

## SOBRE LAS REGLAS DE LA MORAL EN DESCARTES

Carlos Marzán

La obra de Descartes tematiza una cuestión central en el pensamiento moderno: la escisión de la razón en un ámbito teórico y en otro práctico. En el *Discours de la Méthode* se levanta acta de la disolución de los vínculos que la antigüedad había establecido entre las nociones de verdad, justicia, bondad y belleza. Descartes rompe con la idea de la existencia de un orden racional objetivo que rige el Cosmos<sup>1</sup>. La idea de ese orden racional, eterno, configurado por el Bien, sustentaba la existencia de vínculos inextricables entre la episteme y la moralidad. Para Descartes, por el contrario, la esfera de los hechos se disgrega de la de los valores, que escapa del interés de la razón teórica por reconducir lo existente a un universo métrico<sup>2</sup>. El ámbito de los valores, de la moral, de la libertad, no tiene cabida en la «*mirabilis scientiae*»<sup>3</sup> porque en ese ámbito se imbrican las pasiones y los prejuicios como impedimentos a la hora de «*conduire la raison et chercher la verité dans les sciences*». La esfera de la libertad —como aquello que escapa de la determinación numérica— se separa del conocimiento científico.

En las *Reglas para la dirección del espíritu* y en la segunda parte del *Discurso* Descartes plantea la necesidad de establecer determinados principios sobre los que se asiente la certeza en el ámbito teórico. Los principios para la construcción de ese «saber admirable» son tomados de las ciencias del orden y la medida, y serán resumidos en un pequeño número de reglas gracias a las cuales «quienes las observen exactamente nunca supondrán por verdadero lo que es falso, y llegarán sin cansarse en

<sup>1</sup> Como ha señalado Ch. Taylor, «cabría decir que con Descartes la racionalidad ya no se define sustantivamente en términos del orden del ser, sino procedimentalmente, en términos con los que construimos los órdenes en la ciencia y en la vida... El juicio se vuelca ahora sobre las propiedades del acto de pensar, en vez de hacerlo sobre las creencias sustantivas que se originan de ello». Ch. Taylor, *Sources of the self. The making of the modern identity*, Massachusetts, Cambridge University Press, 1989, p. 156. Horkheimer explicó esa transformación como proceso de subjetivación de la razón; proceso en el que el pensamiento cartesiano juega un importante papel. Cfr. M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften* vol. 6, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1991, pp. 27 y ss.

<sup>2</sup> Para Descartes, como afirma Valéry: «todo conocimiento no mensurable se castiga con una sentencia de depreciación... y es negado el nombre de 'ciencia' a todo saber intraducible en cifras» P. Valéry, «*Seconde vue de Descartes*», *Oeuvres* I, Paris, Gallimard, 1957, p. 844.

<sup>3</sup> Para N. Grimaldi, el lugar de la moral en la filosofía de Descartes «ya no está inscrita sobre el árbol de la ciencia». N. Grimaldi, *Six Études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1988, p. 53.

Aún cuando para Descartes el ámbito de la libertad y de la moral parecen no tener todavía cabida en la ciencia moderna, juegan no obstante un importante papel en su pensamiento. La libertad, que se encuentra en los límites de la certeza del conocimiento teórico, es precisamente lo que permite la aplicación de la duda metódica y, con ello, el elemento que establece la posibilidad misma de la ciencia. Por eso, poder obrar libremente no es sólo el fundamento de la moralidad, sino también el mayor de todos nuestros bienes, «tanto, que nos asemeja a Dios» (AT V, 85). Sus reflexiones sobre la moral dan cuenta de que el pensamiento metódico no agota todo el campo del saber. De la obra de Descartes se desprende la idea de que la moral propicia un tipo de conocimiento —una «ciencia mediocre»— que no pone sus miras en la certeza, sino en lo verosímil. Un conocimiento específico que no se produce por la abstracción generalizadora, sino por la reflexión que se enfrenta a las situaciones concretas que surgen a cada paso.

Esto no significa que esa reflexión deba ser puramente ocasional. La experiencia práctica es capaz de producir una serie de reglas con las que afrontar la toma de decisiones sobre cuestiones concretas. El sentido de las reglas morales no será acumular conocimiento, sino alcanzar «la satisfacción acerca de sí mismo». Dedicaremos las siguientes páginas a las distintas formulaciones de las reglas de la moral que Descartes irá desgranando a lo largo de su obra<sup>6</sup>.

## I

El objetivo de las máximas morales expuestas en el *Discurso*, caracterizadas por la mesura y la prudencia, parece ser eminentemente pragmático<sup>7</sup>. Seguir las posibilitaría al

<sup>6</sup> En la edición francesa de el *Discurso*, se puede leer: «Je me formai une morale par provision» (AT VI, 22). Ese «par provision» indicaría que esas máximas morales constituyen una base mínima o pertrecho imprescindible en el ámbito de la acción. Por contra, en la edición latina habla de «Ethicam quandam ad tempus mihi effinxi» (AT VI, 552). «Ad tempus» parece referirse al carácter eventual, perfectible y provisional de tales máximas. La diferencia de matices entre una y otra edición ha propiciado divergencias interpretativas. Si bien es cierto que esas reglas —expuestas por primera vez en el *Discurso del método*— poseen cierta «provisionalidad», ya que se irán enriqueciendo en su obra posterior (sobre todo en *Passions de l'âme* o en su correspondencia con la princesa Elisabeth o la reina Cristina), no es menos cierto que las máximas de la moral —entendidas como «provisión» o pertrecho mínimo para la acción— no parecen variar demasiado.

<sup>7</sup> Esta es la opinión que sostiene Burman, quien afirma que el autor de el *Discurso* le llegó a manifestar que no le interesaba escribir sobre cuestiones de ética, y que, si lo hizo «mediante unas reglas», fue para que no dijeran «paedagogos et similes» que carecía de fe y religión (AT V, 178).

seguridad necesarias para frenar el clima de violencia política, social y religiosa que impera en la Europa del XVII. Esa máxima consistía «en obedecer las leyes y costumbres de mi país, conservando constantemente la religión en la cual Dios me había concedido la gracia de ser educado desde la infancia, guiándome en todo lo demás por las opiniones más moderadas y apartadas de todo exceso» (AT VI, 23). No cabe duda de que la tendencia moderada y conservadora que manifiesta dicha máxima contrasta con el carácter revolucionario de su teoría del conocimiento. Si en el ámbito teórico, Descartes plantea la necesidad de liberarnos de nuestros prejuicios, en el ámbito moral la tradición y los prejuicios constituyen, precisamente, el telón de fondo sobre el que se construye su «moral par provision». Ello es consecuencia de un examen de la razón que reconoce sus límites a la hora de llevar a cabo reformas en el ámbito práctico. Esos límites los establecen las creencias y las leyes vigentes, porque su existencia suele apuntar a la utilidad general: «tienden a que unos y otros se hagan el bien o, por lo menos, a que no se hagan el mal» (AT IV, 357). La idea de bien común se sustenta, en su opinión, en las ordenaciones y los objetivos de la sociedad en la que se vive. Pero la autoridad de la tradición —cuyo reconocimiento implica que el reconocimiento de la prueba recaiga sobre el que quiere cambiarla— no se convierte para Descartes en ningún caso en adaptación ciega a lo existente<sup>13</sup>. Ello entrañaría, en su opinión, cometer «un gran error contra el buen sentido» (AT VI, 24). Debido a «la corrupción de nuestras costumbres» (AT VI, 23), la tradición ha de someterse a ciertas restricciones. Descartes piensa desde una situación en la que lo tradicionalmente vigente no se impone de forma natural y sin fisuras. Su posición no implica un pacto irreflexivo con el sentido común. De una parte, habría que elegir las opiniones más moderadas de aquellos que son más sensatos y, de otra, que al aceptar como buena una opinión nadie debería obligarse a mantenerla posteriormente como inmutable (AT VI, 24). No se debe, pues, entender esta máxima como mera capitulación ante las opiniones e instituciones vigentes.

### III

Si la primera máxima, caracterizada por la heteronomía, nos invita a actuar dentro del marco más o menos seguro de la tradición; la segunda promueve la autonomía

<sup>13</sup> En numerosos textos Descartes muestra su rechazo a aceptar lo dado sin tener razones justificadas para ello. Así, en el *Discurso* mantiene que «no habría creído que debiera contentarme ni por un momento con opiniones ajenas, si no me hubiera propuesto emplear mi propio juicio en examinarlas en cuanto tuviera ocasión» (AT VI, 27). O en los *Principios* sostiene que «desearía que nadie diera crédito a algo si una razón evidente e invencible no le persuada de ello» (AT VIII-1, 329). Incluso, como escribe a Clerselier, en cuestiones referentes a la fe considera necesario «percibir alguna razón que nos convenza de que han sido reveladas por Dios» (AT IX-1, 208).

de la decisión y nos insta a actuar aun a costa del inevitable riesgo de equivocarnos (AT IX-2, 323). Según esta máxima debemos ser firmes y resueltos en nuestras acciones y «seguir con constancia las opiniones más dudosas, una vez determinado a ellas, como si fuesen segurísimas» (AT VI, 24). Para Descartes si la precipitación es siempre nefasta, la irresolución no lo es menos. Por eso, considera que cualquier decisión que se adopte es siempre preferible a la indecisión: «imitaba en esto a los viajeros que, extraviados en algún bosque, no deben vagar... sino caminar siempre lo más directamente que puedan hacia el mismo punto... pues, acabarán llegando, al menos, a algún lugar en el que estarán mejor que en medio del bosque» (AT VI, 25). De este modo, la firmeza de la decisión logra disuadirnos del arrepentimiento porque nos obliga a adherirnos a una determinación que a veces no tiene más probabilidad que su contraria. Obrar bien es «creer que siempre se cumple con su deber cuando se hace lo que se juzga mejor» (AT XI, 460). Y esto obliga a ser fiel a las decisiones tomadas mientras la reflexión posterior no las muestre como erróneas. Para Descartes, como para el príncipe Segismundo, «sea verdad o sueño, obrar bien es lo que importa»<sup>14</sup>. En su opinión, la irresolución y la duda no traen sino profundos desarreglos en la moralidad (AT II, 35). Para escapar de esos desarreglos se requiere de la «firme resolución». Mediante ella damos respuesta, por un lado, a la urgencia de acciones «que no toleran ningún aplazo» (Ibid.) y, de otro, a la deficiencia de nuestra razón, allí donde entran en juego circunstancias que no pueden someterse enteramente a nuestro control.

Descartes da cuenta en su correspondencia de que algunos de sus contemporáneos interpretaron la máxima de la resolución como una suerte de obstinación irracional, de obcecación. Frente a esas interpretaciones señala que él quería expresar algo bien distinto: «si yo hubiese dicho que hay que atenerse totalmente a las opiniones que hemos resuelto seguir, aunque fuesen dudosas, sería tan criticable como si hubiera dicho que haya que ser caprichoso y obstinado... Pero he dicho... que hay que ser resuelto en las acciones, incluso cuando se permanece irresoluto en los juicios» (AT II, 34). Es necesario ubicar la resolución entre dos vicios que le son contrarios: «la indeterminación y la obstinación» (Ibid.). Lo racional en el plano de la moral se situaría, precisamente, entre esos «dos vicios». De este modo, la exigencia de la acción coloca la racionalidad entre la incertidumbre y el entero conocimiento. En un ámbito de saber que Descartes considera «precario», lo racional estribaría en perseverar —hasta que la situación no nos demuestre lo contrario— en las consecuencias de las decisiones tomadas. Por medio de esta máxima se persigue, de una parte, el utilizar la acción para perfeccionar la razón y, de otra, el utilizar la razón para perfeccionar la acción.

<sup>14</sup> P. Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, Jornada III, escena IV. Sobre los paralelismos entre la obra de Descartes y la de Calderón, vid.: H.W. Sullivan, «Tam clara et evidens: clear and distinct ideas in Calderón, Descartes y F. Suárez», en Ebersole, A.V. (ed), *Perspectivas de la Comedia. Ensayos sobre la comedia del Siglo de Oro español*, Valencia, 1979, Albatros Hispanófila, pp. 127-136.

## IV

La tercera máxima de la moral cartesiana consiste en «vencerme siempre a mí mismo antes que a la fortuna, y cambiar mis deseos antes que el orden del mundo» (AT VI, 25). El término «fortuna» indica aquí el ámbito de la contingencia imprevisible. Anteponerla a «uno mismo» significa que debemos limitar nuestros deseos al orden de lo posible, hacer de «la necesidad, virtud» (AT VI, 26). La máxima refleja de la finitud de nuestro conocimiento, que impide lograr un total dominio de la razón. La noción de «fortuna» ha de interpretarse como simple suposición pragmática que sirve para evitar el remordimiento y los lamentos inútiles, ya que después de actuar del mejor modo que ha sido considerado, la consecución de nuestros objetivos es siempre imprevisible. Entre la acción y el objetivo media el azar, que siempre debemos estar dispuestos a aceptar y a tomar en consideración para cualquier nueva decisión.

En *Las pasiones del alma* Descartes calificará el término «fortuna», cambiando el acento de la tercera máxima, como «quimera» que se origina en nuestra razón porque «no conocemos todas las cosas que contribuyen a cada efecto» (AT XI, 438). Al carácter caprichoso e impersonal que denota la noción de fortuna (equiparable en el plano práctico al papel que desempeña el genio maligno en el ámbito teórico), le opondrá ahora la noción de «Providencia». Mediante ella indica la voluntad de un ser que ordena racionalmente todo lo que acontece: «es necesario rechazar totalmente la opinión vulgar de que fuera de nosotros hay una suerte que hace que las cosas sucedan o no sucedan según su capricho, y saber que todo es conducido por la Providencia divina, cuyo decreto eterno es de tal modo infalible e inmutable, que... debemos pensar que a nuestro respecto nada sucede que no sea necesario» (AT XI, 439). La noción de «Providencia» permite considerar el desarrollo de los acontecimientos no como un destino azaroso, sino como la decisión —nunca totalmente comprensible— de una divinidad buena que no quiere que los seres humanos se hundan en la perplejidad de lo meramente fortuito, algo que haría inútil cualquier actividad.

Para Descartes el «decreto de la Providencia» no es incompatible con el libre albedrío<sup>15</sup>. La Providencia es la causa inmutable de aquellos efectos «que no dependen del libre albedrío de los hombres» (AT IV, 314). Es necesario, pues, distinguir entre las cosas que no dependen de nuestra voluntad (como la salud o la riqueza) y aquellas otras (como la virtud o la sabiduría) que dependen enteramente de ella (AT IV, 264). Siguiendo esta clasificación —sostiene— podremos abstraernos de que nuestros deseos se dirijan hacia lo que nuestro poder no puede alcanzar (AT XI, 437).

<sup>15</sup> En una carta a Elisabeth de Bohemia expresará la no incompatibilidad de los decretos de la Providencia con el libre albedrío mediante una analogía. Así, si un rey ha prohibido los duelos y hace reunir a dos hidalgos que se odian, sabiendo que pueden luchar entre ellos, no por ello determina la conducta que adoptarán cuando se encuentren. Del mismo modo, la Providencia predetermina las acciones humanas, pero no la voluntad (AT IV, 354-355).

seguridad necesarias para frenar el clima de violencia política, social y religiosa que impera en la Europa del XVII. Esa máxima consistía «en obedecer las leyes y costumbres de mi país, conservando constantemente la religión en la cual Dios me había concedido la gracia de ser educado desde la infancia, guiándome en todo lo demás por las opiniones más moderadas y apartadas de todo exceso» (AT VI, 23). No cabe duda de que la tendencia moderada y conservadora que manifiesta dicha máxima contrasta con el carácter revolucionario de su teoría del conocimiento. Si en el ámbito teórico, Descartes plantea la necesidad de liberarnos de nuestros prejuicios, en el ámbito moral la tradición y los prejuicios constituyen, precisamente, el telón de fondo sobre el que se construye su «moral par provision». Ello es consecuencia de un examen de la razón que reconoce sus límites a la hora de llevar a cabo reformas en el ámbito práctico. Esos límites los establecen las creencias y las leyes vigentes, porque su existencia suele apuntar a la utilidad general: «tienden a que unos y otros se hagan el bien o, por lo menos, a que no se hagan el mal» (AT IV, 357). La idea de bien común se sustenta, en su opinión, en las ordenaciones y los objetivos de la sociedad en la que se vive. Pero la autoridad de la tradición —cuyo reconocimiento implica que el reconocimiento de la prueba recaiga sobre el que quiere cambiarla— no se convierte para Descartes en ningún caso en adaptación ciega a lo existente<sup>13</sup>. Ello entrañaría, en su opinión, cometer «un gran error contra el buen sentido» (AT VI, 24). Debido a «la corrupción de nuestras costumbres» (AT VI, 23), la tradición ha de someterse a ciertas restricciones. Descartes piensa desde una situación en la que lo tradicionalmente vigente no se impone de forma natural y sin fisuras. Su posición no implica un pacto irreflexivo con el sentido común. De una parte, habría que elegir las opiniones más moderadas de aquellos que son más sensatos y, de otra, que al aceptar como buena una opinión nadie debería obligarse a mantenerla posteriormente como inmutable (AT VI, 24). No se debe, pues, entender esta máxima como mera capitulación ante las opiniones e instituciones vigentes.

### III

Si la primera máxima, caracterizada por la heteronomía, nos invita a actuar dentro del marco más o menos seguro de la tradición; la segunda promueve la autonomía

<sup>13</sup> En numerosos textos Descartes muestra su rechazo a aceptar lo dado sin tener razones justificadas para ello. Así, en el *Discurso* mantiene que «no habría creído que debiera contentarme ni por un momento con opiniones ajenas, si no me hubiera propuesto emplear mi propio juicio en examinarlas en cuanto tuviera ocasión» (AT VI, 27). O en los *Principios* sostiene que «desearía que nadie diera crédito a algo si una razón evidente e invencible no le persuada de ello» (AT VIII-1, 329). Incluso, como escribe a Clerselier, en cuestiones referentes a la fe considera necesario «percibir alguna razón que nos convenza de que han sido reveladas por Dios» (AT IX-1, 208).

Pero el ámbito de la acción nos exige determinarnos siempre mediante nuestra razón como si la Providencia no existiera: «no debemos ser indiferentes en elegir... ni entregarnos a la fatalidad inmutable de este decreto... sino solamente hacer todo lo mejor que nuestro entendimiento pueda conocer» (AT XI, 440). Esta idea sirve a Descartes para matizar las notas de apatía y resignación que parece poseer la tercera máxima. Notas que, en su opinión, caracterizan a los estoicos latinos de quienes pretende distanciarse<sup>16</sup>. Estos, afirma, entienden a veces por virtud aquello que «no es sino insensibilidad, orgullo, desesperación o parricidio» (AT VI, 8).

Mientras que el estoicismo —que promueve la aceptación del orden del mundo y la subordinación de toda acción a ese orden— hace derivar la determinación del acaecer en ascetismo; la filosofía cartesiana realza el papel de la acción por medio de la libertad. En virtud de ella los seres humanos no se encuentran meramente sujetos a un orden externo con el que se han de identificar, sino que son poseedores de un orden interno con el que pueden «conducir las acciones de su vida» según «el conocimiento del bien» (AT XI, 367). Ese orden interno, y no la concordancia con una razón universal, será el escenario donde puede realizarse el «vivere beate», el vivir feliz. Esto es, aquello que «depende enteramente de nosotros» y que nos permite el contento por el cumplimiento de los deseos regidos por la razón (AT IV, 264-65). Frente al estoicismo, que define la felicidad como virtud (que estriba en la identificación con el lógos), y frente al epicureísmo, que define el placer como fundamento de la vida feliz, Descartes tratará de conciliar —como anuncia a Cristina de Suecia— ambos planteamientos (AT V, 85). Para él, la felicidad no debe entenderse como un bien, sino como la conciencia del esfuerzo por conocer y adquirir ese bien. El buen uso del libre arbitrio es aquello que produce en nosotros un máximo de virtud y de satisfacción: «de él se siguen nuestros mayores contentos. Así se ve, por ejemplo, que... la satisfacción interior que sienten en sí mismos los que saben que nunca dejan de obrar lo mejor que pueden... es un placer incomparablemente más dulce, más perdurable y más sólido que todos los que provienen de otra cosa» (AT V, 85). Para Descartes, pues, el perfeccionamiento moral es entendido como actividad, conocimiento y satisfacción de sí.

En *Las pasiones del alma*, Descartes pretende mostrar que la aspiración al mejoramiento moral y a la satisfacción de sí no implica la renuncia a las pasiones. Considera que «éstas son todas buenas por naturaleza» (AT XI, 485), si bien es necesario «adquirir un imperio muy absoluto» sobre ellas (AT XI, 368). Su bondad estriba, precisamente, en que pueden propiciar un mayor control del ámbito de la interioridad y, con ello, favorecer el «contento de sí»<sup>17</sup> y la conciencia de que se perfecciona al

<sup>16</sup> Sobre la relación entre Descartes y el estoicismo, vid: V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et moderne*, Paris, Vrin, 1974, pp. 320 y ss.

<sup>17</sup> Ello le lleva a afirmar que la doctrina expuesta en *De vita beata* de Séneca no es «lo bastante exacta para ser seguida» (AT IV, 263), ya que «todo clase de deseo no es incompatible con la felicidad» (AT IV, 266).

Pero el ámbito de la acción nos exige determinarnos siempre mediante nuestra razón como si la Providencia no existiera: «no debemos ser indiferentes en elegir... ni entregarnos a la fatalidad inmutable de este decreto... sino solamente hacer todo lo mejor que nuestro entendimiento pueda conocer» (AT XI, 440). Esta idea sirve a Descartes para matizar las notas de apatía y resignación que parece poseer la tercera máxima. Notas que, en su opinión, caracterizan a los estoicos latinos de quienes pretende distanciarse<sup>16</sup>. Estos, afirma, entienden a veces por virtud aquello que «no es sino insensibilidad, orgullo, desesperación o parricidio» (AT VI, 8).

Mientras que el estoicismo —que promueve la aceptación del orden del mundo y la subordinación de toda acción a ese orden— hace derivar la determinación del acaecer en ascetismo; la filosofía cartesiana realza el papel de la acción por medio de la libertad. En virtud de ella los seres humanos no se encuentran meramente sujetos a un orden externo con el que se han de identificar, sino que son poseedores de un orden interno con el que pueden «conducir las acciones de su vida» según «el conocimiento del bien» (AT XI, 367). Ese orden interno, y no la concordancia con una razón universal, será el escenario donde puede realizarse el «vivere beate», el vivir feliz. Esto es, aquello que «depende enteramente de nosotros» y que nos permite el contento por el cumplimiento de los deseos regidos por la razón (AT IV, 264-65). Frente al estoicismo, que define la felicidad como virtud (que estriba en la identificación con el lógos), y frente al epicureísmo, que define el placer como fundamento de la vida feliz, Descartes tratará de conciliar —como anuncia a Cristina de Suecia— ambos planteamientos (AT V, 85). Para él, la felicidad no debe entenderse como un bien, sino como la conciencia del esfuerzo por conocer y adquirir ese bien. El buen uso del libre arbitrio es aquello que produce en nosotros un máximo de virtud y de satisfacción: «de él se siguen nuestros mayores contentos. Así se ve, por ejemplo, que... la satisfacción interior que sienten en sí mismos los que saben que nunca dejan de obrar lo mejor que pueden... es un placer incomparablemente más dulce, más perdurable y más sólido que todos los que provienen de otra cosa» (AT V, 85). Para Descartes, pues, el perfeccionamiento moral es entendido como actividad, conocimiento y satisfacción de sí.

En *Las pasiones del alma*, Descartes pretende mostrar que la aspiración al mejoramiento moral y a la satisfacción de sí no implica la renuncia a las pasiones. Considera que «éstas son todas buenas por naturaleza» (AT XI, 485), si bien es necesario «adquirir un imperio muy absoluto» sobre ellas (AT XI, 368). Su bondad estriba, precisamente, en que pueden propiciar un mayor control del ámbito de la interioridad y, con ello, favorecer el «contento de sí»<sup>17</sup> y la conciencia de que se perfecciona al

<sup>16</sup> Sobre la relación entre Descartes y el estoicismo, vid: V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et moderne*, Paris, Vrin, 1974, pp. 320 y ss.

<sup>17</sup> Ello le lleva a afirmar que la doctrina expuesta en *De vita beata* de Séneca no es «lo bastante exacta para ser seguida» (AT IV, 263), ya que «todo clase de deseo no es incompatible con la felicidad» (AT IV, 266).



aumentar la hegemonía del yo sobre aquello que se le opone. En su opinión el control de las pasiones «enseña a hacerse de tal modo (su) dueño y a manejarlas con tanta destreza, que los males que causan son muy soportables, y hasta de todos se alcanza la alegría» (AT XI, 488). Las pasiones quedan así justificadas como un campo necesario para la extensión del yo. El ideal estoico de la ataraxia no haría sino paralizar y vaciar a éste, incapacitarlo para la acción, para regir la vida.

Descartes considera «conclusión de esta moral» la cuarta regla expuesta en el *Discurso del método*. Esta aconseja examinar las diferentes ocupaciones para escoger la mejor, que no es otra —afirma— que la que ya tenía: aplicar la vida al cultivo de la razón (AT VI, 27). Tras esa elección personal, late el ideal de una tarea universalizable. La meta del cultivo de la razón no es otra que la sabiduría, nuestro «soberano bien» (AT IX-2, 3), que es la aspiración al mejoramiento de las condiciones en las que vive el ser humano, algo que incumbe a todos «en cuanto ello esté en nuestro poder» (AT VI, 61). La sabiduría sería el conocimiento más perfecto de cuanto se pueda alcanzar, «bien en relación de la conducta que debe adoptar en la vida, bien en relación con la conservación de la salud o con la invención de todas las artes» (AT IX-2, 2). La aspiración a la sabiduría —cuya meta es la fusión del orden de la ciencia y de la moralidad— ha de entenderse, pues, como un momento de la moralidad misma.

## V

Descartes formulará en una de sus cartas a Elisabeth de Bohemia las reglas de la moral de manera distinta a como lo hizo en el *Discurso del método*. Las reglas quedan ahora reducidas a tres. La primera consiste en tratar de servirse, cuanto sea posible, de la razón para conocer lo que se debe y no se debe hacer en todas las circunstancias de la vida. La segunda, en seguir la firme resolución de realizar los dictados de la razón. La tercera, en tratar de no desear aquellos bienes que no están en nuestro poder, porque impedirían nuestro contento<sup>18</sup>. Entre la formulación de la primera regla del *Discurso* y la de esta carta hay un cambio de matiz. Ya no pone en primer plano el seguir las leyes y costumbres de su país, sino que acentúa la necesidad de tratar de servirse siempre de la propia razón. Con respecto a la segunda, la nueva formulación equipara fidelidad a las decisiones tomadas con la «virtud» misma (AT IV, 265). En la tercera ya no habla de «fortuna» ni de «orden del mundo» como lo hacía en el *Discurso*. Todo esto apunta a una concepción menos acomodaticia de la acción, un cambio de matiz que también se manifiesta en su última obra, *Las pasiones del alma*. En ella, la virtud recibe el nombre de «générosité», lo opuesto a «l'irrésolution». Descartes no equipara el ser generoso con la dadivosidad, sino con la suprema estima que debe sentir

<sup>18</sup> Carta del 4 de agosto de 1645 (AT IV, 265-266).

quien dispone su voluntad para ejecutar todas las cosas que considere mejores<sup>19</sup>. Es decir, la sensación de vivir de acuerdo a la virtud. Generosos serían quienes no «desprecian jamás a los otros» (AT XI, 446), ya que son conscientes de que los demás pueden ser capaces de emplear bien su libre albedrío (AT XI, 447). Son aquellos que no consideran «nada más grande que hacer el bien a los otros hombres y desprecian su propio interés» (AT XI, 448). La generosidad hace a los hombres «enteramente dueños de sus pasiones», particularmente en lo referente a los celos, la envidia, el odio, el miedo y la cólera (Ibid.). Pero conviene subrayar que la generosidad —lo que nos permite controlar nuestras pasiones— es, al mismo tiempo, una pasión derivada de la admiración (AT XI, 443-45). La generosidad es la estimación derivada de la libre disposición de nuestro albedrío y del imperio sobre nuestras voluntades para determinarnos a realizar lo que juzgamos bueno (AT XI, 445). En este sentido, la generosidad podría ser definida como la pasión de ser libres. Se podría caracterizar como «la libertad que tenemos sobre nuestra voluntad, o como la libertad que tenemos de ser libres»<sup>20</sup>.

De este modo, en el ámbito de las pasiones se introduce también la tendencia intelectualista que subyace al pensamiento cartesiano<sup>21</sup>. La pasión de la generosidad debe ser considerada como el elemento que desencadena la posibilidad de la virtud, el control racional de las pasiones y, con ello, la mayor felicidad de la que pueda hacerse acreedor el hombre. En este sentido, la pasión de la generosidad —que funda el comportamiento moral y la dignidad de la persona (Ibid.)— es, al mismo tiempo, la virtud más perfecta. Pero esa pasión sólo puede transformarse en auténtica virtud, esto es, en actividad iluminada por el entendimiento, por medio del hábito (AT XI, 372) y de su ejercicio constante y reflexivo.

<sup>19</sup> Sobre el concepto de «generosidad» en Descartes, vid. N. Grimaldi, op. cit., pp. 145 y ss. También, G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, París, P.U.F., 1970, pp. 89 y ss.

<sup>20</sup> N. Grimaldi, op. cit., p. 164.

<sup>21</sup> En numerosos textos de su obra Descartes da cuenta de esa tendencia. Así, en el *Discurso del método* podemos leer: «pues no determinándose nuestra voluntad a seguir o a evitar cosa alguna, sino porque nuestro entendimiento se la presenta como buena o mala, basta juzgar bien para obrar bien» (AT VI, 28). En una carta a Mesland, fechada en mayo de 1644, afirma: «no creo que para obrar mal sea necesario ver claramente que lo que hacemos es malo; basta con verlo confusamente... es decir, sin poner atención en las razones que lo muestran, pues si lo viéramos con claridad nos sería imposible pecar... omnis peccans est ignorans» (AT IV, 117). Este intelectualismo moral, según el cual nunca podemos elegir el mal como tal cuando percibiésemos con claridad y distinción aquello que es bueno, presupone como condición algo que no es factible. A saber, un conocimiento absolutamente cierto y evidente sobre cualesquiera circunstancias que no esté influido por ningún prejuicio o ninguna pasión. La relación de identidad entre lo verdadero y lo bueno se mantiene, pues, como un simple ideal.

## VI

Durante los últimos años de su vida —a través de su correspondencia con la princesa Elisabeth— Descartes esbozará algunos elementos de su pensamiento político. El interés de ese pensamiento para el problema de la moral estriba en la aplicación de las máximas por provisión para enjuiciar la acción política. La preocupación cartesiana por problemas estrictamente políticos es más bien ocasional. Lo que le lleva a tratar (si bien de modo poco sistemático) cuestiones relativas a la política, es la petición insistente por parte de Elisabeth acerca de la opinión que le merecía la obra de Maquiavelo<sup>22</sup>. Al principio se muestra reticente a exponer sus pensamientos sobre tales cuestiones «relativas a la vida civil» (AT IV, 406). Para ello invocará su vida retirada y su alejamiento de los asuntos públicos (AT IV, 411). «Sería digno de burla» —escribe a la princesa— «si pensara enseñar cosa alguna en esta materia a Vuestra Alteza» (AT IV, 492).

Existen algunas coincidencias entre la doctrina del *Príncipe* y los planteamientos de Descartes, sobre todo en lo que se refiere a la necesidad de reinar de acuerdo con las circunstancias. Para Descartes los criterios pragmáticos deben guiar el ámbito de la política. Por eso, el mejor modo de regular la vida política estriba más en la experiencia que en la razón, «porque raramente se trata con personas perfectamente razonables» (AT IV, 412). No obstante, lo que subraya la diferencia de su pensamiento con el de Maquiavelo es que tales criterios pragmáticos no deben ser totalmente disociados de la moralidad. En su correspondencia con Elisabeth se revela más bien como moralista que como analista político. Descartes se muestra respetuoso tanto con la doctrina del carácter divino del poder soberano, como con las tradiciones seculares que se sostienen en un Estado. En este sentido, le resultan reprochables los análisis de Maquiavelo sobre los principados nuevos, ya que éste no los distingue suficientemente de los que se establecen por vías justas (AT IV, 486). Para Descartes la «luz natural de la razón» debe hacernos considerar que las imperfecciones de los cuerpos políticos se suavizan con el tiempo, de tal modo que dichas imperfecciones «son casi siempre más soportables que lo sería el cambiarlas» (AT VI, 14). El amparo en la tradición servirá a Descartes para vincular el poder y el derecho, la autoridad del soberano con la legitimidad que le es inherente: «Dios otorga el derecho a quienes otorga la fuerza» (AT IV, 487). Para él, la autoridad y el poder de un soberano quedan legitimados por medio de su ejercicio continuado. Si un poder es aceptado y perdura, lo es a causa de su utilidad para el bien común (AT IV, 492).

<sup>22</sup> Sobre el pensamiento político de Descartes, cfr. P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique. Critique cartésienne des fondements de la politique*, Paris, P.U.F. 1983. Cfr., también, R. Lefèvre, *L'humanisme de Descartes*, Paris, P.U.F. 1957, pp. 135 y ss.

Para Descartes las normas ideales que deberían guiar la conducta política son la legitimidad, la justicia y la generosidad (AT IV, 487). La aplicación de esas normas ideales hacen que incluso las acciones correctas políticamente puedan parecer moralmente injustas. Sin embargo, es consciente de las dificultades para que la actividad política pueda regirse por esas normas. La razón de Estado obliga al soberano a adecuar su comportamiento a situaciones de por sí nada «virtuosas». La maldad y la ambición de otros exige de un príncipe fuertes dosis de prudencia y de habilidad. Ello le llevará a justificar ciertas acciones de los soberanos que, en su opinión, serían reprobables entre los súbditos (AT IV, 487). Las responsabilidades del príncipe, cuya meta es la de procurar el bien común, lo eximen de observar normas estipuladas para el resto de los hombres. Esas responsabilidades le otorgan, por ejemplo, el derecho a hacer la guerra siempre que «encuentre alguna ventaja para sí o para sus súbditos» (AT IV, 488).

Descartes coincide, pues, con algunos preceptos establecidos en *El príncipe*. Así, plantea que, para salvaguardar al Estado, el príncipe ha de establecer una sabia política de alianzas en la que se estima «lo más seguro», si bien matiza que no es lo más generoso, «el acabar totalmente con sus enemigos» (AT IV, 431). Pero, frente a Maquiavelo, que fundamenta las alianzas en la desconfianza mutua, no considera que tras las alianzas se esconda una enemistad larvada. Para él, por el contrario, éstas originan un contrato de amistad y legítima moralidad (AT IV, 489). También, frente a la máxima maquiaveliana según la cual es preferible que un príncipe sea temido antes que amado, Descartes opone la idea de que para éste «el amor del pueblo sería mejor que la fuerza» (AT IV, 531). Para él, la política utilitaria de *El Príncipe* se vuelve contra la utilidad, porque el odio y la fuerza no engendran sino odio (Ibid.). Bien es cierto que en el ámbito de la política cotidiana «es imposible que uno no se arruine cuando se quiere ser siempre un hombre de bien» (AT IV, 498). Pero, si al príncipe no le cabe ser totalmente virtuoso, al menos debe procurar guiarse siempre por lo más razonable para que su gobierno sea, en la medida de lo posible, mejor.

Descartes propondrá a los príncipes una serie de preceptos que no son otra cosa que la transposición de las reglas de su moral. De sus escritos sobre política parece desprenderse la idea de que «la complejidad de las decisiones a tomar mantiene al soberano en el estadio de la moral por provisión»<sup>23</sup>. El primer precepto consiste en la conservación de las costumbres y la leyes a las que están acostumbrados sus súbditos. Se trataría de no abandonar ninguno «de los honores y de las deferencias que el pueblo cree que le son debidas, impidiendo que exijan todavía más» (AT IV, 489). El segundo consiste en ser firme y constante «cuando haya tomado alguna resolución» (AT IV, 490). El tercer precepto consistía en ser capaz de alterar —a través de la utilización de diferentes medios— los deseos de sus súbditos, antes que el bien público. Sólo de ese modo los súbditos sufrirán con paciencia las órdenes del príncipe al creer

<sup>23</sup> G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, Paris, P.U.F., 1970, p. 108.

que cuando las ejecuta «es de alguna manera contrario a hacerlo y ello le ha producido displacer» (AT IV, 491). Junto a estos preceptos, sostendrá la idea de que alcanzar el máximo de sabiduría que le sea posible en relación con la conducta, es la meta a la que debe aspirar el príncipe.

## VII

Las reflexiones políticas seguidas por Descartes durante los últimos años de su vida testimonian la continuidad de sus planteamientos morales. Si bien las reglas de la moral expuestas en el *Discurso del método* se reformulan y modifican en algunos aspectos en su obra posterior, su contenido permanecerá invariable en lo esencial. Su propósito de establecer los fundamentos para lo que denominó el «último grado de la sabiduría», esto es de «la más alta y perfecta moral» (AT IX-2, 14) no llegó a puerto. Su teoría se limita a establecer las reglas de una «moral por provisión», de una «moral imperfecta» (AT IX-2, 15). Y no solamente porque es «impensable querer esperar a la ciencia moderna y a sus progresos para luego fundamentar una moral nueva»<sup>24</sup>, sino porque le resulta evidente que en el ámbito de la praxis no cabe apelar —como en el ámbito especulativo— a reglas universales y necesarias que garanticen la verdad. En ese ámbito no es posible recurrir a las condiciones claras y distintas que sustentan al yo que teoriza, sino que sólo cabe apelar a la precariedad de las opiniones inciertas de un yo que se sabe inmerso en el horizonte siempre abierto de la historia. El conocimiento práctico no es para Descartes un saber capaz de determinar la acción por medio de principios generales, sino un saber que se constituye a medida que los seres humanos se enfrentan a situaciones concretas. En esas condiciones sólo cabe proveerse de ciertas reglas que no son resultado de algún saber absoluto, pero tampoco un mero mecanismo conformista para adaptarse a lo existente. Son, más bien, un modo de disponer la voluntad para ir realizando las cosas que se consideren mejores. Algo, pues, que presupone la actitud moral de quien aspira a la vida buena. Tal concepción de la moral no sólo se sustenta en la tradición estoica y epicúrea, sino en la noción de «phronesis» de la ética aristotélica.

<sup>24</sup> H.G. Gadamer, op. cit., p. 284.

Para Descartes las normas ideales que deberían guiar la conducta política son la legitimidad, la justicia y la generosidad (AT IV, 487). La aplicación de esas normas ideales hacen que incluso las acciones correctas políticamente puedan parecer moralmente injustas. Sin embargo, es consciente de las dificultades para que la actividad política pueda regirse por esas normas. La razón de Estado obliga al soberano a adecuar su comportamiento a situaciones de por sí nada «virtuosas». La maldad y la ambición de otros exige de un príncipe fuertes dosis de prudencia y de habilidad. Ello le llevará a justificar ciertas acciones de los soberanos que, en su opinión, serían reprobables entre los súbditos (AT IV, 487). Las responsabilidades del príncipe, cuya meta es la de procurar el bien común, lo eximen de observar normas estipuladas para el resto de los hombres. Esas responsabilidades le otorgan, por ejemplo, el derecho a hacer la guerra siempre que «encuentre alguna ventaja para sí o para sus súbditos» (AT IV, 488).

Descartes coincide, pues, con algunos preceptos establecidos en *El príncipe*. Así, plantea que, para salvaguardar al Estado, el príncipe ha de establecer una sabia política de alianzas en la que se estima «lo más seguro», si bien matiza que no es lo más generoso, «el acabar totalmente con sus enemigos» (AT IV, 431). Pero, frente a Maquiavelo, que fundamenta las alianzas en la desconfianza mutua, no considera que tras las alianzas se esconda una enemistad larvada. Para él, por el contrario, éstas originan un contrato de amistad y legítima moralidad (AT IV, 489). También, frente a la máxima maquiaveliana según la cual es preferible que un príncipe sea temido antes que amado, Descartes opone la idea de que para éste «el amor del pueblo sería mejor que la fuerza» (AT IV, 531). Para él, la política utilitaria de *El Príncipe* se vuelve contra la utilidad, porque el odio y la fuerza no engendran sino odio (Ibid.). Bien es cierto que en el ámbito de la política cotidiana «es imposible que uno no se arruine cuando se quiere ser siempre un hombre de bien» (AT IV, 498). Pero, si al príncipe no le cabe ser totalmente virtuoso, al menos debe procurar guiarse siempre por lo más razonable para que su gobierno sea, en la medida de lo posible, mejor.

Descartes propondrá a los príncipes una serie de preceptos que no son otra cosa que la transposición de las reglas de su moral. De sus escritos sobre política parece desprenderse la idea de que «la complejidad de las decisiones a tomar mantiene al soberano en el estadio de la moral por provisión»<sup>23</sup>. El primer precepto consiste en la conservación de las costumbres y la leyes a las que están acostumbrados sus súbditos. Se trataría de no abandonar ninguno «de los honores y de las deferencias que el pueblo cree que le son debidas, impidiendo que exijan todavía más» (AT IV, 489). El segundo consiste en ser firme y constante «cuando haya tomado alguna resolución» (AT IV, 490). El tercer precepto consistía en ser capaz de alterar —a través de la utilización de diferentes medios— los deseos de sus súbditos, antes que el bien público. Sólo de ese modo los súbditos sufrirán con paciencia las órdenes del príncipe al creer

<sup>23</sup> G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, Paris, P.U.F., 1970, p. 108.

que cuando las ejecuta «es de alguna manera contrario a hacerlo y ello le ha producido displacer» (AT IV, 491). Junto a estos preceptos, sostendrá la idea de que alcanzar el máximo de sabiduría que le sea posible en relación con la conducta, es la meta a la que debe aspirar el príncipe.

## VII

Las reflexiones políticas seguidas por Descartes durante los últimos años de su vida testimonian la continuidad de sus planteamientos morales. Si bien las reglas de la moral expuestas en el *Discurso del método* se reformulan y modifican en algunos aspectos en su obra posterior, su contenido permanecerá invariable en lo esencial. Su propósito de establecer los fundamentos para lo que denominó el «último grado de la sabiduría», esto es de «la más alta y perfecta moral» (AT IX-2, 14) no llegó a puerto. Su teoría se limita a establecer las reglas de una «moral por provisión», de una «moral imperfecta» (AT IX-2, 15). Y no solamente porque es «impensable querer esperar a la ciencia moderna y a sus progresos para luego fundamentar una moral nueva»<sup>24</sup>, sino porque le resulta evidente que en el ámbito de la praxis no cabe apelar —como en el ámbito especulativo— a reglas universales y necesarias que garanticen la verdad. En ese ámbito no es posible recurrir a las condiciones claras y distintas que sustentan al yo que teoriza, sino que sólo cabe apelar a la precariedad de las opiniones inciertas de un yo que se sabe inmerso en el horizonte siempre abierto de la historia. El conocimiento práctico no es para Descartes un saber capaz de determinar la acción por medio de principios generales, sino un saber que se constituye a medida que los seres humanos se enfrentan a situaciones concretas. En esas condiciones sólo cabe proveerse de ciertas reglas que no son resultado de algún saber absoluto, pero tampoco un mero mecanicismo conformista para adaptarse a lo existente. Son, más bien, un modo de disponer la voluntad para ir realizando las cosas que se consideren mejores. Algo, pues, que presupone la actitud moral de quien aspira a la vida buena. Tal concepción de la moral no sólo se sustenta en la tradición estoica y epicúrea, sino en la noción de «phronesis» de la ética aristotélica.

<sup>24</sup> H.G. Gadamer, op. cit., p. 284.