

La moral cartesiana o la tensión entre lo provisorio y lo definitivo

RESUMEN

En la elaboración de su proyecto moral, Descartes estuvo dominado por una tensión psicológica e intelectual que nunca pudo superar, pues la así llamada «moral provisional», expuesta en el *Discurso del método*, no dio paso a una moral definitiva. Por el contrario, puede observarse que incluso en sus últimos escritos, este filósofo no hizo más que retomar la vigencia de su «moral provisional». Sin embargo, creemos que las reglas expuestas en el *Discurso* contienen un proyecto moral definitivo, y es quizás eso lo que explica que su autor nunca las haya abandonado. Para mostrar esto examinamos aquí esas reglas consideradas como la expresión de una tensión inevitable entre la obediencia y la libertad, entre el entendimiento y la voluntad, junto a la posibilidad de encontrar la conciliación del pensamiento consigo mismo. Creemos que, de ese modo, Descartes no solamente puso de relieve las tensiones de su proyecto moral, sino que también expresó las tensiones culturales modernas que se prolongan hasta hoy, y de las cuales, quizás sin saberlo, somos sus fieles herederos.

ABSTRACT

In the construction of his Moral Philosophy, Descartes always felt the tension of psychological and intellectual forces which he never managed to solve. Hence, the «Provisional Morality» set forth in the *Discourse on Method* never gave way to a «definitive morality». On the contrary, even in his last writings, Descartes turns to the applicability of his «provisional morality». However, in the author's view, the rules set forth in the *Discourse* hold a definitive morality project, which might be the reason for Descartes's ever turning to them. In order to show this, we shall examine these rules as expressing an ever-existing tension between obedience and liberty, between understanding and free will, together with the possibility of thought's conciliation with itself. In this guise, I think, Descartes not only stressed the tensions present in his moral project, but also showed the cultural tensions of modernity which still prevail today and which we have inherited, perhaps without knowing it.

* Escuela de Filosofía. Universidad Central de Venezuela.

Se cumplen cuatrocientos años del nacimiento de Descartes en una época en la que ya nadie se considera cartesiano. Aunque no se trata de una novedad. Ya en la segunda mitad del siglo XVII aparecieron diversos intentos para superar los límites del cartesianismo. Y curiosamente fue el siglo XVIII francés el que más se opuso a Descartes. Baste recordar a los enciclopedistas, inspirados en Locke o en Newton, burlándose de la explicación de los torbellinos o de la inmortalidad del alma. Pero el siglo XIX fue más allá de la burla. Fue una época en la cual se intentó cauterizar al cartesianismo como una herida que da paso a una nueva piel. Hegel lo consideró un momento necesario pero subjetivo, y el siglo XX hizo el definitivo ajuste de cuentas, a través del positivismo o del marxismo.

Sin embargo, desde el mismo siglo XVII no sólo es posible hablar de la fortuna de Descartes, sino de la constitución del cartesianismo como un proyecto filosófico. Baste tener en cuenta el conjunto de grandes nombres en la historia de la filosofía que han permanecido cerca de Descartes, de Malebranche a Husserl y Sartre. Pero además, creemos que también es posible hablar de la fortuna del cartesianismo como proyecto cultural en el desarrollo de la modernidad. Es cierto que quedaron atrás las fórmulas escolásticas para la demostración de la existencia de Dios, el universalismo del método, la teoría de la glándula pineal o la explicación de la circulación de la sangre, pero han permanecido el sentido y los motivos que dieron lugar al *Discurso del método* y a las *Meditaciones metafísicas*. La racionalidad científico-técnica pensada para convertirnos en dueños de la naturaleza, la orgullosa proclamación de ser libres por ser pensantes, el descubrimiento metafísico de la subjetividad, la equivalencia entre pensamiento y poder, son, entre otros, los ejes a través de los cuales se ha formado no sólo la filosofía sino también la cultura moderna.

Se puede admitir que el cartesianismo dejó de ser una moda filosófica, que fue reemplazado por diversas corrientes y que apenas se mantiene su estudio en el marco de la industria académica. Pero también se puede sostener que la presencia de Descartes se ha prolongado más allá de las fronteras escolásticas de la filosofía y, quizás por ello, el cartesianismo como proyecto filosófico, formado en contra de la escolástica, no tuvo

precisamente éxito en las escuelas de filosofía, sino que se expresó, de diversas maneras, en la formación de la sociedad y la cultura¹.

De otro lado, puede apreciarse que es a finales de siglo, precisamente en este aniversario de Descartes, cuando se presentan los signos más reveladores de la crisis de la modernidad. Sobre esta crisis y sobre las reacciones postmodernas ya han corrido ríos de tinta. Y bajo esas reacciones subyace la idea de que la crisis, ya definitiva, de la modernidad, también es la crisis definitiva del cartesianismo.

Pero la crisis de la modernidad puede también valorarse como el triunfo del cartesianismo, pues nos seguimos moviendo dentro de los ejes cartesianos, a pesar de que muchos hayan creído en su agotamiento. Creemos que el soporte fundamental del pensamiento de Descartes estuvo no sólo en su reflexión sobre el alma, sino también en su reflexión sobre el hombre. No nos referimos solamente a su tratado mecanicista donde se expone el funcionamiento del cuerpo, sino especialmente a las reflexiones morales. Y quizás el testimonio más significativo de esas reflexiones sigue siendo el *Discurso del método*, donde expone su biografía intelectual y, a través de ella, las máximas de la así llamada moral provisional.

Como su nombre lo indica, y tal como la expuso su autor en la tercera parte del *Discurso*, se trata de tres o cuatro máximas destinadas a servir de reglas de vida mientras completaba su proyecto filosófico. Madurado dicho proyecto tendría lugar entonces la moral definitiva. Este era el plan de Descartes en 1637. Sin embargo, si observamos su trayectoria intelectual a partir de esa fecha, puede apreciarse que el autor continúa indetenidamente el desarrollo de su proyecto y, a pesar de ello, sigue considerando la vigencia de la moral provisional. Baste recordar el prefacio

¹ El propio Descartes quería «comunicar fielmente al público todo lo poco que yo hubiese encontrado e invitar a los ingenios capaces e intentar progresar, contribuyendo cada uno, según sus inclinaciones y poder, a realizar las experiencias que fueran necesarias y a comunicar cuanto hayan conocido con el fin de que comenzando los últimos donde los precedentes habían concluido y, de esta forma orientando con una misma finalidad la vida y los trabajos de muchos, lleguemos mediante el trabajo conjunto mucho más lejos de lo que cada uno hubiera logrado en particular» (R. Descartes, *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y geometría*, Prólogo, traducción y notas de G. Q. Alonso, Madrid, Alfaguara, 1981, VI, pp. 45-46).

de 1647 a los *Principios de la filosofía*, donde se expone el «orden que hay que seguir para instruirse». Allí se dice que

un hombre que no tiene más que el conocimiento vulgar e imperfecto ... debe tratar ante todo de formarse una moral que pueda bastar para reglar las acciones de su vida para que ésta no padezca dilación y porque debemos sobre todo tratar de vivir bien².

Asimismo, en la célebre carta de agosto de 1645 a la princesa Elisabeth, se afirma que

cada uno puede procurarse contento de sí mismo, sin esperar nada de otra parte sólo en la medida en que observe tres cosas con las que se relacionan las tres reglas de moral que he puesto en el *Discurso del método* (*Obras escogidas*, p. 431).

A partir de estos textos han surgido diversas interpretaciones. Descartes no tuvo tiempo, no quiso o no pudo elaborar su moral definitiva o moral perfecta, a pesar de que se pueden encontrar, tal como la ha mostrado Henri Gouhier, varios grupos de textos que ofrecen un cuerpo de reflexiones morales³. A pesar de las diferencias que pueden hallarse en los diversos momentos de esas reflexiones, creemos que la moral provisional no sólo fue la moral definitiva por el hecho de que nunca se llegó a formular una distinta, sino porque precisamente era esa moral la que mejor se correspondía con el proyecto cartesiano y, sobre todo, con el sentido de la constitución de la cultura moderna⁴.

² R. Descartes, *Obras escogidas*. Traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck. Selección, prólogo y notas de Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1967, p. 306.

³ En primer lugar, los escritos juveniles (1619-1623) reunidos bajo el nombre de *Pensamientos privados* (*Cogitationes Privatae*). En segundo lugar, la moral provisional que aparece en la tercera parte del *Discurso del método* (1637). En tercer lugar, los anuncios de que desarrollará una moral que no será provisoria (sexta parte del *Discurso* y Prefacio de 1647 a los *Principios de la filosofía*). Y en cuarto lugar, el *Tratado de las pasiones* y las cartas dirigidas a la Princesa Elisabeth, a la reina Cristina de Suecia y al embajador Chanut. (Cf. Henri Gouhier, *Descartes. Essais sur le «Discours de la Méthode», la Métaphysique et la morale*, Paris, VRIN, 1973(3), p. 197 y ss).

⁴ Fue precisamente en el siglo XVII cuando mejor se expresó ese sentido, por un lado, a través del propio Descartes y, por el otro, a través de Thomas Hobbes. El proyecto del primero tenía como norte convertirnos en dueños de la naturaleza. Mientras que el del segundo se dirigió privilegiadamente a establecer las condiciones de racionalidad para

* * *

Primero hay que decir que la moral de Descartes es el resultado de una tensión psicológica e intelectual que estuvo presente a lo largo de su obra. Esa tensión estuvo dominada por dos grandes temores: por un lado, el de no permanecer irresoluto en el campo de la acción, dado el efecto paralizante que podía tener su método; y por otro lado, no poner en práctica preceptos morales que tuviesen un efecto herético y subversivo⁵. Digámoslo de otro modo: si en materia moral Descartes hubiese sido coherente con su método, hubiese permanecido irresoluto en el campo de la acción, o habría elaborado una moral radical, absolutista como la de Hobbes, o libertaria como la de Spinoza. Pero quizás no quiso correr la suerte de ser perseguido y maldito. Su elección fue elaborar una casa o moral provisional. Pero podríamos de antemano hacernos la siguiente pregunta: ¿era realmente necesario ocuparse de la moral en un discurso dedicado al método? Descartes, ciertamente, la justifica para evitar la irresolución, ya que el ejercicio radical de la duda puede tener un efecto devastador e incluso absurdo⁶. Pero también debemos recordar que para

el dominio del hombre. En relación con estos proyectos, podríamos decir que a pesar de los enormes desajustes que han producido la ciencia y la técnica modernas, hemos avanzado en el dominio de la racionalidad instrumental y en los logros materiales y técnicos que anunciaba Descartes. Pero los resultados han sido desiguales en relación con el proyecto de Hobbes. Este filósofo describió acertadamente tendencias esenciales del hombre moderno y asumió rasgos fundamentales del liberalismo anglosajón, pero ofreció un modelo rígido de racionalidad ética y política, largamente rechazado desde su época hasta hoy. Creemos en este sentido que el fracaso de la política de Hobbes se corresponde con el triunfo de la moral de Descartes. Frente a una moral que intentaba ser necesaria y verdadera, encontramos en Descartes una moral enlazada con lo circunstancial y lo verosímil.

⁵ Tal como ha dicho Francis Coolidge, si Descartes hubiese seguido su primera regla del método, tal como aparece formulada en la segunda parte del *Discurso*, es decir, si hubiese seguido rigurosamente el criterio de la indubitabilidad, su moral hubiese conducido irremediabilmente al nihilismo. («The Insufficiency of Descartes' Provisional Morality», en *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXXI, No. 3, 1991, p. 279)

⁶ En carta a Arnauld de agosto de 1641, dice: «En lo que se refiere a la conducta de la vida debiera desearse tanta certeza como la que se necesita para adquirir la ciencia; pero, sin embargo, se demuestra muy fácilmente que en aquélla no se debe buscar ni esperar

este filósofo la moral no era un asunto menor pues no era independiente del desarrollo mismo de la sabiduría y de la felicidad del hombre. Precisamente Descartes concibe la moral como el último grado de la sabiduría (*Obras escogidas*, p. 307). Creemos entonces que el expediente de lo provisorio encerraba no sólo cautela y limitaciones, sino también exigencias y expectativas. Vamos entonces a recordar las máximas de la moral provisional con el fin de mostrar que allí está en definitiva la moral cartesiana. Creemos que con ella también se aprecian los desajustes y tensiones que siguen afectando a la cultura moderna.

I. La primera máxima o el testimonio de la tensión entre la obediencia y la libertad

Con la primera máxima Descartes plantea obedecer las leyes, las costumbres y la religión de su país (*Discurso*, p. 18). Se trata de un principio de obediencia no sólo ética, sino también política. Podría decirse que ya con esto Descartes lo dijo todo. Hobbes habría estado muy satisfecho si todos los súbditos hubiesen asumido esa máxima. Se trata, ciertamente, de una posición conservadora que exige controlar el impulso hacia la desobediencia. ¿Pero cómo es posible controlar ese impulso? ¿Cuál es el poder del alma sobre sus pasiones? Para ello será necesario tener en cuenta, tal como se dice en el *Tratado de las pasiones*, que nuestras pasiones no pueden ser directamente excitadas ni suprimidas por la acción de nuestra voluntad, pero pueden serlo indirectamente por la representación de las cosas que acostumbran ir unidas a las pasiones que queremos tener y que son contrarias a las que queremos rechazar. Dicho de otro modo, hay que hacer uso de las representaciones que van unidas a las pasiones que queremos tener⁷. En este caso, la obediencia política y religiosa aparece como la

certeza semejante: y por cierto se puede demostrar *a priori* porque el compuesto humano es por su propia naturaleza corruptible, en cambio la mente es incorruptible e inmortal; pero también más fácilmente *a posteriori* por las consecuencias que se seguirían: por ejemplo, debería ser tachado sin duda de loco y suicida quien quisiera abstenerse de todo alimento hasta consumirse de hambre por no tener la certeza de que no se le hubiese mezclado algún veneno» (*Obras escogidas*, cit., p. 393).

⁷ En relación a la revalorización de las pasiones, Descartes en algunos momentos formula una posición semejante a la que adoptará Spinoza. Pero en términos generales puede decirse que su idea del control de las pasiones supone su aprisionamiento en

representación fundamental que debe determinar el curso de las pasiones. Descartes, como se ve, había interiorizado la imagen del poder y del dominio. La primera máxima hace entonces al súbdito.

Planteadas así la obediencia, y ya que Descartes había resuelto no estimar en nada sus opiniones, dado que deseaba someterlas a examen, propone regirse, «en cualquier otra cuestión», por las opiniones más moderadas, es decir, la de los más sensatos⁸. Prefería pues transitar el camino de la moderación para no caer en los excesos. No obstante, cuando nos da un ejemplo de lo que sería un exceso le da un giro radical a su argumentación, pues dice que son un exceso «las promesas por las que se enajena algo de la propia libertad» (*Discurso*, p. 18).

Observamos aquí una contradicción si consideramos que el hecho de no enajenar la libertad puede ser visto, precisamente, como un extremo, ya que podría suponerse que se estaría proponiendo permanecer al margen de los compromisos que demanda la sociedad. Quizás por la posibilidad de esa inferencia y por el temor de no ser tachado de subversivo, Descartes inmediatamente dice que no desaprobaba las leyes de su país⁹. Es decir, él

beneficio del uso teórico de la razón. En todo caso, de las dos clases de pensamientos que hay en el alma (las acciones, es decir, las voluntades; y las pasiones, es decir, las percepciones), las acciones están absolutamente en poder del alma y sólo indirectamente pueden ser modificadas por el cuerpo. Por el contrario, las percepciones (pasiones) dependen absolutamente de las acciones que las producen y sólo indirectamente pueden ser modificadas por el alma, excepto cuando esta misma es su causa. (Cf. R. Descartes, *Las pasiones del alma*, Barcelona, Península, 1972, arts. 41 y 45). En carta a Mersenne de finales de mayo de 1637, dice que también «si el entendimiento no representara jamás a la voluntad como bien nada que en realidad no lo fuera, no podría fallar en su elección. Pero a menudo le representa diversas cosas al mismo tiempo» (*Obras escogidas*, cit, p. 360).

⁸ *Discurso*, p. 19. Y para ello da dos razones: son las más cómodas en la práctica y probablemente las mejores, en vista de que todo exceso suele ser pernicioso; y porque se apartaría menos del verdadero camino en caso de equivocación, caso de caer en un extremo y lo correcto hubiese estado en el otro. Sin embargo, como bien dice Coolidge «How is to be decided which opinions are the most moderate in nature», sobre todo si se supone que el conocimiento de las costumbres de diversos países que Descartes adquirió durante sus viajes, hacía casi imposible encontrar un patrón medio de conducta (*Op. cit.*, p. 283).

⁹ «No desaprobaba por ello las leyes que para remediar la inconstancia de los espíritus débiles o para consolidar la seguridad del comercio permiten establecer votos o

se percató de que la proposición en torno a la no enajenación de la libertad podría ser tomada como una desaprobación de las leyes, lo cual iría en contra, precisamente, de lo señalado en el encabezamiento de la primera máxima¹⁰.

Podemos entonces afirmar que la primera máxima de la moral provisional encierra una tensión que coloca a Descartes entre una posición conservadora y una posición liberal. Paradójicamente, el camino que nos propone para no caer en excesos puede ser tomado, no obstante, como un exceso¹¹. La proposición de aceptar las leyes, costumbres y religión y de seguir el camino de la moderación, no se corresponde con la idea de no comprometer la libertad. Si entendemos que el enunciado inicial de la primera máxima supone la enajenación de la libertad, Descartes habría entonces retrocedido a una posición en la que se reivindica la libertad¹².

contratos, obligando a perseverar en los mismos» (*Discurso*, p. 19). Descartes se refiere indudablemente aquí a los votos religiosos y probablemente al planteamiento contractualista. Cf. en este sentido los comentarios de E. Gilson (R. Descartes, *Discours de la Méthode. Texte et Commentaire*, Paris, VRIN, 1976(5), p. 229 y ss.).

¹⁰ Como dice Coolidge «Descartes seems to be saying 'Obey the law, but if at some time it no longer «meets your approval', then break the law» (*Op. cit.*, p. 285).

¹¹ La perplejidad que origina esta máxima ha sido interpretada de otro modo por Coolidge cuando dice que «Curiously, the limitation of one's personal freedom is considered excessive by Descartes; the implication is that unlimited freedom is moderation» (*Op. cit.*, p. 284). Creemos, antes bien, que Descartes tenía presente la gran diferencia que existe entre libertad y moderación.

¹² Que el planteamiento sobre la libertad no es incidental, se demuestra por el hecho de que aparece reafirmado al final de la primera máxima: «Pero puesto que no veía cosa alguna en el mundo que permaneciera constantemente en el mismo estado y, como, en lo que me concierne, me prometía perfeccionar progresivamente mis juicios y no empeorarlos, hubiese pensado que cometía una gran falta contra el buen sentido si, porque aprobaba entonces alguna opinión, me hubiese obligado a tener que aceptarla posteriormente como buena cuando quizá hubiera dejado de serlo o yo hubiera dejado de estimarla como tal» (*Discurso*, p. 19). De no hacerlo así, es decir, si se aceptara dogmáticamente el saber alcanzado y no se tomara en cuenta su posibilidad de progreso, y si, además, se tomara como obligatoria una decisión que luego pudiera ser revisada y cambiada, se estaría en contra del «buen sentido», es decir, de la razón, y, por tanto, del mismo método expuesto en la segunda parte del *Discurso*. Quizás no sea casual que en la segunda parte del *Discurso* se haya pronunciado en contra del seguimiento de las costumbres, cuando afirmaba que aprendió «a no creer nada con seguridad de todo lo que había sido persuadido únicamente por la costumbre y el

La primera máxima plantea, en suma, el gobierno dogmático de las pasiones, sin que ello signifique necesariamente la anulación de las posibilidades mentales para que ese gobierno sea crítico y, por tanto, racional. El punto de apoyo, ciertamente inestable, es la tensión entre la obediencia y la libertad.

II. La segunda máxima o el testimonio de la tensión entre el entendimiento y la voluntad

La segunda máxima propone ser firme y decidido, a pesar de que el juicio para ello sea dudoso¹³. Ahora bien, plantear la necesidad de ser decidido no es más que proponer la necesidad de no ser irresoluto. De tal modo que la segunda máxima constituye el enunciado principal a través del cual se había justificado la moral provisional. Si el problema a vencer es la irresolución, entonces hay que ser firme y decidido. Sin embargo, al decir esto, Descartes no avanza más allá del planteamiento del problema, pues es evidente que la necesidad de ser decidido estaba contenida en la idea de no permanecer irresoluto. Pero para ello, vemos con sorpresa, que el criterio de la firmeza y la decisión no está apoyado necesariamente en el buen sentido, es decir en la capacidad de juzgar correctamente, sino en la constancia misma de la decisión, a pesar, incluso, de que ella esté sustentada en opiniones dudosas. De este modo, Descartes evidencia una escisión radical entre las reglas del método y las máximas de la moral, pues, mientras el método exige admitir sólo aquello que no esté sujeto a duda, la moral provisional admite las opiniones dudosas, con tal de que sean mantenidas con constancia¹⁴. Debemos recordar que para Descartes las opiniones más

ejemplo, librándome de esta forma poco a poco de muchos errores que pueden ofuscar nuestra luz natural y hacernos menos capaces para seguir la razón» (*Ibid*, pp. 9-10), pues allí, para reafirmar el principio de la libertad, se utiliza un argumento típicamente ilustrado, representativo de la modernidad filosófica y cultural, cuando se dice que el mundo cambia y es necesario perfeccionar progresivamente el conocimiento.

¹³ «Ser lo más firme y decidido que pudiera en las acciones y no seguir las opiniones más dudosas, después de haberse determinado a ello, con menor constancia que si hubiesen sido muy seguras» (*Discurso*, p. 19).

¹⁴ Incluso aquí estaría dando un ejemplo de cómo se cae en el error, tal como luego lo explicará en la cuarta *Meditación metafísica*. En todo caso, véase la respuesta a Mersenne, en carta de marzo de 1638, sobre el uso de las opiniones dudosas: «Por lo

sentadas son aquéllas que se encuentran apoyadas en el buen sentido, el cual consiste en «la capacidad de juzgar correctamente y de distinguir lo verdadero de lo falso» (*Discurso*, pp. 4-5). Si esto es así, encontramos una seria dificultad con el enunciado de esta segunda máxima.

¿Cómo podemos explicar este giro pragmático que da Descartes desde el método científico a la moral?¹⁵ Él dice que

En esto imitaba a los viajeros¹⁶ que, encontrándose perdidos en algún bosque ... deben dirigirse siempre con las menores desviaciones posibles hacia un punto... aunque en un principio lo hayan elegido exclusivamente al azar (*Discurso*, p. 20).

Se pasa así de la metáfora de la casa cómoda a la imagen azarosa del viajero. Puede entonces observarse que el giro al que antes aludíamos, también es expresado por Descartes a través de sus metáforas. Primero observamos planteada la necesidad de no ser irresolutos y, para ello, Descartes utiliza la metáfora de la casa: antes de reconstruirla hay que haberse construido una casa provisional, pero no cualquier casa, sino de una que permitiera estar alojado cómodamente, ya que se trata de vivir con la mayor felicidad

demás he estado obligado a hablar de esta resolución y firmeza respecto de las acciones tanto a causa de que es necesaria para el reposo de la conciencia como para impedir que se me quejaran por lo que yo había escrito, de que para evitar la prevención hay que deshacerse una vez en la vida de todas las opiniones que uno ha admitido antes en su creencia: pues aparentemente se me ha objetado que esta duda tan universal puede producir una gran irresolución y un gran desarreglo en las costumbres. De manera que no me parece que se haya podido usar de mayor circunspección de la que yo he usado para ubicar a la resolución, en cuanto es una virtud, entre los dos juicios que le son contrarios, a saber, la indeterminación y la obstinación» (*Obras escogidas*, cit., pp. 362-363).

¹⁵ Y por si fuera poco, se trata de un giro que se produce en el seno mismo del *Discurso*, ya que en la «Introducción» el autor había afirmado que en la tercera parte se exponen «algunas reglas de moral que ha obtenido de este método», refiriéndose al método expuesto en la segunda parte, mientras que, cuando llega a la tercera, abandona las exigencias del método (*Discurso*, p. 3). Asimismo, en la sexta parte se dice lo siguiente: «Nunca concedí una gran importancia a las reflexiones que procedían de mi ingenio y no he creído que estaba obligado a escribir, mientras no he recogido otros frutos del método que pongo en práctica si exceptuamos la resolución de algunas dificultades pertenecientes a las ciencias especulativas o el intento de dirigir mis costumbres de acuerdo con las razones que tal método ofrecía» (*Ibid*, p. 44).

¹⁶ Descartes recuerda su experiencia de viajero en las dos primeras partes del *Discurso*.

que se pudiera. Pero es de suponer que una casa que permita comodidad y felicidad no debería ser construida con el criterio del viajero, es decir, aquel que escoge un camino al azar. La metáfora del viajero, basada en el criterio de la necesidad de elegir aun dentro de lo azaroso, no se corresponde con la metáfora de la casa, basada en el criterio de la comodidad. Planteado de otro modo: si Descartes hubiese pensado en una casa o moral provisional escogida azarosamente, no hubiese tenido la necesidad de plantearse un conjunto de reglas¹⁷.

Si bien la interpretación de las metáforas de Descartes nos puede revelar el sentido contradictorio de su moral, también nos puede dejar en un marco de aproximación meramente subjetivo y relativista que hace muy difícil enunciar claramente lo que hemos dado en llamar su giro pragmático, es decir, no nos permitiría comprender el cambio radical que va de la asepsia metodológica que impone el conocimiento del mundo a la aceptación de opiniones dudosas dictadas por la necesidad de vivir. Pareciera entonces que el conocimiento del mundo se va convirtiendo en algo distinto al conocimiento que se requiere para poder vivir. Creemos por ello que Descartes termina invocando la racionalidad práctica, justificándola con la idea de que

puesto que las acciones de la vida no toleran frecuentemente plazo alguno, es una verdad cierta que mientras no esté en nuestro poder distinguir las opiniones más verdaderas, debemos seguir las más probables (*Discurso*, p. 20).

Se apela entonces a la vida como principio verdadero para justificar las acciones y para utilizar el conocimiento probable mientras no se posea un conocimiento que se sepa que es verdadero. Se expone entonces un tipo de racionalidad que no se funda en la capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso, es decir, en la razón, sino en las urgencias de la vida. ¿Pero puede hablarse con propiedad de racionalidad práctica? Difícilmente el autor lo autorizaría si esa racionalidad no se encuentra fundada en la razón metódica, pues como había dicho en sus juveniles *Reglas para la dirección*

¹⁷ A propósito de la fecundidad de las metáforas de Descartes, especialmente en atención a la interpretación de su biografía intelectual juvenil, y de la influencia de la concepción renacentista del mundo (Cf. *Descartes político o la ragionevole ideologia* de Antonio Negri, Milano, Feltrinelli, 1970).

del espíritu, la razón es una sola. Y si la moral supone el desarrollo más alto de la sabiduría, tal como se dice en los *Principios*, se entiende que en el *Discurso* se hable de moral provisional. ¿Podría hablarse entonces de una racionalidad provisional, es decir, un tipo de saber fundado en lo probable? ¿No sería entonces preferible hablar, tal como lo planteaba Locke a propósito del cristianismo, o tal como lo expone Perelman en relación con la retórica, de la razonabilidad, en la cual se atiende más a lo verosímil que a lo apodícticamente verdadero? ¿No habría entonces Descartes descubierto la manera de sujetar el mundo (en este caso, el de la vida cotidiana), que de otra manera tendía a desaparecer con la aplicación devastadora de su método? A menos que se trate, tan sólo, de una opción meramente terapéutica y no de una teoría de lo bueno y lo malo, de lo justo y de lo injusto. Obsérvese que las palabras de Descartes no están alejadas de esta posibilidad cuando afirma que

Esto fue suficiente para liberarse en lo sucesivo de todos los arrepentimientos y remordimientos que turban generalmente las conciencias de esos espíritus débiles y volubles que, con inconstancia, se dejan arrastrar a practicar como buenas las mismas acciones que han de considerar que son malas (*Discurso*, p. 20).

Descartes, en efecto, buscaba liberarse de las pasiones del arrepentimiento y del remordimiento, y para ello proponía asumir, sin el obstáculo de la duda, las opiniones probables destinadas a alcanzar una vida feliz. Llevada al plano práctico de la vida, la duda se expresa como irresolución, y mantenida como criterio para considerar las acciones, se convierte en causa de perturbación mental. De tal modo que con esta segunda máxima se nos propone no dudar, y se patentiza así el divorcio entre lo que dice el entendimiento y lo que dicta la voluntad¹⁸.

¹⁸ Como hemos dicho, el giro es radical respecto a la segunda parte del *Discurso*, donde el autor había afirmado que «Tenía un gran deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso con la finalidad de ver claro en mis acciones y de avanzar con seguridad en esta vida» (*Discurso*, p. 9). Coolidge plantea explorar otra vía para encontrar coherencia entre el método de la ciencia y las reglas de la moral. Este intérprete dice, remitiéndose a las *Regulae*, que «the provisional morality is derived out of the movement from the first to the second rule», pues Descartes habría dejado abierta la posibilidad de considerar el tipo de vida necesaria para realizar su proyecto filosófico. No obstante, en las *Regulae*, tal como el propio Coolidge reconoce, no se tematiza el problema de la vida y la felicidad, tal como se hará en el *Discurso*. Y, precisamente,

III. La tercera máxima o el testimonio de la conciliación del pensamiento consigo mismo

La tercera máxima anuncia la necesidad del dominio de sí mismo, es decir, de las pasiones, en vez del dominio del mundo¹⁹. Esto significa que las pasiones no sólo están sujetas a las circunstancias externas al sujeto, sino que también pueden estar condicionadas por el pensamiento. De tal modo que, retomando la segunda máxima, hay que seguir el camino decidido; pero además, hay que considerar que lo que no hemos podido o querido hacer es imposible para nosotros. Sólo el ámbito del pensamiento aparece como el terreno sobre el cual se puede ejercer un poder absoluto. En ese ámbito, nada resulta imposible²⁰. El pensamiento no puede entonces estar subordinado y ser instrumental a las pasiones, sino que las pasiones deben estar dominadas, de tal modo que se impida considerar como posible lo que no está bajo nuestra capacidad de dominio. La posibilidad de que el hombre sea esclavo de sus pasiones o que las gobierne, depende de la relación que establezca entre el conocimiento y la voluntad²¹.

cuando Descartes se plantea el tipo de vida a seguir, abandona las exigencias metodológicas, tanto en las *Regulae* como el *Discurso*. De allí que este intérprete termine encontrando aquí «the perplexity of the provisional morality». («The Insufficiency of Descartes' Provisional Morality», *cit.*, pp. 281-283).

19 «En general, debía acostumbrarme a pensar que no existe nada que esté enteramente en nuestro poder con excepción de nuestros pensamientos, de forma tal que después de haber hecho lo que hemos estimado mejor, en relación con todos los asuntos que nos son ajenos, todo aquello que nos reste para triunfar es absolutamente imposible para nosotros» (*Discurso*, p. 20).

20 Cuando Descartes afirma «pienso luego existo», ha demostrado la autonomía y el poder del pensamiento. Descartes es testigo de esa excepcional realidad. Tal como dice en carta de marzo de 1638: «No me parece que sea una ficción, sino una verdad que nadie debe negar que no hay nada que no esté más enteramente en nuestro poder que nuestros pensamientos; por lo menos tomando la palabra pensamiento como lo hago, referida a todas las operaciones del alma, de manera que no sólo las meditaciones y las voluntades, sino incluso las funciones de ver y oír, de determinarse a un movimiento más que a otro, etc., en cuanto dependen de ella, son pensamientos ... cuando hemos hecho lo mejor respecto de las cosas exteriores, todo lo que nos queda por alcanzar es, respecto de nosotros, absolutamente imposible» (*Obras escogidas*, *cit.*, pp. 363-364).

21 Aunque esta tarea se enfrenta con el problema mismo de la distinción del conocimiento y la voluntad, tan criticado por Spinoza. Descartes dice que «las acciones son todas nuestras voluntades en tanto se experimenta que proceden del alma y parecen

Pero es evidente que el problema de Descartes no se reducía a la seguridad y a la autarquía de su pensamiento. Su principal problema tenía que ver con las exigencias y apremios que se derivan de la relación con el mundo. Se trata de no desear lo que no se puede alcanzar. Ello nos haría felices y satisfechos, ya que si nuestro entendimiento nos dice que los bienes que están fuera de nosotros están alejados de nuestro poder, no nos disgustaremos si carecemos de ellos. ¿Pero cómo es posible dejar de desear las cosas que nos rodean? ¿Cómo es posible sustraerse de la fortuna y las fluctuaciones del mundo? ¿Cómo es posible, en suma, gobernar las pasiones de tal modo que pueda lograrse una vida feliz? ¿Qué es entonces la felicidad para Descartes? En su carta a la princesa Elisabeth del 4 de agosto de 1645 había distinguido entre felicidad (que sólo depende de las cosas que están fuera de nosotros) y la beatitud (que consiste en un perfecto contentamiento del espíritu). Y de ese modo, Descartes se remonta a la tradición estoica y llega a la convicción de que, conocidos los límites prescritos por la naturaleza, nada estaba en su poder sino el pensamiento²².

Si comparamos esta máxima con la anterior, podemos observar un cambio importante. En la segunda máxima se planteaba la necesidad vital de seguir las opiniones probables mientras la razón no permitiera distinguir el criterio verdadero para actuar. Es decir, la segunda máxima es un signo de que la moral que se plantea es provisional, ya que no está fundada en la razón. La tercera máxima, supone más bien, el abandono de esta

depender solamente de ella. Mientras que las pasiones son las percepciones o conocimientos que se hallan en nosotros en tanto se reciben de las cosas que son representadas por ellos» (Cf. *Las pasiones del alma*, cit., I, art. 17, p. 24). Véase, asimismo, la fundamental distinción entre entendimiento y voluntad que se expone en las *Meditaciones metafísicas*, IV.

²² *Obras escogidas*, cit., pp. 430-431. De allí que Descartes advierta que la propuesta contenida en la tercera máxima exija un «gran ejercicio» y «una meditación sostenida para ver las cosas de este modo» y para, ello se remite a aquéllos filósofos, los estoicos, como lo ha demostrado Gilson, que «fueron capaces en otro tiempo de sustraerse al imperio de la fortuna» (*Discurso del método*, cit., p. 21 / AT, VI, p. 26). Cf. E. Gilson, *op. cit.* A lo largo de sus comentarios a la tercera parte del *Discurso* Gilson muestra en abundancia las diversas fuentes estoicas (con especial referencia a Séneca) que influyeron en el pensamiento de Descartes. Véase en este sentido el ensayo historiográfico de Michel Spanneut, *Permanence du Stoicisme*, Gembloux, Ed. Duculot, 1973, p. 284 y ss.

exigencia, pues se propone la satisfacción vital de ser dueño del propio pensamiento y de no desear aquello que no se puede alcanzar. Se trata entonces de una posición definitiva, pues supone, por un lado, la intervención del entendimiento en la medida en que ha logrado determinar la posibilidad de alcanzar los bienes que nos rodean y, por otro lado, el abandono de caminos azarosos que nos pueden llevar a lugares inciertos. De este modo, Descartes resuelve el problema de las incertidumbres que podría generar las exigencias de la duda metódica. La verdad aparece planteada desde el comienzo como una posición absoluta y radical. Se trata, simplemente, de no desear lo que el entendimiento nos dice que no podemos alcanzar y dominar, y sobre todo se nos dice que lo único que se encuentra bajo nuestro dominio es el pensamiento mismo.

Podríamos decir entonces que el problema de la moral provisional queda resuelto con esta máxima. El hecho de que Descartes no haya formulado una moral definitiva y de que haya mantenido su moral provisional hasta el final de su obra, probablemente se funda en el hecho de que la moral definitiva ya estaba contenida en la moral provisional. Quizás no sea casual que en su carta de 1645 a la princesa Elisabeth, Descartes recuerde las «tres reglas de moral» expuestas en su *Discurso del método*, e insista en el hecho de

que cada uno trate de servirse siempre, lo mejor que pueda, de su espíritu, para conocer lo que debe hacer o no en todas las circunstancias de la vida. Que tenga la firme y constante resolución de ejecutar todo lo que la razón le aconseje sin que las pasiones o los apetitos lo aparten de ello. Y que mientras cada cual se conduce así, tanto como puede, según la razón, considere que todos los bienes que no posee están absolutamente fuera de su poder tanto unos como otros, y que de este modo se acostumbre a no desearlos, pues sólo el deseo, el pesar o el arrepentimiento son capaces de impedirnos estar contentos (*Obras escogidas*, pp. 431-433).

A manera de conclusión Descartes dice que debía realizar un examen atento de las ocupaciones —hoy diríamos de la profesión o del oficio— que debía escoger. Y señala que, sin desear afirmar nada sobre las ocupaciones de otros, estimaba que lo mejor que podía hacer era continuar ejercitando la ocupación que ya tenía, es decir, la del filósofo («Emplear toda mi vida en cultivar la razón y avanzar tanto como pudiese en el conocimiento de la verdad, siguiendo el método que me había prescrito» (*Discurso*, p. 21)). Pero no se trata de cualquier ocupación. Precisamente, en materia moral,

se trata de la elección del mejor camino, ya que la moral definitiva supone alcanzar la máxima sabiduría (Cf. El prefacio-carta de 1647 a *Los principios de la filosofía*). Por lo demás, ya el propio Descartes manifiesta su regocijo por haber escogido ese camino: «Había experimentado tan estimables compensaciones desde el momento en que comencé a ponerlo en práctica, que no pensaba que pudiera recibirlas más agradables ni más saludables en esta vida» (Discurso, p. 21). Y agrega que las máximas de su moral estaban fundadas en el deseo de continuar instruyéndose, ya que si Dios nos ha dado la luz natural para distinguir lo verdadero de lo falso, se podían extraer diversas consecuencias: primera, no contentarse con el juicio de los otros en la medida en que se ha propuesto emplear el juicio propio; segunda, liberarse de las preocupaciones en la medida en que decidió aprovechar todas las oportunidades; tercera, haber acertado, para ser feliz, en seguir el camino de alcanzar no sólo los conocimientos de que fuese capaz, sino también los verdaderos bienes que estuviesen en su poder.

Por ello, es evidente que Descartes pensaba en la moral provisional no sólo para alcanzar la verdad, sino también para alcanzar el bien, y no de cualquier bien, sino del verdadero bien. De tal modo que la moral provisional, destinada a crear las condiciones de vida para continuar en la búsqueda de la verdad, se nos presenta también como una condición de vida con la cual se atiende no sólo al momento teórico de la verdad, sino también al momento práctico-moral del bien. Alejándose de la segunda máxima, donde se propone utilizar el conocimiento probable, Descartes termina planteando la búsqueda de la verdad y, con ella, la del verdadero bien. Aquí se podría decir que este filósofo vuelve a ser coherente con el espíritu del método y con la máxima teórica de buscar la verdad.

Quizás entonces no sea casual que ahora sí recupere para su proyecto el papel del entendimiento.

No determinándose nuestra voluntad a la aceptación o rechazo de algo sino porque nuestro entendimiento se lo presenta como bueno o como malo, basta con juzgar correctamente para obrar bien y juzgar lo mejor que se pueda para obrar de igual modo; es decir, para adquirir todas las virtudes y conjuntamente todos los bienes que puedan lograrse. Cuando se tiene certeza de que esto es así, no se puede ser sino dichoso. (*Discurso*, p. 22).

Descartes se refiere a la determinación de la voluntad a partir de lo que el entendimiento le dicta. Se trata, ciertamente, de una expectativa; es lo

deseable, e incluso podemos decir que es lo que la voluntad decide, esto es, seguir lo que el entendimiento le dicte. Sin embargo, tal como el propio Descartes lo dirá en la cuarta meditación metafísica, y tal como quedará corroborado en *Las pasiones del alma*, la voluntad no tiene límites, pues consiste en el puro querer, y no necesariamente está atada a los límites dentro de los cuales actúa el entendimiento. Precisamente, para Descartes es el carácter infinito de la voluntad, y no del entendimiento, lo que nos asemeja a Dios. Pero podríamos decir también que, precisamente, por esa posibilidad libre de querer, tan importante para Descartes, tal como lo revela su primera máxima, el hombre puede ser esclavo de sus pasiones y paradójicamente, perder la libertad a pesar de que crea tenerla.

A manera de conclusión

Conviene recordar que, ciertamente, la obra de Descartes constituye un momento esencial de autorreconocimiento de la modernidad y de las posibilidades de lo que luego se convertirá en el proyecto ilustrado. No obstante, también hay que advertir que el proyecto cartesiano no es ajeno a los límites que encierra la modernidad especialmente en la dirección de la ética y la política. Como él dice, no suelen derribarse todas las casas de una villa para poderla reconstruir, del mismo modo que no es razonable que se proyecte reformar el Estado o la enseñanza, modificándolo todo desde sus cimientos. Pero sí se conoce que muchas personas ordenen el derribo de sus casas para edificarlas de nuevo. Y eso es lo que el autor se propuso hacer con las opiniones a través de las cuales se había formado²³. Y si esto era así, ¿qué significaba modificar solamente los pensamientos?²⁴ Si se trataba tan sólo del pensamiento ¿por qué el *Discurso* tenía que

²³ Por eso dice que «llegué a creer con firmeza que de esta forma acertaría a dirigir mi vida mucho mejor que si me limitase a edificar sobre antiguos cimientos y me apoyase solamente sobre aquellos principios de los que me había dejado persuadir durante mi juventud sin haber llegado a examinar si eran verdaderos» (*Discurso*, p. 12).

²⁴ ¿Podría tomarse en serio entonces la metáfora que da Descartes cuando dice, en relación con su proyecto de vida, que «al igual que un hombre que camina solo y en la oscuridad, tomé la resolución de avanzar tan lentamente y de usar tal circunspección en todas las cosas que aunque avanzase muy poco, al menos me cuidaría al máximo de caer» (*Discurso*, p. 14).

ocuparse entonces de la moral? Quizás la respuesta se halla en el carácter biográfico del texto, pues Descartes se vio llevado a fijar su posición en relación con los asuntos morales en vista de que su reflexión tenía que ver no sólo con el desarrollo del alma sino también del hombre. Y si es así, un planteamiento radical sobre la moral podía haberle acarreado problemas con las autoridades de su tiempo. Descartes en esa dirección, como se sabe, fue cauteloso. Específicamente en relación con la moral, en carta a Burman había dicho que

el autor no escribe de ética con libertad; se ha visto obligado a comunicar estas reglas a causa de los pedagogos y gentes semejantes, porque en caso contrario no dudarían en afirmar que carece de religión y de fe y que intenta trastocarla por medio de su método (en *Discurso*, cit., nota 6 del traductor, p. 410).

¿Podríamos entonces afirmar que en materia moral fue un filósofo enmascarado? Quizás la mejor respuesta a la pregunta consista en decir que se vio sometido no sólo a las presiones de su tiempo, sino también a las presiones y a las exigencias de su propio pensamiento filosófico, hasta el punto de que no pudo resolver los asuntos morales a través de la certezas apodícticas propias de la ciencia moderna.

En suma, si consideramos las máximas de la tercera parte del *Discurso*, junto con los diversos señalamientos que aparecen en la correspondencia y en el *Tratado de las pasiones*, podemos sostener que la moral provisional es la moral definitiva, especialmente por el hecho de que la primera contiene reglas que caben ciertamente dentro de lo provisorio y lo circunstancial. Pero esa moral también contiene preceptos que apuntan a la constitución de la más alta moral, es decir, aquella que se corresponde con el desarrollo de la sabiduría y que supone, entonces, la constitución misma del saber filosófico. Como bien ha dicho Coolidge, «si la segunda máxima es aplicada autorreferencialmente a la entera moral provisional, entonces la moral provisional no puede ser provisional»²⁵. Por ello creemos que no se puede hablar de cambios significativos a través de los cuales Descartes elaboró su doble moral. Para decirlo en otras palabras, creemos que ya en el *Discurso* está la moral definitiva y que en las cartas y en el *Tratado de las pasiones* se sigue utilizando la moral provisional. De ser así,

²⁵ *Op. cit.*, p. 286.

Descartes nos habría ofrecido, bajo una suerte de pragmatismo metodológico, dos caminos morales aparentemente complementarios: por un lado, el que apela a la razonabilidad, a la moderación y a la adaptación a las costumbres y, por otro lado, el camino que invoca la libertad, la autonomía del pensamiento y el desarrollo ilimitado del saber. Creemos que el problema que no resuelve Descartes se produce en el momento en que estos caminos dejan de ser complementarios y se tornan más bien antagónicos, es decir, cuando hay que elegir, en nombre de la felicidad y de la sabiduría, entre lo verosímil y lo verdadero, entre lo racional y lo razonable, entre la tradición y el progreso, entre la servidumbre y la libertad. Pero este problema no sólo no lo resolvió Descartes sino que se ha constituido en un espacio de tensiones y contradicciones que atraviesan, precisamente, el desarrollo de la cultura moderna.