

## La moral dentro del programa cartesiano

### RESUMEN

Entre los escritos dispersos en los cuales Descartes alude a la moral se suele distinguir entre un conjunto de máximas o proyectos que aparecen en el *Discurso* y el señalamiento de una moral «perfecta» en la carta-prefacio a los *Principios*. En el presente ensayo se ha tratado de examinar el presunto encaje de esa moral «perfecta» dentro de el gran programa cartesiano de una ciencia universal. Descartes ha ubicado explícitamente dicha moral en el ápice del árbol del conocimiento cuyas raíces se hunden en la metafísica y cuyo tronco se identifica una física universal.

Una vez esbozado tal encaje hemos procedido a analizar la dificultades que confronta la satisfacción del *desideratum* cartesiano hacia una moral «perfecta»; este problema se incubaba desde las propias presuposiciones de Descartes en cuanto a la constitución del sujeto humano como un ente cuasi-substancial (*unum per se*) en el que convergen dos principios incompatibles, tanto a nivel conceptual como a nivel operacional. Nuestra conclusión es que ello vicia desde sus cimientos la idea misma de una moral cuya perfección habría de satisfacer el rango epistémico exigido por el propio Descartes para semejante tarea.

### ABSTRACT

Among several of Descartes's writings dealing with moral questions it seems customary to distinguish between a group of «maxims», mentioned in the *Discourse*, and the signaling of a «perfect» moral alluded to in the *Preface-Letter* of the *Principles*. In the present essay we have tried to examine the presumed embedding of this «perfect» moral within the grandiose program of a universal science. Descartes has explicitly located such moral at the top of the tree of knowledge whose roots lie within metaphysics and whose trunk is being identified with the universal physics.

Once, in such embedding, sketched we have proceeded to analyze the difficulties facing the satisfaction of the cartesian *desideratum* towards a «perfect» moral. The basic problem here emerges from Descartes own presuppositions regarding of the constitution human subject's, visualized as a quasi-substantial entity (*unum per se*) in which are supposed to converge conceptually and operationally two sorts of incompatible principles. Our conclusion is that such incompatibility seems fatal to the very idea of a moral whose perfection would involve the fulfillment of the epistemic standard postulated by Descartes himself to carry on such an enterprise.

---

\* Profesor Titular de la Universidad Central de Venezuela.

Es bien conocido que las discusiones cartesianas sobre la moral, se concentran en una serie de párrafos dispersos dentro de su vastísimo repertorio epistolar, particularmente sus cartas a la princesa Elizabeth de Bohemia, a la reina Cristina de Suecia y al embajador Chanut, así como unos famosísimos párrafos de la carta-prefacio a la edición francesa de los *Principios de la filosofía*. Igualmente aparecen pasajes relevantes en las *Pasiones del alma* y por supuesto, el más conocido de todos, el que alude a la «moral par provision» de la parte III del *Discurso del método*.

A diferencia por lo tanto de grandes filósofos de la modernidad como Spinoza, Hume o Kant, no se encuentra en el corpus cartesiano un tratado específico sobre la moral. Más aún, en su famosa «Conversación» con Burman, aparece declarando que no es de su gusto escribir sobre ética. Ello significa que inevitablemente hablar de «la moral de Descartes»<sup>1</sup>, involucra una buena dosis de reconstrucción y conjetura.

Concedido ese factor de incertidumbre sería posible, no obstante, fijar ciertas coordenadas más o menos precisas sobre el tema, la primera de ellas integrada por la «moral provisoria» del *Discurso*. En el otro extremo aparecería lo que el propio Descartes identifica como la *moral más elevada y perfecta*, tal como lo subraya en una memorable metáfora en la que compara el conocimiento humano con un árbol en el que la moral aparece entre los frutos más elevados del árbol del conocimiento.

Comencemos, pues, por el principio, esto es, la moral provisional del *Discurso*. Consiste, como es sabido, de un cuarteto de máximas o reglas que podríamos resumir de la manera siguiente: la primera, de obediencia a leyes y costumbres de su sociedad; la segunda, de firmeza y constancia en la conducta; la tercera, de auto-dominio y la cuarta, la de dedicar la vida al cultivo de la razón, teniendo como meta la búsqueda de la verdad.

Caben aquí, por supuesto y de partida, algunas acotaciones comenzando por la noción misma de «provisionalidad». Descartes la compara con la situación de una persona que va a ejecutar la reconstrucción de su vivienda y en el interim requiere de un alojamiento provisional mientras

<sup>1</sup> Este por cierto es el título de un pequeño opúsculo de la eminente estudiosa de la obra de Descartes, G. Rodis-Lewis *La morale de Descartes*, París P. Univ. (1970).

duran los trabajos descritos. En el caso de Descartes, la apelación a una moral provisional correría concomitante a la tarea de encontrar fundamentos sólidos y estables para la metafísica.

En una importante carta para Pollot<sup>2</sup>, Descartes alude específicamente a la expresión «*par provision*», subrayando que la máxima en cuestión se refería principalmente a acciones que no admitían demora, pero que en todo caso la «provisionalidad» se identifica también con una franca disposición a *cambiar* de opinión cuando así se justificase o al encontrarse mejores opiniones. En todo caso, no hay que perder de vista el hecho mismo de que Descartes subraye la *indispensabilidad* de un código moral como condición *previa* al desarrollo cognitivo, vale decir que no cabe hacer ciencia en ausencia de un código *moral*.

En cuanto al contenido mismo de las máximas, parecería fácil a primera vista, adscribir a la primera de ellas, esto es, de obediencia a las leyes vigentes en su sociedad, un exceso de conformismo o conservadurismo. Habría que tener en cuenta, sin embargo, que a la moral provisional recurre Descartes dentro de la circunstancia en que ha sometido *todas* sus *creencias* a una duda radical. Y dada la clara demarcación que hace el filósofo entre pensamiento y acción, la duda radical no tendría que involucrar *per se* el cese de toda *conducta*. De hecho, Descartes no vacila en calificar la indecisión en el plano de la acción como un vicio<sup>3</sup>.

En *tales circunstancias*, y en el entendido cabal de que se trata de algo *provisional*, parecería perfectamente sensato atenerse circunstancialmente a las costumbres vigentes en la sociedad en que uno vive y que, mal que bien, le habían permitido a sus semejantes —con todas las limitaciones admisibles— convivir como grupo humano. En cualquier caso, no olvidemos que el filósofo estaba perfectamente alerta a *modificar* cánones de conducta y especialmente, habría que pensar aquí en conductas *morales*, caso de que considerase objetable alguno de los procederes vigentes.

La segunda de las máximas —actuar con firmeza y constancia— no parece un consejo mayormente controversial. Después de todo, solemos

<sup>2</sup> Carta abril o mayo 1638. En Descartes, *Oeuvres Philosophiques*, ed. F. Alquié, Paris, Garnier (1967): t. II, p. 50.

<sup>3</sup> *Ib.*, pp. 50, 51.

asociar la inconstancia con la incoherencia, es decir, que de un día para otro cambiemos caprichosamente nuestros modos de conducirnos.

Por el contrario la tercera máxima —la referida al auto dominio— sí nos vuelca hacia otros derroteros. En Descartes, esta concepción de auto-dominio porta en efecto, mensajes muy peculiares, por ejemplo, y como ampliaremos más, adelante cuando en el artículo 50 del *Tratado de las pasiones* sostiene la tesis de que aún las almas más débiles son capaces de lograr un *control absoluto* de sus pasiones. Ahora bien, la proyección directa de semejante control respecto al universo de las cuestiones *morales* quedaría señalado por el hecho de que, en el mismo tratado, Descartes sostiene que todo *bien* y todo *mal* depende, precisamente, de las pasiones<sup>4</sup>.

En cuanto a la cuarta y última de las máximas cartesianas sobre la moral provisional, es decir, el cultivo de la razón y la búsqueda de la verdad, no es sino una simple reiteración de su programa filosófico y científico, anunciado ya desde su temprano opúsculo *Reglas para la dirección del espíritu*.

Añadamos como observación final, que a excepción de la primera de las máximas, el resto de las reglas morales provisionales propuestas por Descartes, no excluye de por sí la posibilidad de que en una forma u otra pudiesen sobrevivir en una moral definitiva. Tanto es así, que en un trío de preceptos morales que aparecen enunciados en una importante epístola para la princesa Elizabeth, escrita ocho años después del *Discurso del método* se evidencia un cierto solapamiento con lo postulado en las máximas de la moral provisional<sup>5</sup>.

El problema interpretativo más complejo se aposenta, a nuestro modo de ver, en torno al concepto de una moral *perfecta* o definitiva. En lo que sigue, me concentro en un objetivo central, es decir, el posible encaje de esa moral dentro del *programa* cartesiano. Comencemos, por lo tanto, tratando de identificar eso que entiendo aquí por «programa» cartesiano, tarea ésta que considero indispensable para una adecuada captación del entramado en que debe incardinarse el *desideratum* de una moral definitiva en la obra de Descartes.

<sup>4</sup> «Les passions de l'âme», en Descartes, *O. Phil.*, t. III, p. 1103.

<sup>5</sup> Carta 4 de agosto de 1645. En R. Descartes, *Cartas sobre la moral*, tr. E. Goguel, La Plata, Ed. Yerba Buena (1945), pp. 80-1.

No hay exageración alguna cuando se afirma que el nervio de la actividad intelectual de Descartes —científica, metodológica, filosófica— estuvo pulsada hacia una meta central: la consumación de una ciencia universal cimentada en un reductivismo radical de materia a extensión y espíritu a pensamiento. El título original del «Discurso del método» emblematicaba tal *desideratum*: «Proyecto de una ciencia universal que pueda elevar nuestra naturaleza al más alto grado de perfección». El trípode de *unidad*, *método* y *matematización* sintetiza, a mi juicio el basamento de tal programa cartesiano.

Podríamos hablar así, en ese sentido, de un programa de *unidad* de la ciencia, incardinado en el giro que dio Descartes a la noción de substancia. Podríamos hablar, igualmente, de un *método universal* que en esencia involucra un reductivismo radical de todo complejo en sus componentes más simples. Y, finalmente, un *desideratum* de *matematización* que sustentaría la sistematización de los resultados en un cuerpo de enunciados interconectados. Descartes hablaba así en su primer tratado *Reglas*, de una «*mathesis universalis*».

No puedo entrar aquí en los detalles de una investigación que hemos llevado a cabo en otros trabajos pero resumo al máximo señalando que la traducción de «*mathesis universalis*» por *matemática universal*, puede portar una grave distorsión en la medida en que «*mathesis*» se identifique como *matemática* en el sentido ortodoxo<sup>6</sup>. La «*mathesis*» de que habla Descartes, apunta hacia una ciencia que extraería las *estructuras básicas* subyacentes en el dominio de la cantidad pero proyectada hacia *cualquier* campo de conocimiento. Es la noción magistralmente recogida por Jean-Luc Marion en una frase aparentemente alambicada: «la mathematicité non mathématique des mathématiques».

*Matematizar* significaría, dentro de esa perspectiva, la organización del edificio científico según un principio de estricta *jerarquización*, según cánones de orden y medida, suerte de pirámide invertida que en última instancia se apoyaría en la presunta demostración de la existencia de Dios, garante primario y absoluto de la verdad de todo el sistema de conocimien-

<sup>6</sup> Sobre esta temática el trabajo de G. Crapulli, *Mathesis Universalis, Genesis di una idea nel XVI secolo*, Roma, Ateneo, (1969), resulta fundamental.

tos y que en el caso concreto del dominio de lo material, se traduce primeramente en un conjunto de principios fundamentales del movimiento; en seguida, una serie de leyes sobre el impacto de los cuerpos; y, secuencialmente, las diversas hipótesis consolidables como tesis particulares aplicables a dominios cada vez más específicos de la experiencia.

Esta visión quedó, como sabemos, memorablemente plasmada en el célebre párrafo de la carta-prefacio de la edición francesa de los *Principios de la filosofía*, en el que Descartes nos propone que veamos el cuadro del conocimiento humano como un árbol

cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que salen de ese tronco son todas las demás ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral... la más alta y más perfecta moral, que presuponiendo un entero conocimiento de las demás ciencias es el último grado de la sabiduría<sup>7</sup>.

Vale la pena detenerse un tanto frente a este esquema del conocimiento humano porque no es cosa de poca monta. Aquí se nos presenta, en efecto, ese conocimiento como un *todo* en el que las partes se hallan en indisoluble interconexión. Esta estructura arborea se halla por otra parte intrínsecamente *jerarquizada* con unas raíces —la metafísica— que sustentan y de las cuales se nutre todo el conjunto; un tronco —la física— en contacto inmediato con las raíces; unas ramas sustentadas por el tronco y presumiblemente unos frutos sustentados por las ramas.

La moral definitiva y perfecta que vislumbra Descartes sería, por lo tanto, una de las ramas en que *culmina* el árbol del conocimiento. Incardinada y dependiente de la medicina, la mecánica, la física y la metafísica. Lo puntualiza inequívocamente Descartes cuando subraya que la moral definitiva presupone «un entero conocimiento de las demás ciencias (y) es el último grado de la sabiduría»<sup>8</sup>.

Una vez más y por razones obvias de espacio y tiempo, no puedo detenerme aquí a discutir ciertas cuestiones fundamentales sobre la estructura de este cuadro epistemológico que nos propone Descartes como por ejemplo, el género de conexión que habría de privar entre sus diferentes

<sup>7</sup> Descartes, Carta-prefacio al traductor de «Los principios de la filosofía», en *Descartes, obras escogidas*, tr. E. de Olaso, T. Zwanck, B. Aires, Sudamericana (1967), p. 307.

<sup>8</sup> *Ib. loc. cit.*

estratos —desde la metafísica hasta la medicina o la moral— o dentro de cada estrato en particular.

Señalo tan sólo que a menudo se habla aquí de nexos *deductivistas* a la manera del ensamblaje de los teoremas matemáticos. Pero se trataría nuevamente de un señalamiento engañoso. Descartes no habla aquí típicamente en términos de la versión moderna —que parte de Leibniz— de derivación a partir de determinados enunciados, sino de algo así como una derivación *razonable* de consecuencias, dados ciertos principios.

Estaríamos, por lo tanto, frente a una versión por demás peculiar e idiosincrática de un programa de unidad de la ciencia que, si bien preserva el perfil clásico de una especie de proto-axiomatización según el paradigma euclideano, es decir, integración de un sistema de conocimientos a partir de un conjunto de principios básicos fundacionales y derivación consecucional de proposiciones que en sus niveles de particularidad deben ser calibrados en razón de la experiencia, no porta sin embargo el *desideratum* de integración «formal» de todo el conjunto.

En otras palabras, no se trataría de una sistematización con base en un lenguaje *matemático* ortodoxo y el correspondiente ensamblaje de teoremas, sino de una jerarquización que, si bien respeta un orden riguroso, partiéndose efectivamente de principios básicos o primeras causas, se va hilvanando en un lenguaje *no necesariamente formal* y según cánones meramente «razonables» de derivación, conservándose, eso sí, un cierto *desideratum epistemológico* en el sentido de una dependencia entre lo que pueda ser conocido antes y lo que depende cognoscitivamente de algo que le precede. El entramado de los ingredientes del sistema cartesiano no obstante pretende ser tan férreo, que en más de una oportunidad el filósofo manifestó que si tan sólo uno de sus principios se mostrase falso —por ejemplo, la transmisión instantánea de la luz— todo su sistema de física universal colapsaría.

Esto contribuye a explicar, por ejemplo, por qué ni siquiera la mayor parte de su física la presenta Descartes en lenguaje matemático ortodoxo; hecho este a primera vista sorprendente, particularmente si se tiene en cuenta que el propio Descartes fue, ni más ni menos, uno de los grandes matemáticos de la modernidad.

¿Y por qué insistir sobre todo esto último en una discusión en torno a la *moral* definitiva cartesiana? Hay al menos dos razones coligadas. La primera porque una identificación del programa científico cartesiano como «*matemático-deductivista*», tal como lo hace por ejemplo Martial Gueroult en uno de los más importantes trabajos sobre Descartes publicados en este siglo<sup>9</sup>, podría introducirnos de inmediato a severos cuestionamientos en cuanto a la factibilidad misma de un programa sobre una moral presuntamente matematizada en sentido ortodoxo, en el mismo sentido en que, por ejemplo, Descartes algebraizó la geometría, marginándose de hecho lo que acabamos de señalar en cuanto al modelo como deberían de entenderse las nociones claves de «*matematización*» y «*deducción*» en la obra de Descartes.

La segunda razón, derivada de la precedente, tiene que ver con el hecho de que si se tienen en cuenta estas peculiaridades efectivas del programa cartesiano y el modo amplio, por demás idiosincrático, en que deberíamos entender aquí tales nociones, no nos sentiríamos tentados a rechazar *a priori* su vislumbre de una moral perfecta como si se estuviese insinuando una suerte de algebraización de los conceptos relativos a la conducta moral.

Dejando esto suficientemente subrayado, convendría igualmente dejar sentado que aun desechada cualquier interpretación de la moral definitiva cartesiana en términos de una putativa matematización ortodoxa, no obstante la perspectiva interpretativa que estamos defendiendo, esto es, la incardinación de esa moral definitiva dentro del marco y como componente más alto de un sistema de ciencia universal, se ubica en las antípodas de una interpretación como la de Hegel y la tradición hegeliana. Recordemos a este respecto que Hegel en sus célebres *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, luego de señalar que Descartes fue la persona que «abrió nuevos rumbos» a la matemática moderna y llevó a cabo importantísimos descubrimientos en la física, la óptica y la astronomía, concluye afirmando sin vacilación alguna que «este aspecto de su obra no nos interesa aquí»<sup>10</sup>. Pero es el propio Descartes quien desmiente explícitamente

<sup>9</sup> M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, París, Aubier (1968), vol. II, p. 252.

<sup>10</sup> G. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tr. W. Roces, México, FCE (1955), t. III, pp. 256-257.

te tal conclusión cuando nos dice por ejemplo —en su obra más divulgada el *Discurso del método*— que «si es posible encontrar algún medio que haga a los hombres más *sabios*... creo que es la medicina la que debe darlo a conocer»<sup>11</sup>.

Admitido, en todo caso, que la concepción cartesiana de una moral perfecta debe insertarse dentro del vasto contexto de su programa *científico*, algo que remacha explícitamente Descartes, podríamos igualmente subrayar que una serie de aristas fundamentales de este programa se hallan recalcitrantemente orientadas hacia la *práctica*. Descartes habla así de una «*filosofía práctica*» que ha de reemplazar la «*filosofía especulativa*» que se enseña en las escuelas<sup>12</sup>. Dentro de esa orientación práctica, la conservación de la salud, por ejemplo, habría de identificarse como «el primer bien y el fundamento de todos los bienes de esta vida»<sup>13</sup>, suerte de transmutación cartesiana del viejo *dictum* «*mens sana in corpore sano*». No es tampoco accidental por ejemplo que una noción de «*felicidad*» con proyecciones tanto hacia lo corporal como hacia lo espiritual, aparezca en muchos contextos de las discusiones cartesianas sobre la moral.

Orientada hacia la *práctica*, la sabiduría misma tendría entonces que concebirse, indefectiblemente, ligada a la *conducta* humana. En tal sentido, una de las presuposiciones básicas —de viejo cuño— sustentada por Descartes, es la homologación de *virtud* y *conocimiento*, de modo tal que no habría mayor fuente de garantía para la probidad de nuestra conducta que la que se nutre del conocimiento, lo cual prácticamente equivale a decirnos que la más alta y perfecta moral corresponde efectivamente al hombre más sabio<sup>14</sup>. De hecho, el vicio lo asocia explícitamente Descartes a la ignorancia<sup>15</sup>.

Que ello sea así, esto es, que prive tal nexo entre virtud y conocimiento, no viene sino a ratificar lo señalado en la metáfora del árbol del conocimiento y el grado de dependencia que postula Descartes entre la más

11 «Discurso del método» VI, en R. Descartes, *Discurso del método. Dióptrica. Meteoros y Geometría*, tr. G. Quintás A., Madrid, Alfaguara (1981), p. 45.

12 *Ib.*, p. 45.

13 *loc. cit.*

14 Carta-prefacio, tr. cit., p. 307.

15 Carta a Cristina de Suecia, nov. 20, 1647; en *Cartas sobre la moral*, tr. cit., p. 324.

alta moral y el conocimiento de las demás ciencias, lo cual, por cierto, proyecta para la moral un claro contraste respecto a perspectivas que en la tradición kantiana, por ejemplo, tienden a enfatizar lo que suele identificarse en la jerga contemporánea como la «autonomía» de la ética. *Per contra*, la moral definitiva cartesiana se nos presenta como *dependiente* de previos saberes y en particular, la física y la biología, cuyas aplicaciones se proyectan hacia la tecnología (física aplicada) y la medicina.

Paralelo al nexo entre moral y conocimiento, cabe mencionar otro vínculo no menos crucial entre conducta humana y *voluntad*. E independientemente del hecho de que la moral cartesiana se incardine más dentro de una moral de *intención* que dentro de una moral de *consecuencias*<sup>16</sup>, la voluntad en Descartes viene a desempeñar papel crucial como motor de la *acción*. Un principio fundamental que regiría ese nexo entre voluntad y conducta viene dado en uno de los axiomas que enuncia Descartes en las segundas respuestas a objetantes de las *Meditaciones* en las que puntualiza un vínculo *infalible* que catapultaría nuestra voluntad hacia la satisfacción de todo bien que claramente se conozca<sup>17</sup>.

Las coordenadas estarían así bien claras: el motor de la conducta humana, esto es, la voluntad, podría estar guiada infaliblemente por un conocimiento del *bien*; conocimiento este apuntalado por el correspondiente conocimiento que provee el árbol de la ciencia. En tales circunstancias la conducta resultante, debidamente tamizada por la sana intención, tendría garantizada la excelencia moral.

Tales son, pues, a grandes trazos algunas de las coordenadas generales en las que habría de desplegarse la noción de una presunta moral perfecta cartesiana. ¿Podríamos ir más adelante y dotarla de suficiente especificidad y mayor contenido en cuanto a los pasos presuntamente requeridos para concretar en nuestra conducta ese *desideratum moral*? Descartes así lo creyó y en tal sentido escribió su gran *Tratado de las pasiones*, el cual nos ilustraría acerca del tipo de conocimiento requerido a un nivel más específico e inmediato para tratar con un comportamiento

<sup>16</sup> *Ib.*, p. 325.

<sup>17</sup> R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, tr. Vidal Peña, Madrid, Alfaguara (1977), p. 133.

crucial en la conducta humana con incidencia directa y concreta con la dimensión *moral*.

Las «pasiones» a las que se refiere Descartes en ese tratado podrían describirse, *iatu sensu*, como «emociones». En el mejor espíritu reductivista de su metodología distingue seis emociones básicas —amor, odio, alegría, tristeza, admiración y deseo— a partir de las cuales, y por diversas combinaciones, se generarían todas las restantes. El campo de las pasiones conlleva por lo pronto la característica peculiar de involucrar al conjunto humano como tal, es decir, el de una unión cuasi-substancial en la que habrían de interactuar mente y cuerpo, esto es, las dos substancias básicas cartesianas. Puntos claves de esa interacción serían los siguientes:

- 1) Todas las emociones o pasiones serían causadas por determinados *eventos cerebrales*, estableciéndose familias de correlaciones de eventos entre un sector del cerebro —la glándula pineal— y la concomitancia de determinadas emociones. Tal sería el cuadro psico-físico básico del fenómeno de las pasiones.
- 2) El nexo con la conducta *moral* sería directo en la medida en que como ya lo señalamos, Descartes asevera de modo explícito que todo *bien* y todo *mal* en esta vida depende de las pasiones<sup>18</sup>. Y, obviamente, al menos una parte de los bienes y los males terrenales tendría que ver con bien y mal en el sentido *moral*.
- 3) A través de un control y guía adecuado de las pasiones, según los cánones de la razón, podríamos alcanzar el bien terrenal. De aquí que nuestra capacidad de gobernar las pasiones sería un resultado vital de su estudio. Así, con un optimismo contagioso, Descartes proclama sin vacilación que no hay un alma tan débil que no pueda, bien conducida, adquirir un poder absoluto sobre las pasiones<sup>19</sup>. Habría que contrastar aquí con Hume, quien más alerta a las realidades y debilidades humanas, estampó aquella memorable frase de que la razón es esclava de las pasiones.
- 4) El eslabón final con la conducta estaría condicionado por la intervención de la *voluntad* como factor motorizador de la acción humana propiamente dicha

<sup>18</sup> «Les Passions de l'ame», art. 212, tr. cit., vol. III, p. 1103.

<sup>19</sup> *Ib. art.*, 50, p. 994.

Disponiéndose de este *stock* de ingredientes básicos aquí someramente descritos, el filósofo tendría concomitantemente que suministrar-nos el conjunto de principios o leyes fundamentales aplicables a la biología humana, por una parte, y a la mente humana, por la otra; lo cual constituiría el *preámbulo* para el siguiente y formidable paso que sería el que corresponde a la integración dentro de un corpus propiamente científico, de las respectivas leyes fundacionales del fenómeno de *interacción* mente-cuerpo, vale decir, unificación de la biología y la psicología. El estrato subsiguiente tendría que ver, por otra parte, con aquel dominio de interacciones mente-cuerpo que tendrían incidencia en nuestra conducta *moral*. Ello supondría en el esquema cartesiano, un conocimiento científico de los procedimientos de *autodominio de las pasiones*, así como el correspondiente control de la voluntad en su proyección hacia la *conducta*.

El suscito enunciado de este panorama nos permite tal vez vislumbrar, de partida, el rango de sus dimensiones prometéticas y ello, sin referirnos en detalle a la gama de dificultades congénitas que le esperan a la vuelta de la esquina, como por ejemplo, la confianza super-optimista en el predominio de la razón sobre las pasiones; o la posibilidad de alcanzarse esa suerte de conocimiento omnicomprensivo que habría de presuponer el arribo a una moral perfecta; o el no menos espinoso problema de trascender el nivel *individual* en el que centra el análisis cartesiano y proyectarnos hacia la dimensión de una moral *social*, cosa que atisba Descartes aquí y allá, por ejemplo, en alguna de sus alusiones a la pasión de la *generosidad*.

Pero, aun sin dejar de reconocer la magnitud de estas dificultades, quisiéramos identificar no precisamente escollos de tipo *fáctico*, sino más bien vallas de tipo *conceptual* que, a nuestro modo de ver, pondría en tela de juicio, a ese nivel, la posible consumación de ese programa para la moral. En efecto, y para comenzar, retomemos lo que acabamos de señalar en cuanto a que una *ciencia more cartesiano* concebida para el complejo mente-cuerpo, tendría que proporcionarnos primeramente un conjunto de leyes *necesarias* e inmutables, las cuales habrían de regir las *conexiones* entre eventos biológicos y eventos mentales.

Las dificultades de fondo que se insinúan ya aquí, se hacen patentes cuando pensamos que no se trataría en este caso de una ciencia estructurada

respecto a una física de la *res extensa*, sino de una presunta ciencia proyectada hacia una cuasi-substancia sometida *per se* a factores de *contingencia y corruptibilidad*. Recuérdese que el *desideratum* es, nada más y nada menos, que una moral con rango de *ciencia*. Por ello habla Descartes de una moral «*perfecta*».

Pero es el propio Descartes quien nos suministra armas para sacar a la luz las fisuras que vulneran el intento. Por ejemplo, cuando al final del *Tratado de las pasiones* reconoce que en ciertas circunstancias aun la mayor sabiduría humana puede estrellarse en el intento de controlar las pasiones<sup>20</sup>. Pero obviamente, si ello es así, si el control de nuestras pasiones —condición necesaria según Descartes para una conducta virtuosa— está sometida a esos factores de contingencia, *aun poseyéndose el más alto grado de sabiduría*, entonces se nos estaría desplegando una aporía de *principio* para satisfacer los desiderata que subyacen en la consolidación de una moral perfecta.

Pero podríamos ir aún más lejos y con este punto concluyo mi exposición. Toco en este momento el tema de la *libertad* humana. No cabe duda del papel nuclear de la libertad dentro del modelo humano esbozado por Descartes. Dice así por ejemplo que «la más alta perfección del hombre consiste en actuar libremente»<sup>21</sup>, llegando incluso al extremo de enfatizar que el uso de la libertad nos asemeja al mismo Dios<sup>22</sup>.

Si ello es así, sin embargo, el filósofo podría estar colocando una bomba de tiempo a su proyecto de una ciencia del hombre que habría de culminar en una moral *perfecta*. En efecto, según el modelo de libertad más alta que identifica Descartes, esto es, la libertad de espontaneidad o capacidad de autodeterminación, se resquebrajaría, por lo pronto, el crucial axioma al que ya aludiésemos en cuanto a que nuestra voluntad promovería *infalliblemente*, la conducta dirigida a satisfacer los bienes conocidos.

A la luz de este principio de autodeterminación tendríamos, por el contrario, que asumir que cada persona humana sería libre de *apartarse* de la conducta dirigida hacia el bien conocido. De hecho, lo reconoce

<sup>20</sup> *Ib. art.*, 211, p. 1101.

<sup>21</sup> Descartes, «Los principios de la filosofía», art. 37, en *Obras escogidas*, tr. cit., p. 327.

<sup>22</sup> Carta a Cristina de Suecia, tr. cit., p. 326. «Les passions de l'âme», art. 152, Meditación IV, tr. cit., p. 48.

explícitamente Descartes en una importante carta a Mesland: «siempre nos está permitido apartarnos de la persecución de un bien claramente conocido»<sup>23</sup>; algo semejante lo reitera en varios artículos del *Tratado de las pasiones*<sup>24</sup>, lo cual en el fondo no es sino reconocer la falsedad del principio según el cual trataba de vincular voluntad, conducta moral y conocimiento del bien. El problema de fondo que subyace aquí en el proyecto cartesiano de una ciencia de la interacción mente-cuerpo, es que para Descartes, como para Aristóteles, una ciencia genuina es una ciencia de lo *necesario*, vale decir, de lo que no puede ser de otra manera. O para decirlo con la grandiosa expresión de Leibniz: de lo verdadero en todos los mundos posibles.

Si nos volcamos en tal sentido hacia el universo de la *materia*, por ejemplo, siendo esta puramente *inerte y pasiva*, esto es, careciendo por esencia de capacidad de autodeterminación, parecerían dadas ciertas condiciones o presuposiciones fundamentales que posibilitarían la consolidación de un programa rígidamente *determinista*, al menos en diversos estratos, fundacionales aun cuando quepa la noción de contingencia y probabilidad —más que certeza— en niveles de creciente particularidad. Por ello Descartes contrasta la certeza absoluta con lo que él llama un tanto embrolladamente certeza «moral».

Si pensamos igualmente, no ya simplemente en una física de la materia en movimiento sino en una ciencia de la materia referida al ente *humano* en su dimensión *corporea*, podría avisarse una síntesis de biofísica y medicina, por ejemplo, que cubriese tanto el funcionamiento del cuerpo humano como tal, como el tratamiento de sus fallas operacionales, esto es, las enfermedades. Descartes mismo —siendo como lo fue un gran biólogo— publicó dos importantes tratados, el «Tratado del hombre» y la «Descripción del cuerpo humano», que abordaban *parte* de esta problemática.

El caso, sin embargo, es que si pasásemos al otro dominio, es decir, el de la substancia *espiritual* se nos abre de súbito un nuevo territorio. En efecto, si se admite un contraste entre, por una parte, la materia inerte y

<sup>23</sup> Carta a Mesland, feb. 9, 1645, *Oeuvres Phil.*, vol. III, p. 552.

<sup>24</sup> «Les passions de l'âme», arts. 46, 211.

*pasiva* y, por la otra, el espíritu *activo*, con el añadido del componente de *libertad* que privaría en la actividad genuina del espíritu, estaríamos de partida inevitablemente comprometidos con un elemento radical de contingencia e *indeterminación*, lo cual nos ubicaría de lleno dentro de la perspectiva de una ciencia *no-determinista* desde su nivel fundacional.

¿Cómo fusionar entonces para el complejo *cuerpo-espíritu* y desde sus bases mismas una ciencia a la vez rígidamente *determinista* e inexorablemente *indeterminista*? That is the question... Tal a nuestro juicio la inconsistencia cardinal que dentro de las premisas del propio Descartes, vulnera los cimientos de su programa hacia una moral definitiva y «perfecta». Hablamos aquí de una inconsistencia de *principio*, inconsistencia inímica, concomitante al intento de sistematizar en el cuerpo de una única ciencia, que según los propios cánones cartesianos debe satisfacer una condición de necesidad e infalibilidad, esto es, niveles de conocimientos a la vez inescapablemente *deterministas e indeterministas*.

La distinguida estudiosa de la obra de Descartes, Geneviève Rodis-Lewis ha escrito que «Como en lo concerniente a la moral esta rigurosa sistematización no fue jamás redactada por Descartes, no podríamos pretender un conocimiento de su moral definitiva»<sup>25</sup>. Si nuestras consideraciones precedentes están bien cimentadas, tendríamos que ir más lejos y concluir que tal sistematización no fue jamás realizada por involucrar una meta imposible. La moral «perfecta» de Descartes es algo más que un sueño; es simplemente *y dentro de las propias presuposiciones* del filósofo, un proyecto contaminado de *inconsistencia conceptual*.

Dicho esto, sin embargo, habría que enfatizar como contrapartida que al focalizar el universo de lo moral dentro de un contexto de *autodominio* de las pasiones, Descartes estaba plasmando un giro radical respecto a una tradición milenaria que se remonta al menos a Platón, es decir, el giro hacia una *internalización* de las fuentes de la moral. La grandeza de Descartes se refleja en el hecho de que, aún después de más de 300 años, sus reflexiones dispersas sobre el tema han marcado rumbos y siguen promoviendo seria discusión filosófica.

---

<sup>25</sup> G. Rodis-Lewis, *op cit.*, p. 42.