



Conocimiento y moral en Descartes¹

Miguel Andreoli

Dep. de Filosofía de la Práctica

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - UDELAR

miguelandreoli@gmail.com

En la tercera parte del *Discurso del Método*, Descartes anunció que la moral debía formar parte de su programa general de reconstrucción del conocimiento desde fundamentos absolutamente ciertos. Para lograr esta finalidad, se propuso proceder en dos etapas: luego de la fundamentación del conocimiento del orden de las cosas, se proponía proceder a determinar las reglas que dirigirían su vida, a las que llama moral. Pero, sostenemos, este programa no se realiza, ya que dadas las exigencias de certidumbre propias de su filosofía, la formulación de una moral capaz de cumplir con tales requerimientos tuvo que ser postergada hasta que se construyeran las bases sólidas necesarias, con lo que se alcanzarían las condiciones necesarias para alcanzar una moral definitiva.²

No sabemos si Descartes creyó que finalmente culminó la tarea que se propuso con la moral. Dado que los fundamentos que debe descubrir, entiende que son comunes al conocimiento del orden de las cosas y al de la moral, lo que cabría esperar del desarrollo de su obra, una vez culminada la primer etapa con el logro de las certezas básicas, sería la formulación de una ética basada en el tipo de ideas evidentes que constituyen el paradigma de la verdad en la filosofía cartesiana. Pero las consideraciones que hace sobre la moral en el resto de su obra, tanto en el *Tratado de las pasiones del alma* como en su

¹ Con algunas modificaciones corresponde a la ponencia presentada al primer simposio de Filosofía Moderna UNR, en Rosario 2011, publicada en Actas ISBN: 978-950-673-965-2.

² “Et enfin, comme ce n'est pas assez, avant de commencer à rebâtir le logis où on demeure, que de l'abattre, et de faire provision de matériaux et d'architectes, ou s'exercer soi-même à l'architecture, et outre cela d'en avoir soigneusement tracé de dessin, mais qu'il faut aussi s'être pourvu de quelque autre où on puisse être logé commodément pendant le temps qu'on y travaillera; ainsi, afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m'obligeroit de l'être en mes jugements, et que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pourrois, je me formai une morale par provision, qui ne consistoit qu'en trois ou quatre maximes dont je veux bien vous faire part.” Las citas de las obras de Descartes son de la edición *Oeuvres et lettres de Descartes*, Paris, Librairie Gallimard, 1949.

correspondencia, están muy lejos de alcanzar alguna forma de ética *more geométrico* o de por lo menos lograr una moral dotada de una fuerte unidad sistemática con el resto de su obra. En cambio constituyen un abigarrado conjunto de afirmaciones de distinto tipo, difícilmente interpretables como desarrollos de su método fundamental. Por una parte, encontramos propuestas de disciplinamiento de la voluntad para lograr un buen uso de las pasiones y así poder vivir de acuerdo a un modo de entender la naturaleza humana, por otra, invoca una ética propia del filósofo, orientada fundamentalmente a dominar las perturbaciones del espíritu, muy cercana a la de los estoicos. Y junto con todo esto, frecuentemente declara la conveniencia de aceptar las prescripciones que provienen de las autoridades religiosas y temporales.

La moral ocupa, entonces, una posición particularmente problemática en el orden de la filosofía cartesiana. La razón de esta peculiar situación radica en una dificultad interna a ésta, en tanto generada por ella misma, para dar cuenta del fundamento de los juicios morales. Tal dificultad se manifiesta claramente en la problemática relación de las ideas de lo bueno y lo debido con la noción de verdad. El status de las máximas morales, en relación con esta noción básica, es particularmente equívoco.

En el comienzo mismo del Discurso del método, una vez declarada la universalidad del *bon sens* -a lo que inmediatamente sigue la irónica observación de que cada uno de nosotros está satisfecho con lo que le ha tocado en suerte- y habiéndolo identificado con la razón entendida como "*la capacidad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso*"³, se señala que, si bien esta facultad es común a todos, nos diferenciamos en el modo de conducirla, es decir en el método. Juzgar bien no sólo importa al conocimiento, también es decisivo para la conducción de una vida moral. En ella no es suficiente con tener buen espíritu, sino que lo principal es aplicarlo bien: "*Las más grandes almas son capaces de los más grandes vicios tanto como de las más grandes virtudes.*"⁴

En estos asuntos, al igual que en cuestiones de conocimiento, lo que importa no es la velocidad de nuestra marcha, sino saber elegir "*le droit chemin*". Entre lo cognitivo y lo moral hay, en consecuencia, algo más que una analogía: tanto advertir las opiniones erróneas como evitar caer en el vicio, requieren que nos dejemos conducir por el buen sentido, es decir por nuestra capacidad de distinguir verdad de falsedad: "*En la medida en la que nuestra voluntad no se disponga a lograr o a evitar cosa alguna sin dejar de seguir lo que el entendimiento le represente como bueno o malo, es suficiente juzgar bien para bien actuar.*"⁵

³ *Discours de la Méthode*, p. 92, en todos los casos la traducción es de M.A.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Op.cit.*, p.110.

La segunda parte del Discurso se titula "Principales reglas del método", e inmediatamente la tercera promete "Algunas reglas de moral extraídas del método". Pero resulta muy difícil entender en qué sentido las reglas de moral propuestas en la tercera parte derivan del método prescrito en la segunda. El punto de partida común del conocimiento y la moral no evita que inmediatamente se produzca la diferencia. La extrema radicalidad del Discurso en el enjuiciamiento del saber recibido, contrasta notablemente con la estrategia conservadora que recomienda para la conducción de nuestro comportamiento. Todo el saber recibido, incluyendo el análisis y el álgebra, es rechazado o puesto bajo sospecha y como tal, por lo menos en las intenciones de Descartes, momentáneamente se lo deja de utilizar. Respecto a las normas de convivencia, en cambio, sostiene la necesidad de confiar en los modos en que las costumbres han sido insensiblemente delineadas por el uso, orientado por la experiencia común, como sucede con los caminos que los paseantes van trazando entre las montañas. La duda radical, nuestro mejor instrumento para evitar el error, afecta la confiabilidad de las representaciones e inhibe el asentimiento, pero no debe ser utilizada para examinar los criterios que guían a nuestras acciones. Lo que hemos recibido de la experiencia o de las tradiciones, bajo sospecha cuando de la búsqueda de la verdad se trata, resulta inevitable para conducir nuestra vida.

En cuanto a las normas que regulan la vida social, Descartes defendió la conveniencia de respetar las prescripciones provenientes de las autoridades eclesiásticas y temporales. Aconseja una estrategia prudencial, al servicio de una actitud más profunda de ajenidad a la dimensión social de la conducta. Respecto a la dirección de la existencia individual, sus pretensiones, por el contrario, se mantienen más cercanas al tronco de su filosofía. Cuando se trata de la orientación de nuestra vida, hemos de aspirar a una reforma mediante el examen de nuestros criterios rectores, con el fin de determinar "si eran verdaderos"⁶

El programa orientado a vincular la dirección de la existencia con el método para la búsqueda de la verdad tropieza inmediatamente con una dificultad. Como es bien sabido, Descartes enfatiza que, si de alcanzar el conocimiento se trata, la crítica de los supuestos dudosos no ha de detenerse ni siquiera ante la eventualidad de privarnos de todo sostén. En nuestras prácticas, por el contrario, no podemos dejar de lado o en suspenso todos nuestros criterios, pues las urgencias impuestas por el mero transcurso de la vida imposibilitan que nos abstengamos de decidir. Aunque no se cuente todavía con una moral construida sobre fundamentos verdaderos, igualmente resulta imposible prescindir de guías para el comportamiento. En consecuencia, debemos contentarnos inicialmente con una *morale par*

⁶ Ibid

provision, que sirva al modo de una morada en la que podamos trabajar en la búsqueda de cimientos sólidos⁷. Esta moral provisoria es un recurso necesario para quien se siente urgido por una tarea que estima más importante que la relación con los demás e incluso más valiosa que la conducción de la propia existencia en aspectos diferentes a la búsqueda pura del conocimiento, y que a la vez siente que dicha empresa está amenazada por las fuerzas del mundo social. En suma, la moral provisoria es un dispositivo para evitar multiplicar las dificultades y poder así, mientras tanto, "*emplear toda mi vida en cultivar mi razón, y avanzar todo lo que pueda en el conocimiento de la verdad*".⁸ Puesto en tal empeño, los asuntos humanos le parecen a Descartes algo relativamente distante y no del todo serio. Lo que conviene entonces es tratar de ser un espectador antes que un actor de todas las comedias que se representan⁹. De este modo, mientras reedifica la totalidad del conocimiento, el sujeto evita involucrarse excesivamente en el mundo cotidiano y distraerse de la investigación fundamental.

Es notable el contraste que el Discurso establece entre las cuatro conocidas reglas del método para la búsqueda de la verdad y "las tres o cuatro máximas" para la acción. La diferencia se muestra ya en el modo en el que unas y otras son expresadas. Mientras las reglas para la búsqueda de la verdad tienen la brevedad del *dictum* y pretenden conducir a su objetivo con toda seguridad por una vía regia, las máximas prudenciales, en cambio, se ofrecen en un discurso persuasivo, que insiste en declarar su carácter provisorio y que, pese a su irremediable incertidumbre aduce, como su mayor mérito, la conveniencia. Obedecer las leyes y costumbres de nuestro país, conservar la religión en la que hemos sido criados, guiamos por las opiniones más moderadas y comúnmente recibidas, por ser "las más cómodas en la práctica"¹⁰ y las más verosímiles, son los consejos del buen vivir provisional de la primera máxima. Las otras dos máximas, si bien son declaradas tan provisorias como la primera, en verdad expresan lo que serán principios permanentes de la moral cartesiana: la segunda aconseja que una vez que nos hemos decidido por probabilidad, actuar como si nos orientara la verdad, evitando ante todo la irresolución; y según la tercera, en un talante estoico, afirma que debemos aprender a adaptar nuestros deseos antes que esperar modificar el orden del mundo.¹¹ La resolución en la decisión, aunque los fundamentos sean inciertos, es justamente la actitud opuesta a la recomendada en materia de conocimiento, donde la más mínima sospecha sobre nuestras creencias ha de inhibir el asentimiento. La propuesta también va acompañada por la imagen de alguien que se encuentra perdido en un bosque, para quien lo

⁷ Op. cit., p. 106.

⁸ Op. cit., p. 109.

⁹ Op. cit., p., 110.

¹⁰ Op. cit., p. 107.

¹¹ Op. cit., p. 108-109.

aconsejable no es vagar irresolutamente en una dirección u otra, sino que ha de marchar rectamente en la dirección elegida, aunque su decisión no haya tenido otras razones que el azar, de tal modo que las acciones de la vida no sufran demora alguna, ya que es una verdad muy cierta que, en la medida en la que no está en nuestro poder discernir las opiniones más verdaderas, pues en tanto que se relacionan con la práctica, debemos seguir las más probables y considerarlas en consecuencia, ya no como dudosas, sino como muy verdaderas y ciertas¹².

La conducción de la existencia queda así partida en dos: por una parte la búsqueda de la certeza del saber absoluto como tarea fundamental del filósofo; por otra, la necesidad de vivir según criterios que han de contentarse con lo probable. Lo que no resulta claramente distinguible es si, para Descartes, la incertidumbre que afecta a la conducción de la vida alcanza irremediablemente a los criterios por los que nos orientamos o se debe a la aplicación de estos a las cambiantes circunstancias. Muy bien podría ser el caso que la incertidumbre fuera irreductible en el segundo aspecto pero no en el primero. Si lo provisional es la moral misma, debemos entender que los preceptos que regulan nuestra conducta son los que están afectados por la imposibilidad de alcanzar la certeza evidente. Así queda establecido un hiato con lo que podemos esperar en el caso del conocimiento. Descartes trata de salvar esta distancia prometiendo que el avance de la investigación según el método, finalmente proveerá la moral verdadera. Sin embargo, más allá de sus declaraciones, es dudoso que haya logrado la formulación de una moral que guarde una fuerte relación interna con los aspectos fundamentales de su filosofía. Las prescripciones de la moral provisional no resultarán ser un andamio fácil de desarmar una vez que el nuevo y sólido edificio quede culminado.

2

Las aproximaciones de Descartes a lo que quizás entendió que era una moral definitiva, no son productos directos del progreso de la búsqueda de la verdad. Se trata más bien de resultados oblicuos respecto al tronco de su filosofía. En el tratado sobre *Les Passions de l'Âme* propone el control de las pasiones como forma de vida adecuada a la naturaleza humana. No advierte en ellas algún mal intrínseco, sino que lo que está en juego es una gestión adecuada de fuerzas. Las pasiones a veces deben ser evitadas o postergadas, pero lo característico de su propuesta es que también deben ser incentivadas,

¹² Op. cit. p. 108.

en la medida en la que así se incrementa nuestro poder.¹³ Considera que se trata de mecanismos funcionales que nos ha dado el Creador para preservar nuestro cuerpo en el mundo. La propuesta es "l'usage de toutes les passions" en vista a obtener fuerza, firmeza, resolución y autocontrol.

La lectura de la moral cartesiana emprendida por Charles Taylor encuentra en este tratado la clave de la moral cartesiana. Supone que en el tratamiento de la moral por Descartes, al contrario de la dispersión que aparece a una primera lectura, existe una fuerte unidad en el motivo principal. Según Taylor el movimiento decisivo de la filosofía cartesiana en moral es haber situado las fuentes morales "dentro de nosotros"¹⁴. Las fuentes de la moral ya no pueden seguir siendo vistas como radicando fuera de nosotros, en el sentido tradicional. No se las encuentran en el orden del mundo, sino que en la naturaleza de nuestra propia interioridad. La única fuente de la moral es el sentimiento de nuestra propia dignidad por ser quienes somos. En lo que constituirá un legado fundamental del pensamiento cartesiano a la modernidad, la filosofía de Descartes conduce a una concepción en la que -sostiene Taylor- lo decisivo es la dignidad del yo revelado en la plenitud de su presencia en el cogito, y ésta proviene del hecho de que somos seres dotados tanto de una voluntad infinita como de un entendimiento perfectamente adecuado para alcanzar la verdad. La representación del mundo y de nuestro cuerpo formando parte de él, como distintos de nuestra alma, llevan a que Descartes adopte una perspectiva en la que se objetiva tanto el mundo como nuestro cuerpo. La relación entre el sujeto concebido como sustancia pensante libre y el cuerpo visto como una cosa extensa entre las otras del mundo, es concebida bajo la forma del control racional de los deseos. El hombre está en una relación instrumental con el mundo, que ha sido radicalmente desencantado, ya se trate de las cosas o de su propio cuerpo, que no es más que una instancia más del orden de las cosas materiales. En este sentido el cuerpo ya no es una cárcel del alma, sino que se ha vuelto su instrumento. La moral, según la lectura de Taylor, ya no puede hallar su fundamento más que en el sentimiento del agente de su propia dignidad como ser racional, capaz de ejercer mediante la voluntad la dirección de su propio cuerpo y estados mentales, sin estar sometido por completo ni a las cadenas causales ni al error. Este sentimiento nace del conocimiento de que lo que nos es más propio es la libre disposición de nuestra voluntad. La idea de Dios sigue siendo, como en Agustín, la garantía necesaria de que lo que tenemos por verdad y por bien, se corresponde con lo real, pero esta constatación ha dejado de conducir a una creciente conciencia de nuestro ser defectivo y dependiente de la divinidad, y ha pasado a funcionar más bien como un teorema que permite la autoafirmación.

¹³ *Les Passions de l'Ame*, art. 52, p.584.

¹⁴ Taylor, CH., 1989, p. 143.

Anteriormente Karl Jaspers había desarrollado en su colaboración al número de la *Revue Philosophique* de 1937 consagrado a Descartes¹⁵, una interpretación más sensible a la pluralidad de enfoques que coexisten en los escritos sobre la moral en la obra cartesiana. Distingue dos vías fundamentales en el tratamiento cartesiano de la moral: la que espera transitar desde la moral provisoria a la moral definitiva como uno de los resultados del progreso del conocimiento; y la propuesta de una ética filosófica, que a partir de la creencia en la existencia de Dios, en la inmortalidad del alma y la inmensidad del universo, promueve una actitud espiritual que "*no se deduce de su filosofía más que en apariencia*".¹⁶ En la primera vía, el camino de superación de la moral provisoria no resulta necesariamente en un corte abrupto, ya que no se sabe si la moral provisoria será reemplazada o confirmada por una moral emanada de la sabiduría racional, o si, por el contrario, lo que inicialmente es provisorio, continuará siendo válido para toda nuestra existencia temporal.

Descartes cree que la moral definitiva será, junto con la medicina y la técnica, un fruto más del desarrollo del método. Pero en verdad, señala Jaspers, lo que termina por proponer es algo que se aproxima a su idea de una moral definitiva, junto con una ética personal que "*expresa una actitud propia de la moral vivida y que, en su aspecto grandioso, conserva las huellas de la tradición antigua y humanista*".¹⁷ La heterogeneidad de las propuestas éticas de Descartes es otra consecuencia, considera Jaspers, de la imposibilidad de una razón autofundada, que se pretenda desligada de todo lo que no es ella misma, sin poder evitar que eso otro siempre, de algún modo, vuelva a aparecer.

Pretender dar cuenta de la moral cartesiana -como lo hace Taylor- desde la ampliación del dominio de la voluntad del sujeto sobre el mundo y sobre las propias pasiones, con el consiguiente desplazamiento del fundamento de la moral a la interioridad del individuo, no hace justicia a los distintos aspectos y modos de tratamiento que se manifiestan en las consideraciones de Descartes sobre la vida práctica. Claro que es posible señalar una vía maestra, junto con la cual pueden coexistir otros elementos e incluso las transacciones con la moral recibida que quizá Descartes se vio forzado a aceptar. De todas formas Taylor no da cuenta del problema fundamental que la moral planteó al programa cartesiano de unidad del conocimiento. Jaspers encuentra, en cambio, en este y en otros aspectos de la filosofía cartesiana, contradicciones e íntimas tensiones no resueltas, que responden a la estructura misma del programa que pretendía realizar. En cambio la interpretación de Jaspers parece más adecuada para dar cuenta de lo que los textos muestran, pero

¹⁵ Jaspers, K., 1937, pp. 39-148.

¹⁶ Jaspers, K., op. cit., p.106.

¹⁷ Jaspers, K., op.cit., p.107

consideramos que la dificultad a la que debió enfrentarse Descartes no se expresa en los términos en los que la entendió Jaspers.

3

Siete años después de la edición del Discurso, Descartes publica los *Principios de la Filosofía*. En este texto sigue sosteniendo la unidad fundamental del saber, unidad en la que la moral es un momento más: “*Toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física, y las ramas que salen de ese tronco son todas las otras ciencias, que se reducen a tres principales, a saber la medicina, la mecánica y la moral.*”¹⁸

Tanto Taylor como Jaspers destacan que del programa de unidad del método resulta una ética de control de las pasiones, orientada no a su represión sino a su administración para el mejor uso. Jaspers, por su parte, en una perspectiva más sensible a la complejidad de la situación de la moral en la obra cartesiana, advierte además que tanto las declaraciones de aceptación de la autoridad tradicional como la confesión en algunas cartas de una ética personal de sabiduría filosófica al modo estoico, que aparecen repetidamente en la obra cartesiana, resultan ajenas a la marcha del método, y revelan sus insuficiencias.

Las acciones voluntarias son pensamientos que provienen directamente del alma sin depender de ninguna otra cosa. Las pasiones, por el contrario, son “*recibidas por el alma de las cosas representadas por ella*”¹⁹. Los objetos de la representación afectan al alma en la medida en la que producen modificaciones en el cuerpo. Los pensamientos, a su vez, pueden modificar los estados corporales. No es nuestro tema la teoría de la relación cuerpo-alma de Descartes, ahora nos basta simplemente recordar que para Descartes los pensamientos del alma pueden provenir del alma misma o mediatamente de los objetos de representación. Las pasiones provocan disposiciones a querer obtener o evitar determinadas cosas. Para Descartes la clave radica en la fuerza o en la debilidad del alma, que no es otra cosa que la capacidad de la voluntad para controlar las pasiones. En última instancia sólo las almas fuertes pueden orientarse por el juicio que permite distinguir el bien del mal, mientras que las débiles son arrastradas por pasiones eventualmente contrarias.²⁰ El juicio moralmente acertado es el juicio verdadero, en principio para nada diferente del juicio verdadero que se trata de conseguir en las cuestiones teoréticas. Hay una gran diferencia entre las resoluciones que proceden de

¹⁸ *Les principes de la philosophie*, p.428.

¹⁹ *Les Passions de l'Âme*, p.565

²⁰ Op. cit., art, 48, p.581.

alguna falsa opinión y aquellas que no se apoyan más que en el conocimiento de la verdad; en tanto que si se siguen estas últimas podemos estar seguros de que jamás lo lamentaremos o nos arrepentiremos. Las verdaderas y las falsas opiniones pueden versar tanto sobre el orden del mundo como sobre nuestra situación en él. De la certeza de nuestros juicios depende la eficacia de la acción. Siguiendo a Descartes, podemos entender que nunca nos arrepentiremos de actuar a partir del conocimiento de la verdad, en el sentido de que nuestros propósitos no se verán frustrados. ¿Pero esto equivale, para Descartes, a actuar bien en el sentido moral? La respuesta afirmativa que el pasaje parece sugerir, es incompatible con el contexto de la ética cartesiana. Formar juicios verdaderos es condición necesaria para que el homicida no se equivoque en la dosis exacta de veneno. La alternativa que queda entonces es que se debería poder hablar del bien como un objeto de conocimiento, ya sea que se halle en el orden del mundo o fuera de él. En sentido moral podría haber acierto o arrepentimiento sólo en la medida en la que se pudiera formar juicios verdaderos o falsos sobre el bien. El problema es que tampoco éste parece ser el caso.

4

Consideremos qué tipo de resultados esperaba Descartes del uso del método para el conocimiento y, por consiguiente, qué podía esperar obtener para la moral. Según Descartes las ideas están esencialmente destinadas a representar cosas. Incluso aquellas ideas como las de relaciones o las abstracciones matemáticas, que no tienen directamente un contenido representativo, participan de la construcción de una representación del orden de las cosas. La claridad y la distinción son las cualidades de aquellas ideas que aparecen al entendimiento al modo en el que son dadas las percepciones de objetos que se imponen con particular nitidez, y son estas cualidades el signo inequívoco de que nos encontramos ante verdades. Las verdades no son "cosas", pero al igual que los objetos de la representación pueden ser claramente apercibidas, pero suponen un plus respecto a la aperccepción, la verdad se da en el acto de afirmar en las condiciones adecuadas, es el resultado de un acto de la voluntad -la aserción- que se limita a "aquello de lo que nos apercibimos clara y distintamente". En definitiva, es el asentimiento a una representación privilegiada que se impone en el entendimiento.

Pero a diferencia de lo que ocurre en las cuestiones matemáticas, entre las prescripciones morales no encontramos ninguna que esté dotada de la claridad y distinción que señalan la presencia de una idea verdadera. Por su variabilidad y por la complejidad de los asuntos que regulan, parecen todas ellas, en el mejor de los casos, solo probables. Si nos atuviéramos a la severa

prescripción de la segunda regla para la dirección del entendimiento, "*No hay que ocuparse más que de objetos respecto a los cuales nuestro espíritu parezca capaz de adquirir un conocimiento cierto e indudable*", las prescripciones morales tendrían que ser rechazadas en conjunto como objeto legítimo de ciencia. No hay verdades morales innatas y si bien Descartes estima que debemos confiar en la religión en la que Dios ha permitido que nos criaran, esto es un acto de fe, no el resultado de una verdad que se imponga por sí misma. Al fin de cuentas, conservar la propia religión no es más que uno de los consejos de la primera máxima provisoria.

Aceptadas las condiciones que la filosofía cartesiana impone a la certidumbre, parece imposible salir de una moral provisoria. Descartes atribuye la depreciación cognitiva de las normas morales a la variabilidad de los usos en los distintos pueblos y a su carácter sedimentario, desde que son el producto de la acumulación de tradiciones colectivas y no de la racionalidad de un sujeto legislador. La variabilidad y la pertenencia a tradiciones son cualidades también de las creencias dudosas, por lo que de ser estas las únicas razones para desconfiar de la moral recibida, debiéramos esperar que el desarrollo de la filosofía cartesiana finalmente nos ofreciera una moral definitiva, de un modo semejante a como el progreso de la argumentación introduce el conocimiento de la diferencia sustancial entre mente y cuerpo, de la existencia de Dios o de la existencia del mundo externo. Tal cosa no sucede. Los principios morales, afectados por la incertidumbre propia de todas aquellas ideas que hemos recibido, no pueden satisfacer los criterios cartesianos de racionalidad. El que no podamos esperar la cancelación de su precariedad por una moral que finalmente cumpla con los criterios del conocimiento verdadero, es un resultado directo del modelo de la razón que regula los criterios de la verdad en Descartes. La razón, entendida al modo cartesiano, conduce a concebir el mundo externo como una trama de relaciones mecánicas, en la cual ya no hay lugar para las causas finales. El mundo es producto de un acto de creación, pero no hay ninguna manera de entender las intenciones a las que responde tal creación, en tanto que "*mi inteligencia no es capaz de comprender porque Dios hizo lo que hizo.*"

Ni el conocimiento de la existencia de Dios ni el de sus predicados, permiten avanzar en el conocimiento de sus motivos. Cuanto más comprendo que "*mi naturaleza es extremadamente falible y limitada, y por el contrario la de Dios es inmensa, incomprehensible e infinita*", más impenetrables me son sus fines, por lo que de hecho se vuelve completamente inútil acudir a ellos para cualquier explicación. Dios, a fuerza de perfecto e incomprehensible, es expulsado de la Física: "*todo ese género de causas que se acostumbra extraer de la finalidad, no tiene ninguna utilidad en las cosas físicas o naturales*"²¹.

²¹ Méditations touchant la Première Philosophie, p. 195.

La idea de Dios ofrece un fundamento que nada nos dice sobre lo que acontece en el mundo. De la misma forma que de la finalidad no podemos pasar al conocimiento de las causas, tampoco nos es posible a partir de la trama causal desentrañar finalidad alguna. La inspección del orden del mundo es la condición de la eficacia de nuestras acciones pero no puede proveerles de significado. El Dios de filósofo que ofrece Descartes ya no cumple una función sustantiva en las cuestiones de moral y de significado de la existencia, salvo bajo la forma de adhesión por la fe a la religión recibida. Un mundo sin causas finales o en el que la causa final nos es absolutamente inaccesible, no puede darnos los principios que guíen nuestras vidas.

Para Descartes los criterios racionales de selección de nuestras ideas tienen que ver con cualidades de éstas que aseguran, previa demostración de la existencia de un Dios perfecto y por lo tanto no engañoso, su capacidad de representar un orden existente. Este orden se desdobra por una parte, en el del mundo externo, al que debo conocer en su propia legalidad a través de mis ideas, y por otra, en el orden de mi mente, al que tengo un privilegiado acceso inmediato. En ninguno de los dos hay señales de qué quiere Dios de mi comportamiento, ni señales de alguna fuente objetiva de sentido que permita orientar mi existencia. La única garantía trascendente que se obtiene con la prueba de la existencia del Ser perfecto en la Segunda Meditación, es la seguridad de que lo que tengo por verdades evidentes no son engaños. Pero estas verdades no refieren a fines, sentidos o deberes sino que a las cosas y a la estructura de lo que es. Conozco con seguridad que existo y sé que mi propia naturaleza es la de una mente conectada de algún modo a un cuerpo; de aquí no se siguen verdades evidentes sobre como he de vivir. Podemos conceder a Descartes que una correcta intelección de nuestra naturaleza es una condición para la administración de las pasiones y de las circunstancias, y que sin ella no podemos alcanzar la satisfacción de nuestros propósitos, con lo que seguramente nos veríamos expuestos a muchos infortunios evitables. De todo esto podremos extraer un conjunto de máximas prudenciales para propósitos diversos. La relación de tales reglas con el logro de la acción moral, es decir con el bien en el sentido de Descartes, puede ser estrecha pero no lo implican. No hay ningún grado de claridad de nuestro conocimiento que nos permita obtener criterios sobre como orientar nuestra existencia.

En Descartes encontramos, junto con declaraciones sobre la necesidad de producir juicios verdaderos sobre el bien, un resultado fundamental de su filosofía, que es justamente la imposibilidad de lograrlo, por lo menos dentro de la concepción de verdad que esa misma filosofía supone. La historia posterior de la influencia del cartesianismo ha enseñado que, al fin de cuentas, la abstención de Descartes de prolongar efectivamente la concepción representacional de la verdad hasta la moral, parece haber sido la estrategia

más sensata. A principios de este siglo Moore ensayó la construcción de una moral bajo las condiciones de producción de juicios verdaderos, según el modelo de que tales juicios son los que se corresponden con los hechos mediante la predicación de los atributos adecuados. Esto lo condujo a tratar a "bueno" como una cualidad que podemos conocer de un modo semejante a como constatamos que algo es amarillo, pero con la condición de que no confundamos la cualidad moral con algo natural.

Esta última exigencia indica la imposibilidad de desandar el desencantamiento del mundo operado por Descartes, aunque al costo de que la pretendida cualidad moral sea irremediablemente misteriosa: algo que puede ser captado de un modo semejante a aquel en el que se aprehenden las experiencias sensoriales, pero sin relación con ningún objeto natural. Si esta es la única manera en la que la concepción representacional de la razón podía pretender salvar la racionalidad de la moral, poco puede sorprender que la filosofía del positivismo lógico -que tanto le debió al modo de hacer filosofía de Moore- proclamara la imposibilidad de fundar criterios racionales en moral y denunciara el engaño lingüístico de los juicios morales. Concedido que sólo podemos hablar con sentido de los hechos del mundo, hemos de concluir con Wittgenstein que la moral no es del mundo, y que en suma sobre cómo hemos de vivir, es decir de lo más importante, mejor es callarnos. Estos son los límites del círculo cartesiano dentro de la que se desarrolló la concepción dominante de la racionalidad en nuestra tradición filosófica.

La función de la mente a la que llamamos voluntad se expresa, entiende Descartes, tanto en el conocimiento como en el resto de nuestra vida. Después de todo el conocimiento verdadero es también un logro de nuestra práctica, es el resultado de actos de un tipo especial. En materia de conocimiento, lo que hay que asegurar es que sólo se hagan las aserciones adecuadas. Cuando se trata de "la contemplation de la vérité", según sea la dirección de la voluntad, se cae en el error o se alcanza la verdad. En lo que respecta a la esfera de "l'usage de la vie"²², de la voluntad depende la virtud o el vicio. Pero hay una diferencia fundamental entre el papel que la voluntad cumple cuando conocemos y el que desempeña en el resto de nuestra existencia. Consideremos brevemente el papel de la voluntad en el conocimiento, más precisamente la utilización de esta noción para explicar el error, ya que en el sistema cartesiano la verdad de algún modo se explica por sí misma. A la altura de la Cuarta Meditación, Descartes concluye que si Dios es infinitamente benevolente y en consecuencia, no engañador, el genio maligno no existe: No somos engañados, sino que nos equivocamos. La facultad del juicio, otorgada por Dios, no contiene en sí misma el principio del error. Una vez que hemos llegado a este punto, el problema inicial que había planteado el examen de las

²² Méditations touchant la Première Philosophie, Secondes Réponses, p. 273

creencias recibidas se ha invertido. Ya no se trata de saber si conocemos algo con absoluta certeza, sino que la cuestión es cómo es posible que alguna vez nos equivoquemos: "*el error no es una pura negación, sino que es .la carencia de un conocimiento que en algún sentido debiera estar en mí*"²³.

Lo que se espera de la mente, en la concepción de Descartes, es que fuera un instrumento que no cometiera errores. Lo que hay que explicar es el fracaso. No es suficiente con atribuir el error a nuestra imperfección, todavía nos falta saber qué particular imperfección lo provoca. Mi imperfección y limitación en todo caso dan cuenta de mi ignorancia, pero no es lo mismo estar equivocado sobre algo que simplemente ignorarlo. En las ideas mismas no hay ni verdad ni falsedad, sino que la cuestión radica en si afirmamos o no las ideas adecuadas. El error es entonces el producto de un acto de la voluntad y no el efecto de una ilusión. Se trata del resultado de una operación indebida de la voluntad, pero no como consecuencia de una limitación de ésta, sino justamente por lo contrario, el error nace del hecho de que la voluntad es infinita, carece de toda limitación.²⁴ Lo que está en juego en el error es la relación entre la voluntad y el entendimiento. Su origen radica "en el uso incorrecto del libre arbitrio". Evitar el error está en mi propio poder. La adecuación de una voluntad infinita y de un entendimiento limitado, impone la tarea de limitar la voluntad. Esta no debe ir más allá que lo que permiten las Ideas, por eso si me abstengo de dar mi juicio sobre algo cuando no lo concibo con suficiente claridad y distinción, es evidente que juzgo bien y no me engaño.

En principio, la situación en moral parece análoga. Descartes explica el error del mismo modo que usaba la escolástica para dar cuenta del misterio de la existencia del mal en un mundo creado por un Dios infinitamente benevolente: no se trata de algo real que dependa de Dios, sino que es solo una privación. Este defecto es una especie de incontinencia de la voluntad, y como tal "*es la única razón formal del error y del pecado.*" Entre el error intelectual y el error moral hay, entonces, más que una analogía. Se trata de una forma de comunidad ontológica en la fuente de uno y otro. El primero proviene de las sensaciones engañosas. El segundo del tipo de deseo que dejamos que nos arrastre. Ambas, sensaciones y deseos, son las instancias más próximas a la interacción mente-cuerpo. Pero la simetría termina acá. Si bien hay unidad de origen entre error y pecado, no es la misma la vía que hemos de seguir para evitar uno y otro. El papel de la voluntad en la acción correcta es prácticamente el opuesto al procedimiento que esa misma voluntad debe seguir en el caso del conocimiento.

²³ Para la interpretación de la relación entre voluntad y entendimiento como explicación del error y la verdad en Descartes, seguimos a Bernard Williams, 1995.

²⁴ *Méditations touchant la Premier Philosophie*, p. 197.

Para Descartes, el uso que el sujeto debe hacer del conocimiento es muy diferente en el orden de la práctica que en el de la teoría. Tanto asentir a algo como hacer algo son modos del querer, expresiones del libre albedrío. No hay nada que esté tanto bajo nuestro poder como nuestros pensamientos. Pero el querer se encuentra en situaciones muy distintas en el caso del conocimiento que en el de la acción. Cuando la evidencia es abrumadora parece que carece de sentido suponer que puedo querer otra cosa que asentir. Descartes prefiere mantener la independencia de la voluntad respecto al entendimiento y se limita a afirmar que hay una relación directa entre una gran claridad del entendimiento y una fuerte inclinación de la voluntad. De todas formas, en el conocimiento, el papel de la voluntad aparece mucho más en su aspecto negativo, es decir en la abstención del juicio cuando nos encontramos ante lo dudoso y lo probable.

Muy otra cosa sucede con la acción. La abstención del asentimiento cuando no hay absoluta certeza, evita caer en el error. Pero si de actuar se trata, la abstención no evita que nos equivoquemos. Dejar de actuar cuando debemos hacerlo es un error de la práctica. Para peor, el mundo de los asuntos humanos es característicamente el mundo de lo probable, y si bien Descartes pudo pensar en el conocimiento -a partir de una cierta idea de las verdades matemáticas- como un tipo de actividad en el que debemos perseguir la absoluta certeza, cuando se trata de lo social y de la moral, la espera de certezas para poder actuar, nos condenaría a la inacción. Por esta razón la solución que propone es una singular forma de activismo: decidir por probabilidad, pero actuar como si se partiera de la absoluta certeza.

5

El conocimiento de la física es de suma utilidad para la moral, dice Descartes en una carta a Chanut.²⁵ El problema es que no sabemos bien cuál es el tipo de servicio que Descartes creía que la física le brindaba a la moral. El conocimiento del mundo físico nada nos dice de lo bueno, en todo caso indica las condiciones de la acción eficaz y, si nos referimos a la física de nuestro cuerpo, este conocimiento resulta indispensable para el mantenimiento de nuestra vida como alma ligada a un cuerpo. Un mundo desmistificado es un mundo ya no de signos que nos digan cómo vivir, sino que de medios potenciales para realizar los fines propios de un yo concebido como mente.

²⁵ "la noción de la física que he tratado de adquirir, me ha servido grandemente para establecer los fundamentos ciertos de la moral", Carta a Chanut, 15 de junio de 1646, p.995.

Descartes termina adoptando en buena medida un conjunto de concepciones estoicas sobre la vida moral, principalmente la de autarquía, pero éstas ya no se inspiran en la intelección de un logos sino que tienen que ver con una concepción de la relación entre la mente y el cuerpo, en la que el cuerpo ha dejado de ser una cárcel del alma, para pasar a ser concebido como un objeto a ser controlado. Este trasfondo instrumental está presente en la ética de Descartes, sin embargo, al contrario de lo que plantea Taylor, no creemos que sea la clave para comprenderla. En todo caso podríamos aceptar que este línea del pensamiento cartesiano anuncia una dirección esencial a la modernidad sobre la relación entre ciencia y práctica, pero no puede dar cuenta del hecho de que en realidad en la obra cartesiana, detrás de las declaraciones sobre la moral como parte del árbol del conocimiento, hay dos modos de entender la relación entre conocimiento y moral: el aspecto instrumental del conocimiento como condición de la acción eficaz y el conocimiento como representación adecuada del orden del mundo, de cuya posesión podemos esperar una felicidad más bien de tipo contemplativo.

En este último sentido, es posible que lo que Jaspers llamó la ética filosófica de Descartes, que no guarda una relación fuerte con el *Tratado de las Pasiones*, sea, a diferencia de lo que el mismo Jaspers y Taylor sostienen, una mejor candidata a lo que aquel pudo llegar a considerar su moral definitiva. La felicidad aparece ligada al conocimiento del orden del mundo pero ya no como logro de eficacia, sino como fruición en la posesión de la verdad. Con el fin de lograr esta suerte de beatitud, el alma debe evitar la perturbación de lo que no está bajo su poder y no dejarse agitar por los avatares del cuerpo o por el azaroso fluir de las circunstancias.

En la correspondencia que Descartes mantuvo con Elizabeth de Bohemia entre 1643 y 1649, encontramos expresado claramente su intento de ligar directamente la moral con las verdades fundamentales que habría hallado su filosofía. Entre ellas considera que las más útiles son la de la existencia de un Dios y de sus infinitas perfecciones, entre las que seguramente está la de una benevolencia infinita, la de la naturaleza del alma y la de la inmensidad del universo.

Si los decretos de Dios son infalibles, hemos de aprender "*a recibir como buenas las cosas que nos suceden (...) y a extraer felicidad incluso de nuestras aflicciones, sabiendo que su voluntad se ejecuta en aquello que recibimos*". Del hecho de que el alma es otra cosa que el cuerpo, hemos de aprender que su contento no puede depender de su existencia junto con el cuerpo, por lo que no hemos de temer a la muerte y podremos vivir con desapego los avatares de este mundo, "*considerando con desconfianza todo lo que esté bajo el poder de la fortuna*". El conocimiento de la inmensidad del universo nos ha de enseñar a

no sentir la carga de conducir el mundo, y así evitaremos "*una infinidad de vanas inquietudes*"²⁶.

La respuesta de Elizabeth a esta carta es particularmente aguda. El conocimiento de la existencia de Dios y sus atributos "*puede consolarnos de las desdichas que nos acontecen en virtud del curso ordinario de la naturaleza y del orden que en ella estableció [...] pero no puede consolarnos de las que nos imponen los hombres, cuyo albedrío nos parece enteramente libre*". Señala Elizabeth que la distinción del alma del cuerpo y su independencia de la desdicha y de la muerte corporal "*es capaz de hacernos buscar la muerte tanto como despreciarla*"²⁷.

La idea del universo que propone Descartes puede ayudar a la tranquilidad de espíritu, pero también hace que la idea de providencia y de la presencia de Dios quede completamente separada del mundo.

Para dar cuenta de las observaciones de Elizabeth, Descartes busca refugio en la teología: Dios es causa de todo lo que ocurre y por lo tanto también de lo que cae bajo el libre albedrío, el suicida no puede estar seguro de gozar de las felicidades que esperan al alma al salir de esta vida, el poder infinito de Dios alcanza a todos los avatares del universo. La relación entre las verdades claras y distintas que la filosofía aseguraría y lo que en esta carta Descartes se ve en la necesidad de sostener, para continuar ligando la moral al conocimiento del orden del ser, parecen deberle más a la educación jesuita en La Fleche que a la filosofía del Discurso del Método.

La idea de la razón centrada en el logro del conocimiento concebido como representación adecuada de la realidad, junto con la expulsión de la finalidad como objeto posible de representación, permite la objetivación tanto del mundo como de nuestro cuerpo, pero ya no puede ser suficiente para justificar la dirección de nuestra existencia. Para que la moral pudiera seguir satisfaciendo la concepción representacional de la razón tendríamos que multiplicar intolerablemente el amoblamiento de nuestra ontología. Las inaceptables alternativas que así quedarían son la expulsión de la moral de la racionalidad o, como única opción buscar refugio en la teología. Descartes quiso evitar tanto la multiplicación de las entidades como la caída en la renuncia a una moral sobre bases racionales. Su concepción de la razón lo obligó en materia moral, a oscilar entre la promoción de la administración prudencial de las pasiones y la propuesta de una ética de la contemplación no perturbada de la verdad que, cuando se veía exigida dar cuenta de las

²⁶ Carta a Elizabeth, 15 de setiembre de 1645, p.966.

²⁷ Carta de Elizabeth a Descartes, 30 de setiembre de 1645, en *Cartas sobre la moral de Descartes con la correspondencia de Elizabeth de Bohemia, Chanut y Cristina de Suecia*, Univ. de la Plata, Yerba Buena, 1945, p.114.

tradicionales cuestiones morales, debía abdicar de las exigencias del método para refugiarse en la tradición de los usos compartidos o en la herencia teológica.

Bibliografía

Descartes, R., (1949) *Oeuvres et Lettres*, Paris, Librairie Gallimard, 1949.

Descartes, R., (1945) *Cartas sobre la moral por René Descartes con la correspondencia de Elizabeth de Bohemia, Chanut y Cristina de Suecia*, La Plata. Yerba Buena

Jaspers, K., "La pensée de Descartes et la philosophie", en *Revue Philosophique*, mayo-agosto 1937, pp.39-148.

Moore, G.E., *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1968 (1ª edición 1903).

Taylor, Ch., (1989) *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press.

Williams, B., *Descartes: el proyecto de la investigación pura*; México, UNAM, 1995.