, p. 205.

¹⁹⁰ *...l'usage de toutes les passions consiste en cela seul qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles, et à persister en cette volonté, comme aussi la même agitation des esprits, qui a coutume de les causer, dispose le corps aux mouvements qui servent à l'exécution de ces choses.* (Íbid., 372, 17-23) Cfr. Martínez y Andrade, p. 132; E. Frutos, ps. 115-116.

¹⁹¹ Estas ideas se han tomado de los siguientes textos de Descartes: Carta a Chanut, Febrero 1º de 1647; a Elisabeth, Mayo 18, Agosto 4, Septiembre 1º, Septiembre 15 y Noviembre 3 de 1645; igualmente, de *Las pasiones del alma*, artículos 48 y 144.

¹⁹² *Ce qui est suivre parfaitement la vertu.* (Íbid., 446, 9-10) Cfr. Martínez y Andrade, p. 227; E. Frutos, p. 171.

¹⁹³ *Il est vrai qu'ils y peuvent aussi trouver le plus d'amertume lorsqu'ils ne les savent pas bien employer et que la fortune leur est contraire. Mais la sagesse est principalement utile en ce point, qu'elle enseigne à s'en rendre tellement maître et à les ménager avec tant d'adresse, que les maux qu'elles causent sont fort*

supportables, et même qu'on tire de la joie de tous. (Íbid., 488, 15-22) Cfr. Martínez y Andrade, ps. 278-279; E. Frutos, p. 205.

¹⁹⁴ Se puede confrontar de manera complementaria, para distintos aspectos de las pasiones según Descartes, los siguientes autores y títulos: Beyssade, J.-M.: “La classification cartésienne des passions” (cfr. Bibliografía). Mesnard, P.: “L’arbre de la sagesse” (cfr. Bibliografía); *Descartes ou le combat pour la vérité* (cfr. Bibliografía); “L’esprit de la physiologie cartésienne” (cfr. Bibliografía). Brochard, V.: “Le traité des passions de Descartes et l’éthique de Spinoza” (cfr. Bibliografía). Neuberg, M.: “Le traité des passions de l’âme de Descartes et les théories modernes de l’émotion” (cfr. Bibliografía). Kambouchner, D.: “La subjectivité morale dans *Les passions de l’âme*” (cfr. Bibliografía).

Notas del Capítulo sexto

¹ Díaz, p. 47; Frondizi, p. 63. *Je ne sais si je dois vous entretenir des premières méditations que j’y ai faites; car elles sont si métaphysiques et si peu communes, qu’elles ne seront peut-être pas au goût de tout le monde: et toutefois, afin qu’on puisse juger si les fondements que j’ai pris sont assez fermes, je me trouve en quelque façon contraint d’en parler.*

² *...je désirais qu’on reconnût la différence qui est entre la philosophie que je cultive et celle qu’on enseigne dans les écoles...* . Cfr. M. Martínez S., p. 201.

³ Para interpretaciones de diverso orden y extensión sobre el símil cartesiano de la Carta-Prefacio, cfr. los siguientes trabajos: Rodis-Lewis, G.: *L’oeuvre de Descartes*, ps. 395-399. *La morale de Descartes*, p. 101. “Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité”, ps. 29 y 51. Igualmente, Alquié, F.: *Descartes*, ps. 152-153. FA, III, 778, nota 1; 780, nota 1. También, Chambers, C. J.: “The Progressive Norm of Cartesian Morality” (cfr. Bibliografía), p. 391.

⁴ Cfr. supra, Capítulo quinto, pág. 302.

⁵ Cfr. supra, Capítulo quinto, Ibidem.

⁶ Cfr. Rodis-Lewis, G.: *La morale de Descartes*. P. 68.

⁷ *...le moyen le plus assuré pour savoir comment nous devons vivre, est de connaître, auparavant, quels nous sommes, quel est le monde dans lequel nous vivons, et qui est le Créateur de ce Monde, ou le Maître de la maison que nous habitons.*

⁸ Esta carta, al igual que la dirigida a Chanut, ha sido referenciada, aunque en otra perspectiva, en el Capítulo cuarto, Parágrafo 2. Cfr., al respecto, págs. 234-236.

⁹ *Entre lesquelles la première et la principale est qu’il y a un Dieu, de qui toutes choses dépendent... dont le pouvoir est immense...* . Cfr. E. Goguel, p. 108.

¹⁰ *...la nature de notre âme, en tant qu’elle subsiste sans le corps... capable de jouir d’une infinité de contentements qui ne se trouvent point en cette vie...* . Cfr. E. Goguel, ps. 108-109.

¹¹ *...cette vaste idée de l’étendue de l’univers...* . Este párrafo no se encuentra en la edición y traducción de E. Goguel, pero sí en la de M. T. Gallego; cfr. p. 104.

¹² *...la bonté de Dieu, l'immortalité de nos âmes et la grandeur de l'univers... on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cette état, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, para sa naissance.* Cfr. E. Goguel, p. 109. Sobre este último tópico es reiterativo el filósofo: *...si nous ne pensions qu'à nous seuls, nous ne pourrions jouir que des biens qui nous sont particuliers; au lieu que, si nous nous considérons comme parties de quelque autre corps, nous participons aussi au biens qui lui sont communs* (a Élisabeth, Octubre 6 de 1645, AT, IV, 308, 14-18; cfr., supra, Capítulo cuarto, Parágrafo 2, pág. 235).

¹³ Alquié, aludiendo a la misma carta, aun cuando en un contexto diferente, considera de manera muy escueta que, en ella, Descartes le indica a Élisabeth los conocimientos que fundan la moral, en lo cual sorprende que, en lugar de la mención o exposición de verdades científicas, simplemente opte por resumir su misma metafísica. Cfr. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (cfr. Bibliografía). P. 330.

¹⁴ *...il doit commencer tout de bon à s'appliquer à la vraie philosophie, dont la première partie est la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous. La seconde est la physique, en laquelle, après avoir trouvé les vrais principes des choses matérielles, on examine en général comment tout l'univers est composé; puis en particulier quelle est la nature de cette terre et de tous les corps qui se trouvent le plus communément autour d'elle...* . Cfr. M. Martínez S., ps. 199-200.

¹⁵ Díaz, p. 48; Frondizi, p. 65. *...je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations.*

¹⁶ Díaz, *Ibid.*; Frondizi, *Ibid.* *Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose; et remarquant que cette vérité, je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais.*

¹⁷ Díaz, ps. 48-49; Frondizi, p. 67. *...je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle; en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est.*

¹⁸ Díaz, p. 50; Frondizi, p. 69. *De façon qu'il restait qu'elle eût été mise en moi par une nature qui fut véritablement plus parfaite que je n'étais, et même qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelque idée, c'est à dire, pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu.*

¹⁹ Díaz, p. 54; Frondizi, p. 77. *...cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui.*

²⁰ Cfr. Alquié, F.: *Descartes*. Ps. 3-4. Igualmente, Gueroult, M.: *Op. cit.*, ps. 26-27 (trad. española, ps. 25-26).

²¹ Cfr. Gouhier, H.: *Op. cit.*, p. 248.

²² Guenancia, Pierre: *Descartes*. Ps. 147-149. Cfr., supra, Capítulo primero, págs. 20-21 (cfr. Bibliografía).

²³ Ruyssen, Th.: *Op. cit.*, p. 236.

²⁴ De acuerdo con P. Mesnard, hacia el final de la vida de Descartes sus preocupaciones adquieren una nueva orientación en la cual hay "un descentramiento absolutamente indiscutible: la filosofía práctica pasa al primer plano" y es muy difícil deducir esta última etapa de su orden de razones. Cfr. "L'arbre de la sagesse" (cfr. Bibliografía), ps. 336-337.

²⁵ Cottingham, J.: *Op. cit.*, ps. 193, 194 y 198.

²⁶ Morgan, V. G.: *Foundations of Cartesian Ethics*. Ps. 109 y 206-207. En el sentido de considerar que la “ética cartesiana” se basa en la metafísica, la física y otras ciencias, cfr. Chambers, C. J.: Op. cit., p. 391.

²⁷ Cfr., igualmente, Capítulo cuarto, Parágrafo 1, págs. 210-211.

²⁸ *Or il me semble qu'un chacun se peut rendre content de soi-même et sans rien attendre d'ailleurs, pourvu seulement qu'il observe trois choses, auxquelles se rapportent les trois règles de morale, que j'ai mises dans le Discours de la Méthode.* Cfr. E. Goguel, p. 80.

²⁹ Cfr., supra, nota anterior.

³⁰ *La première est, qu'il tâche toujours de se servir, le mieux qu'il lui est possible, de son esprit, pour connaître ce qu'il doit faire ou ne pas faire en toutes les occurrences de la vie.*

³¹ *La seconde, qu'il ait une ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que la raison lui conseillera, sans que ses passions ou ses appétits l'en détournent; et c'est la fermeté de cette résolution, que je crois devoir être prise pour la vertu... .*

³² *La troisième, qu'il considère que, pendant qu'il se conduit ainsi, autant qu'il peut, selon la raison, tous les biens qu'il ne possède point sont aussi entièrement hors de son pouvoir les uns que les autres, et que, par ce moyen, il s'accoutume à ne les point désirer; car il n'y a rien que le désir, et le regret ou le repentir, qui nous puissent empêcher d'être contents: mais si nous faisons toujours tout ce que nous dicte notre raison, nous n'aurons jamais aucun sujet de nous repentir... .*

³³ *...les maladies et les infortunes ne sont pas moins naturelles à l'homme, que les prospérités et la santé.*

³⁴ *...au lieu que le droit usage de la raison, donnant une vraie connaissance du bien, empêche que la vertu ne soit fausse, et même l'accordant avec les plaisirs licites, il en rend l'usage si aisé, et nous faisant connaître la condition de notre nature, il borne tellement nos désirs, qu'il faut avouer que la plus grande félicité de l'homme dépend de ce droit usage de la raison, et par conséquent que l'étude qui sert à l'acquérir est la plus utile occupation qu'on puisse avoir, comme elle est aussi sans doute la plus agréable et la plus douce.*

³⁵ *Premièrement, un homme qui n'a encore que la connaissance vulgaire et imparfaite que l'on peut acquérir par les quatre moyens ci-dessus expliqués doit, avant tout, tâcher de se former une morale qui puisse suffire pour régler les actions de sa vie, à cause que cela ne souffre point de délai, et que nous devons surtout tâcher de bien vivre.* Cfr. M. Martínez S., p. 199.

³⁶ *...le zèle que j'ai toujours eu pour tâcher de rendre service au public est cause que je fis imprimer, il y a dix ou douze ans, quelques essais des choses qu'il me semblait avoir apprises. La première partie de ces essais fut un discours touchant la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, où je mis sommairement les principales règles de la logique et d'une morale imparfaite, qu'on peut suivre par provision pendant qu'on n'en sait point encore de meilleure.* Cfr. M. Martínez S., p. 201.

³⁷ Cfr., igualmente, supra, Capítulo segundo, págs. 102-103.

³⁸ Cfr., igualmente, supra, Capítulo cuarto, Parágrafo 1, pág. 211.

³⁸ Estas ideas ya han sido abordadas, pero desde el punto de vista del posible estoicismo cartesiano. V., supra, Capítulo primero, Parágrafo 6, en especial, págs. 49-50.