

ELISABETH GOGUEL DE LABROUSSE. *La evidencia en la ética cartesiana.*

Es bien conocido que en la filosofía de Descartes la evidencia, criterio de lo verdadero, no lo es de lo bueno. Quisiéramos apuntar aquí algunas observaciones acerca de las motivaciones de semejante posición doctrinal.

I. En la reflexión de Descartes es muy importante la distinción inicial entre teoría y práctica, especulación y acción, o como dice él "contemplatio veritatis" y "usus vitae". El filósofo insiste en muchos pasajes de su obra sobre la diferencia que separa estas dos esferas: los principales se hallan en la Cuarta parte del *Discurso* (A. T. VI, pág. 31); en la *Primera meditación* (A. T. IX A, pág. 17); en las *Respuestas a las Segundas* (A. T. IX A, págs. 116-117) y a las *Quintas objeciones* (A. T. VII, pág. 350); en el tercer artículo de la primera parte de los *Principios*; y por fin en varias de sus cartas (ver en particular a Reneri para Pollot, abril o mayo de 1638 —corrección de

fecha y destinatario propuesta por Adam-Milhaud— A. T. II, pág. 35 y ad Hyperaspisten, agosto de 1641, A. T. III, págs. 422-423).

Tanta insistencia se explica, pues Descartes podía temer que el papel importante de la duda en su doctrina indujera a los lectores poco atentos, a los espíritus perezosos, siempre ávidos de reducir lo nuevo a lo antiguo, a confundir el cartesianismo, no tanto con el auténtico escepticismo antiguo, que también distinguía netamente la teoría de la práctica (ver Cicerón, *Prim. Académicos*, II, 31), sino con la imagen simplista y caricatural que vulgarmente se tenía de esta escuela. Y a pesar de las advertencias de De cartes, lo mismo el anónimo que firma Hyperaspistes (ver carta de julio de 1641, A. T. III, págs. 398-399) como el Padre Bourdin (ver *Séptimas objeciones*) incurrieron en este contrasentido.

La rigurosa certidumbre metafísica, simétrica de la “duda hiperbólica”, se mantiene con idéntica plenitud que en el *cogito* en el curso de las meditaciones. Allí no cabe lugar para lo dudoso o lo probable y bien se sabe que la metafísica cartesiana pretende desarrollarse siempre, al modo de la matemática, en la luz de la evidencia radical. Pero no debemos esperar tanto rigor en el orden de la acción. En materia práctica podemos tener a lo sumo una “certidumbre moral” (*Discurso*, Cuarta parte, A. T. VI, pág. 37; *Principios*, IV, 205; ver también carta a Mersenne del 21 de abril de 1641, A. T. III, pág. 359) y no es legítimo pedir más: Descartes tacha de inverosímil insensatez la actitud que la leyenda presta a ciertos escépticos extremistas que habrían desconocido la diferencia fundamental que separa la acción de la especulación, lo que pertenece al orden del entendimiento puro de lo que se desarrolla en el de la unión entre alma y cuerpo (ver cartas a Elisabeth, 21 de mayo y 28 de junio de 1643, A. T. III, págs. 666-667 y págs. 691-693).

Pues las situaciones concretas que nos ofrece la vida cotidiana se caracterizan por tal complejidad que son irreductibles al análisis: no podemos descomponerlas hasta llegar a “naturalezas simples”. Pero más aún, el orden práctico requiere siempre de nosotros una reacción o una adaptación casi inmediata: toda actividad se halla bajo el signo de la urgencia. De modo que, aun cuando fuera factible identificar una situación de hecho con el planteamiento de un problema soluble, seguiría en pie una exigencia de rapidez que impide la búsqueda analítica y metódica de una solución. Las condiciones de la existencia diaria requieren de nosotros una pronta decisión y no se prestan a interminables raciocinios: si antes de comer yo tuviera que asegurarme por todos los medios posibles de que el manjar que se halla ante mí no está envenenado moriría de hambre antes de poder terminar mi investigación (ver carta ad Hyperaspisten, agosto de 1641, A. T. III, págs. 422-423).

II. Por lo demás, aun cuando Descartes no hubiera insistido tan claramente sobre la distinción entre especulación y acción, habríamos podido reparar en su importancia, pues se halla implicada en las máximas éticas expuestas en la Tercera parte del *Discurso*.

“La primera fué obedecer las leyes y seguir las costumbres de mi país... rigiéndome... por las opiniones más moderadas y más apartadas de todo exceso que fuesen comúnmente admitidas en la práctica por los más sensatos de aquellos con quienes tendría que vivir” (A. T. VI, págs. 22-23). Ciertos intérpretes (ver por ejemplo Hamelin. *Le système de Descartes*; Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*; La-

berthonnière, *Etude sur Descartes*, II, págs. 23 sgs.) han subrayado la diferencia que separaría este conformismo social de la "moral provisional" del *Discurso* y el racionalismo que, según ellos, se manifiesta en los pasajes paralelos de la correspondencia con la princesa Elisabeth; en su carta del 4 de agosto de 1645, Descartes le escribe que debemos tratar de "emplear nuestro espíritu lo mejor que podamos para conocer lo que debemos o no debemos hacer en todas las circunstancias de la vida (A. T. IV, pág. 265). Sin embargo, no nos parece muy significativa la divergencia de estos textos: el del *Discurso* no describe un conformismo ciego puesto que nos pide usemos de discernimiento para elegir a los "más sensatos", únicos que debemos imitar. Y en cambio, en otra carta ulterior a Elisabeth (18 agosto de 1645, A. T. VI, pág. 272), al comentar su precepto Descartes escribe que "podemos satisfacer nuestra conciencia y asegurarnos que nuestras opiniones acerca de la moral son las mejores que podemos sostener cuando, en vez de dejarnos llevar ciegamente por el ejemplo, tuvimos cuidado en buscar el consejo de los más hábiles y empleamos todas las fuerzas de nuestro espíritu para examinar lo que debíamos adoptar". Por lo tanto en las cartas a Elisabeth como en el *Discurso*, lo que Descartes aconseja es una especie de tacto que hace obrar no tanto la razón propiamente dicha como la cordura: se trata antes del "sentido común" que del "buen sentido" en la significación cartesiana de la expresión.

El hecho de que sea matizado el conformismo social que Descartes nos recomienda no impide que, de todos modos, nos hallemos todavía muy lejos de la evidencia. Pero puede observarse que la autoridad reconocida a las usanzas colectivas tiene, en su plan propio, el de la práctica, un valor homólogo al de la evidencia en el orden de la especulación. No podemos alcanzar evidencia en las cuestiones vinculadas con la vida cotidiana, pero sin embargo sometemos nuestras acciones a decretos cu a forma imperativa imita en cierto modo la certidumbre inherente a la evidencia.

La segunda máxima, la de la resolución, está directamente vinculada con esta rapidez de reacción que el carácter urgente de las situaciones concretas exige de nosotros. Son nocivas las vacilaciones y estériles los arrepentimientos. Tan necesarias son en la práctica las decisiones firmes y rápidas que aún en los casos en que no logremos hallar siquiera un comienzo de base objetiva, una probabilidad que nos oriente, debemos compensarlo por nuestra actitud subjetiva y decidimos firmemente en virtud de una especie de apuestas (*Discurso*. Tercera parte, A. T. IV, págs. 24-25). Ahora bien, a su vez semejante firmeza y decisión es un sucedáneo en el orden práctico de lo que en el teórico son la estabilidad y la inmutabilidad de las verdades.

Así pues, a la diferencia profunda que separa las dos esferas, la de la especulación y la de la acción, corresponde una especie de inversión recíproca entre los requisitos del método y las reglas de la ética. El primer precepto del método nos obliga a "evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención" (*Discurso*, Segunda parte, A. T. VI, pág. 18). Ahora bien, ¿acaso no podría decirse que, al contrario, la primera máxima de la ética, al invitarnos al conformismo social, nos recomienda la prevención ¿Y que la segunda, cuando nos aconseja ser resueltos, no hace sino incitarnos a la precipitación? No sólo la ética cartesiana no concede papel alguno a la evidencia intelectual, sino que la simetría que puede descubrirse entre ciencia y ética no hace más que subrayar la oposición entre ambas.

III. Sin embargo, respecto al papel de la evidencia en la ética cartesiana, la correspondencia del filósofo con la princesa Elisabeth nos abre una perspectiva menos negativa que la que tuvimos hasta ahora. En el curso de nuestra vida muy pocas de ben de ser las horas dedicadas al ejercicio del entendimiento puro, pero su importancia no es proporcional al tiempo reducido que ocupan (carta a Elisabeth del 28 de junio de 1643, A. T. III, págs. 692-693 y pág. 695). En efecto la metafísica nos hace conocer con una absoluta certidumbre la existencia de Dios, la naturaleza inmaterial de nuestra alma, la inmensidad del universo. Por cierto, inevitablemente nos rodea una irremediable obscuridad en lo que toca al plano de la unión entre alma y cuerpo, el de la vida práctica; pero sabemos con la más luminosa evidencia que trascendemos por esencia este plano: nuestra alma no está ligada definitivamente al destino de nuestro cuerpo perecedor. Y sobre todo la certidumbre de que existe un Dios, todopoderoso e infinitamente perfecto, fundamenta un optimismo radical al cual contribuye de un modo secundario el conocimiento de la inmensidad del universo; en efecto dicho conocimiento nos prohíbe atribuir un valor general a nuestra experiencia y con eso refuta de antemano cualquier pesimismo inspirado por las características de la ínfima parte del cosmos que está a nuestro alcance (cartas a Elisabeth del 15 de septiembre de 1645, A. T. IV, págs. 292-294 y también del 18 de mayo de 1645, A. T. IV, págs. 202-203).

En nuestras acciones no podemos apuntar al bien absoluto y tenemos que satisfacernos con algo relativo, con lo "mejor" (ver cartas a Elisabeth del 4 y del 18 de agosto de 1645, A. T. IV, pág. 265 y pág. 272; ver también Gilson, edición del *Discours*, págs. 260-261). Pero no estamos condenados a un constante relativismo: las verdades absolutas que alcanzamos no nos revelan meras esencias, sino existencias, realidades (ver Gilson, edición del *Discours*, pág. 287); al conocer a Dios conocemos el bien absoluto e inmediatamente dimana de su perfección la bondad intrínseca de su obra, en la que no puede acontecer nada que no provenga íntegramente de su omnipotente autor (ver carta a Elisabeth, 6 de octubre de 1645, A. T. IV, pág. 314), pues "cuando pensamos en el poder infinito de Dios, necesariamente creemos que todas las cosas dependen de él" (a Elisabeth, 3 de noviembre de 1645, A. T. IV, pág. 332). La "contemplatio veritatis" no debe llevarnos a despreciar la práctica de la vida y los placeres de la existencia diaria; en cambio nos suministra una experiencia absoluta que, al marcar con un signo de irremediable relativismo todo el orden de la experiencia sensible, nos permite desvincularnos en cierto modo de él, considerarlo con cierta perspectiva y no dejar nunca que sus altibajos y sus achaques perturben la alegría íntima de nuestra alma, este "contento de espíritu" que es el sumo bien (ver en particular cartas a Elisabeth del 4 y del 18 de agosto de 1645, A. T. IV, pág. 264 y pág. 277).

Por otra parte, el conocimiento de la verdad metafísica impide a la ética cartesiana reducirse a un conformismo prudente y a un egoísmo bien entendido: "cuando conocemos y amamos a Dios como se debe... al abandonarnos por completo a su voluntad, nos despojamos de nuestros intereses propios y no tenemos otra pasión que la de obrar para complacerle" (a Elisabeth, 15 de septiembre de 1645, A. T. IV, pág. 294). Sin embargo, Descartes no relaciona con un mandamiento religioso lo que escribe un poco antes a propósito del altruismo: viendo que cada uno de nosotros no es sino una parte del universo, percibimos como corolario inmediato nues-

tro deber hacia el todo al cual pertenecemos, familia, ciudad, nación; entonces “no tememos exponer nuestra vida en servicio del prójimo cuando se presenta la ocasión: hasta quisiéramos perder el alma, si fuese posible, para salvar a los demás” (Id., id. pág. 293); ¡cuánto pesan estas últimas palabras en un autor tan reservado y tan ajeno a las exageraciones emotivas como Descartes! Revelan que su altruismo, conscientemente concebido como justicia, en realidad no está lejos del sacrificio y está atravesado por una inspiración de auténtica caridad.

Es legítimo concluir, pues, que la doctrina de Descartes no admite sino evidencias intelectuales; ignora todo lo que sería una “evidencia moral”, de carácter afectivo. Pero las evidencias especulativas, las verdades metafísicas, tienen repercusiones y consecuencias en la ética, no porque podrían originar preceptos singulares y definidos, sino porque le dan su orientación general. La existencia evidente y manifiesta del Ser infinito, omnipotente y perfecto, y las demás verdades metafísicas son las raíces de todo el cartesianismo (ver prefacio de la traducción francesa de los *Principios*, A. T. IX B, pág. 14), tanto de la ética como de la física. El filósofo murió sin haber podido establecer esta moral verdaderamente científica que anunciaba como el fruto esperado de una física acabada, pero nos ha dejado indicaciones de su moral provisional y personal cuyas grandes líneas —alegría, generosidad, altruismo— derivan inmediatamente de la verdad propia de la metafísica y por lo tanto tienen para él un valor absoluto.