

La prudencia del racionalismo. Sobre la moral de Descartes

Miguel Giusti

Pontificia Universidad Católica del Perú

En una carta de abril de 1634, escrita desde Amsterdam, le confía Descartes al Padre Mersenne que él ha siempre deseado vivir tomando como divisa los versos de Ovidio: *feliz ha vivido, quien ha sabido ocultarse (bene vixit, bene qui latuit)*¹. Es la carta famosa en la que Descartes comunica su decisión de no publicar el *Tratado de la luz* o *Tratado sobre El Mundo* por temor al destino que éste podría tener luego de la condena de Galileo por la Inquisición, pocos meses antes, en 1633. Se niega allí incluso a enviarle el manuscrito a Mersenne, pese a ser su amigo, porque prefiere no correr el riesgo de que éste llegue a caer eventualmente en manos de terceros. Sin poder ocultar del todo su irritación, se confiesa más satisfecho por haberse librado de los avatares de la publicidad de su obra, que molesto por el tiempo y el esfuerzo malgastados en componerla. Para vivir felices, es mejor vivir escondidos.

¹ Ovidio, *Tristes*, III, IV, 25. Cf. carta a Mersenne de abril de 1634, en: Adam, Charles & Tannery, Paul, *Oeuvres de Descartes*, París: Vrin, 1974ss., vol. I, pp. 284-291. En adelante, citaré esta edición con las siglas AT, indicando el volumen y las páginas correspondientes.

No se crea, sin embargo, que ésta es una reacción sólo circunstancial, estratégica, motivada exclusivamente por lo ocurrido antes con Galileo o, más en general, por el temor ante las autoridades de la Inquisición. La divisa de Descartes cala más hondo, y compromete no sólo sus declaraciones epistolares sino también su vida. Sabemos que vivió siempre buscando el aislamiento, el “reposo” —como suele decir él mismo—, y cuenta una leyenda que cuando se hallaba recluido en el pequeño castillo de Franeker, en Holanda, hizo levantar el puente sobre la fosa que lo separaba del resto de la aldea para hacer así aún más ostensible su deseo de vivir en soledad. Hacia el final de su vida, en una carta a Chanut, el embajador de Francia en Suecia que lo puso en contacto con la reina Cristina, vuelve a mencionar una “divisa” que le habría servido, nos dice, para orientarse en la vida. Esta vez los versos son de Séneca, pero apuntan en la misma dirección: “Illi mors gravis incubat / Qui, notus nimis omnibus / Ignotus moritur sibi” (“Una muerte funesta espera / A quien, demasiado conocido por los demás / Muere desconocido de sí mismo”)². Por esa razón, añade en aquella carta, “creo que lo mejor es no estudiar más que para instruirme y sólo comunicar mis pensamientos en conversaciones privadas”³.

¿Es esta vida aislada y oculta —podemos preguntarnos— un ideal para el filósofo que cree haber hallado el fundamento absoluto de todo el edificio del conocimiento y la realidad? ¿Es el recogimiento solitario conciliable con el deductivismo y el universalismo de los principios de la razón que proclama el paradigma cartesiano de la subjetividad? ¿No nos conduce este paradigma más bien al modelo de vida moral *pública* en el que habrían de acatarse normas objetivas o evidentes para todos? Quiero insistir en este contraste, aunque pueda quizás parecer superfluo, porque él me sirve como punto de partida de mi exposición. Pero debo explicar mejor, en un sentido un poco más teórico, qué es lo que entiendo aquí por “contraste”, porque no quiero que se crea que me estoy refiriendo tan sólo a un problema de coherencia personal.

El título de mi conferencia quiere ser ya una expresión de la paradoja que representa la moral de Descartes: *la prudencia del racionalismo*. En sentido estricto, la “prudencia” y el “racionalismo” son cosas difícilmente conciliables entre sí. El racionalismo, especialmente el raciona-

² Carta a Chanut del 1 de noviembre de 1646, AT X, p. 601ss.

³ *Ibidem*.

lismo cartesiano, es una filosofía constructivista que, partiendo de primeros principios absolutamente claros y distintos, procede luego de manera deductiva, certeza tras certeza, de la metafísica a la física, de la física a la moral. El procedimiento demostrativo despeja las dudas, elimina las incertidumbres, impone la verdad: es universal, apodéctico, incuestionable. Lo es también en moral. Racionalista es el imperativo categórico kantiano, el contrato social de Hobbes o el principio de universalización (U) de las normas de Habermas, por poner sólo un par de ejemplos. En ellos no hay lugar para las vacilaciones o la indecisión: la verdad moral del racionalismo es una y obligatoria.

Con la “prudencia” ocurre lo contrario. La *prudencia*, la *phrónesis*, es para Aristóteles la actitud deliberante del individuo que trata de buscar lo más adecuado en cada circunstancia, consciente de que, en moral, en la praxis, no hay certezas ni verdades absolutas como las hay en la teoría. Por definición, la *prudencia* sólo tiene sentido si se presupone que no contamos con las demostraciones que construye el racionalismo. Porque, si contamos con ellas, si las verdades morales son universales y vinculantes, entonces no hay nada sobre lo cual deliberar y la prudencia sólo consistiría, como pensaba Kant, en la actitud pusilánime del inmoralista. Pero, hay algo más. La prudencia presupone también que conocemos, y que admitimos, el sentido y la validez de las opciones entre las cuales es posible elegir: sabemos que hay comportamientos o creencias valiosas —*virtudes* las llamaban los antiguos— y, justamente porque admitimos su validez, en muchos casos conflictiva, es que nos hace falta reflexionar en cada ocasión para decidir lo más adecuado. Sabemos que debemos ser honestos, veraces, honrados, justos, pero si nos para un policía en la calle y nos pide una coima, se nos ocurre entonces que debemos ser también astutos, eficientes, flexibles, comprensivos... y no siempre es fácil tomar la decisión adecuada. La prudencia es pues una actitud deliberante que desconoce la rigidez de los principios absolutos y que admite un conjunto de creencias valorativas comunes entre las cuales se hace necesario optar de acuerdo a las circunstancias.

En el caso de Descartes, encontramos ambas cosas, al menos a primera vista: el racionalismo de los principios apodécticos y la prudencia de las decisiones deliberantes y solitarias. Y es precisamente esta confluencia de dos paradigmas en apariencia inconmensurables lo que hace de la moral de Descartes un asunto paradójico, es decir, interesante. En la Sexta Parte del *Discurso del método* y en el Prefacio a los *Principios*

de la *Filosofía* aparece, digámoslo así, la moral del racionalismo, es decir, la moral que sería el resultado final de la gigantesca empresa deductiva de la *mathesis universalis*. Es, como en Bacon o en sus epígonos, la moral de la sociedad completamente tecnificada —de la “tecono-holo-cracia”—, que convierte a la instrumentalización en el principio motor de la vida social y que hace de los hombres “dueños y poseedores de la naturaleza” (“maîtres et possesseurs de la nature”)⁴. Siendo la coronación del sistema de la filosofía, esta moral reposa sobre el desarrollo previo de la metafísica y de la física, y cuenta en consecuencia (o debería contar, al menos, porque Descartes no la desarrolla) con preceptos claros, distintos y universales.

No obstante, en el mismo *Discurso del método*, en la Tercera Parte, Descartes anuncia que, mientras el edificio del saber no esté completamente culminado, nos hará falta una *moral provisional*, es decir, un conjunto de orientaciones morales básicas (un conjunto de máximas) que nos permitan desenvolvernos correctamente en nuestra vida cotidiana. Es aquí pues donde aparece, al menos en primera instancia, la moral de la *prudencia*. Las máximas de la moral provisional nos remiten directamente al paradigma de la ética antigua y parecen contener, como veremos, reflexiones aristotelizantes o estoicas destinadas a alimentar la deliberación individual sobre la vida buena. Pero, lo que dice Descartes en estas páginas es similar a lo que sostiene también en buena parte de la correspondencia con la princesa Elisabeth de Bohemia, con Chanut o con la reina Cristina. En todos estos textos encontramos un modelo de reflexión moral que no parece condecirse fácilmente con lo que hemos llamado la moral del racionalismo.

Como es natural, habiendo dicho Descartes explícitamente que esta moral es “provisional” (él dice en realidad: “par provision”, lo que merece una explicación), algunos intérpretes han hallado una fácil solución al problema del contraste entre los paradigmas, solución que consistiría en sostener que la moral provisional tendría vigencia justamente sólo durante el tiempo en que no hubiese podido construirse la moral definitiva del racionalismo. Pero, ésta no es una solución más que en apariencia. Primero, porque seguiríamos en tal caso sin explicar cuál sería la justificación intrínseca de la moral provisional ni cómo podría ésta ser com-

⁴ AT VI, p. 62.

patible con la otra. Segundo, porque nos veríamos en la necesidad de imaginar cómo podría haber sido la moral definitiva en la que pensaba Descartes, y cómo ella habría modificado sus ideas sobre los preceptos de la moral provisional. Y, tercero, porque tendríamos serios problemas para entender por qué Descartes mantuvo, hasta el final de su vida, una reflexión de corte prudencial, a la que no le atribuía ya necesariamente el carácter “provisional” que ella poseía en su primera aparición. Debemos hallar pues una solución más convincente de esta paradoja, o, en todo caso, admitir que la solución no es posible.

Ahora bien, además de los textos citados, y de muchos otros pasajes y comentarios morales intercalados en las obras sistemáticas, la mayoría de los cuales debieran ser ubicados dentro del paradigma de la prudencia, hay un importante texto de Descartes que es imprescindible tomar en cuenta para nuestro tema: el tratado sobre *Las pasiones del alma*. Como veremos más adelante, este tratado es interesante sobre todo porque retoma deliberadamente los temas de la ética eudemonista, es decir: de la ética de la prudencia —las pasiones del alma son precisamente las antiguas virtudes o los antiguos apetitos—, pero para abordarlos, como nos dice su autor, no desde una perspectiva moral, sino desde la perspectiva del físico⁵. Si Descartes cumple con lo que promete, o si lo que promete es siquiera posible, es algo que tendremos que analizar. Pero, por la forma en que este escrito se anuncia, tenemos que considerarlo como una suerte de síntesis entre los modelos morales descritos hace un momento. Se ocupa de las virtudes, pero desde la perspectiva del científico; su tema es el antiguo problema de la prudencia, pero su tratamiento se atiene al racionalismo de la física.

Son pues tres grupos de textos los que tenemos que tomar en consideración para hallar una explicación a la paradoja central de la moral cartesiana: la prudencia del racionalismo. Creo que la explicación existe, y voy a tratar de exponerla a lo largo de esta conferencia. Analizaré por eso, a continuación, los tres grupos de textos, teniendo en mente la pregunta inicial que hemos estado comentando hasta ahora: la conciliación eventual entre la moral del racionalismo y la moral de la prudencia en la filosofía de Descartes. Nos esperan pues aún tres partes: una primera sobre la moral racionalista, una segunda sobre la moral provisional y

⁵ Cf. AT XI, p. 326.

una tercera sobre la moral de las pasiones. Al final, trataré de extraer una conclusión sistemática del análisis realizado, con la idea de ofrecer una explicación de la paradoja mencionada.

1. La moral racionalista

Comienzo por advertir que en todos sus escritos, sean éstos del tipo que sean, sostiene Descartes que el ejercicio de la reflexión y la práctica de la ciencia tienen por objetivo último ayudarnos a vivir mejor —a conducirnos mejor en la vida—. Cómo ello se logra, es naturalmente el problema, también el problema que ahora nos ocupa. Pero no debe perderse de vista esta explícita dimensión moral que le es atribuida al saber, pues ella no es para nada evidente en la tradición del racionalismo. Más adelante nos será esto más claro.

Pero, vayamos a los textos. En la última parte del *Discurso del método*, escribe Descartes: “las nociones generales de la física... me han hecho ver que es posible llegar a conocimientos que sean muy útiles para la vida, y que en lugar de esta filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, es posible encontrar una práctica por la cual conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, los podríamos emplear de la misma manera para todos los usos a que sean apropiados, y así hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza (*comme maîtres et possesseurs de la nature*). Lo que no sólo debe desearse para la invención de una infinidad de artificios que nos harían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que allí se encuentran, sino principalmente también para la conservación de la salud, que es, sin duda, el primer bien y el fundamento de todos los demás bienes de esta vida...”⁶.

Este es un texto muy conocido de Descartes, en el que se nos anuncia con entusiasmo la utopía tecnológica de la modernidad. El ideal práctico, moral, al que la ciencia aspira es el control y el dominio de la naturaleza para ponerla al servicio de la humanidad. Es un ideal muy cercano al que imagina también Francis Bacon en la *Nueva Atlántida*

⁶ AT VI, pp. 61-62.

y al que imaginan muchos otros autores modernos que saludan así el surgimiento de una nueva era. Hay dos puntos de esta proclamación que me parece necesario subrayar en el contexto de nuestra discusión. El primero es que la utopía moral aparece como una *consecuencia* del conocimiento de la física; son las nociones científicas, nos asegura Descartes, las que van a permitir el surgimiento de la nueva tecnología y su aplicación práctica. El segundo punto es la importancia que Descartes le asigna a la salud: el “fundamento de todos los bienes de esta vida”. Esto debería sernos más comprensible aún de lo que por sí es, si pensamos en la precariedad de las condiciones de la salud en el S. XVII. Ni debemos olvidar que también para Bacon la defensa de la vida contra las múltiples enfermedades naturales fue uno de los motivos esenciales de la utopía tecnológica. En el caso de Descartes, la aspiración a prolongar la vida es un *Leitmotiv* de sus cartas y de sus escritos sistemáticos, como veremos enseguida recordando el célebre pasaje del Prefacio a los *Principios de la filosofía* en el que propone una división de filosofía.

Leemos allí: “... toda la filosofía es como un árbol cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que salen de este tronco son todas las demás ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral, entiendo la más alta y más perfecta moral que, presuponiendo un entero conocimiento de las demás ciencias, es el último grado de la sabiduría”⁷. Por lo que acabamos de decir, no es casual que veamos aparecer aquí a la medicina como una de las tres ciencias últimas, ni lo es tampoco que a su lado se halle la mecánica, pues es ésta la que debe permitirnos construir todos los artificios que contribuyan a hacernos la vida menos difícil, más placentera y, sobre todo, más prolongada. Lo interesante es que la tercera y más perfecta de estas ciencias sea la moral. De ella se nos dice no sólo que es posterior a la física y a la metafísica —a las raíces y al tronco del árbol—, sino que presupone además un “entero conocimiento” de aquéllas, como si se quisiera recalcar que la verdadera moral, o la verdadera sabiduría, sólo es comprensible una vez que hayamos entendido y asimilado las verdades metafísicas y físicas que la constituyen como tal.

⁷ AT IX-2, p. 14.

Descartes no nos dejó más datos sobre esta moral, que podríamos llamar *definitiva*, porque no tuvo tampoco el tiempo, o la posibilidad, de desarrollar a plenitud las ciencias que debían precederla. Escribió, sí, muchas veces, aunque en términos generales, que la posteridad debería hacerse cargo de los numerosos proyectos que él dejaba inacabados, para que el árbol de la filosofía pudiese finalmente dar los frutos que él había imaginado. Y la posteridad cumplió. Terminó el proyecto del racionalismo moral. Ya Hobbes, un contemporáneo de Descartes, se sintió autorizado para aplicar los principios deductivos en el ámbito de la filosofía moral, y propuso un modelo de sociedad civil con carácter vinculante y definitivo. No vamos a discutir aquí si Descartes habría estado de acuerdo con su solución. Presumo que no lo estaría. Pero eso ocurre cuando uno le deja tareas a la posteridad. En lo que a Descartes respecta, baste retener que la moral *definitiva* de la que hemos hablado hasta aquí, es entendida como derivada de los principios de la física y la metafísica, y que ella está vinculada a la realización de la utopía tecnológica.

2. La moral provisional

Siendo el mismo Descartes consciente de las condiciones que estaba así imponiendo al desarrollo de la ciencia, propone, como es sabido, una moral provisional. Cuando se está refaccionando una casa, nos dice, es preciso buscar un alojamiento cómodo para el tiempo en que duren los trabajos. Con respecto al término “provisional”, cabe decir también que éste debe ser tomado en su sentido etimológico, es decir, como algo que constituye una *provisión*, un caudal de cosas que nos serán útiles durante el tiempo para el que están destinadas.

La moral provisional es el tema de la Tercera Parte del *Discurso del método*, y también es mencionada, con reveladoras variantes, en otros textos y cartas posteriores. Contiene tres máximas y una conclusión final. Conviene que las examinemos una por una.

La primera máxima nos dice que debemos obedecer a las leyes y a las costumbres del propio país respetando la religión de nuestra infancia y siguiendo en todo lo demás la opinión de las personas más sensatas^{*}. Curiosa máxima para alguien como Descartes, que pasó la

^{*} Cf. AT VI, pp. 22-23.

mayor parte de su vida entre leyes y costumbres de un país diferente al suyo, en el que se practicaba una religión que no era la de su infancia. Pero no se trata, como ya dije, de una cuestión de coherencia personal. Esta primera máxima tiene una resonancia claramente aristotélica, propia de la moral de la prudencia, lo que se ve reforzado aún más por el hecho de que nos diga Descartes poco más adelante que estamos aquí en el campo de lo verosímil, no de la certeza. También Aristóteles, en efecto, pensaba que la prudencia es requerida allí donde no se cuenta con las evidencias de la teoría, sino tan sólo con lo probable. Y lo probable —*ta éndoxa*— es, como su etimología lo indica, el ámbito de la opinión, en el cual conviene atenerse a lo que piensan los más sabios o simplemente los más, la mayoría.

Es por estas razones que muchos intérpretes han pensado que Descartes es aristotélico, eudemonista, en su moral provisional. Pero, quienes así piensan, no pueden explicar luego la flagrante contradicción en la que estaría incurriendo el filósofo, por defender aquí una tesis opuesta a la que guía su duda y su desconfianza ante todo saber. Pocas páginas antes ha sostenido Descartes que la tradición no le merece ninguna confianza y que las creencias de su infancia son nada para él. ¿Cómo entonces explicar que invierta ahora los papeles y demande del lector una fe que poco antes le ha sustraído?

Para responder a estas preguntas, comienzo ya a interpretar las cosas a mi manera y a construir lentamente una respuesta al problema planteado al inicio de esta conferencia. Descartes no se contradice. Lo que ocurre es que su aristotelismo es sólo una apariencia, un espejismo. Entre el universo moral aristotélico y el cartesiano hay una diferencia esencial. El hombre tiene que ser prudente, en Aristóteles, porque *Cree* en las tradiciones de su comunidad; en Descartes, en cambio, el hombre es prudente porque *no cree* en ellas. Las creencias de su comunidad han llegado a serle indiferentes, han perdido su valor intrínseco. No cree en nada. O, mejor dicho, cree sólo en una cosa —y en eso justamente es coherente con su actitud anterior de desconfianza—: cree que sólo él, en su conciencia interior, es el juez de la veracidad o la validez de las costumbres y las tradiciones.

En dos ocasiones le menciona Descartes a la princesa Elisabeth la primera máxima de la moral provisional, y ambas contienen reveladoras modificaciones de la versión que conocemos por el *Discurso*. En la carta del 4 de agosto de 1645 no menciona siquiera la obediencia a

las leyes o costumbres del país, sino dice simplemente que “que tratemos de emplear nuestro espíritu lo mejor que podamos, para conocer lo que debemos o no debemos hacer en todas las circunstancias de la vida”⁹. Y, en la carta del 15 de setiembre de ese mismo año, sostiene que “es necesario examinar en particular todas las costumbres de los lugares donde vivimos para saber hasta dónde hay que adoptarlas”¹⁰. Estas dos referencias a la primera máxima, escritas por cierto varios años después del *Discurso del método* (1637) —lo que habla en favor de la vigencia de la moral provisional—, contienen precisiones que apuntan en la dirección que hemos señalado: la máxima nos pide examinar las costumbres, cuestionarlas, someterlas al criterio de nuestra razón.

Pasemos a la segunda máxima. “Mi segunda máxima —escribe Descartes— era ser lo más firme y resuelto que pudiera en mis acciones y no seguir con menos constancia las opiniones más dudosas cuando me hubiera determinado una vez a ellas, como si hubiesen sido muy seguras...”¹¹. La formulación es un poco críptica, pero quería citarla literalmente para que conste que es el mismo Descartes, por más paradójico que parezca, quien nos pide seguir con constancia las “opiniones dudosas”. Lo que la máxima expresa es que, no pudiendo siempre discernir cuáles son las opiniones verdaderas, y estando obligados a actuar, debemos optar por las opiniones probables o dudosas, pero, eso sí, una vez hecha la opción, debemos seguirla con firmeza y con constancia. Ejemplo de Descartes: si nos perdemos en un bosque —otra vez los árboles— y no sabemos cómo encontrar la salida, es mejor, en lugar de dar vueltas o cambiar constantemente el rumbo, caminar resueltamente en una sola dirección porque así llegaremos en algún momento a salir. Debemos pues optar, aun cuando no estemos seguros, y mantener nuestra opción considerándola como verdadera, aun a sabiendas de que podría estar equivocada. Otro ejemplo de Descartes, que muestra la máxima desde un ángulo diferente: cuando nos sentamos a comer, sabemos que nuestra comida podría estar envenenada —nosotros quizás diríamos: podría estar contaminada—, pero no podemos detenernos a analizar cada vez todo lo que comemos; debemos confiar en opiniones dudosas, tomarlas por ciertas, y comer.¹² ¡Y que Dios nos coja confesados!

⁹ AT IV, p. 265.

¹⁰ AT IV, p. 295.

¹¹ AT VI, p. 24.

¹² Cf. Carta al Hyperaspistes, agosto de 1641, AT III, p. 423.

Esta segunda máxima está asociada a las teorías probabilísticas de la teología moral contemporánea a Descartes. De acuerdo a ellas, es posible justificar las decisiones morales tomadas sobre la base de principios sólo probables cuando no existe una certeza que permita discriminar claramente entre ellos. El asunto es complejo y sumamente interesante, pero no podemos discutirlo aquí. Lo que es evidente, en todo caso, es que también el probabilismo está estrechamente emparentado con la teoría aristotélica de la dialéctica y de la moral, por las razones que hemos expuesto ya al comentar la primera máxima. Ello se expresa con nitidez en la siguiente fórmula corriente entre los probabilistas: “qui probabiliter agit, prudenter agit” (“quien actúa por probabilidad, actúa prudentemente”)¹³.

Descartes nos aconseja seguir las opiniones dudosas, abiertamente en contra de su consejo previo de no aceptar nada que contenga gérmenes de duda. Pero, tampoco en este caso puede decirse que se contradiga o que esté solicitando, para la moral, una actitud diferente de la que exigía en la metafísica. No es por confiar en las opiniones dudosas, sino más bien por desconfiar de todas ellas, de todas sin excepción, que no nos queda más remedio que optar por alguna simulando que podría ser verdadera. Las creencias y las costumbres morales en su totalidad adquieren el estatuto de la simulación; ninguna es verdadera, todas son sólo probables por principio. Es, se nos dice, la urgencia de la acción la que nos obliga a tomar una decisión, pese a no percibir aún con claridad la validez o la verdad de las opciones posibles. Pero aquí hay un equívoco. Porque podría pensarse que es sólo cuestión de tiempo, es decir, que llegará eventualmente el día en que podamos descubrir la verdad de alguna creencia y seguirla entonces sin reservas. No obstante, habiendo sido todas caracterizadas como dudosas, la única validación que ellas podrían obtener tendría que venirles, por así decir, desde fuera, desde la instancia de validación que permanece incólume, idéntica a sí misma en estos vaivenes: el buen juicio del sujeto racional.

En la carta a Elisabeth del 4 de agosto de 1645, citada hace un momento, modifica Descartes también esta segunda máxima, aun llamándola como siempre máxima de la “moral provisional”. La nueva

¹³ Schmidt, A., S.J., *Zur Geschichte des Probabilismus*, Innsbruck: 1904, 56. 60. 143. Citado en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. por J. Ritter y K. Gründer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, tomo VII, p. 1392.

fórmula es la siguiente: “debemos tener una resolución firme y constante de ejecutar todo cuanto la razón nos aconseje... y es la firmeza de esta resolución la que, creo, debemos considerar como virtud”¹⁴. Ha desaparecido de esta formulación la referencia a las creencias u opiniones dudosas para dar paso al criterio que permite discriminar entre ellas: el consejo de nuestra razón. Lo que debemos ejecutar resueltamente es lo que la razón nos sugiera, y si lo que ella nos sugiere es esta u otra opinión moral dudosa, entonces la seguiremos, mas no en virtud de su valor moral intrínseco, sino en virtud del consejo de nuestra razón.

“Mi tercera máxima—escribe Descartes en el *Discurso del método*—fue tratar siempre de vencerme a mí mismo más que a la fortuna, y de cambiar mis deseos más que el orden del mundo; y más en general de acostumbrarme a creer que no hay nada que esté enteramente en nuestro poder más que nuestros pensamientos.”¹⁵ Es una máxima estoica, lo que Descartes reconoce explícitamente. Antes que querer cambiar el mundo o el destino, tenemos que cambiar nuestros deseos, porque lo único que está en nuestro poder son nuestros pensamientos. Sobreentendido está, por supuesto: no está en nuestro poder cambiar el mundo o el destino, o, al menos, nuestro poder para hacerlo es muy limitado. Es una máxima sorprendente en un filósofo moderno como Descartes, que propone simultáneamente la utopía tecnológica del progreso humano. Parece más bien un llamado a la resignación o al conformismo.

Es, sin duda, un llamado al conformismo, pero, nuevamente, no es un conformismo con el mundo porque el mundo esté bien como está, sino porque esa actitud es la única que me puede otorgar tranquilidad interior, en la medida en que me permite reconocer los límites de lo que me es posible hacer. No es pues, tampoco en este caso, una justificación moral del orden del mundo, sino una explicitación de las facultades del sujeto racional. Escribe Descartes: “tantas veces hemos experimentado, siendo niños, que llorando o gritando nos hacíamos obedecer por nuestras nodrizas obteniendo así las cosas que queríamos, que hemos ido creyendo paulatinamente que el mundo estaba a nuestra disposición y que mereceríamos todo lo que deseábamos”¹⁶. Si renunciamos a este prejuicio infantil, aprenderemos a distinguir lo que está en nuestro poder

¹⁴ AT IV, p. 265.

¹⁵ AT VI, p. 25.

¹⁶ Marzo 1638, AT II, p. 37.

y lo que no lo está: no está en nuestro poder, como a lo mejor deseamos, “poseer los reinos de la China o de México”, o gozar de salud, o tener cuerpos incorruptibles como diamantes, o alas para volar —todos ejemplos, o “deseos”, de Descartes—; en nuestro poder está más bien reconocer este límite entre una cosa y la otra, y aceptar serenos nuestro destino.

Haríamos mal, sin embargo, en llamar a esta actitud simplemente *resignación*. Pues tras la apariencia de debilidad que ella transmite, se yergue el poder de la razón que es capaz de sobreponerse a la fuerza ciega de la naturaleza o de la adversidad. Ese poder de la razón va tan lejos que puede llegar a reemplazar, a compensar, los límites de la realidad. En una carta a Chanut, de junio de 1646, en la que manifiesta Descartes haber realizado más progresos en moral que en medicina, pese a haberle dedicado a ésta mucho más tiempo, escribe: “De modo que, en vez de encontrar los medios de conservar la vida, hallé otro, mucho más fácil y seguro, que es el de no temer la muerte...”¹⁷. El sueño de la eternidad, de la conservación de la vida, que Descartes definía, recordemos, como el bien máspreciado, y que lo hacía colocar a la medicina como una de las ciencias últimas, parece ser realizable sólo, o al menos hasta ahora sólo, por medio de la razón. La moral compensa lo que la técnica no está aún en condiciones de hacer. O, mejor dicho: la moral de la prudencia racionalista compensa lo que el mismo racionalismo sólo proyecta al futuro como su utopía social.

En la misma carta que acabo de citar, Descartes le anuncia a Chanut que acaba de terminar un pequeño tratado sobre las pasiones del alma. Las pasiones del alma son los sentimientos y las emociones que experimentamos cotidianamente en nuestro trato con las personas y con las cosas: el amor, el odio, la alegría, la tristeza, el deseo. Es natural por eso que se hable de ellas cuando se menciona la tercera máxima, porque en esta máxima se trata justamente de los sentimientos que experimentamos cuando pensamos en nuestra suerte en la vida. Hay una estrecha relación entre ambos temas, y hay por eso una estrecha relación entre el tratado de las pasiones y la tercera máxima de la moral provisional. Pasemos pues a ver, aunque sea brevemente, el tipo de percepción moral que encierra este tratado, y preguntémosnos por lo que ella aporta para la aclaración de nuestra preocupación central.

¹⁷ AT IV, pp. 441-442. Carta del 15 de junio de 1646.

3. *La moral de las pasiones*

En la elaboración del tratado sobre las pasiones tuvo una influencia importante la relación que Descartes mantuvo con la princesa Elisabeth de Bohemia. La correspondencia entre ambos contiene un interesante intercambio de ideas, de argumentos, de preocupaciones teóricas ingeniosas. Elisabeth, una mujer inteligente, era también una mujer malhumorada, irritable y neurótica. Tenía una mente sagaz y una gran habilidad para formular sus objeciones al filósofo, pero sufría mucho, la pobre, porque la habían privado de sus propiedades y sus castillos, y estaba condenada a vivir en un palacete en Holanda. Era además enfermiza y depresiva, y tenía una familia numerosa que le era causa de muchos sinsabores. Elisabeth tenía muchas pasiones del alma.

Descartes se esfuerza no sólo por resolver las dudas teóricas de su correspondiente y amiga, sino también por ayudarle a calmar sus penas del alma. Las pasiones de Elisabeth —su tristeza, su sufrimiento, su indignación— podrían ser corregidas si tan sólo ella ejerciera un control racional sobre sus emociones, y si meditara sobre los límites de su poder sobre las cosas, tal como lo señala la tercera máxima de la moral. Es interesante ver cómo la correspondencia entre ambos conjuga en cierta manera sus intereses intelectuales y sus necesidades emocionales, porque de lo que más discuten en aquellas cartas es precisamente de la relación entre el cuerpo y el alma, es decir, del control que el alma, el pensamiento, puede ejercer sobre los sentimientos y las vivencias. Por eso, su conversación es también sobre moral, más específicamente sobre la felicidad, porque con esta palabra nombra Descartes al ideal que persigue del dominio de sí. Este ideal, que se mantenía latente desde la primera redacción de las máximas de la moral, aparece nuevamente como centro de la preocupación en la correspondencia con Elisabeth.

Pero Descartes parece ser más ambicioso y buscar con este tratado una suerte de síntesis entre sus preocupaciones morales y sus conocimientos científicos, algo así como la primera aplicación de la moral técnica o tecnológica que él podría imaginarse como definitiva. Nos habla de las pasiones, dice enfáticamente, “no como orador, ni como filósofo moral, sino como físico”, como queriendo enfatizar que está adoptando el punto de vista de la ciencia rigurosa y deductiva, y ya no el de las opiniones probables. Desgraciadamente, el resultado es fatal. Parece, por su tono y por sus extravagantes explicaciones, uno

de esos tratados de ética científica aplicada que aún hoy tratan de explicar, o hasta de corregir, nuestras percepciones morales por medio de categorías anatómicas o fisiológicas.

Lo interesante del tratado se halla más bien del lado del ideal moral que lo anima y que no es explicitable en términos físicos: el ideal del control racional de uno mismo. Descartes piensa en un proceso interior, bastante elemental, de toma de conciencia de nuestras experiencias emocionales adversas para, por su intermedio, liberarnos de las emociones que nos causan malestar. Es el supuesto efecto terapéutico del conocimiento de uno mismo. Nos cuenta Descartes, por ejemplo: “Cuando yo era niño me gustaba una chica de mi edad que era un poco bizca, por lo cual la impresión que se producía mediante la vista en mi cerebro cuando yo miraba sus ojos desviados se unía tan estrechamente a la que se efectuaba también en mí para conmover la pasión del amor que, mucho tiempo después, al ver personas bizcas me sentía inclinado a amarlas más que a otras, tan sólo porque tenían ese defecto y, sin embargo, yo no sabía que fuera por eso. Por el contrario, desde que reflexioné al respecto y reconocí que era un defecto, no me sentí más conmovido por él.”¹⁸

El ejemplo es quizás divertido, pero no por ello menos revelador. La idea central del tratado, como lo expresa su art. 136, es descubrir el nexo entre las causas y los efectos de las pasiones con la finalidad de establecer un control sobre ellas. El dominio sobre nosotros mismos, el imperio sobre nuestra voluntad, es aquello que explica que sintamos legítimamente estima, admiración por nosotros mismos. La admiración es una de las pasiones que Descartes llama primarias, y la admiración de nosotros mismos, una pasión derivada, se llama, aunque nos parezca raro, *generosidad*. La palabra tiene, en la época, un significado relativo a la entrega de uno mismo, al esfuerzo desplegado, no a la actitud de benevolencia ni a la presencia de los otros. La generosidad, leemos en el art. 161, es “la clave de todas las demás virtudes”; lo es, porque ella es expresión de la admiración que sentimos por nosotros mismos en cuanto poseemos un control racional sobre nuestras pasiones.

¹⁸ Carta a Chanut del 6 de junio de 1647, AT V, p. 57.

Me detengo aquí, aun consciente de haber tratado demasiado someramente el problema de las pasiones, y paso a recapitular el desarrollo de mi argumentación y a ofrecer la solución que había prometido de la paradoja planteada al inicio de esta conferencia. La moral del racionalismo de los escritos sistemáticos, decíamos entonces, parece hallarse en contradicción con la moral de la prudencia, de influencia aristotélica o estoica, que se encuentra en la correspondencia y en las máximas de la moral provisional. Hemos visto, sin embargo, al examinar estas máximas, que la prudencia cartesiana se diferencia de la antigua en un punto esencial, que consiste en su radical desconfianza frente a las creencias colectivas. En su caso, la prudencia no reposa sobre la vigencia, sino sobre la relatividad de las normas morales. Pero reposa además —porque la relatividad no es ningún punto de apoyo—, sobre la capacidad del sujeto racional de convertirse en criterio no sólo de lo que es y no es, sino de lo que es y no es bueno. Esta capacidad le procura felicidad y le hace sentir admiración por sí mismo.

La prudencia del racionalismo no se contradice pues en modo alguno con la utopía tecnológica que el mismo racionalismo postula. Pero tampoco es idéntica a él. En contra de lo que sostiene Descartes explícitamente en el Prefacio a los *Principios*, la moral no es sólo una ciencia última derivada de la física y la metafísica, sino es también una ciencia primera que sostiene, o al menos acompaña, desde sus fundamentos mismos, a la metafísica y a la física. Los rasgos esenciales del sujeto moral que desconfía de la validez de las costumbres y que nivela las opiniones morales considerándolas a todas igualmente probables, no son diferentes de los del sujeto racional que pone en cuestión la totalidad de sus creencias epistemológicas. La búsqueda de la certeza deductiva está ella misma animada por una valoración moral de la capacidad de la razón.

Como vemos, pues, no hay razón para sentirse desconcertados por el deseo persistente de Descartes de vivir en soledad. Su aislamiento es el retiro, el recogimiento del sujeto que se sabe a sí mismo como la única instancia de validación del conocimiento y la realidad. Desde su refugio holandés, el filósofo solitario está diseñando un universo en el que cada individuo se convertirá en un pequeño creador. Su soledad no es un abandono, sino una recreación del mundo. Es una soledad aparente, una máscara de soledad. Escribe Descartes: “Como los comediantes llamados a escena se ponen una máscara para que

no se vea el pudor en su rostro, así yo, a punto de subir a este teatro del mundo en el que hasta ahora sólo he sido espectador, avanzo enmascarado”¹⁹. *Larvatus prodeo. Avanzo enmascarado.*

¹⁹ *Cogitationes privatae*, AT X, p. 213.