

**Agustín M. Martínez**

Fundamentos de la moral en Descartes

## S U M A R I O

*La muerte, la ética cartesiana y la filosofía tradicional. Prevenciones respecto de Descartes.*

*I. Posición de contacto con una corriente histórica: Descartes y Aristóteles. Descartes y San Agustín.*

*II. Fundamentación metafísica de la moral cartesiana: física y moral. La ética vivificada por la metafísica.*

*III. Aproximación a un balance.*

A la muerte prematura de Descartes, en Estocolmo, Cristina de Suecia, que había llevado al filósofo hasta allá y que en parte había provocado su grave enfermedad por exigirle clases de filosofía a las 5 de la mañana, se sintió un tanto decepcionada. En efecto, el filósofo que había hablado varias veces de la posibilidad de prolongar por mucho tiempo la vida del hombre en la tierra, dejaba este mundo a los cincuenta y cuatro años de edad. (Cf. Carta a Huygens, 25 de enero de 1638).

Sin embargo, desde mucho antes Descartes ya estaba convencido de la imposibilidad de conservar indefinidamente la vida. En carta a su amigo Chanut, había escrito en 1646:

Sin embargo . . . le diré en confidencia que la noción pura de la física que traté de adquirir, me sirvió mucho para establecer fundamentos seguros en moral, y que me complace más fácilmente sobre este punto que sobre varios otros relativos a la medicina, a los cuales, no obstante, dediqué mucho tiempo. De modo que *en vez de encontrar los medios de conservar la vida, hallé otro, mucho más fácil y más seguro, que es el de no temer la muerte.* (Carta de Descartes a Chanut, 15 de junio de 1646).

Y bien, este “descubrimiento” cartesiano, aunque carnalmente menos ventajoso que aquel otro que en un principio había sospechado el “médico” Descartes, era, empero, extraordinariamente interesante: la moral, “la más alta y más perfecta moral” de que habla en la Carta-prólogo de *Los Principios*, naciendo de la evidencia física; y una moral para no temer la muerte. Resulta hasta cierto punto curioso que nuestro filósofo nos hable aquí con tanta seguridad y fruición de “su” moral, cuando en lo que a ella se refiere, andaba con extrema cautela:

Es verdad que suelo rehusar escribir mis pensamientos concernientes a la moral, y ello por dos razones: una, porque no hay materia en que los malvados puedan hallar más fácilmente pretexto para calumniar; otra, porque creo que sólo los soberanos, o aquellos a quienes ellos autorizan hacerlo, deben ocuparse en determinar las costumbres de los demás. (Carta de Descartes a Chanut, 20 de noviembre de 1647).

Y cuando pensamos en los combates de que era objeto el filósofo, tanto de protestantes como de algunos grupos católicos, lo que lo indujo a no despreciar el favor interesado de los jansenistas (Vid. Nourrisson, *La Philosophie de Saint Augustin*, Paris, Didier et Cie., 1866, T. II, pp. 219-220; Gaston Sortais, *Le Cartesianisme chez les jesuites français*, au xvii et au xviii siècle, en Archives de Philosophie, Vol. VI, cahier III, Paris 1929), no parece infundado el temor de Descartes. Fuera de que realmente hasta su gran amiga la Princesa Isabel, tomaba sus principios morales como modernos e inconciliables con la filosofía tradicional:

Los pedantes dirán que usted ha llegado a edificar una nueva moral con el solo fin de acomodarla a mis condiciones. Pero yo la tomo como regla de mi vida y no me siento sino en el primer grado que usted aprueba: el deseo de informar mi entendimiento y de seguir el bien que él conoce. A esta voluntad debo la comprensión de sus obras, que no parecen obscuras sino a los que las examinan según los principios de Aristóteles, o con muy poco cuidado. (Carta de Isabel a Descartes, 1º de agosto de 1644).

Y esto no nos extrañará, si además pensamos cómo hasta en nuestros días es bien difícil hablar de Descartes. Nos hemos acostumbrado a oír hablar desde jóvenes sobre “el racionalismo cartesiano”, sobre “el reformador pernicioso”, sobre “el idealismo angélico”, etc., etc., y a tal punto, que resulta difícil creer, después de todos esos epítetos, que algo bueno pueda venir de Descartes... Aceptamos de buen grado y sin mayor estudio las críticas de Kant a la intuición intelectual cartesiana, sin reparar en los sofismas larvados que tal crítica implica; damos crédito a Leibniz cuando maltrata la personalidad moral del autor de las *Meditaciones*, y sin más repetimos con Maritain que el cartesianismo casi nada de aprovechable tiene por ser *él todo* un puro “songe”... Y, no sería raro, que hasta cuantos conmemoran en nuestra América a esta Gloria de Francia, sean encuadrados dentro de la crítica y señalados como “revolucionarios cartesianos”, sin saber que ya en plena Colonia, Descartes gozaba de gran simpatía en las universidades hispanoamericanas, como lo atestiguan las *Cartas Mejicanas* de don Benito María Moxó, Arzobispo de Charcas, en 1805, y algunas “Tesis” de la Universidad de Córdoba en 1790, como las famosas “*Conclusiones sobre toda la filosofía con algunas disertaciones críticas, dogmáticas, históricas y fisiológicas, principalmente contra los deístas, fatalistas, ateos, materialistas y otros filósofos de igual categoría*”. Bs. Aires 1790, publicado en castellano en 1919. (Cf. *Descartes*, Homenaje en el tercer centenario del Discurso del Método, Universidad de Bs. Aires, 1937, T. III).

Pero creemos que algo bueno puede salir de Descartes. Situándonos en el plano suyo propio, plano en que él quiere ser tenido, plano que desde el comienzo él eligió para su pensamiento. En ese plano propio, algo bueno puede salir de Descartes, de Descartes que, al decir de Péguy, "será siempre, en la historia del pensamiento, un caballero francés que echó a andar con muy buen paso" (Note sur M. Descartes, en *Nouvelle Revue Française*, julio-1 de 1919).

Por eso nuestro trabajo comienza con una posición del plano cartesiano en determinada corriente histórica del pensamiento, para en seguida pasar a la fundamentación metafísica de su moral, y terminar con un aproximado balance de esa moral.

### 1. Posición de contacto con una corriente histórica

En la Biblioteca Nacional de París, hay un retrato bastante sugestivo de Descartes: el que lo representa asentando olímpicamente uno de sus pies sobre las obras de Aristóteles en el suelo, mientras tiene en su mano la pluma de ave a la espera de una inspiración revolucionaria. Pintura totalmente injusta para el genio de Grecia y de Aristóteles, más combatido por ignorado que por conocido. Pintura en desacuerdo con la nobleza de Descartes. Sin embargo, pasando por su gran injusticia (ya que solamente es injusticia en la tela), así fué interpretado Descartes en su tiempo y después, tanto en Europa como en nuestros medios intelectuales de la América colonial. No me extenderé en repetir aquí los dicitos y desprecios con que Aristóteles y la filosofía tradicional eran tratados por aquellos años. Pero en todo error, como en toda herejía, hay un contenido de verdad en virtud del cual tal error o tal herejía tienen un aspecto inteligible porque tienen algo de "ser". Y en nuestro caso, ese aspecto de verdad era que Descartes invertía el orden jerárquico de la filosofía aristotélica, cambiaba el rumbo y orientación del pensamiento para salvar a la misma filosofía y dar una respuesta distinta a la aristotélica a los problemas surgidos con el advenimiento del reinado científico-positivo. Para Aristóteles, la metafísica era el coronamiento necesario y lógico, dentro de su sistema, del saber universal y del saber científico. Para Descartes, la metafísica es el principio de todo conocimiento, es la raíz de todas las ciencias, de todo el saber humano. Para Aristóteles, la experiencia particular funda la síntesis universal y superior de la "filosofía primera", la sabiduría sigue un rumbo ascensional. Para Descartes, la experiencia particular, en su contenido ontológico esencial, está fundada en grandes principios metafísicos

previos, la sabiduría sigue un rumbo descendencial. En Aristóteles el hombre descubre el sol contemplando la tierra, la naturaleza, la vida. En Descartes, el hombre descubre la tierra, la naturaleza, la vida contemplando su principio del sol. Y ambos se cruzarán en el camino, ambos abarcarán un mismo mundo, ambos darán un mismo testimonio: *la realidad*. Es sólo por un "forzamiento" inadecuado, es solamente por una incompreensión de la posición cartesiana que puede decirse *idealismo* cartesiano. Lo que existe, es el *realismo cartesiano*, el punto de referencia en Descartes es la Realidad, y no una idealidad panlogista, que mucho más tarde encontraremos en el *idealismo trascendental* alemán y que no puede con seriedad reconocerse deudor de Descartes.

En este planteamiento Descartes no está solo, no es hereje, no es revolucionario. Estaba vinculado a una trayectoria histórica del pensamiento occidental. Uno de sus más decididos amigos y apóstoles, el P. Marsenne, señalaba esa vinculación en carta a Voet en 1642:

. . . De tal manera que mientras más sabio sea un hombre en la doctrina de San Agustín, tanto mejor dispuesto estará para abrazar la filosofía de M. Descartes. (*Oeuvres complètes* de Descartes, T. IX, p. 85).

Nourrisson escribía en 1866:

Descartes, evidentemente, arruinaba el imperio de Aristóteles. ¿Pero podía arrojar el yugo de Aristóteles, sin restaurar al mismo tiempo la autoridad de Platón? Y reponer a Platón en su sitio de honor, ¿no era a la vez glorificar a San Agustín? (Ob. cit., T. II, p. 219).

Y hace pocos años, el P. Castellani escribía:

Aristóteles y Platón; el pensar que asciende arduamente de lo múltiple a lo Uno, y el pensar que desciende osadamente de lo Uno a lo múltiple, son los dos polos en que se mueve toda la humana especulación. (*Conversación y Crítica filosófica*).

Era especialmente San Agustín, pues, quien tendía los brazos a Descartes. El acabado estudio de E. Gilson lo revela plenamente, sin exageraciones entusiásticas (Cf. *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système Cartésien*, *passim* y espec. p. 281, Paris, Vrin, 1930). Descartando toda exageración, como la contenida en la *censura philosophiae cartesianae*, de Huet (Parisiis 1694, Edit. quarta), no es difícil reconocer esta general, y a veces particular, orientación agustiniana del cartesianismo de Descartes. Sabido es cómo Descartes protestaba haber copiado a San Agustín, como tal vez pretendían Arnauld y Colviu a propósito de Código (Vid. *Cuartas Objeciones; Lettre de Descartes a Colvius*, 14 noviembre de 1640; Blanchet, *Les antécédents historiques du Je pense, donc je suis*, pp. 108-139, Paris, 1920; O. Hamelin, *Le système*

de Descartes, Paris 1911, etc.), sin embargo Descartes se alegra de haber coincidido con Agustín, diciendo:

No me detendré aquí en darle las gracias (a M. Arnauld) por el auxilio que me ha dado fortificándome con la autoridad de San Agustín . . . (Carta al P. Mersenne, *Respuesta a la Primera parte de las Cuarta Objeciones*).

Pero no dejo de sentirme muy contento por haber coincidido en esto con San Agustín, personaje tan grande, aun cuando no sea más que para acallar a esos espíritus pequeños que han tratado de rebatirme en esta doctrina. (Carta de Descartes a Colvius, cit.).

Pero ni son las declaraciones del Filósofo ni las investigaciones al parecer, hoy agotadas, lo que ha de llevarnos a fijar esa vinculación histórica de la posición cartesiana. Lo interesante para nosotros es el hecho de tal vinculación espiritual y doctrinaria.

Desde luego, esa vinculación se ofrece ya desde el punto de partida en el filosofar de ambos: Dios y el alma, estas grandes cuestiones de la metafísica de todos los tiempos, están en primer plano, y en casi idéntica inspiración. Es sencillamente admirable la similitud de Descartes con las reflexiones de los *soliloquios*, que comienzan con este compendio de todo el filosofar agustiniano:

A. *Ecce oravi Deum.*

R. *Quid ergo scire vis?*

A. *Haed ipsa omnia quae oravi.*

R. *Breviter ea collige.*

A. *Deum et animam scire cupio.*

R. *Nihilne plus?*

A. *Nihil omnino.*

(*Lib. I, cap. II, n. 7*)

En la perspectiva de la verdad esencial, de la verdad primera de todas las cosas, la meditación comienza por Dios y el alma. Y no dejará de ser una curiosidad interesante que ya en su juventud Agustín aspiraba a una evidencia matemática de las verdades encontradas en esta ascensión interior por el mundo inteligible: *Sicut hoc, ita caetera cupiebam*. Así como yo sabía que tres y siete son diez, así también deseaba saber de las demás cosas (*Confesiones*, Lib. VI, cap. iv).

El mundo de los sentidos, como desproporcionado para invenir la verdad primera y fundamental, era puesto en paréntesis como en Descartes, al revés que en Aristóteles. Y también, como en Descartes (Cf. Jacques Chevalier, *Descartes*, p. 210 y sig., 8 édit., Paris, Plon, 1922), este

paréntesis era en procura de una mayor libertad de espíritu y limpieza interior para captar menos dificultosamente las verdades proyectadas por el Sol de nuestras almas. La Verdad habita en el interior del hombre, gritan a cada tramo del camino ascensional San Agustín y Descartes. Y ambos postulan, para esta "caza" de la Verdad en el plano de lo ininteligible, no un razonamiento discursivo, sino la *intuición intelectual*, la *visión* del entendimiento ilustrado por una divina iluminación, más allá de la "razón razonante" en que están pensando casi todos los opositores de Descartes. En San Agustín, como en Descartes, la razón es esencialmente ese poder de visión del espíritu, el *intuitus mentis* que penetra, por natural disposición de la mente, en el mundo de lo inteligible que es el mundo de la suprema objetividad y Realidad, alcanzando en la contemplación de las *ideas*, ideas que Kant comete el error de creer nuestros conceptos inmanentes para negar con un formalismo apriorístico la realidad inequívoca de la intuición intelectual. (Cf. Descartes, *Carta al Marqués de Newcastle*, marzo o abril de 164 ; *Respuesta a las Primeras Objeciones*; *Tercera Meditación*; *Respuesta a las Segundas Objeciones III*; Vid. Gilson. *L'Innéisme cartésien et la théologie*, art. en *Revue de métaphysique*, 1914. Y San Agustín: *De Trinitate*, Lib. XV, cap. x; *De Vera Religione*, cap. 34; *De Diversis quaestionibus* 3, q. 45; *De Genesi ad litteram*, Lib. XII, capp. 24 y 26, etc., etc., y muchos otros lugares recogidos en mis *Apuntes sobre San Agustín*). Si pensamos cómo, tanto en el uno como en el otro, el mundo en que actúan es el mundo eidético, el mundo de los eidos, el famoso "innatismo" cartesiano en general pasa a ser un mito escandaloso. La prueba de Dios cartesiana por la ascensión eidética, tiene rasgos que a veces recuerdan a San Agustín, y sabido es cómo la prueba agustiniana de Dios, que en este Doctor como en Descartes no tiene nada del bullado "ontologismo" de Malebranche o Gioberti, es cosa terriblemente seria y decisiva (Cf. I. Sestili, *Agustini Philosophia pro existentia Dei*, en *Miscelanea Agostiniana*, Vol. II, *Studii Agostiniani*, pp. 765-793, Roma, Poliglota Vaticana 1931).

Estamos respirando y contemplando en un mundo realísimo, para el cual la mente tiene natural capacidad, y desde el cual podemos enjuiciar y avalorar lo contingente. Cómo Descartes recobra valor y sentido desde este plano en que él quiso estar situado; cómo su afirmación de que el conocimiento de Dios garantiza todo otro conocimiento, adquiere especial categoría de verdad cuando ahondamos en ese mundo inteligible, cuando lo comparamos con las siguientes expresiones de San Agustín:



Pues si el hombre fué criado tal, que por la cualidad que en él es más excelente de todas, y le hace superior a todos los entes, alcance lo que excede a cuantas dichas y felicidades pueden conseguirse; esto es, el conocimiento y visión beatífica de un solo Dios verdadero, sumamente bueno, justo y omnipotente, sin el cual no hay naturaleza que pueda subsistir por sí, ni doctrina que nos alumbré, ni costumbre que nos convenga . . . Es ciertamente en esta Sabiduría inmutable, y que siempre se tiene en la verdad, donde se constituye la razón del bien, la causa de las cosas, y la confianza de nuestro razonamiento, *finem boni, et causas rerum, et ratiocinandi fiduciam* . . . Pero supuesto que nuestra naturaleza, para que tuviese ser necesitó tener a Dios por autor y su Creador; sin duda para que sigamos la verdad al mismo tenemos que tener por Doctor . . . Sin embargo, nosotros las conocemos (las cosas sensibles), con el sentido corporal, pero no juzgamos de ellas con el sentido del cuerpo, porque disfrutamos de otro sentido correspondiente al hombre interior mucho más excelente y noble, con el cual sentimos y conocemos las cosas justas e injustas, las justas por una especie inteligible, las injustas por su privación. Al oficio peculiar de este sentido, no llega ni la agudeza de los ojos, ni la viveza de los oídos, ni el olor del olfato, ni el gusto de la boca, ni el tacto del cuerpo. *Allí es donde estoy cierto que soy, y estoy cierto que lo sé, y esto amo; y asimismo estoy firmemente seguro que lo amo.* (De Civitate Dei, Lib. VIII, cap. 4<sup>o</sup> Epístola 118, cap. III, N<sup>o</sup> 20; De Civitate Dei, Lib. XI, caps. 25 y 27).

La mente tiene ese natural poder intuitivo para “ver” en las ideas inteligibles. El hombre regresa a su interior, desde donde emprende la ascensión, investigando el núcleo de su vida consciente (Mens, notitia, amor), para en seguida remontar a lo trascendente, hasta vislumbrar la huella de Dios como necesaria y absolutamente existente. Y ya que El es la suprema garantía de nuestro conocimiento, en el profundo sentido metafísico de que en El se resuelve toda Verdad, toda Causa, todo Bien, toda Ciencia, y en el sentido de que a la lumbre de su luz nuestro entendimiento *ve* y la voluntad *ama*, Descartes fundamenta en El, y en la realidad del alma, el Conocimiento, la Física, la Ética. No os asombréis: os citaré textualmente aquí al uno y al otro, para que podáis admirar curiosamente la coincidencia profunda:

*Descartes:* Así, toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la *m<sup>o</sup>* física, el tronco es la física, y las ramas que salen de este tronco, todas las otras ciencias que se reducen a tres principales: la medicina, la mecánica y la moral. (Carta-prólogo de los Principios de la Filosofía). (No olvidemos que los principios supremos que Descartes ha encontrado en la metafísica, son la existencia e inmortalidad del alma, y la existencia de Dios).

*San Agustín:* Dios es el Autor de las cosas creadas, Luz de las cosas que deben conocerse, y Bien de las que deben ejecutarse . . . Lo primero es la Física, porque en Dios Creador están todas las causas de todas las naturalezas; luego la Lógica, porque Dios es solamente la Verdad y la Luz del alma racional; finalmente la Ética, porque la vida buena y recta solamente es posible cuando se ama el Bien Común, que no es otro que Dios sumo y veracísimo. (De Civitate Dei, Lib. VIII, cap. IX; Epístola 137, cap. V, N<sup>o</sup> 17).

Dios es la garantía Suprema de todo, y sin El nada se explica, como sin la participación de su luz nada es inteligible ni puede haber en conocimiento alguno necesidad y universalidad en la verdad. Es sencillamente sofisticado dolerse de que Descartes haya hecho descansar las ciencias en la metafísica, ya que es un procedimiento correcto y de suyo correspondiente con la total realidad de Dios, el mundo y el hombre. Es igualmente sofisticado proclamar que los "conceptos" son causa de Dios y de las cosas en Descartes, cuando la verdad es que, desde el plano de lo inteligible en que estamos colocados con Descartes y San Agustín, son las "ideas" las causas de nuestros conocimientos, siendo nuestros conceptos correspondientes un *efecto* de la realidad objetiva del mundo inteligible. Comprendemos perfectamente que el genio extraordinario de Aristóteles no esté del todo de acuerdo con su sistema, con este modo de llegar a la sabiduría. Frente a la realidad inteligible, reconocemos que, respecto al objeto el conocimiento que obtenemos es objetivamente mediato (*obiectivè mediatum*), pero es formalmente inmediato (*formaliter immediatum*). Es igualmente sofisticado protestar de un no sé qué ilícito tránsito del Orden Lógico al Orden Ideal u Ontológico. En efecto, el contenido objetivo de las ideas, y la última realidad objetiva a que apuntan, hacen que nuestro espíritu sobrepase a nuestros puros conceptos. Nosotros "vemos" y "sentimos" cómo tal sobrepasamiento es efectivamente real, y cómo la objetividad de que dan cuenta nuestros conceptos no ha sido "fabricada" ficticiamente por nuestro entendimiento, sino que es causada en él, recibida hecha, en él (Vid. *Respuestas a las Primeras y a las Segundas Objeciones*). Igualmente sentimos, y vemos por ese singular *intuitus mentis*, cómo el orden lógico es regido por una ley ideal, el orden ideal, donde se resuelven y se incluyen los modos ontológicos ejemplares de las cosas, las razones eternas e inmutables de evidente infinitud y trascendencia. El orden lógico se resuelve totalmente en la operación subjetiva de la mente, mientras que el orden ideal u ontológico fundamenta la posibilidad misma de conocer presentando a la mente, y como extraordinariamente superior y trascendente a ella, la razón típica objetiva del ser de las cosas, *rei obiectiva ratio typica*, exigiendo lógicamente una razón suficiente, una *Causa Prima* que responda totalmente de ese *Ordo Idealis* (Cf. I. Sesión, art. cit. supra, loc. cit., pp. 789-791). No es el pensamiento cartesiano el inmanente; es el formalismo kantiano el inmanentista, el que crea insolubles misterios, y el que condena, como decía Nietzsche, a la filosofía a una teoría de la abstinencia, a no saber más que de los umbrales de las cosas (Jenseit von Gut und Bose, N<sup>o</sup> 204).

## II. *Fundamentación metafísica de la moral cartesiana.*

Ese extraordinario mundo inteligible, objetivamente real, resulta a la inteligencia tan claro cuando ésta atentamente penetra en él, que Agustín exclama:

Dudo menos de estas cosas que de las que vemos con los ojos corporales, en lucha siempre con las legañas. (*De quantitate animae*, cap. XV, Nº 25).

Y como adelantándose en muchos siglos a las respuestas de Descartes, de no aminorar las realidades espirituales por el hecho de que son naturalmente inaccesibles a los sentidos y a la imaginación, como es el sonido, propio del oído, inaccesible a los ojos, cuyo objeto propio es el color (*Discurso del Método*, Cuarta Parte; *Sexta Meditación*; *Carta a Morus*, 5 febrero de 1649; cf. J. Chevalier. op. cit., pp. 285-295); y adelantándose también en muchos siglos a la crítica que hará Hegel a las formas vacías de Kant (cf. Charles Boyer, *L'Idée de Vérité dans la philosophie de saint Augustin*, París, Beauchesne 1920, p. 62, nota 1), San Agustín osadamente agrega:

¿Qué hay menos tolerable que admitir nuestra superioridad sobre las bestias, debido a la razón, y confesar que lo que a la luz natural vemos con los sentidos, y algunos animales lo ven incluso mucho mejor, es algo, y, en cambio, contender que lo que vemos con la razón (*ratione intuemur*) no es nada? Y de admitir que es lo mismo que lo que perciben los ojos, ciertamente, nada más indigno que esto se podría afirmar. (*De quantitate animae*, loc. cit.).

Muy lejos de mi intención pretender una exactitud matemática entre Descartes y San Agustín. Lejos también de mí asegurar que en Descartes todo es correcto y ajustado a realidad. Solamente he querido poner de relieve la *posición general* de Descartes, y cómo ella puede superar críticas ligeras, nacidas más bien de una exagerada fidelidad o unilateralidad a un sistema, que de una mala intención o ignorancia. Otros se han preocupado ya de hacer resaltar los puntos de esencial discrepancia entre ambos pensadores. No me puedo detener en esto.

Seguro de su mundo propio, Descartes echa las bases de la física y, en un sentido que casi es imposible comprender, parece que sobre esta física quisiera hacer descansar su moral. Más todavía: es el mismo Descartes quien ha dicho expresamente que

*Estas verdades de física forman parte de los fundamentos de la más alta y perfecta moral.* (Carta a Chanut, 26 de febrero de 1649; cf. carta a Chanut, del 15 de junio de 1646).

También había escrito que esa "más alta y perfecta moral" suponía un conocimiento de todas las ciencias, para ser lo que debe ser, esto es, "el último grado de la sabiduría" (*Carta-Prólogo de los Principios*).

Si bien es verdad que en un grado eminencial, quien está en la cúspide de la sabiduría en el sentido de vivir feliz en la conformidad con el Fin último, es quien verdaderamente domina toda ciencia, sin embargo las anteriores afirmaciones de nuestro Filósofo son extremadamente graves, por mucha bondad que el crítico pueda disponer y dispensar, pareciendo exacta la apreciación de Maritain en este punto, de que en tal caso la ética “dependería de la conquista científica del mundo material por el hombre” (*El sueño de Descartes*, trad. esp., Bs. Aires, Biblioteca Nueva, 1947, p. 92).

Pero tal vez si el mismo Descartes nos otorgue una posibilidad de obviar la grave dificultad. Tenemos derecho a reclamarle esa posibilidad, a él, que ha renegado de los moralistas:

. . . que levantan muy en alto las virtudes y las presentan como las cosas más estimables que hay en el mundo; pero no nos enseñan bastante a conocerlas”. (*Discurso del Método*, I parte).

En realidad, regresando a su mundo propio es como podemos obtener el exacto sentido de sus palabras. La metafísica es la raíz de la física, y por tanto la moral será verificada por la metafísica y obtenida indirectamente de ésta como una consecuencia de la física. Veamos:

a) La metafísica le ha enseñado que Dios es infinitamente perfecto, y por tanto inmenso, de modo que por nada ni por nadie está limitado en su Poder y Voluntad. De donde deduce para la moral que la voluntad del hombre no puede limitar a la Divina, y que los decretos de Dios son infalibles e impasables, no quedando entonces más que este doble consuelo que Descartes aporta aquí para evitar la desesperación humana: Dios es también infinitamente bueno, por tanto debemos confiar en El; y debemos admitir con los teólogos una distinción en Dios: Su Voluntad absoluta (o consecuente) por lo cual quiere que todo se realice como se realiza; y una voluntad relativa (o antecedente), que se refiere al mérito o demérito de los hombres, por la cual El quiere que se obedezcan sus leyes (*Carta a Isabel*, enero de 1646; cf. *Respuesta a las Sextas Objeciones*; *Carta a Mersenne*, 15 de abril de 1630; *Carta a Mesland*, 2 mayo 1644; *Carta a Isabel*, 3 noviembre de 1645; *Carta a Isabel*, 15 septiembre 1645);

b) La metafísica le ha evidenciado que la posibilidad interna de los seres depende de la Voluntad absoluta de Dios; que las verdades llamadas eternas son verdades positivas; y que siendo Dios inmutable, estas verdades positivas que rigen a los seres son inmutables igualmente. De

donde resulta para la física, la inmutabilidad del movimiento, su total conservación; y para la moral, la total rendición a la Voluntad Divina sin atención a otras finalidades (Cf. *Principios de la Filosofía*, II parte; I parte, 28, 40 y 41; *Carta a Mersenne*, 23-XII-1630);

c) La metafísica le ha evidenciado que el hombre es esencialmente su pensamiento, su personalidad, su auto-conciencia, y que hay, por tanto, radical distinción entre alma y cuerpo. De aquí deduce para la física el mecanicismo de nuestro cuerpo y de la materia, y para la moral una espiritualidad de cierto sabor estoico, o de cierto senequismo, por el total desprendimiento de los bienes materiales (Cf. *Cartas a Isabel*, 1º septiembre de 1645 y 18 de mayo de 1645);

d) La metafísica le ha evidenciado en sus pensamientos que el espacio es indefinido e ilimitado. De donde concluye para su física que el universo es indefinidamente extenso, que el vacío no existe; y para su moral, concluirá que es imposible que el hombre sea centro de la creación, que el mundo haya sido hecho para él, y que esta tierra, este universo, no es nuestra morada ni nuestro último fin (Cf. *Principios*, P. III; *Carta a Isabel*, 15 septiembre 1645);

e) La metafísica le ha enseñado que siendo nuestra naturaleza el pensamiento, la razón, el *bon sens*, todos somos iguales, todos somos igualmente razonables e igualmente capaces de todo, proviniendo nuestras diferencias entre individuos humanos de una desigualdad accidental de origen voluntario. Por tanto, en moral esto significa que tenemos que poner máximo cuidado en someter la voluntad a la razón (Cf. *Discurso del Método*, I Parte; *Principios de la Filosofía*, I, 34 y 35).

f) La metafísica le ha evidenciado que la razón es el máximo bien actual del hombre; que mis errores son errores de mi voluntad ligera en aceptar lo que para mi razón todavía no es claro ni distinto; que cinco de mis seis pasiones, todas ellas en sí indiferentes, son accidentalmente generadas por reacciones de mi cuerpo mecánico, a influjo de espíritus de materia sutil, en mi corazón y mi sangre, contra mi alma. De donde para la moral deduce que una buena y profunda fortificación de mi razón en el conocimiento traería como consecuencia que de todo mal puedo obtener siempre algún bien, alguna ventaja provechosa por esa misma razón considerante (Cf. *Medit. III*; *Carta a Isabel*, 18-V-1645; *Carta a Isabel*, junio 1645; *Carta a Isabel*, 15 septiembre de 1645; *Carta a Isabel*, 1º septiembre 1645; *Las Pasiones*, Art. 47 y 211);

g) La metafísica le ha evidenciado que, por una parte, Dios es Suprema Voluntad; y por otra, nuestra voluntad tiene mayor extensión que

nuestro entendimiento. De donde resulta, que gozamos de máxima libertad, y que es por esta libertad “que somos en cierta manera semejantes a Dios, ya que nos hace dueños de nosotros mismos”. De donde, para la moral deduce que debemos procurarnos solamente el bien que de nosotros depende, sin cuidarnos de los males irracionales de la Fortuna que están fuera de nuestra libertad. También se deduce que, frente a la Suprema Voluntad de Dios, nos queda el recurso de nuestra auto-afirmación, de nuestra libertad (Cf. *Las Pasiones*, Arts. 144, 152, 153, 160; *Carta a Isabel*, 6 octubre 1645 y 3 de noviembre 1645; *Medit. III*);

h) La metafísica me ha evidenciado en mi pensamiento cuán finito imperfecto e incompleto soy; cómo dependo necesariamente de otro; cómo aspiro y tiendo incesantemente a otro, a algo mejor y más grande que yo; y cómo aquel de quien dependo posee todas esas grandes cosas a que aspiro, y las posee, no indefinidamente ni en potencia, sino efectiva, actual e infinitamente, y por esto es Dios. Para la moral se deduce que mi bien supremo es Dios, que mi felicidad es su posesión, que debo unir a El enteramente mi voluntad hasta no llegar a amar en este mundo nada más que a El y que su voluntad sea cumplida (Cf. *Meditación III*; *Carta a Chanut*, 1º de febrero de 1647);

i) El buen uso de mi libertad se llama generosidad, sumisión humilde de la persona a todo lo que reconoce como superior a ella, firme y constante resolución de practicar la libertad en todas las cosas que se consideran mejores (*Tr. de las Pasiones*, Art. 156, 153).

He aquí, rigurosamente deducidas de sus principios metafísico y físicos, la fundamentación de la más “alta y perfecta moral”. Pero a veces, en el orden práctico, o surge lo inesperado y desconocido y lo urgente, o bien nos encontramos situados ya en un lugar del universo, en un punto de la tierra al cual una evidencia moral práctica, un instinto moral inmediato, nos demuestra naturalmente comprometido dentro de un orden que sería loco y temerario destruir. En esta moral práctica, de inmediata acción porque la virtud no sufre postergación, cabe al hombre todavía guiarse por el *bons sens* y la generosidad. En efecto, respecto a lo primero, no debemos olvidar que la intención buena hace la bondad del agente, que lo principal es no causarse arrepentimientos culpables, que lo mejor es proceder de acuerdo con esa consciencia instintiva, resueltamente, audazmente (Cf. *Carta a Isabel*, 18 mayo 1645; 4 agosto 1645; y 18 agosto 1645).

Respecto a lo segundo, un sentido práctico y recto nos lleva a aceptar nuestra situación fáctica, con toda la responsabilidad que naturalmente nos incumbe: Estado, ciudad, sociedad, familia, religión, costumbres. Preferir los intereses de la comunidad a los nuestros egoístas. Porque, si pensamos y amamos bien, es por la voluntad de Dios nuestra situación de hecho, y, en última instancia, este compromiso social que engendra el amor social, es manifestación de la voluntad de Dios, y cuando somos urgidos por el bien común, por Dios somos urgidos, y el cumplimiento nos depara singulares contentamientos espirituales (*Carta a Isabel*, 15 de septiembre de 1645; *Oeuvres Complètes*, VI, 22-23; *Medit. III*).

Tres grandes evidencias metafísicas nos presentan todo un código de principios morales: la evidencia de un Ser infinitamente perfecto que es Suprema Voluntad; la evidencia de nuestra libertad; y la evidencia de nuestro lugar en la jerarquía de los seres dentro del universo. Y todo esto forma la matemática de la moral cartesiana, el significado ético del Cógito cartesiano. Propiamente, no hay moral provisoria: hay solamente una moral definitiva, deducida de Dios, el Yo y el Universo. Dios, Hombre y Mundo.

### III. *Aproximación a un balance.*

¡Suprema ironía cartesiana! Había quedado en un plano de concordancia tradicional con un cierto pensar histórico, y ahora, nos presenta un cuadro escrito en una realidad muy distinta a aquel plano. Cuando tenía 22 años, había escrito en sus papeles privados: *Ut comoedi, moniti, ne in fronte appareat pudor, personam induunt, sic ego, hoc mundi theatrum ascensus, in quo hactenus spectator extiti, larvatus prodeo*. “Como los actores al entrar en escena se ponen máscara para que no se les vea sonrojo, así yo también, al subir al teatro del mundo, en que hasta ahora permanecí espectador, me presento disfrazado” (*Cogitationes privatae*). Y si el tiempo lo hubiere permitido, y nos hubiéremos internado también aquí en su modesto ideario político, hasta lo veríamos con un disfraz no del todo distinto al ropaje de Maquiavelo (Cf. *Carta a Isabel*, septiembre de 1646).

Estábamos de acuerdo con su plano inteligible; decíamos que su pensamiento no creaba nada, y que apuntaba en sus conclusiones a objetivos trascendentes. Pero aquí lo vemos alejado de Platón y Agustín, a tal punto que una protesta de éstos no sería injusta. Deduce del conocimiento de la existencia de Dios, la primacía de la Divina Omnipotencia, aun

cuando alega un pasaje de las Confesiones de San Agustín, que, desgraciadamente, concluye exactamente en lo contrario de lo que nuestro filósofo pretendía probar. Nos itaque ista quae fecisti, videmus: tu autem quia vides, sunt (*Confesiones*, XIII, N<sup>o</sup> 38. Cf. *Carta al P. Mersenne*, 2 de mayo de 1644). En virtud de esta Divina Omnipotencia, llega a ostener la ley positiva de Dios en vez de la Ley Eterna como fundamento moral; y llega a hacer de las verdades eternas (*Carta a Mersenne*, 23-XII-1630; *Carta a Mersenne*, 15 de abril 1630; *Resp. a las Sextas Objeciones*), de las ideas eternas, algo creado, dependiente exclusivamente del poder Divino, sin reparar desgraciadamente, que esto suponía, al par que un desorden y destrucción de las infinitas perfecciones, una aniquilación de la misma Esencia Divina, de quien fundamental y radicalmente depende la esencia de los seres posibles. Es verdad que en el orden de la existencia de los seres creados, en el orden físico, la Voluntad de Dios dispone de ellos; pero en el orden metafísico o de las esencias, radicalmente es el Divino Entendimiento quien ve y propone a la Divina Voluntad. Metafísicamente, para Descartes, lo bueno podría ser malo, y lo malo bueno, no porque lo contrario de lo bueno sea la nada, el no ser, y lo contrario de la nada, el ser, la perfección, el bien mismo, sino porque la Voluntad de Dios, sin ninguna Potencia ordenadora, define por sí misma qué es bueno y qué es malo.

La evidencia del yo, deja de ser la evidencia del *homo historicus*, indispensable para una antropología, no ya del hombre agustiniano, solamente, sino del hombre concreto, real, del existente en e te mundo. La debilidad del hombre se explica de un modo maravillosamente mecánico, y su grandeza, de un modo maravillosamente "angélico". A esto le lleva su evidencia del pensamiento y la extensión, de espíritu y materia como dos mundos distintos, no consubstancialmente unidos, sino accidentalmente "pegados". El ser humano es cuerpo y alma, el cuerpo humano se lo confiere el principio vital, y de ahí, de esa unión substancial nace el influjo mutuo. Ni en la psicología tomista, ni en la agustiniana, hay problema de distinción radical entre alma y cuerpo, porque sencillamente sería un problema imposible allí donde está suficientemente explicada la consubstancialidad del ser humano. Es verdad tal vez quepa decir que en San Agustín tal consubstancialidad es menos rigurosa que en el tomismo, y esto, presupuestado por el problema gnoseológico, visto distintamente en el uno y en el otro.

En la evidencia de la jerarquía del universo, del puesto del hombre en la tierra con sus compromisos sociales, que Descartes los quería muy



reducidos y cautelosos (Cf. J. Chevalier, *Descartes*, cit. p.), Descartes está más bien por la prudencia práctica y, en esto, opina como en general los filósofos opinaban en su tiempo. Descartes no tiene mayor culpa que Cicerón, o que yo, en los acontecimientos políticos y sociales que le sucedieron: no era Descartes el revolucionario social, sino los “dioses ingleses”, como decía un francés.

Permanece un cartesianismo de intención; pero el cartesianismo de hecho produce impresionantes decepciones metafísicas. Debemos reconocer que la intuición cartesiana de la correspondencia entre pensamiento y realidad física, se ha visto confirmada en la física matemática moderna. Pero cuando miro a su moral en sus fundamentos mismos y en su presentación práctica, veo un estoico corregido y poco aumentado; veo solamente a Descartes sereno y tranquilo en el dominio de su voluntad, frente a la muerte en su lecho de enfermo, acompañado de su amigo el agustino Voigué, con su última palabra: “Ça, mon âme, il faut partir”. No había descubierto el remedio para prolongar la vida; pero había obtenido el secreto de no temer la muerte: nuestra voluntad resignada a la Voluntad Divina.

AGUSTÍN M. MARTÍNEZ.