

*En torno a la propuesta moral cartesiana:
un diálogo con Montaigne*

*Around the Cartesian moral proposal:
a dialogue with Montaigne*

JOAN LLUÍS LLINÀS BEGON
Universitat de les Illes Balears

Recibido: 05-06-2009

Aprobado definitivamente: 15-06-2009

RESUMEN

¿Es relevante la propuesta moral cartesiana? La influencia de Montaigne sobre Descartes se sitúa no sólo al inicio (como lo que debe ser superado) sino también al final de la filosofía cartesiana, porque la moral cartesiana recoge aspectos clave de la actitud vital que aparece en los *Ensayos* de Montaigne. El análisis de los textos cartesianos de la década de los 40, y en especial de *Principios de la Filosofía*, permite precisar la peculiaridad de la moral cartesiana, que sin abandonar Montaigne apunta a Kant.

PALABRAS CLAVE

DESCARTES, FILOSOFÍA MORAL, MONTAIGNE, *PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA*

ABSTRACT

Is the Cartesian moral proposal relevant? Montaigne's influence on Descartes stands at the beginning and end of Cartesian philosophy; at the beginning because it is in the epistemological field, which must be surpassed; at the end, because the Cartesian moral collects key aspects of the attitude towards life that appear in Montaigne's *Essays*. The analysis of *Principles of Philosophy*, among other texts, allows us to specify the peculiarity of the Cartesian moral, which without moving away from Montaigne approaches Kant.

KEYWORDS

DESCARTES, MORAL PHILOSOPHY, MONTAIGNE, *PRINCIPLES OF PHILOSOPHY*

I

EN EL ÚLTIMO NÚMERO de esta revista Raquel Lázaro publica un artículo, titulado «La vida práctica en Montaigne y Descartes» (2009), en el que sostiene que la moral cartesiana está divorciada de la verdad en el orden práctico, y en este sentido se asemeja a Montaigne. Lo que se viene a defender es que Descartes no aporta nada en el ámbito moral, pues su propuesta, que aparece en la tercera parte del *Discurso del método*,¹ consiste en una serie de máximas que ya aparecían, de una u otra manera, en los *Ensayos* de Montaigne.² Aunque se han señalado con frecuencia los puntos de contacto entre Montaigne y Descartes (la forma autobiográfica, el *bon sens*, la duda metódica, las ideas sobre el viaje y la vida como el libro del mundo), mayoritariamente se ha considerado a éste último una superación del anterior. Descartes, primer filósofo moderno, intentaría y conseguiría superar el escepticismo renacentista representado por Montaigne y Charron al establecer unas bases sólidas para el conocimiento y para el desarrollo de la ciencia.³ Pocos son, en cambio, los autores que han defendido el retorno a Montaigne en la filosofía cartesiana ya elaborada.⁴ En este sentido, trabajos como el reciente de Lázaro o los de Chamizo contribuyen a cuestionar una visión estereotipada de la relación entre estos filósofos, remarcando la influencia de Montaigne sobre Descartes, y precisando aquello que los une y aquello que los separa. Al respecto, sostengo que la influencia de Montaigne sobre Descartes no sólo se sitúa al inicio de la filosofía cartesiana, sino, como defiende Lázaro, también al final. Se sitúa al inicio porque es, en el ámbito epistemológico, lo que debe ser superado. Se sitúa al final porque la moral cartesiana recoge aspectos clave de la actitud vital que aparece en los *Ensayos* de Montaigne. La cuestión que voy a intentar dilucidar es si la moral cartesiana supone un regreso a Montaigne sin más, o si aporta algo nuevo. Sostengo que no es del todo exacto presentar la cuestión como si Descartes admitiese su fracaso por lo que hace a la pretensión de edificar una moral derivada del sistema y, en consecuencia, cediese, derrotado, ante Montaigne. Más bien, admitiendo algunas posiciones montaigneanas, Descartes sostiene que existen una serie de conocimientos que fundamentan y dan sentido a la práctica de la moralidad.

1 En adelante, *DM*.

2 Esta tesis aparece de una manera más explícita en otro escrito de R. Lázaro 2008. Véase también P. J. Chamizo Domínguez 1982, 1984 y 1988.

3 R. Martinot (1984) valora la razón cartesiana como superación de la razón tal como la conciben los humanistas, que es insuficiente, frágil y peligrosa.

4 S. Z. Schiffman (1998, pp. 69-84) remarca similitudes: tolerancia, pirronismo como medicina, preeminencia de la moral, preeminencia de la autoconciencia. En cambio Sève (2007, pp.319-320), si bien reconoce las similitudes en el concepto de generosidad, se inclina por descartar la influencia de Montaigne sobre Descartes.

Para analizar en qué medida Descartes resitúa a Montaigne dentro de su sistema hace falta detenerse en la cuestión del lugar que ocupa la moral cartesiana en el conjunto de la filosofía de Descartes. Eso significa que la relación entre Montaigne y Descartes debe ser abordada, más allá de la segura influencia de los *Ensayos* sobre el *DM*, considerando los respectivos proyectos de ambos filósofos, en relación a los cuáles debemos intentar encajar su propuesta moral. Un buen punto de partida es la carta-prefacio de la edición francesa de los *Principios de la Filosofía* (AT, IX-b, 1-20),⁵ publicados en latín en 1644 con una dedicatoria a la princesa Elizabeth de Bohemia, con quien Descartes había iniciado una relación epistolar. La carta-prefacio se añade en la traducción francesa de 1647, y amplía la cuestión abordada en la dedicatoria sobre lo que es la sabiduría. Los *Principios* pretenden presentar la filosofía de Descartes para que pueda ser enseñada y aprendida en las instituciones de enseñanza. Sin embargo el contenido de la obra sólo comprende la metafísica y la física cartesianas, pero no las ciencias que se derivan de aquellas, aunque la obra acaba con la distinción entre la certeza moral y la que se obtiene en la metafísica y la física. Esta distinción, junto a la carta-prefacio y la dedicatoria, ofrece suficiente información como para hacerse una idea de cómo será esa moral que se debe derivar de las verdades de la metafísica y de la física que figuran en los *Principios*. Después de publicar la traducción francesa, a Descartes le queda dedicarse a las ciencias derivadas, la más importante de las cuales es la moral. Las *Pasiones del alma*,⁶ que aparecen en 1649 son el primer paso hacia esa dirección, y ofrecen la información suficiente –que se añade a la ya proporcionada en los *Principios* y en la correspondencia– como para poder explicar, a grandes rasgos, en qué consiste la propuesta cartesiana en lo que respecta a la moral. Sólo después estaremos en condiciones de comprobar qué queda de la moral por provisión que aparece en la tercera parte del *DM* y si la propuesta cartesiana en relación a la moral aporta algo nuevo respecto de propuestas anteriores y en especial respecto de la filosofía de vida que se dibuja en los *Ensayos* de Montaigne.

II

Conviene empezar con el texto que hace las veces de prefacio a la edición latina, es decir, la dedicatoria a la princesa Elizabeth, que se conserva prácticamente idéntica en la traducción francesa. Descartes habla en ella sobre todo de la virtud y de la sabiduría, lo que no deja de ser curioso tratándose de una obra en la que se trata de metafísica y de física. Las virtudes verdaderas, le

5 En adelante, *Principios*. Las referencias a las obras de Descartes se hacen por la edición de las obras completas a cargo de Charles Adam y Paul Tannery (1971), indicando la abreviatura AT, el número de volumen y el número de página. Las traducciones al castellano son mías.

6 En adelante, *PA*.

escribe a la princesa, son aquellas que provienen de un exacto conocimiento de la verdad; las que vienen del conocimiento del bien constituyen lo que llamamos sabiduría. El sabio es aquel que posee una voluntad firme y constante de utilizar siempre la razón lo mejor que pueda, y que lleva a cabo aquellas acciones que juzgue ser las mejores. Si actúa así, matiza Descartes, será sabio tanto como lo permita la naturaleza. Por tanto, nos encontramos con dos requisitos para acceder a la sabiduría:

- a) Que el entendimiento conozca lo que está bien;
- b) Que la voluntad esté siempre dispuesta a seguirlo.

A continuación Descartes señala que la segunda condición pueden poseerla todas las personas por igual, pero que no sucede lo mismo con la primera. Parece que Descartes sugiere que no todo el mundo tiene las mismas capacidades intelectuales, por lo que su conocimiento de la verdad variará, y, en consecuencia, dará lugar a personas con diferente grado de sabiduría, y algunos de ellos quedarán imposibilitados siquiera de aproximarse a ella. Es por esto que Descartes concluye que tan solo podemos exigir a los hombres que tengan la firme resolución de hacer el bien y que quieran instruirse, esto es, que tengan ansia de conocimiento. Estas consideraciones son coherentes con lo que afirma en la correspondencia y en las *PA*. Además, aunque los *Principios* no explican la acción humana la dedicatoria ésta aparece como una cuestión central de la filosofía. Es la sabiduría aquello que perseguimos, la dedicatoria parece sugerir qué si hacemos metafísica y física es para derivar de ellas un tipo de vida valioso para el ser humano.

Remarcar la sabiduría como objetivo y relacionarla con la actividad filosófica es quizás una de las principales razones que movieron a Descartes a incluir en la edición francesa de los *Principios*, y entre la dedicatoria y el texto de la obra, una *Lettre de l'auteur a celuy qui a traduit le livre, laquelle peut icy servir de préface*, dónde, después de la alabanza al amigo y traductor y de esperar que más personas lean el texto francés y que lo comprendan mejor, Descartes entra directamente en la cuestión: la filosofía se identifica con la sabiduría, pero precisa a continuación que la sabiduría no significa solamente prudencia en los asuntos sino también un perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber, tanto por lo que hace a la conducta de la vida como por la consideración de su salud como por la invención de las artes (AT IX-b, 2). Si la búsqueda de ese conocimiento es lo que Descartes llama filosofía, entonces esto significa que la filosofía es el camino para llegar a la sabiduría. Por tanto, si como había señalado Descartes la sabiduría requiere dos condiciones, una de ellas (que el entendimiento conozca lo que está bien) se obtiene mediante la filosofía. Y la filosofía busca el conocimiento auténtico, es decir, el conocimiento derivado de las primeras causas y los primeros principios. Es en este sentido que afirma que vivir sin filosofía es como vivir con los ojos cerrados. La explicación de

por qué esto es así revela la conexión entre los dos requisitos para la sabiduría: la filosofía, nos dice Descartes, es más necesaria para regular las costumbres y conducirnos en esta vida que el uso de los ojos para guiar nuestros pasos (AT IX-b, 3-4). Comoquiera que a continuación Descartes afirma que todo el mundo desea un bien más alto que los de los bienes materiales (como son los alimentos, los honores, las riquezas o la salud) y que ese bien más alto es el conocimiento de la verdad de las primeras causas, queda claro que sólo con la práctica de la filosofía (entendida como el ansia de saber) se puede alcanzar la sabiduría.⁷ Además, Descartes matiza lo apuntado en la dedicatoria a Elizabeth respecto a la desigualdad intelectual apuntando que todo el mundo puede adquirir ciencia si es «conducido como se debe» (AT IX-b, 12). La sabiduría, entonces, aparece, pese a las diferencias entre los hombres, como accesible a todo el mundo que reciba una educación adecuada (aunque seguirá habiendo hombres más o menos sabios que tengan mayor o menor conocimiento de las verdades más importantes) y de ahí el sentido de escribir los *Principios*.

Sin embargo, hay límites en relación al conocimiento que puede alcanzar el ser humano, debido a la propia condición humana. Sólo Dios es perfectamente sabio, esto es, tiene pleno conocimiento de la verdad de todas las cosas (AT IX-b, 2-3). En cambio, los hombres son más o menos sabios según su conocimiento de las «verdades más importantes». Por tanto, la filosofía que presenta Descartes abarca «todo aquello que el espíritu humano puede saber». Una de las cuestiones a dilucidar es si y en qué medida algunos de estos conocimientos inaccesibles tienen que ver con la conducta moral del hombre. Descartes sostiene que la sabiduría tiene grados, en concreto cinco, el último de los cuales es el conocimiento de las primeras causas y los primeros principios que podemos obtener considerando la razón natural sin ayuda de la fe.⁸ Lo significativo es que Descartes parece afirmar que los cuatro primeros grados proporcionan un conocimiento suficiente en lo relativo a la conducta de la vida, pues nos dice que «no debemos dudar de aquellas cosas que nos parecen verdad en lo que concierne a la conducta de la vida» (AT IX-b, 7).⁹ Pero en seguida añade que no las debemos considerar tan ciertas como para no cambiar de opinión si nos

7 Sobre la relación entre Descartes y Aristóteles, véase L. Renault (2000).

8 Steiner (2004, especialmente p.36) sostiene que el proyecto filosófico cartesiano está basado en la fe en la divinidad. Cottingham (1998, pp.61-103) señala que tanto en los *Principios* como en la correspondencia con Elizabeth Descartes ofrece suficientes declaraciones como para afirmar que la moral no puede basarse en Dios. Lo cierto es que cuando habla de filosofía, Descartes siempre entiende la búsqueda de los conocimientos que podemos obtener mediante la razón sin ayuda de la fe. Otra cosa es que aquel conocimiento que obtenemos mediante la razón pueda, finalmente, ser compatible con la fe.

9 Los cuatro primeros grados son: 1) las nociones claras sin necesidad de meditar; 2) la experiencia de los sentidos; 3) la conversación con los hombres; 4) la lectura.

obliga la evidencia de alguna razón. Por tanto, Descartes nos indica que se puede tener conducta moral sin necesidad de la filosofía, aunque la certeza respecto de su corrección es más débil que la certeza que podemos alcanzar respecto de las primeras causas y principios. El fragmento parece sugerir el carácter dinámico del conocimiento. En cuestiones de moral el hombre puede conformarse con la experiencia adquirida en el contacto con el mundo, pero debe siempre estar abierto a obtener nuevos conocimientos que reformen su conducta. La verdad del contenido de nuestra conducta moral no está dada previamente, sino que, en cada caso, debemos actuar en función de nuestros conocimientos presentes y eso significa no dejar nada de lado, ni las nociones claras que poseemos, ni la experiencia de los sentidos, ni la conversación de los hombres, ni la lectura. Ni tampoco, si disponemos de ellos, el conocimiento de las primeras causas y los primeros principios que alcanzamos con la práctica de la filosofía.

III

Si por algo es conocida la carta-prefacio de los *Principios* es por la imagen de la filosofía como un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco la Física y las ramas el resto de las ciencias, que Descartes reduce a tres principales: la Medicina, la Mecánica y la Moral, que es «la más alta y perfecta Moral, que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la Sabiduría» (AT IX-b, 14). Veamos cómo podemos interpretar esta imagen partiendo de lo dicho hasta ahora. Lo más útil, donde se recogen los frutos, se encuentra en las ramas. La filosofía se orienta a la acción humana, ya sea atendiendo a los cuidados de su cuerpo, a la producción de artefactos para mejorar las condiciones de vida, o a la cuestión básica de la moral: cómo hay que vivir. Existe, pues, una moral que es parte de la filosofía y que presupone el conocimiento del resto de las ciencias y que parece sólo poder ser objeto de atención cuando se han obtenido *todos* los conocimientos posibles. No es extraño que muchos estudiosos de la obra cartesiana defiendan la definitividad de la moral provisional, por cuanto la obtención de todos los conocimientos parece quedar demasiado lejos.¹⁰ Descartes admite la dificultad en el avance del conocimiento cuando reconoce que no espera ayuda para llevar a cabo experiencias que «apoyen y justifiquen mis razonamientos» (AT IX-b, 17), por lo que afirma estudiar para su instrucción particular, y declara que se tardarán

¹⁰ Es la posición, muy comentada, que expone Guérout en los dos últimos capítulos de su brillante estudio sobre Descartes (1953): la complejidad de nuestro compuesto mente-cuerpo hace que la moral definitiva sea imposible. Para Rodis-Lewis la moral definitiva no llegó a darse por la prematura muerte de Descartes. Otros autores, en cambio, sostienen que la moral provisional del *Discurso del método* no es la definitiva (Marshall, 1998, pp. 85-95) ni es igual a la moral presente en escritos posteriores (Sorell, 1993, pp. 286-287).

varios siglos en deducir todas la verdades (AT IX-b, 20). Pero al tiempo está convencido que los *Principios* harán posible el progreso del conocimiento, esto es, el descubrimiento de nuevas verdades y, en consecuencia, un grado más elevado de sabiduría (AT IX-b, 18).

Parece, pues, existir una tensión, en el seno de un mismo texto de veinte páginas, entre la confianza en una moral definitiva que se obtendrá con la obtención de todos los conocimientos posibles, y el reconocimiento que nuestra conducta moral no permite la espera y que debemos actuar con los conocimientos y grados de sabiduría que poseamos. Intentemos contextualizar la carta-prefacio. En la dedicatoria Descartes nos dice que la sabiduría se obtiene con conocimiento (del bien) y con voluntad. Pero el conocimiento del bien se obtiene después del resto de conocimientos. Comoquiera que el conocimiento no se ha obtenido completamente, ni en general ni en particular en cada hombre, debemos exigirnos querer instruirnos, es decir, aumentar nuestros conocimientos, para estar más cerca del conocimiento del bien. Parece, pues, que Descartes propone una moral probabilística. Cuantos más conocimientos poseamos a la hora de tomar decisiones en relación a nuestra conducta, y manteniendo la voluntad de seguir el bien, más cerca nuestra conducta estará del bien, aunque, pese a todo, podemos equivocarnos. Supongamos ahora que la humanidad llegase a un punto en que se deduzcan, a partir de la metafísica y física cartesianas y aplicando el método adecuadamente, todas los conocimientos anteriores a la ciencia de la Moral. Entonces, ¿dispondríamos de unas leyes morales a partir de las cuales deducir qué conducta llevar a cabo en cada caso? Ni los *Principios* ni el resto de la obra cartesiana, a mi modo de ver, permite afirmar esto. Más bien parece que Descartes defiende que un aumento del conocimiento nos hará más sabios, mejores sujetos morales, pero que eso no significa que el error sea imposible. Al final de los *Principios*, en los artículos 205 y 206 de la cuarta parte (AT IX-b, 323-325), Descartes distingue entre dos tipos de certeza: la certeza moral, suficiente para regular nuestras costumbres, que comprende aquellas cosas relativas a la conducta de la vida, de las cuáles no solemos dudar aunque sabemos que podrían ser falsas; y la certeza que se da cuando pensamos que la cosa no puede ser de ninguna manera distinta a como la juzgamos, que es la certeza que se extiende a la Matemática y a la existencia de los cuerpos. Esta distinción entre dos tipos de certeza nos recuerda que, pese a haber establecido los primeros principios, el ámbito de la moral es peculiar, con una certeza distinta a la que nos ha remitido Descartes en todo su libro. El conocimiento de los principios de la filosofía no nos ha conducido a una moral definitiva en el sentido de esperar que se nos proporcione algo así como unas leyes de la naturaleza en el ámbito moral. ¿Significa esto que el camino recorrido por los *Principios* no sirve para nada en lo concerniente a nuestra conducta? No parece que ésta sea la propuesta de Descartes, pues, entre los frutos de su obra destaca, en la carta-prefacio,

«acostumbrarse poco a poco a juzgar mejor las cosas y ser así más sabio» (AT IX-b, 18). Y la carta-prefacio concluye afirmando que los hombres inteligentes se dedicarán al estudio de la filosofía cartesiana o al menos la favorecerán porque se darán cuenta que perseguir las verdades derivadas de los Principios tras ver «hasta qué grado de sabiduría, hasta qué perfección de vida, hasta qué felicidad pueden conducirnos» (AT IX-b, 20).

¿Qué aportan, entonces, los *Principios* a la moral? Conocimiento. Un mayor conocimiento mejora nuestro juicio sobre las situaciones y reduce el error (siempre que vaya acompañado de la voluntad correspondiente). Pero ¿qué conocimiento en concreto? Es decir, ¿qué conocimiento de los primeros principios es fundamental para la moral? Más allá de que todos los conocimientos son relevantes para desarrollar una conducta moral, hay uno que es fundamental para entender esa aparente tensión cartesiana: el hombre no es sólo materia, sino también mente. Y en tanto que sustancia pensante, es libre. Si el ser humano no puede ser reducido a un autómatas, esto significa que no podemos establecer leyes morales en sentido mecánico. En la sexta parte del *DM* Descartes reconoce que no todo puede ser deducido con el solo uso de la razón, pues llegará el caso que necesitaremos llevar a cabo una experiencia crucial (AT VI, 64-65). En el caso de la moral, ni siquiera esas experiencias cruciales sirven para establecer nada definitivo. El ser humano no está restringido en sus acciones morales a una cadena causal, por lo que la certeza requerida no puede ser la misma que en el caso de la metafísica y la física.

Esto no significa que debemos dejar de lado estos conocimientos anteriores. Si la Metafísica nos proporciona información sobre los primeros principios y en concreto sobre lo que en esencia somos, la Física explica el funcionamiento de la materia y establece las bases para que podamos conocer nuestro cuerpo. Los hombres son corporales, y por tanto debemos conocer cómo funciona el cuerpo y cómo ese funcionamiento afecta al alma, para estar en mejores condiciones de decidir sobre nuestra conducta. Es coherente, pues, que el siguiente paso después de los *Principios* sea escribir las *PA*, en donde, después de una primera parte en la que se abordan las pasiones «como físico», Descartes va adentrándose poco a poco en el terreno de la moral.

IV

En resumen:

- 1) A mayor conocimiento, mayor sabiduría, es decir, estamos en mejores condiciones de ejercer como sujetos morales;
- 2) La filosofía de Descartes, en la medida que ofrece unos principios que deben ser tan claros y evidentes que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad (cuando se aplica con atención a considerarlos) y que además de ellos

debe depender el conocimiento (AT IX-b, 2), se presenta como aquel conocimiento indispensable para mejorar nuestra conducta en la vida;

3) No podemos establecer leyes morales en el sentido que nos concreten en cada caso lo que hemos de hacer.

4) Por tanto, la filosofía cartesiana conduce a una moral más bien formal, reducida a los requisitos para la sabiduría expuestos en la dedicatoria de los *Principios*,¹¹ con la advertencia que siempre estamos expuestos al error.

¿Significa esto que la moral cartesiana nunca es definitiva y que, en consecuencia, se encuentra ya en la moral por provisión expuesta en el *DM*? Es una pregunta importante porque permitirá aclarar la cuestión que planteábamos al inicio de este artículo, esto es, si Descartes aporta algo nuevo en relación a la moral o simplemente reproduce lo que ya estaba presente en otros autores, principalmente Montaigne. Para responder a esta cuestión debemos ir al origen de la reflexión moral que lleva a cabo Descartes en la correspondencia con Elizabeth de Bohemia y, en concreto, en la carta del cuatro de agosto de 1645, en la que Descartes, comentando el *De vita beata* de Séneca, aborda las reglas que hay que seguir para contentarse uno mismo. En esa carta, Descartes empieza definiendo la vida beata como la perfecta alegría de espíritu y la satisfacción interior, que se adquiere sin ayuda de la fortuna (AT IV, 264). Descartes recupera una idea presente en el *DM* y que se mantiene hasta las *PA*: hay cosas que dependen de nosotros y otras no, y las que importan son las primeras y no las segundas. Esas cosas que dependen de nosotros son la virtud y la sabiduría, y la adquisición de ambas es lo que nos produce la satisfacción. El camino que conduce a la satisfacción pasa por observar, continúa Descartes, tres cosas, «que se relacionan con las tres reglas de la moral, que he puesto en el discurso del método» (AT IV, 265):

- 1) Intentar servirse, lo mejor que pueda, de su espíritu, para conocer lo que ha de hacer en todas las circunstancias de la vida;
- 2) Tener una resolución firme y constante de ejecutar todo lo que la razón le aconseja, sin que las pasiones o los apetitos le desvíen. Esta firmeza en la resolución es la virtud;
- 3) Considerar que, mientras se comporta tanto como pueda según la razón, todos los bienes que no posee están completamente fuera de su poder, y así se acostumbra a no desearlos.

Una primera lectura de estas reglas indica que no son idénticas a las del *DM*. Ha desaparecido, de la primera máxima, la regla de seguir las costumbres y las leyes del país, así como la religión recibida y las opiniones más moderadas, y ha sido sustituida por una apelación más genérica a servirse de su espíritu, lo que

11 Es decir, que el entendimiento conozca lo que está bien y que la voluntad esté siempre dispuesta a seguirlo.

para Descartes significa servirse de la razón. La segunda y tercera reglas son más parecidas a la segunda y tercera máxima del *DM*, pero se resalta mucho más que hay que vivir según la razón. En eso consiste la felicidad. Es la razón la que nos debe indicar qué hacer en cada caso, es la razón la que debe dirigir la dirección de la voluntad, es la razón la que nos conduce a no desear lo que está fuera de nuestro alcance. Y es la conducta racional la que evitará el lamento y el arrepentimiento que, junto al deseo, nos dice Descartes en la misma carta a Elizabeth, son aquello que nos impide estar satisfechos:

«Si hiciésemos siempre todo lo que nos dicta nuestra razón, nunca tendríamos motivo para arrepentirnos, aunque los acontecimientos nos hiciesen ver después que nos hemos equivocado, por cuanto no es en absoluto culpa nuestra.» (AT IV, 266)

Así pues, Descartes admite que podemos equivocarnos y aún así tener una buena vida, esto es, una vida moralmente buena. La satisfacción se produce aplicando la segunda regla, y la vida moralmente buena remite a nuestra conciencia: basta que ésta, nos dice Descartes, testimonie que no nos ha faltado la resolución de ejecutar todas aquellas cosas que nos han parecido las mejores. Nos encontramos, pues, con una propuesta de ética intencional más que consecuencialista. Ciertamente, esta propuesta estaba ya presente en la tercera parte del *DM*, pero Descartes parece dejar claro, en la carta-prefacio de los *Principios*, que no se trata de lo mismo. Allí, cuando repasa el contenido de sus escritos anteriores, se refiere al *Discurso* diciendo que incluyó en él las principales reglas de una moral imperfecta, que se puede seguir por provisión mientras no conocemos aún una mejor (AT IX-b, 15). Pero es que apenas diez líneas antes Descartes se había referido a la Moral que presupone el resto de conocimientos, esa moral parte de la filosofía y que es la rama que sale del tronco de la física y de las raíces de la metafísica. Esa moral, pues, no puede ser la moral provisional del *DM*. Y en el párrafo que acaba con la imagen del árbol del conocimiento, Descartes explica el orden que hay que seguir en la educación, y lo primero es «formarse una Moral que pueda bastar para regular las acciones de la vida», ya que la tarea de bien vivir no admite demora (AT IX-b, 13). Debemos suponer que Descartes no puede contradecirse tan flagrantemente en apenas dos páginas, y que una cosa es la moral provisional, que se forma antes de conocer las primeras causas y derivar de ellas nuevos conocimientos, y la otra es la moral que se deriva de ese cuerpo de conocimientos. Sin embargo, como ya señaló muy bien Gouhier (1937, p. 246) en su día, que la moral provisional no sea racional en el sentido de ser formada a partir del resto de conocimientos no significa que no sea razonable, en la medida que ha de hacer posible una vida dedicada a la obtención de los conocimientos más importantes. Entre una y otra moral hay una diferencia importante, que es el cuerpo de conocimientos del que disponemos a la hora de aplicar nuestra razón a la conducta. Tanto en

la moral inicial como en la posterior nos servimos de nuestra razón buscando la mejor acción, pero en la segunda el cuerpo de verdades del que disponemos es sustancialmente mayor. Hemos adquirido una serie de certezas, una información sobre nosotros y sobre el mundo, que no puede ser dejada de lado. Todos los hombres pueden alcanzar una buena vida, pero sin duda el hombre que ha pasado por la filosofía lo tiene mucho más fácil, pues puede aplicar su razón con más fundamento y con más contenido. Se explica entonces porqué cuando expone las máximas morales en la tercera parte del *DM*, Descartes evite usar el término razón, que sólo aparece en la cuarta máxima, esto es, la máxima de carácter personal respecto de las cuales las anteriores son las condiciones que la harán posible: dedicar su vida al cultivo de la razón y a la búsqueda de la verdad (AT VI, 27). Puesto que las máximas han de permitir iniciar un proceso de vida racional, no pueden presentarse como racionales en sí mismas. En cambio, en la correspondencia con la princesa Elizabeth Descartes ya ha explicado su lógica, su metafísica, y parte de su física, y puede referirse a las reglas de la moral como reglas racionales.¹²

Sin embargo, la confusión puede venir de pensar que Descartes pretende *derivar*, en sentido estricto, una moral de la física (y lógicamente también de la metafísica), es decir, derivar las ramas del tronco. No parece que Descartes quiera significar esto, pues evita, en la carta-prefacio de los *Principios*, utilizar el término «deducción», y simplemente afirma que la moral *presupone* todos los conocimientos anteriores, lo que significa que hay que tenerlos en cuenta, que no pueden ser dejados de lado, pero no que de ellos deba deducirse mecánicamente unas verdades morales concretas. «Presuponer» significa «suponer antes», o bien «poner como verdadero». El conjunto de conocimientos adquiridos es aquello que hay que poner como verdadero a la hora de plantear la moral filosófica. Ahí reside la diferencia con la moral provisional del *DM*, que no es filosófica en este sentido –pues todavía no hemos adquirido las verdades que habremos de poner como verdaderas para la reflexión moral–, y también la diferencia con la propuesta de Montaigne. Quizás no sea casual que Descartes utilice el mismo verbo *presuponer* que usa Montaigne en la «Apología de Raimundo Sabunde»:

Cada ciencia posee sus principios presupuestos, por donde el juicio humano está roto por todas partes (*Ensayos*, II, 12,540)

12 Las *Pasiones del alma* son coherentes con este planteamiento. La definición que se ofrece de la generosidad en el artículo 153 (AT XI, 445-446) coincide con las reglas de la carta a Elizabeth: se trata de saber que somos libres y de tener la voluntad (una firme y constante resolución) de emprender y ejecutar todas las cosas que juzguemos mejores. La virtud, pues, consiste en un acto de voluntad que se dirige al uso de nuestra razón (que a su vez debe ser usada rectamente, y esto es lo que enseña la filosofía).

A menudo olvidamos que –como bien señala Cottingham (1998, cap.3)– Descartes no es dualista, sino *trilateralista*, y que la moral es el ámbito del hombre como compuesto. En tanto que cuerpo, el hombre que busca la buena vida debe conocer sus leyes para ver cómo le afectan. En tanto que alma, el hombre debe conocerse como ser libre y dotado de una voluntad infinita. En tanto que compuesto, el hombre que busca la buena vida se da cuenta que no puede adquirir las certezas en la acción humana que obtiene aplicando la razón estrictamente, dada la existencia de un ámbito de indeterminación en el hombre, por lo que el método debe ser reconvertido: la razón seguirá buscando certezas y tendrá en cuenta todos los conocimientos que posea hasta ese momento, intentando aproximarse a la claridad y la distinción, pero, en cualquier caso, debido a la composición del ser humano, el error siempre será posible. Por ello, la propuesta cartesiana se reduce a una moral intencional y sin contenido preciso, a una moral de la voluntad de seguir el camino del filósofo: usar su razón y buscar la verdad.¹³

V

Una vez que hemos ofrecido una interpretación de la moral cartesiana, estamos en condiciones de volver a la cuestión inicial: ¿qué novedad aporta Descartes respecto de Montaigne? Para empezar, es necesario apuntar que tanto en Montaigne como en Descartes el objetivo es una filosofía práctica. Así, los dos escriben para mejor juzgar y juzgarse uno mismo. Esto es claro en Montaigne y espero que haya quedado más claro en el caso de Descartes después de analizar la concepción de la moral cartesiana. La vida no puede esperar, y la reflexión, la escritura, la filosofía, deben dirigirse a ella. Montaigne sustituye la física y la metafísica aristotélicas por una propia, no filosófica en sentido académico, consistente en la experiencia del mundo («De l'expérience», III, 13). Descartes construye otra metafísica y otra física, como alternativas a la filosofía aristotélica, que pueda ser enseñada en las universidades. Pero en ambos autores estas metafísica y física tienen como objetivo último al ser humano en tanto que está viviendo, actuando y pensando, en el mundo. La diferencia está en las diferentes metafísicas y físicas que ofrecen para situarnos en el mundo. Montaigne renuncia a hacer filosofía en el sentido tradicional, pues, dado que la verdad no es accesible, cualquier teoría filosófica que pretenda mostrar la verdad

13 Si consideramos la definición de ciencia que da Descartes en las *Reglas para la dirección del espíritu*, –*Omnis scientia est cognitio certa et evidens* (AT X, 362)– la moral es ciencia en un sentido peculiar, pues lo evidente se reduciría al principio formal de utilizar la razón teniendo en cuenta los conocimientos que se poseen y en tener la voluntad de seguir aquello que nos dicta la razón.

de las cosas no es más que fantasía.¹⁴ Descartes, en cambio, confía en sustituir la «vieja filosofía» por una nueva que nos permita situarnos en el mundo de manera más adecuada. En este sentido, Montaigne puede ser considerado un *bricoleur* mientras que Descartes sería más bien un *ingénieur*.¹⁵ La diferencia entre ellos podría ejemplificarse en el verbo «asegurar» (*assurer*). En uno de los capítulos más comentados de los *Ensayos*, Montaigne afirma que no puede *asegurar* su objeto.¹⁶ Descartes, por su parte, construye el *DM* con el objetivo de *asegurarse*: el método le asegura el uso de la razón (AT VI, 21), las máximas le dan seguridad (AT VI, 28). En ambos casos, sin embargo, su posición en relación a la conducta del hombre depende de su posición en relación a la metafísica y la física. Es decir, la batalla entre Montaigne y Descartes es tanto moral como epistemológica. Moral porque en último término su objetivo es el mismo, la buena vida; epistemológica porque lo que se dirime es qué papel juega el conocimiento en la obtención de esa buena vida. El escepticismo respecto del conocimiento conduce a Montaigne a la imposibilidad de *asegurarse*, de *resolverse*, a la continua irresolución que supone el ensayo. En cambio, Descartes confía en que la beatitud (la vida feliz) es posible, una vez establecidas las verdades más importantes. La moral cartesiana no está desvinculada del resto de su filosofía, no supone un orden separado, sino que existe un vínculo como mínimo metodológico.¹⁷ Por tanto, si la moral cartesiana depende, en los términos que hemos establecido, del resto de su filosofía, esto significa que, si Descartes derrota a Montaigne en el campo epistemológico, no puede ser derrotado por éste en el campo de la moral.

Sin embargo, debemos precisar aún más la comparación. Ambos autores parten de la autonomía del sujeto. Es el sujeto el que construye, en cierto modo, la realidad. Es el sujeto el que, usando su juicio y su libertad, actúa en el mundo. En el caso de Montaigne, esta autonomía tiene el límite de la reverencia pública, como afirma en el aviso al lector de los *Ensayos*. En el caso de Descartes, además de los límites sociales, aparecen unos límites cognoscitivos. Al sujeto

14 A lo largo de la «Apología de Raimundo Sabunde» (*Ensayos*, II, 12) Montaigne dedica bastantes páginas a mostrar la vanidad de los discursos filosóficos que pretenden revelar la verdad del mundo.

15 Sigo aquí la distinción, basada en Levi-Strauss, que lleva a cabo Fernand Halryn entre el humanismo que recompone los elementos pero no inventa nada y Descartes que fabrica algo nuevo.

16 *Ensayos*, III, 2, «Del arrepentimiento».

17 No estoy de acuerdo con la definición que da Grimaldi del orden de la beatitud, en la medida que lo define como la experiencia de nuestra voluntad sin conocer ni poseer nada del mundo (p. 13). Si bien puede hablarse de un orden moral distinto del orden cognoscitivo y del orden técnico, no está desvinculado de los anteriores, sino que, utilizando la terminología cartesiana, los presupone.

se le hacen presentes unas verdades que no puede obviar. Y una vez aceptadas esas verdades, nada puede seguir igual, pues el juicio que efectuemos en relación a nuestra conducta no puede dejar de lado lo que se presenta a nuestra mente como cierto. Esto no significa, como hemos visto, que el tipo de certeza en el campo de la moral sea el mismo que en metafísica y física. Descartes, en ese imaginario diálogo con Montaigne, reconocería que la certeza moral no ofrece seguridad absoluta: aquello que creemos verdadero podría ser falso. Y, sin embargo, tenemos certezas morales. En los *Ensayos* aparecen unas cuantas opiniones que podemos considerar certezas morales, como la afección de los padres a los hijos (*Ensayos*, II, 8), el instinto de preservación y de evitar lo dañino (I, 14), o la libertad como deseo humano universal (I, 17). Pero se presentan como lo que para Montaigne son, opiniones. En último término, es lo que piensa el sujeto que escribe, *su* certeza y, en consecuencia, no la verdad. ¿Podemos decir lo mismo en relación a Descartes? En cierto sentido sí, pues aquello que no es claro y distinto entra en el terreno de la *doxa*. Pero en otro sentido no, pues esas opiniones, aún siendo *su* certeza moral, pueden estar más o menos fundamentadas, en función de si están establecidas por la razón o si han presupuesto un determinado número de verdades ya conquistadas. En otras palabras, Descartes aspira a vivir con la máxima seguridad que le da la razón (Ramírez, 2003, pp. 93ss.), y su moral pretende ser una moral racional.

La diferencia entre Montaigne y Descartes se plasma en que para el primero la razón debe dejar paso al juicio, que es siempre individual. Por eso, Montaigne no propone reglas morales, puesto que en cada individuo y a cada momento se dilucida el juicio y la acción a realizar. Se trata de una moral individual de circunstancias, y es cada individuo, sin más límites que los generados por el marco social en el que se ubica, el que debe dilucidar cómo debe vivir. La imposibilidad para Montaigne de generalizar y establecer un conocimiento respecto de la naturaleza humana conlleva que sólo nos debemos a nuestra propia naturaleza, que hemos de procurar conocer sin pretensión de establecer leyes o reglas para procurarnos la mayor felicidad posible. Para Montaigne el único discurso filosófico posible es el individual (Llinàs, pp.157-186, 287-292). En cambio, para Descartes el juicio debe ser sustentado por la razón. En la medida que se sale del escepticismo, se puede generar un discurso sobre la naturaleza de los hombres y establecer unas reglas para la adquisición de las virtudes, aunque el conocimiento que adquirimos sobre la naturaleza humana conlleva que esas reglas no puedan ser más que formales. Esta diferencia tiene implicaciones importantes. La moral cartesiana es una moral social, mientras

que la montaigneana no lo tiene tan fácil para serlo. Montaigne no puede fundamentar que el juicio de varias personas sobre lo mismo deba coincidir, por lo cual la diversidad de conductas no sólo es legítima, sino que tiene idéntico valor objetivo, es decir, parece abrirse la puerta al relativismo.¹⁸ Descartes, en tanto que reduce las reglas de la moral a una sola, esto es, quiere aquello que tu razón te dice que es lo mejor, acepta de Montaigne que, en definitiva, la acción depende del individuo que es el que, en definitiva, hace lo que le parece que es lo mejor. Pero comoquiera que Descartes ha colocado a la razón (algo no solo individual) como regidora del juicio (que sí es meramente individual), ha aplicado el método a la moral (en las condiciones que, según hemos visto, esto es posible), entonces al menos un par de cosas han cambiado. La primera es que en tanto diversas personas alcancen conocimientos verdaderos (de las primeras causas y principios) su opinión, que ha de basarse en la razón, tiende a coincidir. Es por eso que Descartes señala, en la carta-prefacio, que uno de los frutos de los *Principios* será, puesto que las verdades obtenidas serán claras y ciertas, que moverá a la dulzura y a la concordia. La segunda es que el conocimiento que obtenemos del ser humano nos lleva a considerarlos como valiosos en tanto que seres libres y racionales (Marshall, p.157), es decir, a otorgar un valor intrínseco a las personas, lo que significa que no podemos formular un juicio negativo sobre el ser humano sobre la base del género o la raza (Morgan). Nuevamente, Descartes intenta fundamentar con conocimiento lo que en Montaigne se afirma precisamente porque no disponemos de ese conocimiento. La razón, para Descartes, nos conduce a una moral social, al amor hacia los semejantes, y así es presentada la generosidad –la virtud principal– en las *PA*: el hombre generoso es solidario, aquel que da sin esperar nada a cambio y que, por tanto, busca una humanidad mejor.

VI

Para concluir:

1) Debemos abordar la relación con Montaigne no en términos de victoria o derrota, sino en términos de diálogo entre ambos, y considerando que Descartes intenta fundamentar a Montaigne.

2) Ambos comparten un elemento básico común: no podemos establecer objetivamente las verdades morales, en el sentido de contenidos morales verdaderos.

3) Montaigne y Descartes coinciden en que todo depende del individuo. Si no hay voluntad de dirigirse al bien, no hay nada que hacer. En el caso de

¹⁸ Otra cosa es que no se puedan tener firmes condiciones y desear la desaparición de determinadas conductas, como es el caso de Montaigne, por ejemplo, con la tortura. No debemos confundir la justificación racional con la actitud o el sentimiento.

Montaigne, la voluntad debe dirigirse a formar el juicio con el objetivo de que el individuo lleve a cabo la mejor vida posible. En el caso de Descartes, la voluntad debe seguir aquello que le dicta la recta razón, para alcanzar la satisfacción individual y procurar al mismo tiempo una mejora de la humanidad. Pero en cualquier caso el hombre, libre e indeterminado, es dueño de su vida.

4) La filosofía cartesiana pretende haber establecido un método y unas verdades previas que pueden fundamentar aquello que en Montaigne no podía serlo, la autonomía del sujeto que libremente juzga y escoge un curso de acción, al tiempo que permite al individuo salir de sí mismo y pensar en los demás en la medida que piensa en sí mismo.

5) La vuelta a Montaigne que defiende Lázaro en su artículo sería, para Descartes, una vuelta mejorada. Es en este sentido que Hassan Melehy (cap.5) defiende que lo que hace Descartes es sustituir las infinitas historias de Montaigne por una historia única, la de la nueva filosofía.

6) Esta vuelta a Montaigne pasa por convertir la moral en una cuestión de forma más que de contenido, pues siendo la voluntad libre no puede haber contenidos prefijados.

7) En una historia de la ética Descartes se situaría a medio camino entre Montaigne y Kant, el camino hacia la autonomía del sujeto insertada en un mundo racional y comprensible. Descartes mantiene no sólo de Montaigne sino de la filosofía moral clásica en general la búsqueda de la felicidad y el ejercicio de la virtud para alcanzarla (y por tanto lejos de la ética kantiana). Pero otorgando al sujeto una libertad absoluta su propuesta moral sólo se puede dar formalmente, en coherencia con su metafísica y su física, que sancionan la separación sustancial entre el pensamiento y la materia.

8) El conocimiento del mundo fundamenta que la moral esté en cierto modo *separada* del resto de ciencias, y justifica que, en último término, la adquisición de la virtud sea fruto de una decisión personal, que nos conduce a querer actuar bien, es decir, según la razón. Esa, para Descartes, es la única propuesta moral posible en un mundo que, siendo racional, es siempre, como creía Montaigne, provisional.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J. 1982: «El *Discurso del método* de Descartes como ensayo», *Aporía*, vol. IV, nº 15/16, pp. 69-83.
- 1984: *La doctrina de la verdad en Michel de Montaigne*. Málaga: Universidad de Málaga.
- 1988: «La presencia de Montaigne en la filosofía del siglo XVII», en C. Baliñas Fernández, (ed.), *Actas del Simposio sobre filosofía y ciencia en el Renacimiento*. Santiago: Universidad de Santiago de Compostela, pp. 59-76.
- COTTINGHAM, J. 1998: *Philosophy and the good life. Reason and the passions*

- in *Greek, Cartesian and psychoanalytic ethics*. Cambridge (U.K.), New York: Cambridge University Press.
- DESCARTES, R. 1971: *Oeuvres*. 11 vols. Ed. Adam, C. & Tannery, P., Paris: Vrin.
- GOUIER, H.G. 1937: *Essais sur Descartes*. Paris:Vrin.
- GRIMALDI, N. 1978: *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*. Paris: Vrin.
- GUÉROULT, M. 1953: *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2 vols., Paris: Aubier-Montaigne.
- HALLYN, F. 1991: «Descartes and Humanism: the Critique of Bricolage», in P.Desan (ed.), *Humanism in crisis. The decline of the French Renaissance*. Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 295-314.
- LÁZARO, R. 2009: «La vida práctica en Montaigne y Descartes», en *Contrastes*, XIV, en prensa.
- LÁZARO, R. 2008: «Montaigne and Descartes: A dialogue on Morals», en García, A., Silar, M. & Torralba J.M. (eds.): *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholar Publishing, pp. 127-147.
- LLINÀS, J.L. 2001. *Educació, filosofia i escriptura a Montaigne. Una lectura de « De l'institution des enfans »*. Palma de Mallorca : Edicions UIB.
- MARSHALL, J. 1998. *Descartes's Moral Theory*. Ithaca & London : Cornell University Press.
- MARTINOT, R. 1982 : *De l'usage de la raison chez les écrivains français entre Montaigne et Descartes*. Lille: Serv. reprod. th. Univ. Lille 3.
- MELEHY, H. 1997: *Writing Cogito: Montaigne, Descartes and the institution of the modern subject*. Albany (New York): State University of New York Press.
- MONTAIGNE, M. 1988: *Essais*. 3 vols. Ed. Villey-Saulnier. Paris: PUF.
- PAULSON, M.G. 1988: *The Possible Influence of Montaigne's «Essais» on Descartes' «Treatise on the passions»*. Lanham, Md.: University Press of America.
- RAMÍREZ, J. 2003: *Dubtar i actuar: el problema de la direcció vital des de la filosofia*.
- RENAULT, L. 2000: *Descartes ou la félicité volontaire*. Paris: PUF.
- RODIS-LEWIS, G. 1970: *La morale de Descartes*. Paris: PUF.
- SCHIFFMAN, Z. S. 1991: «Humanism and the Problem of Relativism», en Desan, P. (ed.), *Humanism in crisis. The Decline of the French Renaissance*. Ann Arbor: University of Michigan Press, pp.69-84.
- SÈVE, B. 2007: *Montaigne. Des règles pour l'esprit*. Paris: PUF.
- SORELL, T. 1993: «Morals and Modernity in Descartes», in Sorell (ed.), *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and the Tradicional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*. Oxford: Clarendon Press, pp. 273-288.
- STEINER, G. 2004: *Descartes as a moral thinker*. Armhest, New York: Prometheus Books

JOAN LLUÍS LLINÀS BEGON

Publicaciones recientes:

2006: “Los Essais como escritura filosófica y la pregunta por la identidad personal”, *Daimon. Revista de*

Filosofía, núm.37, pp. 59-71.

2007: “From Montaigne to Comenius: Philosophical and Pedagogical Issues at the Dawn of Modern Thought”, *Acta Comeniana*, Vol. 20-21 (XLIV-XLV), pp. 133-151.

Línea de investigación:

Historia de la filosofía de los siglos XVI y XVII.

Dirección postal:

Universitat de les Illes Balears, Departament de Filosofia i Treball Social, Edifici Ramon Llull. Campus Universitari, Cra. Valldemossa, Km. 7,5, 07122 Palma (Illes Balears).

Correo electrónico: jlluis.llinas@uib.es