



Descartes: moral y política¹

Carmen Ors Marqués²; Vicente Sanfélix Vidarte³

Recibido: 17 de julio de 2017 / Aceptado: 23 de noviembre de 2017

Resumen. Este artículo analiza la moral y la filosofía política cartesiana. Defiende que la posición de Descartes en estos ámbitos es congruente con sus concepciones metafísicas y físicas. Una posición que busca un difícil equilibrio entre individualismo y altruismo, vida retirada y compromiso social.

Palabras clave: Descartes, ética, política, individualismo.

[en] Descartes: Ethics and Politics

Abstract. This paper analyses Cartesian ethics and politics. It defends that Descartes's position in these areas coincides with his metaphysical and physical conceptions, searching a difficult equilibrium between individualism and altruism, quiet life and social commitment.

Keywords: Descartes, ethics, politics, individualism.

Sumario. 1. ¿Progresista o conservador? 2. ¿Reduccionismo cientificista? 3. Una moral del desprendimiento. 4. El dominio de sí. 5. De la moral a la política.

Cómo citar: Ors Márquez, C.; Sanfélix Vidarte, V. (2017) Descartes: moral y política, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 11, 119-133.

1. ¿Progresista o conservador?

El significado político de la filosofía cartesiana no está libre de controversia. Ya para algunos ilustrados, Descartes era un adalid de la lucha contra el despotismo. D'Alembert, por ejemplo, dejó escrito:

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto I+D+I «Gobierno de sí y políticas de la subjetividad en el contexto de la crisis de la racionalidad neoliberal» (FFI2016-76856-R), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

² Universitat de València (España)

E-mail: carmen.ors@uv.es

³ Universitat de València (España)

E-mail: vicente.sanfeliix@uv.es

Descartes se atrevió al menos a enseñar a las buenas cabezas a sacudirse el yugo de la escolástica, de la opinión, de la autoridad; en una palabra, de los prejuicios y de la barbarie, y con esta rebelión cuyos frutos recogemos hoy, ha hecho a la filosofía un servicio más esencial quizás que todos los que ésta debe a los ilustres sucesores de Descartes. Puede considerársele como un jefe de conjurados que ha tenido el valor de sublevarse el primero contra el poder despótico y arbitrario, y que, preparando una revolución resonante, echó las bases de un gobierno más justo y más feliz que él no pudo ver instaurado⁴.

Esta tradición, que hace del filósofo francés un abanderado del combate contra el antiguo régimen, ha llegado prácticamente hasta nuestros días. Autores tan representativos de la izquierda cultural contemporánea como Negri o Žižek no han dudado en reivindicar el carácter emancipatorio del racionalismo cartesiano o de su concepción del sujeto⁵.

Pero si la filosofía cartesiana tenía estas consecuencias, hay que reconocer que el mismo Descartes se cuidó de no extraerlas. Y es que como resulta bien notorio, y como más de una vez se ha subrayado, sobre cuestiones políticas Descartes apenas se pronunció⁶, y cuando lo hizo fue más bien para advertir, como hace en la segunda parte de su *Discurso del método*, que «...de ninguna manera sabría aprobar esos humores revueltos e inquietos de quienes, no siendo llamados, ni por su nacimiento ni por su fortuna, al manejo de los asuntos públicos, no dejan nunca de idear alguna nueva reforma»⁷.

Ciertamente este silencio cartesiano, o incluso sus declaraciones de tono conservador, pueden fácilmente explicarse, prosiguiendo en la senda hermenéutica que inaugurara Leroy⁸, como el resultado de la cautela de quien, como dejó escrito en sus meditaciones privadas, quería comparecer enmascarado al escenario de la vida pública⁹; pero también cabe una interpretación del mismo mucho más inquietante para los intérpretes progresistas del filósofo francés, y así Gadamer, deseoso de rehabilitar la autoridad y el prejuicio, no dudó en denunciar lo espurio del radicalismo cartesiano que, como la misma Ilustración moderna, habría pecado de abstracto y revolucionario viéndose, al rechazar la tradición, incapaz de fundamentar el paso de la ética a la política¹⁰, terreno este último en el que

⁴ J. D'ALEMBERT, *Discurso preliminar de la Enciclopedia*. Madrid, Sarpe, 1984, 109.

⁵ Véanse A. NEGRI, *Descartes político o de la razonable ideología*, Madrid, Akal, 2008, 9 y S. ŽIŽEK, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Barcelona, Paidós, 2001, 10.

⁶ Véase P. GUENANCIA, *Descartes et l'ordre politique*, Paris, PUF, 1980, 11. No obstante, Guenancia defiende que puede hablarse de un pensamiento político cartesiano, cuya coherencia podría defenderse tanto contra la crítica de quienes desde la izquierda lo acusan de conformismo y pusilanimidad, cuanto de la crítica lanzada desde las filas de la derecha liberal que hacen a Descartes responsable de un constructivismo político fuente, en última instancia, de todas las aberraciones y catástrofes políticas de la modernidad. Véase P. GUENANCIA, *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, 2000, 493 y ss. La tesis que defenderemos en este trabajo coincide con estas líneas generales del planteamiento de Guenancia.

⁷ R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*. Paris, Vrin, 1996, Vol. VI, 14.

⁸ M. LEROY, *Descartes. (El filósofo enmascarado)*, Madrid, Nueva biblioteca filosófica, 1930. 2 volúmenes.

⁹ «Los comediantes llamados a escena, para no dejar ver el rubor de su frente, se ponen máscaras. Como ellos, al momento de subir a este teatro del mundo donde hasta ahora no había sido sino espectador, avanzo enmascarado». R. DESCARTES, *Cogitationes Privatae. Oeuvres Completes*. Paris, Vrin, 1996. Vol. X, 213.

¹⁰ H.G. GADAMER, *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1993, 346-347 y 349.

Descartes no habría tenido más remedio que mostrarse como claramente conservador.

Contra esta lectura nosotros vamos a intentar mostrar que la fundamentación que Gadamer echa de menos sí se da en el pensamiento cartesiano, y que es precisamente ella la que permite entender la coherencia de la posición cartesiana con respecto al ámbito político. En consecuencia, empezaremos por adentrarnos en la moral cartesiana, aquella moral desde la que habría que transitar a la política y de cuya forma definitiva, según el mismo Gadamer¹¹, Descartes no acertó a poner sino sus fundamentos en los que, por lo demás, poco habría de nuevo. Y para ello, y a diferencia de lo que hizo el filósofo alemán, quien al tratar de este asunto se ciñó únicamente a la correspondencia de Descartes con Élisabeth, nosotros prestaremos atención a lo que puede deducirse del conjunto de los textos cartesianos.

2. ¿Reduccionismo cientificista?

A la moral cartesiana Gadamer no deja de hacerle un reproche bastante paradójico, pues justo en el mismo punto en que le echa en cara su falta de originalidad, denuncia lo absurdo de esperar que la misma se fundamente sobre el progreso de la ciencia moderna. Pues bien, ¿no sería precisamente esta esperanza, para Gadamer absurda, profundamente original?

Fiar la fundamentación de la moral al desarrollo de una ciencia operativa, como es la ciencia moderna, constituye, desde luego, un objetivo ajeno a la ética tanto antigua como medieval. Solo las corrientes más radicalmente cientificistas de la modernidad -el neopositivismo, por ejemplo¹²- han abrigado un proyecto semejante. E incluso ellas parecen conscientes del fuerte componente utópico que tiene la propuesta de una felicitología que, científicamente, asegure a los seres humanos el disfrute pleno de la vida -de ahí que muchas veces estas propuestas se hayan vehiculado a través del género de la novela fantástica¹³-.

Si Descartes hubiera participado de este utopismo, si hubiera pensado que el mero progreso de una ciencia operativa puede bastar para garantizar la felicidad, quizás reprocharle que su posición es absurda fuera legítimo, pero no lo sería, desde luego, echarle en cara la falta de originalidad. Ahora bien, ¿realmente participó Descartes de un proyecto como este?

Responder esta pregunta no es fácil. Por una parte, Descartes parece defender -ahí está el texto del prefacio de los *Principios de la filosofía* o, por si este no parece suficiente, lo que categóricamente afirma en la carta que dirige a Chanut el 26 de febrero de 1649¹⁴ que «la más alta y perfecta moral» ha de basarse en la física -¿pero solo en ella?--; y por la otra, es evidente que para él la mecánica -de cuyo desarrollo cabría esperar que pudiéramos gozar sin pena alguna de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que se encuentran en ella- y la medicina -que nos

¹¹ H.G. GADAMER, *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1993, 347.

¹² Véase O. NEURATH, «Sociología en fisicalismo», en A.J. Ayer (Ed.), *El positivismo lógico*, México, FCE, 1965.

¹³ Piénsese, por ejemplo, en B.F. SKINNER, *Walden dos*, Barcelona, Martínez Roca, 1984.

¹⁴ R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996. Vol. V, 290-291.

permitiría curar y prevenir las enfermedades, así como retrasar la vejez y la muerte tienen un claro significado moral, hasta el punto de que entiende que dedicarse a las mismas es una manera de cumplir, como nos dice en el *Discurso del método*, con la ley «que nos obliga a procurar, en cuanto nos es posible, el bien de todos los hombres»¹⁵.

No sería por lo tanto completamente descabellado pensar que puede encontrarse en Descartes apoyo para una posición que fie al desarrollo de la ciencia la consecución de la felicidad del género humano, y entender por consiguiente que la fundamentación de la moral en la física que propone no es otra cosa que la confianza en que el progreso de esta última garantice la obtención del fin perseguido por aquella, esto es: la felicidad.

Sin embargo, esta interpretación científicista del pensamiento cartesiano es claramente parcial, por no decir abiertamente errónea; lo que puede empezar a apreciarse por su paulatino distanciamiento del utopismo.

Se ve bien por lo que hace a la medicina. Ciertamente que en obras tardías, como su inacabada *Descripción del cuerpo humano* (1647-8) o en el *Tratado de las pasiones del alma* (1649) -pretendidamente escrito, recordémoslo, no como "Orateur" ni "philosophe moral" sino como "physicien"-, todavía se respira ese aire de científicismo optimista, impregnado de valores altruistas y benevolentes, que constituía la atmósfera de la sexta parte de su primera obra publicada: *el Discurso del método* (1637). Pero ya el 15 de junio de 1646 escribe a Chanut:

[H]ay un gran intervalo entre la noción general del cielo y de la tierra, que he procurado dar en mis *Principios*, y el conocimiento particular de la naturaleza del hombre, de la cual aún no he tratado. No obstante, os diré en confianza que aquella noción de la física, que he tratado de adquirir, me ha servido grandemente para establecer fundamentos ciertos en la moral; y que me he dado por satisfecho más fácilmente en este punto que en muchos otros relativos a la medicina, en los cuales sin embargo he empleado mucho más tiempo. De manera que en lugar de encontrar los medios para conservar la vida, he encontrado otro mucho más fácil y seguro, que es no temer la muerte, sin no obstante estar triste por ello, como lo están ordinariamente todos aquellos que sacan su sabiduría de las enseñanzas de otro, y la apoyan en fundamentos que no dependen más que de la prudencia y la autoridad de los hombres¹⁶.

La novedad que esta carta introduce es que en ella Descartes confiesa lo poco que ha avanzado en sus esfuerzos para descubrir los medios para prolongar la vida, pero sugiere que este fracaso se compensa por la manera como esa misma física, que todavía no le ha servido para construir la anhelada medicina definitiva, le ha resultado útil, no obstante, para establecer «fundamentos ciertos en la moral»; lo

¹⁵ R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996. Vol. VI, 61. Sobre el carácter altruista y cosmopolita de la obligación de cultivar la ciencia véase también la carta de Clerselier o del Abad Picot que sirve como prefacio del *Tratado de las pasiones del alma*. R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. XI, 306 y 308. Es sobre esta vocación socializante de la ciencia cartesiana que algunos comentaristas, como por ejemplo el ya mentado Leroy, apoyan su interpretación progresista, incluso socialista, de las consecuencias políticas de la filosofía del autor del *Discurso del método*.

¹⁶ R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. IV, 441.

que significa que la moral puede, en la concepción cartesiana, basarse en la física sin reducirse por ello a mecánica y medicina. Detengámonos en el análisis de esta irreductibilidad.

Un aspecto que llama la atención de la correspondencia cartesiana sobre estas cuestiones -ved, por ejemplo, las cartas dirigidas a Huygens del 4 de diciembre de 1637 y del 6 de junio de 1639- es su explícita conciencia del carácter sorpresivo que la muerte puede tener. Pues bien, no es otra cosa que la representación de esta posibilidad sorpresiva de la muerte la que causa el horror en los hombres:

... el horror ha sido instituido por la naturaleza para representar al alma una muerte súbita e inopinada, de modo que, aunque a veces no sea más que el contacto de un gusano, o el ruido de una hoja temblorosa, o la propia sombra lo que provoca el horror, se siente inmediatamente tanta emoción como si un peligro de muerte muy evidente se ofreciera a los sentidos¹⁷.

Quizás anacrónicamente podría recriminársele a Descartes que en su optimismo protoilustrado no haya avistado la posibilidad de que la misma ciencia genere el mayor de los horrores, pero desde luego ha sido bien consciente de que la ciencia, y la técnica en ella inspirada, no puede libramos del mismo.

¿Cuáles son las razones de esta limitación? Fundamentalmente dos. La primera de índole epistémico-modal: la técnica se apoya en las regularidades nomológicas que la ciencia nos descubre; pero la vida está llena de circunstancias imprevistas, a las que vulgarmente se considera hijas de la fortuna¹⁸. La segunda, no menos importante, de índole temporal, y es que podría decirse que hay una divergencia profunda entre el tiempo, siempre urgente, de las exigencias vitales y el tiempo diferido del conocimiento científico. Mientras la vida nos exige a cada momento tomar decisiones -de ahí que la moral cartesiana sea profundamente enemiga de la irresolución¹⁹-, la ciencia, para que la investigación rinda sus frutos, nos exige que le concedamos tiempo, sobre todo a propósito de aquellas circunstancias particulares que son precisamente las que más nos interesan a efectos prácticos.

En el fondo una y otra razón no están totalmente desconectadas y remiten a una única causa: la finitud de nuestro entendimiento. Es por lo limitado de nuestro conocimiento de las causas de las situaciones en las que nos encontramos por lo que las atribuimos a la fortuna, y es por su lentitud por lo que no podemos aspirar en nuestra praxis a una certeza tan plena como aquella que se busca en el ámbito teórico de la ciencia. En la práctica no podemos dejar de guiarnos por lo que parece útil, aunque no estemos absolutamente ciertos de que lo es. Hacer lo contrario sería tan de locos como morir de hambre por negarnos a ingerir alimento ninguno

¹⁷ R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. XI, 394.

¹⁸ Cf. la caracterización de esta que se hace en el *Tratado de las pasiones del alma* R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. XI, 439.

¹⁹ Véase ya la segunda de las reglas de la moral provista en la tercera parte del *Discurso del método*. R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. VII, 24 25.

aduciendo la posibilidad de que estén envenenados²⁰. En suma, que en la acción no puede esperarse ni debe aspirarse a una certeza sino moral²¹.

3. Una moral del desprendimiento

La moral es irreductible a medicina y mecánica. Y sin embargo, como ellas, fundada en la física. Pero fundada ¿de qué manera? Desde luego de una manera diferente que es la que ahora debe precisarse.

En una carta a Chanut del 6 de junio de 1647 Descartes se oponía a una física teleológica y advertía que la misma podía calificarse de puerilidad, en tanto que llevaba al hombre a considerarse el centro del universo y a entender que este no tiene otra finalidad más que la de servirle.

Una primera enseñanza moral de la física matemática es, entonces, que la naturaleza, carente de un *télos* objetivo, nada nos debe y que, por lo tanto, solo obtendremos de ella aquello que mediante la técnica le forcemos a darnos.

Ahora bien, esta actitud de control sobre el mundo, propia de una filosofía mecanicista, acabamos de ver que tiene unas limitaciones irrebasables: en concreto no puede ponernos al abrigo de toda contingencia ni, por ello mismo, librarnos del horror. O en otras palabras: aunque lo pretenda es incapaz de domeñar por completo la fortuna.

Y son precisamente los avatares de esta los que constituyen la auténtica prueba de fuego para discriminar la nobleza de las almas, lo realmente grande de su *genus*, su grado de generosidad, virtud fundamental en la ética cartesiana. El contraste con Maquiavelo, cuyo *Príncipe* Descartes comenta a petición de Élisabeth²², sería aquí perfectamente pertinente.

Y es que mientras el filósofo florentino cifraba la felicidad o infelicidad de los hombres en su concordancia o discrepancia con la fortuna, Descartes considera la felicidad de la que Maquiavelo habla, la que surge de la "feliz" concordancia entre las circunstancias y nuestros deseos, como la felicidad propia de las almas vulgares. Así lo deja claro en la carta a Élisabeth del 18 de mayo de 1645:

[L]as almas vulgares se dejan llevar por sus pasiones, y no son dichosas o desdichadas (*heureses ou malheureses*) más que si las cosas que les suceden son agradables o desagradables²³.

Dicha de las almas débiles a la que en otra carta a Élisabeth, esta del 4 de agosto de 1645, opone Descartes la beatitud de las almas fuertes:

²⁰ Véase la respuesta a las objeciones de Hyperaspistes de agosto de 1641. R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. III, 422-423.

²¹ Sobre la concepción cartesiana de este tipo de certeza y su contraste con la certeza metafísica, véase los *Principios de la filosofía*. R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. IX. II, 323 y ss. Prescindimos aquí de entrar en la consideración de si en este punto hay una evolución en los planteamientos cartesianos.

²² Véase la correspondencia con esta de septiembre, octubre y noviembre de 1646. R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. IV.

²³ R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. IV, 202.

[E]xiste diferencia entre la dicha (*heur*) y la beatitud (*béatitude*)... [L]a dicha no depende más que de las cosas que están fuera de nosotros²⁴.

Más arriba dejábamos planteada la cuestión de si la moral cartesiana se fundamentaba sólo en la física. Quizás sea ahora el momento de responder negativamente a esta pregunta. Es en la metafísica, una disciplina a la que, no lo olvidemos, compete la explicación de los principales atributos de Dios y de la naturaleza de nuestra alma²⁵, en donde la moral cartesiana hunde sus más profundas raíces.

Lo que la metafísica enseña de relevancia para la moral son fundamentalmente dos cosas. En primer lugar el carácter universal y total de la causalidad divina: no hay lugar ontológico para la fortuna; esta no es sino «una quimera que procede del error de nuestro entendimiento», cuya ignorancia reificada nos induce a creer que «las cosas acaecen o no según su antojo», cuando por contra «es imposible que nada acaezca de otra manera más que como ha sido determinado desde toda la eternidad» por un «decreto... talmente infalible e inmutable... que respecto de nosotros nada acontece que no sea necesario y como fatal»²⁶. Lo que acontece no es producto de la fortuna sino el resultado de la providencia de un Dios omnipotente y bondadoso.

Si a esta tesis añadimos ahora la de la inmortalidad del alma, segunda enseñanza moralmente relevante que nos brinda la metafísica, esta nos permite alcanzar lo que la técnica de ninguna manera consigue: librarnos del temor a las desgracias, al dolor, e incluso a la muerte misma; librarnos, en definitiva, del horror, pues una vez que se comprende que todo lo que sucede es el resultado de la voluntad de Dios, no solo no podemos desear, sin equivocarnos, que ocurriera de otra manera²⁷, sino que ni siquiera debiéramos querer cambiarlo ni aun si, por imposible, se pudiera²⁸.

Conclusión, por otra parte, concurrente con la que debe extraerse de la enseñanza de la física, pues si, como hemos visto, a veces Descartes apela al carácter ilimitado y descentrado del universo para convencernos de que la naturaleza nada nos debe, convicción en la que se apoya el proyecto de una filosofía mecanicista, en un contexto moral esta lección tiene una significación bien diferente, incluso aparentemente contradictoria con esta (y habrá que volver sobre este punto), pues lo que de ella debemos concluir es nuestra insignificancia ontológica, lo impertinente y presuntuoso de, queriendo «ser del consejo de Dios», pretender «tomar con él la carga de conducir el mundo, lo que causa una infinidad de vanas inquietudes y disgustos»²⁹. Consideración esta de sabernos infinitésima

²⁴ R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. IV, 264.

²⁵ Véase la carta prefacio a los *Principios de la filosofía*. R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. IX, 14.

²⁶ Véase *Tratado de las pasiones del alma*. R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. IX, 438-439.

²⁷ Véase *Tratado de las pasiones*. R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. XI, 439.

²⁸ Véase la carta a Chanut del 1 de febrero de 1647. R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. IV, 609.

²⁹ Véase la ya aludida carta a Élisabeth del 15 de septiembre de 1645. R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. IV, 292.

parte de un todo que nos contiene, que nos obliga a amar³⁰ al autor del universo y a abandonarnos por completo a su voluntad, «pues abandonándose totalmente a su voluntad, se despoja uno de sus propios intereses, y no se tiene otra pasión que la de hacer aquello que se cree serle agradable»³¹.

Quizás se esté ahora en disposición de comprender el contraste cartesiano entre las almas vulgares y las nobles. Ignorantes, y por ello mismo crédulas en la fortuna, tienen las primeras un apego tal al mundo que su dicha depende por completo de éste, de modo que cualquier contratiempo las aturde y desequilibra; de ahí su debilidad y escaso autodomínio. Ignorantes y poco dueñas de sí, no pueden disfrutar, por consiguiente, sino de los niveles más bajos de libertad³².

Por contraste las segundas, sabedoras de que la fortuna no es sino una quimera y que cuanto acontece es el resultado de una infalible providencia, pueden mostrar un desprendimiento tal del mundo que ni los acontecimientos más adversos pueden arrebatarles la serenidad de ánimo, la tranquilidad que les proporciona la conciencia de haber estado constantemente resueltas a emplear bien la sola propiedad que les pertenece de una manera absolutamente inalienable: su propia voluntad, única causa que las hace merecedoras del título de generosidad³³.

Las almas fuertes, nobles, de buen origen (*génus*), generosas por tanto, contemplan así distanciadamente su propia vida, como si asistieran a una representación teatral de la misma; capaces de complacerse tanto si lo que se presenta en escena es alegre, cuanto si es triste³⁴.

Obtenemos así una moral del desprendimiento. Las almas fuertes viven su propia vida como quien asiste a la representación de una tragedia. Se liberan del horror que provoca la inevitable muerte distanciándose de la vida; domeñan la fortuna simplemente no teniéndola por real.

4. El dominio de sí

Quizás en este punto se esté tentado de darle la razón a Gadamer. Los fundamentos de la moral cartesiana parecen tener poco de original. Aunque se base en la nueva física, de la que ha desaparecido toda teleología objetiva, al fundamentarse también en la metafísica, en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma, ¿no nos repite simplemente la vieja propuesta de renuncia a este mundo en aras de otro más verdadero? ¿Cómo cuadraría, además, esta moral con la propuesta de una ciencia que nos haga dueños y poseedores de la naturaleza? ¿No está condenado Descartes a la esquizofrenia de ser revolucionario en la teoría y conservador en la práctica?

³⁰ Véase la caracterización del amor dada en el *Tratado de las pasiones del alma*. R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. XI, 387.

³¹ Carta a Élisabeth del 15 de septiembre de 1645. R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. IV, 292 y ss.

³² Sobre los grados de libertad en Descartes, véase G. LEWIS, *L'individualité selon Descartes*, Paris, Vrin, 1950, 193 y ss.

³³ Véase la caracterización que da Descartes de esta pasión cardinal en el *Tratado de las pasiones del alma*. R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. XI, 445-446.

³⁴ Véase la carta a Élisabeth del 18 de mayo de 1645. R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. IV, 202-203.

Es preciso pensar bien todos estos puntos antes de emitir un veredicto definitivo. Por ejemplo, ¿se puede asegurar realmente que la moral cartesiana propone la renuncia a este mundo? Desde luego que en la correspondencia con Élisabeth menciona Descartes la inmortalidad del alma y habla de satisfacciones que no se pueden lograr en esta vida; pero en líneas generales el pensador francés no da la impresión de estar especialmente preocupado con la vida ultraterrena. Así, comentando a la misma Élisabeth en carta del 3 de noviembre de 1645 las opiniones de Kenelm Digby a propósito del purgatorio, le deja claro que del estado *post-mortem* del alma nada podemos saber a ciencia cierta por la razón natural, y que lo que esta nos enseña es, más bien, que debemos concentrar nuestros esfuerzos en lo que es seguro esta vida- antes que en lo que es incierto -la otra-. Una observación que cuadra bien con algo que había confesado a Mersenne mucho antes, en carta del 9 de enero de 1639, a saber: que uno de los puntos de su moral era amar la vida sin temer la muerte³⁵.

Amar la vida, poder llegar a verla como amable, a pesar del dolor y del horror de la muerte. No pues una moral de renuncia sino de aceptación de esta vida. Ahora bien, ¿cómo podríamos llegar a amar la vida si ésta no nos resultara satisfactoria?

Se ve bien esta orientación vitalista de la moral cartesiana en su aceptación sin mala conciencia del placer, como deja claro en la carta del 1 de febrero de 1647 a Chanut a propósito de las características de un alma fuerte³⁶.

Empezamos a ver que en realidad no hay incoherencia entre la actitud moral ante el mundo y la actitud mecánica; ambas deducidas, recuérdese, del carácter ilimitado y descentrado de aquél. La teoría cartesiana de la providencia no conduce en absoluto a la recomendación de la inanición. Antes al contrario. Pues si las desgracias y la muerte nos son enviadas por Dios, no menos enviados por él serán los placeres y las satisfacciones; de modo que hacer lo posible por procurárselos sigue siendo una manera de acatar su voluntad. Es por ello que, como señala Descartes en la misma carta a Élisabeth del 18 de mayo de 1645 en que compara la vida con una representación teatral, a pesar de todo su desprendimiento un alma generosa no dejará de hacer «todo lo que está en su poder para hacerse favorable la fortuna en esta vida»³⁷.

Si bien puede defenderse que la objetivación del mundo que impone el mecanicismo no es sino una estrategia en favor de una naturaleza subjetiva orientada por el *télos* del incremento del placer y de la disminución del dolor, otro tanto podría decirse ahora de la objetivación de la propia vida que propone la moral cartesiana, regida por el ideal del dominio de sí.

De hecho, Descartes se opone a todo rigorismo moral, y escribiendo contra Zenón y a favor de Epicuro, afirma en carta dirigida una vez más a Élisabeth del 18 de agosto de 1645 que «aunque el solo conocimiento de nuestro deber nos podría obligar a hacer buenas acciones, jamás nos haría, no obstante, gozar de ninguna beatitud, si no nos proporcionara ningún placer»³⁸.

³⁵ R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. XI, 480.

³⁶ R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. IV, 609.

³⁷ R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. IV, 202.

³⁸ R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. IV, 276.

También en la manera de afrontar el deber hay un contraste entre las almas débiles y las fuertes. Las primeras sienten ese deber como obligación, como imposición exterior, como heteronomía, y en consecuencia no pueden sino experimentarlo como obligación dolorosa que contradice sus impulsos, y sentir tristeza al acatarlo; las segundas, por contra, lo asumen autónomamente, se lo apropian, y por ello pueden experimentarlo como ejercicio libre, y sentir placer y alegría al cumplirlo.

De este modo, a un alma fuerte la moral le rinde exactamente el mismo servicio que la mecánica o la medicina: un decremento del dolor y la tristeza y un incremento del placer y de la alegría. Como la mecánica y la medicina, la moral no está reñida con nuestra naturaleza sino al servicio de ella. Es un instrumento de su mejora.

Si la mecánica es una intervención en el mundo, la moral es una intervención en nosotros mismos. Es, podría decirse, mediante una educación de la mirada, inculcándonos hábitos que nos permitan ver siempre el mejor aspecto de los acontecimientos, haciendo una especie de aprendizaje en el optimismo³⁹, como conseguimos hacernos, al resguardo de los avatares de la fortuna (o de lo que la providencia nos depare), agradable la vida.

Por otra parte, del mismo modo en que el dominio del mundo externo facilita, al permitir la satisfacción de muchos de nuestros deseos, la consecución de nuestra felicidad interior, Descartes está convencido de que, inversamente, el gozo de sí contribuye positivamente a domar la suerte (y en este sentido, le escribe a Élisabeth en octubre o noviembre de 1646); influencia de las determinaciones interiores de la voluntad sobre la fortuna que son todavía más notables e inmediatas sobre el propio cuerpo y su salud; de ahí que bien puede decirse que la moral tiene para Descartes una dimensión profundamente terapéutica (como lo había dejado escrito en esa misma carta a Élisabeth).

Así el sentido moral de la medicina se complementa con el sentido medicinal de la moral. Si la salud del cuerpo ayuda a sentirse alegre y, de este modo, a la salud del alma; la salud del alma, la virtud, provoca una alegría que ayuda a la salud del cuerpo. Por eso la correspondencia cartesiana abunda en recomendaciones de terapias psicofísicas⁴⁰.

En el fondo, esta interrelación entre salud, alegría y virtud -«los principales bienes que pueden tenerse en esta vida»⁴¹ - no es más que el trasunto de la estrecha unidad psicofísica que Descartes reconoce en el *ego*⁴².

Por otra parte, debe notarse que es el acento en la idea de autonomía el que hace que la moral cartesiana, aun integrando elementos aristotélicos, epicúreos y

³⁹ Sobre esta idea muy repetida en la correspondencia con Élisabeth, véase por ejemplo la carta de septiembre de 1646. R. DESCARTES, *Oeuvres Complètes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. IV, 492.

⁴⁰ Para una presentación global de la concepción cartesiana de la medicina remitimos a V. AUCANTE, *La philosophie médicale de Descartes*. Paris, PUF, 2006.

⁴¹ Véase la carta a Élisabeth de diciembre de 1646. R. DESCARTES, *Oeuvres Complètes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. IV, 589.

⁴² Para hacerse una idea de cómo el tópico dualismo antropológico atribuido a Descartes viene siendo objeto de crítica en la exégesis contemporánea, véanse los trabajos recopilados en F. JARAN (ed.), *De la metafísica a la antropología. Reinterpretando el dualismo cartesiano*, Valencia, Pre-textos, 2014.

estoicos⁴³, sea algo más que una mera posición ecléctica y se diferencie sustancialmente tanto de las antiguas éticas paganas como de las cristianas medievales.

En efecto, las fuentes morales de las que Descartes cree que debe extraerse la felicidad no son la *polis*, ni el cosmos -como es lógico dado que su física ha liquidado toda teleología objetiva y, con ella, la posibilidad de extraer cualquier enseñanza moral del universo-; ni siquiera un orden sobrenatural externamente impuesto al hombre.

Si no es de la *polis*, ni del cosmos, ni siquiera de la providencia divina de donde podemos extraer el ideal del sumo bien relativo a nosotros, ¿de dónde puede extraerse? La respuesta, obvia, es: de nosotros mismos⁴⁴. Sin ambages se lo había adelantado ya a Élisabeth cuando le proponía, para entretenerse, «hablar de los medios que la filosofía nos enseña para adquirir la soberana felicidad, que las almas vulgares esperan en vano de la fortuna, y que nosotros no sabríamos tener más que de nosotros mismos»⁴⁵. El bien está en nosotros mismos: en el gozo, en la alegría. La pregunta decisiva entonces es cómo conseguirlos, cómo asegurarse su posesión.

La naturaleza nos da pues una primera respuesta a estas preguntas: debemos satisfacer las pasiones que en el alma produce la actividad de nuestro cuerpo⁴⁶. Descartes no se opone frontalmente a este ideal hedonista y físico⁴⁷.

El uso de (los placeres de) las pasiones. En realidad no en otra cosa consiste la sabiduría. *L'usage des passions*. No, nótese, lisa y llanamente la satisfacción de las pasiones, sino su uso. No oposición frontal, pero sí importante matización. La dulzura y la felicidad de esta vida nos la proporciona la sabiduría enseñándonos a usar nuestras pasiones, a administrarlas, no simplemente a satisfacerlas.

¿Por qué esta matización? Pues porque la naturaleza no termina de ser buena consejera. Lo que nos presenta a corto plazo como bueno puede terminar causando nuestra ruina⁴⁸. La moral, como la ciencia, no está reñida con la naturaleza sino a su servicio. El fin último: la alegría, el gozo y el prolongamiento de esta vida (insiste siempre Descartes: ¡de esta vida!), es ella, nuestra naturaleza, la que nos lo da, aunque no termine de darnos los medios más adecuados para lograrlo, pues a veces nos presenta lo perjudicial como agradable. Y cuando no nos lleva directamente al extravío, por lo menos sí nos empuja nuestra naturaleza a la

⁴³ Véase la carta a Élisabeth del 18 de agosto de 1645. R. DESCARTES, *Oeuvres Complètes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. IV, 275-276.

⁴⁴ Coincidimos totalmente en este punto con J. Ll. Llinàs cuando subraya este carácter individualista de la ética cartesiana que lo acerca, por lo demás, a Montaigne. Véase J.L.LLINÀS, «En torno a la propuesta moral cartesiana: un diálogo con Montaigne», en *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, Vol. 15, 201.

⁴⁵ Carta del 21 de julio de 1645. R. DESCARTES, *Oeuvres Complètes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. IV, 252.

⁴⁶ Sobre la correlación entre acción del cuerpo y pasión del alma, véase *Tratado de las pasiones del alma*. R. DESCARTES, *Oeuvres Complètes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. XI, 328.

⁴⁷ Ved la carta a Chanut del 1 de noviembre de 1646 o a Newcastle de marzo o abril de 1648. R. DESCARTES, *Oeuvres Complètes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. V, 135. Véase también el *Tratado de las pasiones del alma*. R. DESCARTES, *Oeuvres Complètes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. XI, 488.

⁴⁸ Ved el *Tratado de las pasiones del alma*. R. DESCARTES, *Oeuvres Complètes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. XI, 430-1.

exageración, pues «a menudo la pasión nos hace creer ciertas cosas como mucho mejores y más deseables de lo que son»⁴⁹.

Es por ello que frente a la compulsión de su propia naturaleza el sujeto debe utilizar su *mens*, la *mensura*; o lo que es lo mismo: debe aplicar la *ratio*; medir, volverse calculador, evaluador, tasador... y es que «el verdadero oficio de la razón es examinar el justo valor de todos los bienes cuya adquisición depende en alguna medida de nuestra conducta, a fin de que no dejemos nunca de emplear todos nuestros desvelos en intentar procurarnos aquellos que son, en efecto, más deseables»⁵⁰.

Tasar los bienes⁵¹. Pero ¿con qué medida? También esto puede adivinarse si se repara en el carácter homeostático, pacífico, que según Descartes caracteriza al bien: la seguridad será el criterio a tener en cuenta. Seguridad que se articula en una doble dimensión: la persistencia y, sobre todo, la inajenabilidad. Y es aquí donde el *ego* puede, sin despreciarlos, relativizar los placeres del cuerpo, pues estando sujeto a un cambio perpetuo, e incluso dependiendo su conservación y su bienestar de este cambio, todos los placeres que le corresponden apenas sí duran; pues no proceden más que de la adquisición de alguna cosa que es útil al cuerpo, en el momento en que se la recibe⁵².

Ahora bien, el alma no sólo es afectada por la actividad del cuerpo; también se afecta por sus propias acciones. Y es que, además de pasiones que el alma tiene producidas en ella por algo extraño a ella (el cuerpo propio y los cuerpos ajenos), tiene también sus propias emociones internas de las que, en definitiva, dependerá principalmente, según Descartes, nuestro bien⁵³.

Aludíamos antes a la estrecha unidad psicofísica del ego que la moral cartesiana asume. Sin embargo, podemos ahora comprender dónde reside la pleitesía que Descartes rinde al dualismo. Frente a las pasiones provocadas por la actividad del cuerpo en el alma, las emociones interiores del alma provocadas por su propia actividad.

Pero entiéndase bien, el dualismo no pasa por negar aquella estrecha unidad psicofísica⁵⁴, sino por establecer una jerarquía entre los dos elementos que la componen.

Nuestras son tanto las pasiones como las emociones, pero más *esencialmente* nuestras son las segundas que las primeras, porque mientras estas dependen de algo extraño que escapa a nuestra voluntad (el mundo que nos rodea o nuestro cuerpo),

⁴⁹ Carta a Élisabeth del 1 de septiembre de 1645. R. DESCARTES, *Oeuvres Complètes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. IV, 284. Por lo demás Descartes insiste en otros muchos puntos de su obra sobre esta cuestión. Véase, por ejemplo, la carta a la misma Élisabeth del 15 de septiembre de 1645; o la carta a Cristina de Suecia del 20 de noviembre de 1647.

⁵⁰ Carta a Élisabeth del 1 de septiembre de 1645. R. DESCARTES, *Oeuvres Complètes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. IV, 284-285.

⁵¹ Sobre este punto de la moral cartesiana, véase el epígrafe «Connaitre la juste valeur de les choses» del libro ya mentado de P. GUENANCIA, *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, 2000, 220 y ss.

⁵² Idem. 286.

⁵³ Véase *Tratado de las pasiones del alma*. R. DESCARTES, *Oeuvres Complètes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. XI, 440-441.

⁵⁴ De hecho, en carta a Chanut del 1 de febrero de 1647 reconoce Descartes que el alma está tan unida al cuerpo que siempre aquellas emociones internas suyas se dan mezcladas con las pasiones que en ella produce aquel. R. DESCARTES, *Oeuvres Complètes*, Paris, Vrin, 1996, Vol, 605.

las segundas están bajo su jurisdicción. Es por eso que puede decir Descartes que de ellas dependen principalmente nuestro bien y nuestro mal.

Como ante el espectáculo de una tragedia puede el alma sentirse complacida al saberse, en cuanto que experimentando la compasión que la situación requiere, sana; del mismo modo puede sentirse alegre cuando al resistir el impulso de sus pasiones, al controlarlas, comprueba su saludable vigor, su fuerza.

Comprendemos ahora que el héroe moral cartesiano es un personaje trágico no tanto por lo funesto de lo que le acontezca, cuanto por la fuerza de las pasiones que puede dominar; pues para Descartes son los hombres que más pueden commoverse con ellas los más capaces para disfrutar de la dulzura de esta vida⁵⁵. Es en la sujeción de estas pasiones que el alma demuestra su fuerza; por el dominio de sí, el *ego* se constituye en sujeto de su propio destino, capaz de ganar una satisfacción, una tranquilidad, una paz de espíritu, al margen de toda contingencia, pues solo de sí mismo, de su propia actividad, de su voluntad, depende. Este y no otro es el bien supremo al que los hombres pueden aspirar.

5. De la moral a la política

Este sujeto que se sujeta a sí mismo, que se domina, dueño de sus pasiones y de su expresión⁵⁶, es sin duda un hombre civilizado -en el sentido de Norbert Elias⁵⁷-, un inversor previsor que decide emplear sus esfuerzos en adquirir el bien más seguro, el más perdurable e inajenable: la buena conciencia; una tranquilidad del ánimo en la que no tengan cabida ni el remordimiento, ni mucho menos el arrepentimiento. Él ha conseguido domar la suerte, domeñar la fortuna, haciendo de su propio carácter su fortuna más grande. Su aspiración es una vida retirada y tranquila⁵⁸.

Podemos ahora empezar a entender la actitud cartesiana respecto a la política. ¿Acaso los otros no forman parte de ese mundo extraño del que es conveniente desprenderse? ¿No es la política una de esas dimensiones de la realidad que están sometidas a los avatares de la fortuna; un factor, por tanto, que escapa a nuestro control, un posible origen de desequilibrio?

La correspondencia cartesiana abunda en pronunciamientos a propósito de lo azaroso de la vida política. Pero las razones del apoliticismo cartesiano son incluso más profundas que el intento de rehuir lo aleatorio.

En efecto, entre los bienes que los seres humanos persiguen, aparte de la distinción entre aquellos cuya obtención depende sólo de nosotros mismos y los que no, establece Descartes otra importante diferencia entre aquellos «...que

⁵⁵ Véase, por ejemplo, el *Tratado de las pasiones del alma*. R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. XI, 488.

⁵⁶ «[P]ues aquellos en los que naturalmente la voluntad puede más fácilmente vencer las pasiones y detener los movimientos del cuerpo que las acompañan, tienen sin duda las almas más fuertes» (*Tratado de las pasiones del alma*. R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. XI, 366).

⁵⁷ Remitimos en este punto al famoso trabajo de N. ELIAS, *El proceso de civilización*. México, FCE, 1987. El papel germinal que el pensamiento cartesiano tuvo para el moderno individualismo civilizado fue explícitamente abordado por Elias en el epígrafe «Las estatuas pensantes», de su ensayo «Problemas de la autoconciencia y de la concepción del ser humano», recogido en N. ELIAS, *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península, 1990, 113 y ss.

⁵⁸ Cf. carta a Élisabeth de octubre de 1648. R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. V, 232

pueden devenir menores, por mor de que otros posean bienes semejantes, y aquellos que no por ello menguan»⁵⁹.

En un mundo donde toda teleología ha devenido subjetiva, perspectivística, los otros no son sólo extraños; además son un peligro, una amenaza. Lanzado cada cual a la búsqueda de su propio bien, bastará tener un alma débil para confundir la justa autoestima, que no debe nacer sino de la propia conciencia, con la (vana)gloria, ese amor de sí mismo que nace de la creencia o esperanza de ser alabado por otros⁶⁰. Y bastará determinarse en buscar los bienes que, como ella, menguan cuando poseídos por otros, para ser propenso al odio, a los celos o a la envidia.

Desde luego, si lo que más abundara fueran las almas fuertes sería posible introducir la racionalidad en lo común; pero Descartes, de convicciones morales y antropológicas aristocráticas, no cree que aquel sea el caso⁶¹, razón por la que la política no permite sino una racionalidad muy limitada y debe regirse fundamentalmente por la experiencia⁶².

Terreno abonado más que para la ciencia para la prudencia, lo prudente para el filósofo sería mantenerse distante de él⁶³. Prudencia que el anónimo prologuista del *Tratado de las pasiones del alma* no duda en reprocharle a Descartes, a la vez que pone sobre aviso de algunos de los problemas que impiden que el filósofo pueda desentenderse por completo de la vida pública, al jugar con algo que el propio Descartes había admitido en la sexta parte del *Discurso del método*: la necesaria dimensión social, el carácter de empresa, que tiene la investigación de los detalles particulares -aquellos de cuyo conocimiento depende en mayor medida la utilidad de la teoría para la vida- del mundo. De modo que, por su propio interés, no podría llevar el filósofo una vida absolutamente aislada de los demás.

El punto puede generalizarse y Descartes lo generaliza en carta a Élisabeth de enero de 1646. Incluso para el más absoluto egoísta sería aconsejable tener en cuenta en sus actuaciones a los demás. La *ratio*, la *mens*, condenan el eremitismo. La sociabilidad es una inversión rentable. Siempre son mayores los beneficios que podemos sacar de la relación con los otros, que los esfuerzos que nos demanda cultivar esa relación. Incluso un egoísta irredento, de esos que nada hacen sino por su utilidad particular, debiera pues procurar beneficiar a los otros⁶⁴.

Con mucha más razón un alma fuerte, que a diferencia de aquel experimentará con vehemencia pasiones como la benevolencia, la amistad, el amor, la compasión o el agradecimiento⁶⁵.

El hombre generoso, pues, no se preocupa por los demás sólo por cuidar su propio interés, sino porque entiende que ello forma parte de su deber, lo cual, como

⁵⁹ Carta a Chanut del 6 de junio de 1647. R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. V, 55.

⁶⁰ Véase el *Tratado de las pasiones del alma*. R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. XI, 445; 471 y 482.

⁶¹ «[R]ehúyo la multitud a causa de la cantidad de impertinentes e inoportunos que uno encuentra», le confiesa a Chanut en carta del 6 de marzo de 1646. R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. IV, 378.

⁶² Ved carta a Élisabeth de mayo de 1646. R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. IV, 412.

⁶³ Como incluso del mismo discurso moral, territorio limítrofe de la política y, como él, propicio para que las almas más innobles desplieguen todas sus más bajas pasiones. Cf. la carta a Chanut del 20 de noviembre de 1647. R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. V, 86-7.

⁶⁴ Ved R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. IV, 356.

⁶⁵ Cf. *Tratado de las pasiones del alma*. R. DESCARTES, *Oeuvres Completes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. XI, 390, 470 y 473.

ya sabemos, no le impide experimentar satisfacción al cumplirlo; satisfacción que - ¡maravillosa astucia la de la razón!- es necesariamente más grande que la del hombre egoísta, en tanto que resultado de la obtención de un bien -el propio y el de los otros- siempre mayor que el que aquél persigue -solo el suyo-⁶⁶.

Vemos ahora que el desprendimiento que un alma fuerte puede lograr respecto del mundo social no es, por razones internas a su propio carácter, absoluto⁶⁷. Incluso ella está obligada a arriesgarse y ponerse al alcance de la fortuna. ¿En qué medida? Sería insensato buscar una respuesta precisa a esta pregunta dado que nos movemos en un terreno en el que es la prudencia, no la ciencia, la que manda. Por eso en aquella misma carta a Élisabeth le dice:

Reconozco que es difícil medir exactamente hasta dónde ordena la razón que nos interese por el público; pero no es esta una cosa en la que sea necesario ser muy exacto: basta dar satisfacción a la conciencia y puede en esto uno darse mucho a su inclinación⁶⁸.

o como le escribe en enero de 1646:

Por lo que a mí respecta la máxima que más a menudo he observado en toda la conducta de mi vida ha sido seguir solamente el gran camino, y creer que la principal finura (*finesse*) es no querer usar la finura en todo⁶⁹.

Podemos ahora entender la ambigua posición cartesiana respecto a la política. Enemigo siempre de los reformadores drásticos, habría intentado guardar un delicado equilibrio entre el cumplimiento de un deber que le obligaba a procurar el bien de sus congéneres, y un interés por su propia tranquilidad que le aconsejaba mantenerse distanciado de los imprevisibles avatares de la vida pública: vivir, según el lema horaciano, escondido.

Difícil posición que Descartes -quizás después de todo demasiado condescendiente con la envidia de la gloria⁷⁰- parece consciente de no haber terminado de lograr cuando, en carta a Chanut del 31 de marzo de 1649, le hace notar todas las dudas que le embargan -víctima por tanto él mismo del remordimiento⁷¹- al emprender el viaje a la corte de Estocolmo que finalmente le costaría la vida.

⁶⁶ Véase la carta a Élisabeth del 6 de octubre de 1645. R. DESCARTES, *Oeuvres Complètes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. IV, 308.

⁶⁷ Dicho sea de paso, tampoco el que puede conseguir respecto a sus pasiones, ya que Descartes reconoce que frente a las realmente violentas sólo nos cabe ganar tiempo, a la espera de que este termine por, debilitándolas, hacerlas manejables.

⁶⁸ Carta a Élisabeth del 6 de octubre de 1645. R. DESCARTES, *Oeuvres Complètes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. IV, 318.

⁶⁹ R. DESCARTES, *Oeuvres Complètes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. IV, 357.

⁷⁰ Véase el *Tratado de las pasiones del alma*. R. DESCARTES, *Oeuvres Complètes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. XI, 467-8.

⁷¹ Véase *Tratado de las pasiones del alma*. R. DESCARTES, *Oeuvres Complètes*, Paris, Vrin, 1996, Vol. XI, 464.