

## Moral «provisional» y moral «definitiva» en Descartes

### RESUMEN

Se intenta establecer —o más bien insistir— que, en primer lugar, la distinción entre moral «provisional» y «definitiva» en Descartes es, en lo básico, infundada, toda vez que no hay una diferencia importante entre la tesis del *Discurso* y la esgrimida en las obras posteriores; en segundo lugar, que tal indistinción es consistente con la epistemología y metafísica del filósofo; y finalmente, que las referencias que hace el propio Descartes a las dos morales, cuando se ubican en el contexto de la génesis y fines de su pensamiento, no conducen a establecer tal distinción, y menos todavía que la supuesta «moral definitiva» tiene, o podría tener, el carácter de una ciencia rigurosa en sentido cartesiano.

### ABSTRACT

I attempt to establish —or rather insist— that in the first place, the distinction between 'provisional' and 'definitive' moral in Descartes is in the basic groundless, since there is no significant difference between the thesis of the *Discourse* and the one wielded in the subsequent works. In second place, that such lack of distinction is consistent with the epistemology and metaphysics of the philosopher. Finally, that the allusions which Descartes himself makes to both morals, when they are placed in the context of the genesis and the purposes of his thought, do not lead to establishing such a distinction, and even less, that the supposed 'definitive moral' has, or could sometime have, the feature of a established science in the cartesian sens.

---

\* Departamento de Filosofía. Universidad Simón Bolívar.

## I

Algunos piensan que la moral cartesiana, lejos de ser «doble», simplemente no existe. Me parece que el error que cometen es tan obvio que no merece la pena discutirlo. Otros, no sé si más benévolo, admiten que Descartes se ocupa de aspectos morales, pero se encuentra lejos de haber establecido una doctrina moral; en el mejor de los casos se trataría de un conjunto de ideas desagregadas acerca del tema. El mejor argumento que se aduce al respecto es la inexistencia de una distinción significativa entre la llamada «moral provisional» que aparece en el *Discurso* y la pretendida «moral definitiva» tal como se enuncia, por ejemplo, en la Carta a Picot que sirve de prólogo a la versión francesa de los *Principios*. Por mi parte, comparto la tesis de que efectivamente no hay una diferencia importante entre las ideas del *Discurso* y las esgrimidas por el filósofo en las obras posteriores, pero no la consecuencia que se pretende desprender de ello.

Pienso que Descartes propone una doctrina moral que, si bien fue enriqueciéndose en detalles a medida que su pensamiento filosófico se completaba, es, en sus rasgos fundamentales la que originalmente se encuentra en el *Discurso*; además, en lo que cabe, ella es consistente con su epistemología y su metafísica. Igualmente creo que lo que da origen a las interpretaciones y valoraciones señaladas, y quizá lo que subyace, aunque no me atrevo a asegurarlo, al agresivo título de este coloquio, es que la moral que defiende Descartes no parece corresponderse a la imagen del filósofo racionalista, científicista, intelectualista, reduccionista, e incluso dogmático o fundamentalista con que se acostumbra adornarlo en nuestros días.

En lo que sigue, intentaré justificar los puntos de vista que he señalado y que pienso hacen justicia a Descartes. No pretendo, sin embargo, defender o siquiera argumentar en favor de la doctrina moral cartesiana, ni tampoco convencer a nadie de que ella es correcta en su totalidad y tal como está expuesta. No lo haré porque no creo que ella sea convincente ni admisible tomada al pie de la letra. Lo que no involucra que lo que mantuvo Descartes en la materia es absurdo o despreciable; por lo contrario, creo que algunas de sus ideas son atractivas, al menos para quienes, como yo, parten de la premisa de que no puede justificarse en forma *a priori* principios o axiomas morales atemporales que valoran,

explican y guían —o deberían hacerlo— las acciones humanas desde una perspectiva ajena a la historia efectiva y a la diversidad de las situaciones que de hecho enmarcan y en buena medida orientan y determinan la vida humana.

## II

La primera exposición pública de su moral la califica Descartes como «una moral *par provision*». Vista desde el contexto del *Discurso* en la que se inserta, las tres máximas y la conclusión que la constituye tienen el propósito de servir de complemento —imprescindible, según el filósofo— para la investigación de la verdad y de la ciencia. Debería, por lo tanto, solventar las dificultades que para la práctica acarrearía la ejecución, sobre todo en sus fases iniciales, del proyecto teórico. En fin, se trataría, no sólo de una moral provisional en espera de fundamentos más sólidos o justificables, sino sobre todo, de una moral de previsión, provisión e, incluso, de prevención<sup>1</sup>.

En efecto, puesto que la vida cotidiana no admite la irresolución, y la requerida suspensión del juicio en el nivel teórico la generaría, haciendo invivible la vida (AT, VI, 3, 22)<sup>2</sup>, el filósofo plantea asumir provisionalmente —artificialmente— en el plano práctico lo que debe negarse —no menos artificialmente— en el teórico. Operativamente esta estrategia exige la introducción de procedimientos metodológicos inversos según se trate de un plano o del otro: mientras en el teórico deberá asumirse como falso lo que se presenta como dudoso, en el práctico habrá de asumirse incluso lo dudoso como si fuera verdadero. De cualquier forma, lo que proveen las

---

<sup>1</sup> La moral «*par provision*» podría ser traducido como «moral provisional», «moral de previsión» o «moral de provisión». Como lo ha señalado H. Gouhier, Descartes no usa a lo largo de su obra el término «moral provisional» —«*morale provisoire*»—; en la Carta a Picot se refiere a ella como «*morale imparfaite*» y la opone a la que califica o describe como «*la plus haute et la plus parfaite morale*». Es este contraste lo que posiblemente origina que se las haya considerado como una «moral real» y una «moral ideal», respectivamente (cf. Descartes. *Essais sur le «Discours de la méthode», la métaphysique et de la morale*. Paris, <sup>3</sup>1973, pp. 198-9).

<sup>2</sup> Cito según la edición Adam y Tannery [AT] seguido de volumen, parte (si es el caso) y página.

máximas morales del *Discurso* es la posibilidad de resolver los problemas de la vida cotidiana en condiciones aceptables mientras se transitan las alternativas planteadas por la investigación de la verdad. Es patente que, entendidas de esta manera, el papel y lugar de los preceptos de la tercera parte del *Discurso* en el orden es múltiple: puesto que se originan por exigencias del proyecto teórico, éste es su causa; pero en tanto que lo pretendido por dicho proyecto no podría realizarse sin la aplicación de los preceptos prácticos, aquél depende para su ejecución de éstos. Por otra parte, puesto que el fin mismo del proyecto teórico es, como tantas veces lo señala Descartes, permitir una vida mejor, más cómoda y más feliz, los resultados de la investigación de la verdad habrán de afectar los criterios morales que deberán regir y valorar la actividad humana y, por ende, ellos dependerán en mayor o menor medida de tales resultados. Después de todo, como se le señala a Mersenne «*omnis pecans est ignorans*» (AT, I, 366)<sup>3</sup>.

Esto último permite comprender que la vinculación que deja entrever el *Discurso* entre la investigación de la verdad y la moral no es meramente utilitaria o accidental, y que tal vinculación lejos de «provisional» es más bien «definitiva». Por esto pienso que hay que tener especial cuidado y no tomar literalmente de que se trata —como si fuera indiferente e insustancial— de «tres o cuatro máximas»<sup>4</sup>. En rigor, la supuesta cuarta máxima es una *conclusión*<sup>5</sup> de las anteriores. Ella, como se recordará, tiene que ver con la decisión respecto a la «mejor ocupación» a la que podrían dedicarse los hombres, y Descartes señala que entre todas prefiere cultivar su espíritu, lo que permitiría pensar que otros podrían preferir, con igual justificación, ocupaciones diferentes. El equívoco surge porque el cultivo del espíritu pareciera encontrarse al mismo nivel de cualquier otra ocupa-

<sup>3</sup> Esta vinculación entre verdad y bien se patentiza en la relación que Descartes establece entre el entendimiento y la voluntad. El único caso en que la voluntad queda determinada por el entendimiento es cuando el conocimiento es evidente: «*Rei cogitantis voluntas fertur, voluntarie quidem et libere (hoc enim est de essentia voluntatis), sed nihilominus infallibiliter, in bonum sibi clare cognitum*» (AT, VII, 166).

<sup>4</sup> «[...]je me formai une moral par provision, qui ne consistait qu'en trois ou quatre maximes [...]» (AT, VI, 3, 22)

<sup>5</sup> Es el propio filósofo quien la califica de esta manera: «*Enfin, pour conclusion de cette morale [...]*» (*Ibid.*, 27. Subrayado mío).

ción. Pero se trata precisamente de un equívoco: dada la vinculación entre verdad y bien a la que me referí, la búsqueda de la verdad, más que una ocupación entre otras, es efectivamente decisiva e incluso un bien supremo en sí mismo que abre la posibilidad de una mayor felicidad y bienestar para los hombres; es por esto que en la «Cuarta Meditación» la verdad y el bien prácticamente se identifican en el acto del juicio<sup>6</sup>.

Antes de proseguir quiero llamar la atención sobre el hecho de que la moral del *Discurso* atañe al *hombre íntegro*. Aunque se trata de algo aparentemente banal, es importante recalcarlo porque el dualismo cartesiano podría hacer pensar, erradamente —un error en el que se ha incurrido con relativa frecuencia—, que la moral que allí o en otras partes propone Descartes es una moral del espíritu solamente. Si hay algo que no es en absoluto provisional en la formulación del *Discurso* es precisamente esto. Cada vez que Descartes plantea una cuestión moral, para él es obvio que tiene que ver con el hombre constituido por la unión alma-cuerpo, que es precisamente la tercera noción primitiva fundamental y de igual rango que el pensamiento y la extensión<sup>7</sup>. Esto es lo que otorga el sesgo de una ética de situación, no sólo a la moral del *Discurso*, sino también a la llamada moral definitiva; sólo que en ambos casos el motivo será diferente. En el *Discurso*, debido al fin teórico que se persigue; después, porque, como lo veremos, el progreso de la ciencia permitirá que las decisiones guiadas por las máximas pueda alterarse o perfeccionarse. Es así también que, sorpresivamente, sobre todo para los que no pueden dejar de ver en Descartes al pensador dogmático, surge un relativismo que subyace en buena medida su pensamiento en torno a la moral.

De cualquier manera, en tanto que el contenido de las máximas tiene el propósito de permitir el trabajo teórico, no dejan de ser razonables y en algún grado justificables, porque si el filósofo tuvo razón, y sin libertad, tranquilidad y un mínimo de comodidades materiales no puede emprenderse una investigación acerca de la verdad como la propuesta, es patente

<sup>6</sup> «*Nam si semper quid verum et bonum sit clare viderem, nunquam de eo quod esset judicandum vel eligendum deliberarem; atque ita, quamvis plane liber, nunquam tamen indifferens esse possem.* (AT, VII, 58)

<sup>7</sup> Cf., por ejemplo, AT, III, 691-2.

que acogerse a las costumbres y usos de la sociedad en que se vive, conducirse según el ejemplo de los más prudentes, mantenerse en la religión en la que se fue criado, asumir firmemente las decisiones por las que se optó y no pretender otros bienes materiales que los que buenamente se pueden alcanzar, son aspectos que, sin duda, contribuyen a ello.

### III

Si bien pueden entenderse sin mayores dificultades las vinculaciones entre teoría y práctica, e incluso justificar la moral provisional en términos de un apoyo fundamental al proyecto teórico, cabe preguntarse si Descartes no fue demasiado lejos. Una cosa es admitir como ciertas, aunque fuese posible dudar de ellas, las creencias involucradas en las decisiones en torno al desarrollo cotidiano de la vida, como es el caso de no dudar de que los alimentos que ingerimos están envenenados, o simplemente que son necesarios, o dar por sentado que es imposible para cualquier individuo subsistir independientemente de la sociedad<sup>8</sup>, y otra es admitir como si fueran verdaderas, incluso provisionalmente, la religión, las leyes o las costumbres vigentes. ¿Por qué no suspender también el juicio respecto a ellas, al menos íntimamente o en el fuero interno? Como no existen indicios de que Descartes efectivamente lo haya hecho, ¿no será que el revolucionario dispuesto a cuestionar una tradición milenaria en el orden teórico fue, en el orden práctico, un conservador a ultranza, e incluso un acomodaticio dispuesto a admitir como conveniente, justo y bueno lo impuesto por la autoridad de turno? Existen textos que estipulan abiertamente que los individuos, a título de tales, no tienen el derecho de reformar el Estado, sobre todo «si no han sido llamados por nacimiento y la fortuna»

<sup>8</sup> Para Descartes, si bien es admisible concebir al alma en soledad, el destino del individuo constituido por la unión alma-cuerpo se encuentra irremediabilmente ligado tanto al universo material del cual es parte como al Estado, la sociedad y la familia en cuyo seno se desarrolla como ser humano. Por esto estima que es imprescindible el examen de las costumbres y usos de la sociedad en que se vive (AT, IV, 293 y 295). Incluso en el plano de la investigación de la verdad, sobre todo cuando se superan las fases iniciales, el aislamiento es improductivo y contraproducente (AT, VI, 5 y 6).

para ello<sup>9</sup>. En consecuencia, la primera regla de la moral provisional no sólo establecería que hay que obedecer las leyes y costumbres del sitio en que se vive para evitar conflictos innecesarios hasta que se establezcan criterios para examinarlas y evaluarlas adecuadamente a la luz de la verdad y el bien, sino que tales leyes y el orden socio político que traducen son ajenos al común de los hombres, Descartes incluido. Y si es así, los preceptos del *Discurso* promoverían la idea de que los hombres que conviven en una sociedad, a menos que estuvieran «destinados» a cambiar el estado de cosas que en ella impera, se mueven entre derechos y deberes impuestos con los que poco tienen que ver y que, por ello mismo, sólo los afectan externamente<sup>10</sup>; no sería difícil encontrar aquí el origen de la disociación entre moral privada y moral pública que caracteriza y afecta a nuestra época. Se podría incluso traer a colación pasajes que permitirían cuestionar si la moral provisional fue verdaderamente requerida para la revisión general de las creencias y si no se trató más bien de una argucia de Descartes para evitar que se lo acuse de intentar reformas sociales, políticas o religiosas<sup>11</sup>. Sin embargo, no deja de ser cierto también que la moral provisional es un elemento importante de la estrategia para poner en marcha el proyecto revolucionario en el orden de la verdad.

¿Qué puede decirse al respecto?

<sup>9</sup> Cf. AT, vi, 2, 13-15: «[...] je me persuadai qu'il n'y aurait véritablement point d'apparence qu'un particulier fit dessein de réformer un État, en y changeant tout dès les fondements, et en le renversant pour le redresser; ni même aussi de réformer le corps des sciences, ou l'ordre établi dans les écoles pour les enseigner; [...]. Ces grands corps sont trop mataisés à relever étant abattus, ou même à retenir étant ébranlés, et leurs chutes ne peuvent être que très rudes. [...] 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 marri de souffrir qu'il fût publié. 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.»

<sup>10</sup> Cf. L. Laberthonnière. *Études sur Descartes*. París, v. 2, cap. 2, especialmente pp. 102-4.

<sup>11</sup> Véase, por ejemplo, AT, II, 35-36; AT, V, 86-87; AT, V, 178.

Dado que se requieren normas que permitan vivir humanamente mientras se procede al cuestionamiento universal de las creencias mediante la suspensión de todo juicio cognitivo, pienso que la opción cartesiana de admitir las leyes y costumbres vigentes o conducirse moderadamente no se refuta fácilmente. Una reforma de orden social o político, especialmente si es radical, no se justifica si no se presenta como una alternativa mejor o más digna a lo que existe; pero, ¿cuál podría proponer Descartes en los estadios iniciales de su investigación? Obviamente que ninguna. En consecuencia, la prudencia aconsejaría dejarlo todo como está, no vaya a ser que la implementación de lo nuevo resulte peor que lo existente. Además, si se recuerda que el propósito fundamental del proyecto no es otro que el de fundar una ciencia cierta y definitiva que, entre otros logros, podría arrojar nuevas luces en lo que atañe al orden social y político, nada sería más adverso para su éxito que el conflicto generalizado subyacente a toda revolución, que probablemente lo imposibilitaría.

No pretendo afirmar con esto que las consecuencias inmediatas en el orden social de los preceptos morales del *Discurso* no sean conservadoras; pienso que lo son de una manera innecesaria. Lo que quiero destacar, sin embargo, es que no puede considerarse que su único propósito fue resguardar el orden vigente, hacer que cualquier cambio sea imposible o, como una vez oí comentar, que se trató de un instrumento ideológico para defender el *status quo* imperante. Las máximas, por cuanto son parte de la estrategia de la evaluación de las creencias, pueden justificarse si se las ubica en el contexto adecuado. Lo que no impide admitir que Descartes no tuvo una intención expresa de promover cambio político o religioso alguno. Por el contrario, en él prevalece la desconfianza respecto a las bondades de los cambios revolucionarios, y creo que esta desconfianza se vincula de alguna manera, como lo ha señalado agudamente Gouhier, con la lógica interna de su pensamiento que opone de alguna manera —yo diría más bien que deslinda artificiosamente— lo racional y lo temporal: el orden temporal o histórico se manifiesta para Descartes como diverso del orden de las razones<sup>12</sup>; y si es así, *la luz de la razón* no necesariamente puede iluminar y por ende, prever y conducir con seguridad los cambios históricos. De ahí

<sup>12</sup> Cf. *op. cit.* pp. 270 y ss.



que posiblemente consideró que era peligroso socavar los fundamentos de las estructuras sociales: las posibles ventajas podrían quedar apocadas por los inevitables riesgos que la razón no podría anticipar.

#### IV

Además de las pretendidas dualidades o inconsistencias que surgen entre el plano teórico y el práctico, o entre el afán revolucionario en la ciencia y la tendencia conservadora en la moral, se ha acusado frecuentemente a Descartes de que la distinción entre la moral provisional y la moral definitiva es imprecisa, que conduce a engaños y de abrir expectativas que su filosofía no puede satisfacer. Comparto, como lo señalé en un principio, la opinión de que la llamada «moral definitiva» se reduce, en última instancia, a la expuesta en el *Discurso*. Pero pienso que puede justificarse la distinción y, en consecuencia, que no cabe hablar de engaños o ambigüedades mayores.

Cuando Descartes se encuentra en posesión de su metafísica y de la física, no formula una doctrina moral definitiva en términos de un cuerpo de principios necesarios y universales que condujeran al hombre hacia el bien, la virtud y la felicidad en forma segura y constante —análogamente como rigen, por ejemplo, a las verdades los principios metafísicos. Valga decir, máximas y normas verdaderas y permanentes derivadas en forma necesaria de la «raíz» y el «tronco» del «árbol de la ciencia» y hacer así buena la metáfora de que tal moral es el más suculento «fruto» de ese árbol: la «sabiduría» en su grado último<sup>13</sup>.

En los múltiples y diversos tratamientos y discusiones acerca de temas de la moral que se encuentran en las cartas a Elizabeth, a la reina Cristina, a Chanut, a Clereselier o en el *Tratado de las pasiones*, no se encuentra, sin embargo, nada parecido a un cuerpo de principios que lleven a la voluntad a optar resueltamente y sin titubeos —ya que la irresolución

---

<sup>13</sup> Cf. AT, IX-2, 14: «Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Metaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se reduisent a trois principales, à sçavoir la Medecine, la Mechanique et la Morale, qui, presupposant une entiere connoissance des autres sciences, est le dernier degré de la Sagesse.»

es el peor de todos los males<sup>14</sup>— por el bien, o que conduzcan a la virtud. Más bien son las reglas del *Discurso*, sin cambios significativos, las que vuelven a aparecer<sup>15</sup>. Puesto que no me parece que Descartes no dedicó —o tuvo— suficiente tiempo para elaborar la pretendida moral definitiva, o que murió antes de poder llevarla a feliz término, es preciso admitir que consideró que la supuesta provisionalidad de las reglas del *Discurso* no era tal. Comprendió que no puede haber una moral que pueda calificarse como definitiva en el sentido referido, o que pudiese formularse en términos de la ciencia como la metafísica, las matemáticas o la física.

La conclusión a que se llega en la «Meditación VI» lo justifica: si bien la experiencia exige admitir que el hombre es un compuesto sustancial de alma y cuerpo, la unión misma no es comprensible racionalmente en su totalidad. Aunque podemos, y efectivamente tenemos gracias a la metafísica y la física, un conocimiento adecuado, claro y distinto de los componentes —alma y cuerpo—, no ocurre lo mismo en relación a lo que se deriva de su unión —el hombre concreto—, que irremediamente permanece en relativa oscuridad y confusión<sup>16</sup>. En fin, lo que descubren las cartas y el *Tratado* es que el hombre, en tanto que objeto de conocimiento, es un desconocido para el hombre. Y por cuanto que es así, tampoco puede haber una ciencia que establezca definitivamente los principios definitivos de acción y valoración de tal objeto. La «moral definitiva», en términos de ciencia estricta, fundada en la razón, es inaccesible; sucede que el objeto de la moral —el hombre concebido en términos de la unión *alma-cuerpo*—, no lo puede conocer clara y distintamente el entendimiento por sí solo, ni

<sup>14</sup> Cf. AT, IV, 284.

<sup>15</sup> Cf., por ejemplo, AT, IV, 265-6.

<sup>16</sup> Cf. AT, VII, 389-90; AT, III, 693. En la carta a Regis de mediados de diciembre de 1641 afirma: «*Vix quicquam durius, et quod maiorem offensae ac criminationis occasionem daret, in Thesibus tuis ponere potuisses, quam hoc: quod homo sit ens per accidens; nec video quâ ratione melius possit emendari, quam si dicas te, in nona thesi, considerasse totum hominem in ordine ad partes ex quibus componitur, contra vero, in decima, considerasse partes in ordine ad totum. Et quidem in nona, te dixisse hominem ex corpore et anima fieri per accidens, ut significares dici posse quodammodo accidentarium corpori, quod animae coniungatur, et animae quod corpori, cum et corpus sine anima, et anima sine corpore esse possint.*»

siquiera, como en el caso de las matemáticas, ayudado por la imaginación. Tal unión se manifiesta de hecho en la experiencia, de ahí que, más que explicaciones a partir de principios claros y distintos, a lo sumo caben descripciones y constataciones.

Pero si Descartes *sabía* que una ciencia moral en sentido estricto era imposible, entonces una de dos, o lo que se afirma en la carta a Picot debe entenderse en términos diferentes a como por lo general se entiende, o Descartes intenta engañar a los lectores de los *Principios* con falsas esperanzas.

Intentaré pronunciarme al respecto mediante una reflexión acerca de lo alcanzado en la «Meditación VI». Lo que a mi juicio allí se muestra, y creo que los escritos posteriores confirman mi opinión, es que tal *ciencia* de la moral no sólo es imposible en tanto que ciencia rigurosa, sino también que no es necesario concebir la moral en estos términos. En efecto, por cuanto la moral versa sobre la felicidad del hombre, y la unión que lo constituye es en gran medida incomprensible para el entendimiento, éste tendrá muy poco que ofrecer a la voluntad para su deliberación y juicios. Las últimas palabras de Descartes sobre el problema no se diferencian mucho de las iniciales porque si no es posible alcanzar un conocimiento verdadero y definitivo acerca del hombre, la virtud no radicará, en primer lugar, tanto en el resultado que se pueda alcanzar, como en la *intención* de la voluntad de perseguir en cada caso concreto lo *mejor posible*, toda vez que lo mejor en absoluto estará siempre fuera de su alcance<sup>17</sup>. Pero la voluntad

<sup>17</sup> Cf. at, v, 82-3: «Mais, afin que je le puisse déterminer, je considère que nous ne devons estimer biens, à notre égard, que ceux que nous possédons, ou bien que nous avons pouvoir d'acquérir. Et cela posé, il me semble que 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; mais que 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. Dont la raison est que je ne remarque aucun autre bien qui me semble si grand, ni qui soit entièrement au pouvoir d'un chacun. Car, pour les biens du corps et de la fortune, ils ne dépendent point absolument de nous; et ceux de l'âme se rapportent tous à deux chefs qui sont, l'un de connaître, et l'autre de vouloir ce qui est bon; mais la connaissance est souvent au-delà de nos forces; c'est pourquoi il ne reste que notre volonté, dont nous puissions absolument

podrá inclinarse cada vez más, y más frecuentemente, hacia lo que la razón le ofrece, a medida que ésta pueda ofrecerle más y mejor o, en otros términos, a medida que el conocimiento se incremente y perfeccione. En consecuencia, a medida que la ciencia progresa, y con ello la sabiduría humana, podrá también incrementarse o perfeccionarse la virtud y la felicidad humana. Visto así, la moral será dependiente de la ciencia, como ya se translucía en el *Discurso* y, por ende, un «fruto de ella», y la metáfora del árbol de la ciencia puede ser usada legítimamente por el filósofo.

La moral que Descartes finalmente propone como la única posible no está pensada para un hombre atemporal o para el espíritu puro que es transparente al entendimiento; más bien está centrada en el hombre de carne y hueso, ubicado siempre en situaciones singulares, concretas y cambiantes a las que ha de enfrentar con su saber y querer, necesariamente tan variables como la situación misma con la que en cada caso tendrá que vérselas. El marco formal en que se enuncian las máximas del *Discurso* y la doctrina moral posterior es formalmente idéntica. Hay una intención que debe tomarse en cuenta y también un estado de conocimientos que ha de guiar las acciones y fines. Sólo que al final, las normas se fundarán en un cuerpo de conocimientos mucho más sólido que el existente en un inicio, pero estas normas seguirán siendo contingentes mientras el conocimiento esté, como está, sujeto al progreso y el hombre inmerso en el tiempo. La diferencia mayor que puede encontrarse con la moral del *Discurso* es que ahora las normas no están al servicio del método de la investigación de la verdad y, por ende, subordinadas a él, sino más bien sirviéndose de la ciencia que en un inicio contribuyeron a establecer.

---

disposer. Et je ne vois point qu'il soit possible d'en disposer mieux, que 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; c'est cela seul qui, à proprement parler, mérite de la louange et de la gloire; enfin c'est de cela seul que résulte toujours le plus grand et le plus solide contentement de la vie. Ainsi j'estime que c'est en cela que consiste le Souverain Bien.