

**Daimon. Revista Internacional de Filosofía**, en prensa, aceptado para publicación tras revisión por pares doble ciego.

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon.622511>

Licencia [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España \(texto legal\)](#). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

## **Etapas y desarrollo en la moral de Descartes**

### *Stages and Development in Descartes' Morality*

*SERGIO GARCÍA RODRÍGUEZ\**

**Resumen:** En el presente artículo se sostiene que la moral cartesiana se divide en tres momentos de desarrollo: la moral provisional, la moral imperfecta y la moral más perfecta. Para ello, se apunta a la evolución intelectual que se da en el proyecto epistemológico cartesiano. Finalmente, se concluye que Descartes sí llegó a formular su moral perfecta, fundamentada en principios metafísicos firmes, así como en su ciencia de las pasiones si bien el estatuto epistemológico que le corresponde es el de la certeza moral.

**Palabras clave:** moral provisional, certeza moral, Descartes, escepticismo, moral

**Abstract:** This article argues that Cartesian morality is divided into three stages of development: provisional morality, imperfect morality, and the more perfect morality. To this end, it highlights the intellectual evolution that occurs within Descartes' epistemological project. Finally, it concludes that Descartes did indeed formulate his perfect morality, grounded in firm metaphysical principles as well as in his science of the passions, although the epistemological status it attains is that of moral certainty.

**Keywords:** provisional morality, Descartes, moral certainty, morality, scepticism

## **1. Introducción**

Se ha escrito mucho sobre la moral cartesiana y ello no es de extrañar considerando el destacado papel que Descartes le concede a esta en su sistema filosófico. No solo la tercera parte del *Discurso* se dedica íntegramente a cuestiones morales, sino que la metáfora del árbol de la filosofía, expuesta en la Carta-prefacio de los *Principios*, defiende que uno de los principales frutos que toda filosofía verdadera debe ser capaz de brindar es precisamente una moral firmemente asentada. Pese a ello, la obra del francés se caracteriza por escasas alusiones a cuestiones de orden moral que, en su mayoría, se encuentran recogidas, no tanto en sus escritos publicados, como en su correspondencia. No es casual que el filósofo

---

Recibido: 13/07/2024. Aceptado: 13/11/2024.

\* Doctor en Filosofía y profesor-tutor en UNED (Baleares). Miembro del Grupo de Investigación EPOCHÉ de la Universitat de les Illes Balears. *Líneas de investigación principales:* Filosofía moderna, en especial el escepticismo y el pensamiento de Descartes. *E-mail:* grsergio91@hotmail.com.

reconozca que no desea escribir sobre moral porque «no hay materia en la cual los malintencionados no puedan encontrar más fácilmente pretextos para calumniar» (Descartes, AT V, 87)<sup>1</sup>. Ciertamente, en un contexto donde religión y moral eran difícilmente dissociables, cualquier consideración moral que pudiera atentar contra los valores cristianos conllevaba graves acusaciones como la de herejía. Sabemos que Descartes se guiaba por la máxima «Para vivir bien, uno debe vivir discretamente» (Descartes, AT I, 286), por lo que, a fin de evitar las polémicas que tanto aborrecía, parece lógico que se abstuviera de pronunciarse abiertamente sobre este tipo de asuntos –si bien ello no resta importancia al papel que la moral desempeña en su filosofía.

La escasa sistematicidad de su pensamiento moral ha dificultado enormemente la tarea de articular las distintas consideraciones morales que Descartes realizó a lo largo de su trayectoria intelectual. Mientras el filósofo defendía que su proyecto metafísico había concluido exitosamente, para muchos intérpretes no está claro que su propuesta moral realmente llegara a ser plenamente realizada. Si para algunos como Cumming (1955) o Cimasky y Polansky (2012) la moral provisional del *Discurso* es la manifestación última y definitiva de su proyecto moral en tanto que resultado de la aplicación del método, para otros como Gueroult (1953) es la ciencia de las pasiones la que definitivamente permitió al francés concluirlo. Por el contrario, exégetas como Gilson (1967) o Pimenta (2012) argumentan que la moral definitiva cartesiana es un proyecto inconcluso en tanto que este presupondría un completo conocimiento del resto de ciencias del que el francés nunca llegó a disponer (Gilson, 1967, 231; Pimenta, 2012, 164-5).

Desde mi punto de vista, cualquier investigación de la moral cartesiana es indisociable del proyecto epistemológico que el filósofo intenta realizar y, dada la evolución intelectual que en él se produce, creo conveniente sostener que su propuesta moral atraviesa distintos estadios que, si son tenidos en cuenta, permitirían clarificar el desarrollo del pensamiento moral cartesiano y determinar cómo su filosofía intenta construir una moral perfecta. El presente artículo defenderá, así, que, si atendemos a la evolución de su propuesta epistemológica, es posible distinguir tres etapas dentro del pensamiento moral cartesiano: la moral provisional del *Discurso*, la moral imperfecta y la más perfecta moral –ambas explícitamente mencionadas en los *Principios*. Asimismo, se sostendrá que Descartes

---

<sup>1</sup> Las referencias de la obra de Descartes se acogerán a la edición canónica de Adam & Tannery —a partir de ahora AT. Así, se indicará la referencia de la traducción junto con la de AT (volumen y página). En caso de que tan solo aparezca la referencia de AT, entiéndase como una traducción propia.

realmente llegó a concluir su proyecto moral en tanto que logró asentarlos en las otras partes del árbol de la filosofía.

## **2. De la moral provisional a la moral imperfecta: la evolución del escepticismo cartesiano**

La moral provisional constituye para muchos exégetas la máxima expresión moral del proyecto cartesiano. Es por ello que la interpretación dominante —en la que encontramos a Hamelin (1921, 378) o Le Doeuff (2002, 65)— ha tendido a sostener que la *morale par provision* del *Discurso* y la moral imperfecta a la que se alude en la Carta-prefacio de los *Principios* —cuya última formulación se daría en la misiva del 4 de agosto de 1645 a Isabel de Bohemia— serían esencialmente la misma. Es evidente que, en líneas generales, Descartes no abandona en toda su trayectoria intelectual dicha propuesta moral, reconociendo en una carta a la princesa de Bohemia, fechada en agosto de 1644, no «haber modificado nada de lo que a la moral se refiere [...], ya que lo que h[a] escrito es tan cierto y meridiano que seguro est[á] de que no habrá hombre sensato que no lo haga suyo» (Descartes, 2011, 573 [AT IV, 136]). Sin embargo, un análisis más detallado nos ofrece suficientes evidencias como para considerar que ambas propuestas difieren en aspectos importantes. Como veremos, la clave reside en ciertas consideraciones epistemológicas relativas al escepticismo que, a lo largo del tiempo, evolucionan dentro del proyecto cartesiano y dan lugar a distintas concepciones morales que difieren, tanto en los fines que persiguen como en las máximas que emplean.

Si Descartes se aventura a formular una moral provisional en el *Discurso*, no es tanto por su interés en explicitar sus pensamientos respecto a cuestiones de orden moral, como por la importancia que le confiere a la hora de evitar posibles calumnias y polémicas por parte de sus adversarios (AT V, 178). En el represivo ambiente intelectual posterior al Concilio de Trento, el escepticismo era considerado por muchos un arma de doble filo: útil para los fines filosóficos, pero potencialmente perjudicial para los intereses de la religión. Es por ello que en las Cuartas Objeciones a las *Meditaciones* se advierte a Descartes de que tenga «sumo cuidado, no sea que, al tratar de sostener la causa de Dios contra la impiedad de los libertinos, parezca que les da armas para combatir una fe fundada en la autoridad de Dios» (Descartes, 2011, 312 [AT VII, 218]). La duda hiperbólica cartesiana representaba, en consecuencia, un elemento fácilmente tergiversable al que los críticos malintencionados podían recurrir para arremeter contra la propuesta filosófica del francés. Así como el *nouveau pyrrhonisme* fue sistemáticamente asociado con el ateísmo (Popkin, 1983, 179-185), la duda metódica

cartesiana —que participaba de este mismo escepticismo radical— podía ser fácilmente manipulada para presentar a Descartes como un enemigo de la religión. Esa sería, precisamente, la estrategia empleada por Martin Schoock a instancias de Voetius en su *Admiranda methodus* (1643) para deslegitimar la filosofía cartesiana: argüir que el ejercicio escéptico de Descartes le convertía en un ateo a la altura de Cesare Vanini y que, por tanto, debía ser condenada (Schoock, 1643, 362-3). Dado este evidente riesgo, la moral provisional puede entenderse, primeramente, como una salvaguarda que permite a Descartes protegerse de las acusaciones de impiedad, pues, al defender que debemos «seguir las leyes y las costumbres de [nuestro] país, conservando con firme constancia la religión en que la gracia de Dios hizo que [nos] instruyeran desde niño[s]» (Descartes, 2011, 117 [AT VI, 23]), el filósofo podía afirmar que su ejercicio escéptico era plenamente compatible con la defensa de la religión cristiana.

Sin embargo, es también fundamental apuntar que la *morale par provision* sirve a un objetivo eminentemente práctico como es dotarnos de unas pautas con las que dirigir nuestras acciones una vez rechazamos todos los conocimientos recibidos. Como afirma Shapiro, esta «duda radical [...] presenta desafíos prácticos reales: si uno verdaderamente rechaza todas sus creencias, no está claro cómo podría actuar» (Shapiro, 2017, 222). La propia narrativa del *Discurso* subraya la necesidad de esa moral provisional, pues permite guarecer al sujeto de la duda escéptica en el dominio de la praxis vital. Diariamente nos vemos impelidos a tomar decisiones que afectan a nuestro bienestar, decisiones que no pueden situarse bajo un paréntesis, dado que harían peligrar el correcto desempeño de nuestras acciones o incluso nuestra propia supervivencia. Es por ello que, ante el cuestionamiento generalizado de nuestro sistema de creencias, Descartes entiende que es necesario disponer de unas herramientas que nos permitan continuar actuando:

con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones, mientras la razón me obligaba a serlo en mis juicios, y no dejar de vivir, desde luego, con la mejor ventura que pudiese, hube de arreglarme una moral provisional (Descartes, 2011, 117 [AT VI, 22])

Con todo, Descartes reformulará su ejercicio escéptico en sus obras posteriores y en ninguna de ellas se recuperará el recurso a una moral provisional como salvaguarda de la dimensión práctica vital del sujeto. En las *Meditaciones* o los *Principios*, el medio empleado para evitar las implicaciones prácticas del escepticismo consistirá en delimitar cuidadosamente los ámbitos a los que es extensiva la duda escéptica. Es aquí donde encontramos la distinción fundamental que Descartes establece entre la *contemplación de la verdad* y la *práctica de la*

*vida* (AT III, 335; VII, 149; VII, 350-1; VIII, 5; IX-B, 7). De acuerdo con esta, todos los recursos filosóficos con los que buscamos un conocimiento firme y bien asentado no cuestionarían aquellos con los que guiamos nuestras acciones “porque cuando se trata de la conducción de la vida, sería una cosa por completo ridícula no referirse a los sentidos” (Descartes, 2011, 386 [AT VII, 351]). Nos encontramos, por tanto, ante dos visiones muy diferentes respecto a los límites del escepticismo cuyas implicaciones en la moral cartesiana son evidentes, pues, en el momento en que el francés determina que el ejercicio escéptico no puede ser extensivo a la información con la guiamos la práctica de nuestras acciones, el papel de esta moral queda completamente redefinido. Sostengo, en consecuencia, que existe en Descartes una evolución intelectual que nos permitiría distinguir entre la «*morale par provision*» y la «moral imperfecta». Pese a que el francés no propone esta distinción como tal, considero que, desde un punto de vista interpretativo, es útil servirse de ella en la medida en que nos permite señalar las diferencias sustanciales que se dan entre la moral del *Discurso* y la de 1645. Como veremos, si bien ambas morales comparten en esencia unas mismas pautas prácticas, desde un punto de vista teórico, difieren en la función que desempeñan en el conjunto del proyecto cartesiano.

La moral del *Discurso* es provisional, dado que perdura hasta que el escepticismo sea vencido y se logre erigir un nuevo sistema de conocimiento sobre unos principios firmes y seguros. La propia narrativa fabricada a partir de la metáfora del edificio nos sitúa ante una construcción demolida por la duda metódica que nos obliga a buscar un refugio temporal donde vivir del mejor modo posible hasta lograr disponer de un nuevo edificio, pues «hay que proveerse de alguna otra habitación en donde pasar cómodamente el tiempo que dure el trabajo» (Descartes, 2011, 117 [AT VI, 22]). Es la urgencia de los asuntos prácticos la que nos impele a disponer de unas pautas con las que regular nuestra conducta mientras buscamos conocimientos absolutamente verdaderos. En el hilo narrativo del *Discurso*, los ámbitos de la práctica de la vida y de la contemplación de la verdad se funden, siendo ambos asediados por el escepticismo («tal duda universal podría dar lugar a una gran indecisión y caos moral» [AT II, 35]). Sin embargo, la vida excede los límites de lo que puede quedar en suspenso bajo esa duda. Podemos abstenernos de elaborar juicios sobre las cosas, pero no nos podemos sustraer a la toma de decisiones en las acciones ordinarias. La moral provisional es, por tanto, indisociable de la búsqueda de la verdad por lo que, siguiendo a Merckaert (1975), podemos calificarla de «*moral de la investigación*», pues, mientras se suspende la validez de los conocimientos recibidos en busca de unos absolutamente incommovibles, se requieren unos conocimientos tentativos que permitan guiar temporalmente al sujeto en los asuntos que

conciernen a su vida. En palabras de Dinu Garber, «lo que proveen las máximas morales del *Discurso* es la posibilidad de resolver los problemas de la vida cotidiana en condiciones aceptables mientras se transitan las alternativas planteadas por la investigación de la verdad» (Garber, 1996, 31-2).

Por el contrario, y a diferencia de lo sostenido por Marshall (1998, 14), la moral imperfecta de 1645 se presenta, no como un instrumento que debemos plantear frente al desafío escéptico, sino como un conjunto de pautas prácticas del que cualquier individuo se sirve exclusivamente por necesidades vitales. Este hecho permite establecer la primera diferencia entre ambas morales: los límites a los que es razonable extender la duda escéptica. Dado que la moral provisional se propone como un instrumento para obtener certezas, contemplación de la verdad y práctica de la vida son ámbitos que se conjugan y respecto a los que la moral provisional desempeña una función esencial. Sin embargo, en el caso de la moral imperfecta, dada la separación manifiesta de los dos ámbitos existenciales propuesta ya desde las *Meditaciones*, sería irrazonable extender la duda escéptica a la práctica de la vida. Moral y religión son espacios que en ningún caso quedan afectados por el ejercicio escéptico («he excluido de ese rechazo todas las cosas que conciernen a la piedad, y a la moral en general» [Descartes AT VII, 476]). Cada moral desempeña, por tanto, una función diferente en el proyecto cartesiano. La moral provisional —siguiendo el relato del *Discurso*— es una condición necesaria para la propia investigación de la verdad, pues, solo si disponemos de un código de conducta que provisionalmente nos sustente en las acciones de la vida, nos podremos deshacer de todos los conocimientos poco firmes y construir un nuevo sistema. La moral imperfecta, sin embargo, no es ya consecuencia de la búsqueda de la verdad, sino únicamente de nuestra necesidad de actuar, por lo que su utilidad reside exclusivamente en el dominio de la práctica de la vida.

Una vez establecida la diferente función que tiene asignada cada moral, la comparación entre las pautas de la moral del *Discurso* y la moral de 1645 pone también de manifiesto divergencias sustanciales. Es cierto que Cartesio reconoce que las máximas que propone a Isabel son las mismas que las planteadas en el *Discurso* (AT IV, 265-6), sin embargo, un análisis comparativo nos permite señalar dos diferencias esenciales en las máximas empleadas en cada moral. En primer lugar, es sabido que, en la propuesta de 1645, el francés solo alude a las tres primeras máximas de la moral provisional, abandonando la última de estas cuyo objetivo era determinar a qué actividad debemos consagrar nuestra vida:

En fin, como conclusión de esta moral, ocurrióseme considerar, una por una, las diferentes ocupaciones a que los hombres dedican su vida, para procurar elegir la mejor; y sin querer decir nada de las de los demás, pensé que no podía hacer nada mejor que seguir en la misma que tenía; es decir, aplicar mi vida entera al cultivo de mi razón y a adelantar cuanto pudiera en el conocimiento de la verdad, según el método que me había prescrito (Descartes, 2011, 120 [AT VI, 27])

El estatuto de esta máxima ha sido siempre objeto de polémica para los especialistas, pues, en el *Discurso*, Descartes no solo se refiere a ella en términos dubitativos —«hube de arreglarme una moral provisional, que no consistía sino en *tres o cuatro máximas*, que con mucho gusto voy a comunicaros» (Descartes, 2011, 117 [AT VI, 22])—, sino que su estructura formal se diferencia claramente de las otras reglas al carecer de un carácter prescriptivo (Cf. Beyssade, 2001, 239-50). Al margen de esta cuestión, lo cierto es que esta pauta juega un papel relevante al permitirnos determinar cómo conducir nuestra vida —lo que no deja de ser una cuestión eminentemente ética. Recordemos que, para Descartes, «las tres máximas anteriores [se fundan] solo en el propósito que abrigaba, de continuar instruyéndo[se]» (Descartes, 2011, 120 [AT VI, 27]), por lo que estas, no solo nos permiten actuar, sino que son un medio imprescindible para la obtención de conocimiento. En mi opinión, si la moral de 1645 no recoge ya la cuarta máxima de la moral provisional no es porque esta no constituyera una verdadera máxima moral, sino en tanto que, en dicha formulación, ya se ha escindido claramente entre el ámbito de la contemplación de la verdad y el de la práctica de la vida, de forma que esas pautas morales tienen ya únicamente el propósito de «reglar las acciones de [nuestra] vida, porque la vida no tolera dilaciones y, además, porque debemos intentar sobre todo bien vivir» (Descartes, 2002, 15 [AT IX-B, 13]).

La segunda diferencia importante entre ambas formulaciones reside en la primera máxima. Mientras, en el *Discurso*, Descartes nos ofrece un conjunto de consejos prácticos —obedecer las leyes y costumbres del país en el que nos encontramos o seguir las opiniones de los más sensatos— con los que nos adaptamos a nuestras circunstancias, pues «lo más útil era acomodarme a aquellos con quienes tendría que vivir» (Descartes, 2011, 117 [AT VI, 23]), en la formulación de 1645 esta máxima incide en que debemos «intentar siempre dar el mejor uso posible al intelecto para saber así lo que debe hacer o no hacer en cualesquiera circunstancias de la vida» (Descartes, 2011, 586 [AT IV, 265]). Aunque Cumming sostiene que lo esencial de la primera máxima de la moral provisional quedaría recogido en esta formulación (Cumming, 1955, 220), lo cierto es que la primera versión de la pauta no concede autonomía alguna a la hora de decidir qué normas debemos seguir. Nuestra adaptación al contexto exige seguir aquellas que nos son dadas, mientras que la segunda enunciación

presenta, por el contrario, un criterio que nos dota de una plena libertad intelectual. Se observa, por tanto, una diferencia esencial entre ambas máximas en la línea apuntada por Llinàs Begon (2009, 195-6) y, en mi opinión, el motivo que explica esta variación reside en el diferente papel que el escepticismo desempeña en cada moral. Al fusionar la moral provisional los ámbitos de la investigación de la verdad y de la práctica de la vida, esa búsqueda podía fácilmente situarnos ante situaciones socialmente comprometidas donde lo más prudente sería actuar de acuerdo a las pautas sociales que rigen en nuestra circunstancia vital. Por el contrario, en la formulación de 1645, la moral se sitúa exclusivamente en el terreno de la práctica de la vida, por lo que nuestra existencia no se ve ya comprometida dado que el ejercicio escéptico no cuestiona ya verdades socialmente aceptadas. En efecto, la duda metódica no afecta ya a «cuestiones pertenecientes a la fe o a la conducta de la vida, sino simplemente a las verdades especulativas que son conocidas por medio de la luz natural» (Descartes, AT III, 335). Ello permite liberar a la razón para que esta pueda tomar decisiones por sí misma en materia de acción. Es más, esa nueva autonomía podría incluso suponer que se desobedezcan las costumbres del lugar en el que vivimos —esto es, romper con la primera máxima de la moral provisional— pues, como afirma Descartes en una carta también de 1645 a Isabel de Bohemia: «tenemos también que examinar en particular todas las costumbres de los lugares en que vivimos para saber *hasta qué punto debemos atenernos a ellas*» (Descartes, 2011, 603 [AT IV, 295]).

A tenor de las notables diferencias que, tanto a nivel teórico como práctico, observamos entre ambas morales, parece razonable afirmar que el desarrollo del proyecto cartesiano permitiría distinguir entre dos propuestas morales condicionadas por el ejercicio escéptico cartesiano. La importancia de este hecho radica en que, a fin de dilucidar si existe una moral definitiva en Descartes, es respecto a la moral imperfecta y no la moral provisional que debemos considerarlo.

### **3. De la moral imperfecta a la más alta y perfecta moral: el desarrollo del árbol de la filosofía**

Es sabido que, a lo largo de su trayectoria intelectual, Descartes emplea una serie de metáforas con las que desea clarificar aspectos esenciales de su pensamiento. Entre ellas podemos destacar la conocida imagen del árbol de la filosofía que encontramos en la Carta-prefacio de los *Principios de la filosofía* (AT IX-B, 14). De acuerdo con esta metáfora, existiría una unidad en todo el saber humano que convertiría a la auténtica moral en una



disciplina dependiente de otras más fundamentales como la física o la metafísica. Este símil ha llevado a múltiples intérpretes a defender que el proyecto cartesiano concluiría con una «moral definitiva» que se establecería por oposición a una moral provisional. Sobre esta cuestión han orbitado buena parte de los análisis relativos a la moral cartesiana, que podemos clasificar fundamentalmente entre aquellos que consideran que esa moral definitiva no llega a realizarse, y aquellos que sostienen que sí –aunque con notables variaciones. En el primer grupo encuadraríamos a intérpretes como Gilson (1967) o Rodis-Lewis (1970), para quienes Descartes murió sin haber podido concluir esta moral verdaderamente científica. Si bien es cierto que el francés nunca elaboró una moral a la que se refiera con dicho calificativo, en una carta dirigida a Chanut del 15 de junio de 1646, da a entender que sí ha logrado su objetivo de conseguir una moral bien fundamentada:

os diré en confianza, que la idea de la Física, que yo he intentado conseguir, *me ha servido para establecer fundamentos ciertos en la Moral y que estoy más satisfecho en este punto*, que en muchos otros relativos a la Medicina, en los que yo sin embargo he empleado mucho más tiempo (Descartes, AT IV, 441)

De acuerdo con la descripción de la moral más perfecta («la plus parfaite Morale») que encontramos en los *Principios*, esta se enmarcaría en el último grado de Sabiduría siendo, así, un saber fundado en el conocimiento de «las primeras causas y los verdaderos Principios a partir de los cuales se pudiera deducir las razones de todo cuanto se puede saber» (Descartes, 2002, 9-10 [AT IX-B, 9]) —lo que Descartes reconoce haber logrado—.

La interpretación dominante en los estudios cartesianos sostiene que Cartesio llega a formular una moral más elaborada y mejor fundamentada que la planteada en el *Discurso*, si bien existen importantes divergencias respecto al grado de completud de la misma. Para algunos como Cumming o Cimakasky y Polansky, la moral cartesiana que se presenta en el *Discurso* es ya la moral definitiva en tanto que esta sería deducida del propio método, de forma que el estatuto epistemológico de esas normas sería ya el más elevado dentro del sistema cartesiano. Ahora bien, no solo esta interpretación «carece del respaldo metafísico de la doctrina del libre albedrío, [de forma que] aún no presenta la teoría de la virtud que solo aparecería en la correspondencia de 1645-49 y en *Las pasiones del alma* de 1649» (Naaman-Zauderer, 2010, 159), sino que, desde mi punto de vista, existirían otras dos razones importantes para oponerse a dicha lectura. La primera de ellas se funda en que esta interpretación no respetaría el orden de las razones empleado por Descartes y que sabemos que es clave en su pensamiento. El proyecto cartesiano es de clara raigambre fundamentalista,

por lo que la moral más perfecta, que representa uno de sus frutos, no puede formularse antes de establecer correctamente su relación con la física y con la metafísica. Es más, la moral provisional se propone mientras nos embarcamos en el proyecto de fundamentar de forma segura nuestro conocimiento, por lo que no puede considerarse ya acabada cuando ni el propio sistema cartesiano ha sido desarrollado. En segundo lugar, considero que existe suficiente evidencia textual como para poder sostener que Descartes concebía las máximas morales del *Discurso* como tentativas, sujetas a revisión y, por tanto, alejadas de cualquier consideración definitiva. En tales términos se refiere a ellas el francés en una carta de 1638 cuando explícitamente afirma que se sirve de estas reglas «solo de manera provisional, con la intención de cambiar [sus] opiniones tan pronto como encuentre mejores, y de no perder ninguna oportunidad de buscarlas» (Descartes, AT II, 35). El carácter imperfecto y temporal de esas máximas es también reafirmado en la edición francesa de los *Principios de la filosofía* publicada en 1647 (Descartes, 2002, 16 [AT IX-B, 15]). Con todo, aunque no sería acertado asumir que las reglas de la moral provisional representen ya desde el *Discurso* la moral definitiva, es cierto que, en buena medida, esas tres máximas perduran en la formulación de 1645 y que Descartes mantiene explícitamente que en ningún caso modifica su moral. En este sentido, considero acertada la aproximación de Gueroult, para quien la moral del *Discurso* es perfeccionada gracias a los conocimientos científicos y metafísicos que el francés va desarrollando. Así, la moral más perfecta, «aunque pone fin a la moral provisional, no lo hace aboliéndola [...] sino incorporándola» (Gueroult, 1953, 204).

Sostengo que Descartes creyó, al menos desde 1646, haber encontrado la moral más perfecta. La clave la encontramos en el estudio de las pasiones y de la virtud que desarrolla el francés a partir de 1645. Es en el marco de esas investigaciones donde se reafirma la utilidad de las tres primeras máximas de la moral provisional. No en vano, Gueroult sostiene que «el Tratado de las Pasiones y la Correspondencia consolidan como definitivas las máximas de la moral provisional» (Gueroult, 1953, 205), pues es en esos opúsculos donde Descartes desarrolla los aspectos científicos clave que le permitirán fundamentar correctamente su moral. De hecho, Cartesio establece un nexo explícito entre sus reflexiones morales y las *Pasiones del alma*:

también dedico algún tiempo a pensar en problemas particulares de Moral. El invierno pasado, por ejemplo, esboqué un pequeño tratado sobre la naturaleza de las pasiones del alma, sin tener idea de publicarlo; y ahora me sentiría inclinado a escribir algo más sobre el tema (Descartes, AT IV, 442)

El análisis de las pasiones y de sus mecanismos causales es fundamental dado que nuestra conducta depende en buena medida de ellas. Así, un correcto conocimiento de las mismas tendrá importantes repercusiones para nuestras acciones ordinarias. No es casual que Descartes afirme al principio de la *Descripción del cuerpo humano*, que el conocerse a uno mismo —en un sentido fisiológico— es fundamental y que «la utilidad que se debe esperar de este conocimiento no solo es relativa a la Moral [...] sino también particularmente a la Medicina» (Descartes, AT XI, 223). Dado que «las verdades de la física son parte de los fundamentos de la más alta y perfecta Moral» (Descartes, AT V, 290-1), una analítica de las pasiones humanas derivada de su física mecanicista permite a Descartes dotar a sus máximas morales de una fundamentación firme, por lo que, siguiendo la imagen del árbol de la filosofía, nos encontraríamos ya con la moral más perfecta construida sobre principios verdaderos. En este sentido, definiendo que existe una correspondencia plena entre las *Pasiones del alma* y la moral imperfecta de 1645 de forma que, si ese tratado hubiese de materializarse en unas máximas morales que clarificaran cómo debe actuar un sujeto, serían esas tres, garantizando la validez de sus reglas a en base a principios metafísicos y físicos. La formulación de la moral de 1645 es la siguiente:

Es la primera que tiene que intentar siempre dar el mejor uso posible al intelecto para saber así lo que debe hacer o no hacer en cualesquiera circunstancias de la vida.

Es la segunda que debe hallarse continua y firmemente resuelto a llevar a cabo todo cuanto le aconseje la razón, sin que lo desvíen de ello sus pasiones o apetitos. Y pienso que es la firmeza de esa resolución lo que hay que considerar virtud, aunque, que yo sepa, nadie la haya explicado nunca de ese modo, sino que la han dividido en diferentes categorías, a las que se aplican varios nombres según los diversos objetos a que se refieren.

Es la tercera que debe saber que, mientras se esfuerce cuanto le sea posible en seguir esa conducta conforme a la razón, como los bienes que no posee están todos ellos fuera de su alcance, de esa forma se acostumbra a no desearlos. Pues únicamente el deseo, el arrepentimiento y las lamentaciones pueden impedirnos el contento. Pero si nos atenemos siempre en todo a lo que nos dicta la razón, no tendremos nunca motivo para arrepentirnos, aunque los acontecimientos nos hagan caer en la cuenta, pasado un tiempo, de que nos hemos equivocado, ya que no nos cabrá culpa alguna. (Descartes, 2011, 586-7 [AT IV, 265-6])

La primera de estas máximas nos dirige a la principal finalidad del propio tratado de las *Pasiones del alma* que no es sino ayudarnos a controlar nuestras pasiones para no dejarnos manejar por ellas y, así, ser capaces de hacer un buen uso de nuestra luz natural. Las pasiones en múltiples ocasiones entorpecen nuestra razón y nos inducen a elaborar juicios incorrectos dado que «casi siempre hacen aparecer tanto a los bienes como a los males que representan mucho más grandes y más importantes de lo que son» (Descartes, 2011, 518 [AT XI, 431]). Es el caso, por ejemplo, del exceso de ira que, «al turbar el juicio, nos hac[e] a menudo

cometer faltas de las que luego tenemos que arrepentirnos» (Descartes, 2011, 544 [AT XI, 481]). Mientras la máxima moral solamente declara qué debemos hacer, en el tratado de las pasiones encontramos la explicación de porqué no debemos dejarnos guiar por las pasiones sino por la razón. Es por ello que debemos ser capaces de dominarlas y de anteponer nuestra razón sobre ellas a fin de tomar las mejores decisiones, para lo cual es necesario conocer sus funciones, así como los mecanismos fisiológicos que dan lugar a cada una de ellas. Recordemos que «no hay alma tan débil que no pueda adquirir un poder absoluto sobre sus pasiones» (Descartes, 2011, 485 [AT XI, 368]).

La segunda máxima plantea en términos prácticos y de forma sucinta que debemos ser resueltos y firmes a la hora de realizar aquello que nuestro entendimiento nos indica como mejor. Lógicamente solo podemos poner en práctica esta máxima si se satisface la primera. Esta segunda regla encuentra una justificación en la teoría de la virtud expuesta en las *Pasiones* según la cual ser virtuoso consiste precisamente en «no carecer nunca de voluntad para emprender y ejecutar todas aquellas cosas que [nuestra razón] juzgue mejores» (Descartes, 2011, 526 [AT XI, 446]). Y debemos serlo, no solo porque la virtud permite controlar las pasiones, sino porque, aunque no logremos necesariamente que nuestra acción sea exitosa, ello nos permitirá disfrutar en cualquier caso de la satisfacción más elevada (AT XI, 488). Descartes se refiere en la correspondencia con Isabel de Bohemia a esta satisfacción con el nombre de *beatitud* (AT IV, 264) y es considerada como una especie de alegría intelectual. Encontramos expuestos en las *Pasiones del alma* los fundamentos fisiológicos (AT XI, 405-6; 409) que explican cómo se ocasiona este sentimiento, por lo que esta máxima moral se construiría sobre los principios de su física. Así, mientras la segunda máxima de la moral simplemente nos indica en un sentido práctico cómo debemos operar en nuestra vida, la teoría de la virtud y el análisis de los tipos de contenidos que encontramos en las *Pasiones* permite ahondar en los fundamentos que legitiman desde un punto teórico esa máxima.

Esta segunda máxima nos conduce a la última, que podríamos resumir en que no debemos desear aquello que no depende enteramente de nosotros mismos. Este principio práctico es desarrollado en las *Pasiones del alma* por medio de la teoría cartesiana de la generosidad. De acuerdo a esta, el generoso es consciente de que «nada le pertenece verdaderamente a no ser esta libre disposición de sus voluntades y de que únicamente puede ser alabado o censurado por el buen o mal uso que hace de ella» (Descartes, 2011, 526 [AT XI, 446]). Así, en el tratado se profundiza tanto en los medios por los que podemos adquirir la generosidad (AT XI, 453-4), como en las razones por las que debemos cultivarla – fundamentalmente porque esta virtud nos permite controlar completamente nuestras pasiones

y porque, al regular nuestros deseos, evita que nos aflijamos por aquellos bienes que están más allá de nuestro alcance (AT XI, 437-8).

Se evidencia, por tanto, una plena compatibilidad entre las máximas morales formuladas en 1645 y la ética contenida en las *Pasiones del alma*, tratado que establece los fundamentos firmes que permiten convertir la moral imperfecta en la moral más alta y perfecta. Frente a las «defectuosas [...] ciencias que los antiguos nos han legado como en lo que aquellos escribieron sobre las pasiones» (Descartes, 2011, 463 [AT XI, 327]), el francés considera que es el primero en proponer realmente una moral construida sobre fundamentos firmes como es su ciencia de las pasiones. Es esta ciencia la que permitió a Descartes concluir que había encontrado la moral más perfecta.

#### **4. El estatuto epistemológico de la moral cartesiana**

De acuerdo con el carácter fundamentalista del proyecto cartesiano, a partir de los conocimientos metafísicos expuestos en las *Meditaciones* podemos deducir el resto de saberes y ciencias, por lo que disciplinas como la Medicina, la Mecánica o la Moral gozarían de una fundamentación muy firme y segura que permitiría, desde una óptica cartesiana, garantizar su veracidad. En este sentido, es importante subrayar que, para Descartes, existen distintas formas de conocimiento y que su proyecto está dirigido a lograr acceder al grado más elevado a fin de poder construir desde estos fundamentos el resto del conocimiento siguiendo la metáfora del edificio planteada en el *Discurso*. Tal y como se recoge de forma clara en los *Principios*, existen dos formas de conocimiento a las que el ser humano puede acceder. La primera de ellas es la denominada *certeza moral*, un conocimiento verosímil que es suficiente para la práctica de la vida pero falible dado que «puede ser que, absolutamente hablando, [sea] fals[o]» (Descartes, 2002, 411 [AT IX-B, 323]). Sin embargo, si el hombre ejercita correctamente su razón puede acceder a un grado de conocimiento superior conocido como *certeza metafísica*. Este conocimiento es el que «tenemos cuando pensamos que no es de modo alguno posible que la cosa sea de otra forma a como la juzgamos» (Descartes, 2002, 412 [AT IX-B, 324]), por lo que se trata de un conocimiento absolutamente firme y seguro en el que el error no tiene cabida alguna.

La moral cartesiana, en tanto que uno de los frutos del árbol de la filosofía, sería un saber a cuyas pautas de acción les corresponderían un determinado estatuto epistemológico. Según se evidencia en la Carta-Prefacio de los *Principios*, ambas morales —la imperfecta y la más alta y perfecta— se formulan en base al grado de conocimiento de que disponemos, a fin

de regular de la mejor forma nuestra conducta. Descartes distingue en la carta cinco grados de sabiduría (AT IX-B, 5). La moral imperfecta sería resultado de los cuatro primeros grados de conocimiento a los que ordinariamente los seres humanos suelen circunscribirse, pues, como afirma el filósofo, «quien sólo ha adquirido el conocimiento vulgar e imperfecto que cabe recabar por los cuatro procedimientos descritos con anterioridad, debe ante todo intentar formarse una Moral que pueda bastarse para reglar las acciones de su vida» (Descartes, 2002, 15 [AT IX-B, 13]). Por otro lado, la más alta y perfecta moral sería aquella que implica el acceso al quinto grado de sabiduría dado que, siguiendo la imagen del árbol de la filosofía, es la que se construye sobre los verdaderos principios. Así, el estatuto epistemológico de la moral imperfecta y de la más perfecta deben diferir, dado que solo esta última goza de una fundamentación firme y segura.

Parece claro que las pautas de la moral imperfecta se corresponderían con una certeza moral (Spaemann, 1972, 358-63), pues esta nos provee de un conocimiento imperfecto pero «suficiente para regular nuestras costumbres» (Descartes, 2002, 411 [AT IX-B, 323]) hasta lograr encontrar uno mejor fundamentado. Sin embargo, respecto a la moral más perfecta encontramos distintas interpretaciones dentro de los estudios cartesianos que difieren en el grado de solidez epistémica que debe concedérsele. Para algunos exégetas, el estatuto epistemológico de la moral más perfecta sería el de certeza metafísica «en tanto que presupone ese saber acabado, [si bien] no puede ser más que un ideal» (Rodis-Lewis, 1970, 118-9). Contrariamente, considero que existen múltiples razones para no conceder a las máximas de la moral más perfecta el estatuto de certezas metafísicas. En primer lugar, tal y como Clarke ha puesto de manifiesto, el fundamentalismo epistemológico cartesiano nunca sostuvo que el resto de conocimientos se tuvieran que deducir en un sentido estricto desde los principios metafísicos. Ciertamente, no solo el francés se sirve de recursos en su física que sobrepasan una deducción de corte matemático como serían el uso de hipótesis o el recurso a la experiencia, sino que el propio Descartes emplea el término *déduire* más bien como sinónimo de «explicar algo pasando por los pasos sucesivos que llevan al lector a comprender gradualmente cualquier cosa que se plantee» (Clarke, 1996, 217). En consecuencia, dado que el resto de saberes no se deducen matemáticamente a partir de los principios metafísicos, no tendría sentido concederles el mismo estatuto epistemológico. En segundo lugar, recordemos que la certeza metafísica es posible gracias a que Dios nos ha dotado de razón y que esta «no se equivoca cuando hacemos un uso correcto de la misma y nos muestra evidentemente que una cosa es verdadera» (Descartes, 2002, 413 [AT IX-B, 324]). Por tanto, solo cuando somos capaces de emplear correctamente nuestra razón y esta nos indica que algo no es concebible

de otro modo, es cuando nos encontramos ante una certeza metafísica. Sin embargo, en el caso de los juicios morales, pese a que empleemos nuestra razón del mejor modo, el error sigue siendo posible pues «con frecuencia tenemos que “elegir” una opción entre muchas alternativas sobre las cuales no tenemos ningún conocimiento» (Araujo, 2003, 148). Descartes es consciente de estas limitaciones epistémicas que se dan en el dominio de la práctica vital y, por ello, sostiene que:

si nos atenemos siempre en todo a lo que nos dicta la razón, no tendremos nunca motivo para arrepentirnos, aunque los acontecimientos nos hagan caer en la cuenta, pasado un tiempo, de que nos hemos equivocado, ya que no nos cabrá culpa alguna (Descartes, 2011, 587 [AT IV, 266])

Dado el carácter falible de la condición humana, la posibilidad de errar existe siempre — incluso aunque hagamos un correcto uso de nuestras facultades—, puesto que es imposible disponer de todas las variables potencialmente implicadas en una acción. El estatuto de estas máximas morales no puede ser, así, el de una certeza metafísica dado que en esta no cabe el error. Por otro lado, no podemos esperar que las pautas morales que deben guiar nuestras acciones —sean perfectas o imperfectas— se correspondan con ese grado de conocimiento porque ello afectaría profundamente a su operatividad. Ciertamente, Cartesio reitera en múltiples ocasiones que el dominio al que pertenece la moral es al de la práctica de la vida, ámbito donde es necesario evitar siempre la excesiva precipitación pero también la irresolución. El ejemplo del alimento envenenado que se plantea en la carta a Hyperaspistes de agosto de 1641 pone de manifiesto que las decisiones prácticas nunca están sujetas a la certeza metafísica (AT III, 422). Aunque nuestra moral se construya sobre fundamentos incommovibles, cuando nos movemos en el ámbito de la práctica de la vida nunca podemos esperar a tener una garantía epistémica absoluta de nuestras acciones porque ello ocasionaría más perjuicios que beneficios. Como dice Lázaro, «en los asuntos de la vida hace falta contar con lo corporal [...] no con conocimientos claros y distintos» (Lázaro, 2009, 163). En efecto, «aunque no podamos contar con demostraciones fidedignas de todo, tenemos, sin embargo, que tomar partido y hacer nuestras las opiniones que nos parezcan más verosímiles en cuanto se refiere a los usos» (Descartes, 2011, 603 [AT IV, 295]). La razón debe siempre juzgar en base a la información con la que contamos, pese a la posibilidad de errar:

Por último, ya que no poseemos una ciencia infinita que nos permita conocer a la perfección todos los bienes entre los que puede sucedernos que tengamos que escoger en las diversas

circunstancias de la vida, soy de opinión de que debemos contentarnos con una ciencia mediocre de las cosas más necesarias (Descartes, 2011, 607 [AT IV, 308])

De hecho, la moral cartesiana no se articula sobre la infalibilidad —característica de toda certeza metafísica— sino sobre nuestra capacidad para emplear la razón *del mejor modo posible* pues, como el francés reconoce en una misiva a Isabel de Bohemia, «Tampoco es necesario que nuestra razón no yerre nunca. Basta con que nuestra conciencia nos dé testimonio de que nunca hemos carecido ni de resuelta firmeza ni de virtud para llevar a cabo todo cuanto nos ha parecido lo mejor» (Descartes, 2011, 587 [AT IV, 266]). El concepto cartesiano de generosidad —que representa uno de los elementos clave de la moral más perfecta— está construido precisamente sobre la falibilidad de los juicios humanos. El generoso es aquel no experimenta culpa alguna porque los errores que experimenta en su vida nunca son imputables a un deficiente uso de su razón por su parte sino a elementos ajenos a su control. Parece evidente, por tanto, que a la moral cartesiana no le corresponde el estatuto de una certeza metafísica, sino el de una certeza moral. Si esto es así, la pregunta que se nos plantea es: ¿qué sentido tendría querer buscar una moral firmemente asentada si el grado de certeza que esta nos brinda es el mismo que el de la moral imperfecta? La respuesta a esta pregunta clave la encontramos en la relación existente entre certeza metafísica y certeza moral.

Si atendemos al concepto de moral imperfecta, observamos que este puede materializarse de múltiples formas posibles pues cualquier sujeto que solo disponga del «conocimiento vulgar e imperfecto que cabe recabar por los cuatro procedimientos descritos con anterioridad, debe ante todo intentar formarse *una* Moral que pueda bastarse para reglar las acciones de su vida» (Descartes, 2002, 15 [AT IX-B, 13]). No existe una única moral imperfecta dado que cualquier individuo está obligado a diseñarse unas reglas con las que conducirse en la vida a partir de esos grados falibles de conocimiento. Esa moral imperfecta solo podrá perfeccionarse cuando se asiente sobre principios verdaderos y es precisamente ahí donde la moral cartesiana puede mostrar cómo su sólida fundamentación la convierte en la mejor alternativa frente a otras propuestas —como la aristotélica, la estoica o la epicúrea— cuyo estatuto epistemológico no es apoyado por certeza metafísica alguna. Por ejemplo, la crítica que Descartes realiza a la moral de Zenón se fundamenta en una consideración del hombre que reconoce como esencial su dimensión corpórea y el papel que necesariamente desempeña en la vida humana (AT IV, 276). Como sabemos, el carácter dualista del hombre representa para Descartes un conocimiento firmemente asentado que ha sido probado de



forma indudable en las *Meditaciones*, por lo que una moral que se construya sobre una renuncia a nuestra corporeidad será incapaz de brindarnos la mejor vida posible. Solo a partir de los principios firmemente asentados de la filosofía cartesiana es posible mostrar las insuficiencias de esas propuestas morales y al mismo tiempo proponer una moral que realmente nos permita manejarnos con las cosas del mejor modo. La moral cartesiana, al fundamentarse sobre certezas metafísicas, nos permite determinar cuál de todas las morales imperfectas es la que es probablemente más correcta. De este modo, respondiendo a la pregunta anteriormente planteada, si debemos buscar una moral firmemente asentada es precisamente para poder determinar cuál de todas las morales imperfectas debemos elegir para conducirnos en la vida.

Ahora bien, las certezas metafísicas no solo nos permiten elegir el conjunto de certezas morales por las que debemos inclinarnos, sino que, al ofrecer un conjunto de conocimientos absolutamente seguros, también permite perfeccionarlas, facilitando el que podamos elaborar juicios más atinados y gobernar de un mejor modo nuestras acciones. Por *perfeccionar* entiendo aumentar el grado con el que es posible que una acción se lleve a cabo de forma exitosa –en el caso de la moral, que nos permita vivir del mejor modo posible. Así, Descartes expone prolijamente en una misiva dirigida a Isabel de Bohemia en 1645 los beneficios que tiene para la práctica de nuestras acciones el conocer determinadas certezas metafísicas. Por ejemplo, conocer con certeza la existencia de Dios y su bondad en términos prácticos:

nos enseña a recibir y dar por bueno cuanto nos sucede, ya que es Dios quien nos lo envía de forma expresa. [...] [De esta forma], cuando elevamos nuestro espíritu para considerar a Dios tal como es, nos inclinamos de forma tan natural a amarlo que llegamos incluso a hallar gozo en nuestras aflicciones al pensar que al recibirlas se está ejecutando su voluntad (Descartes, 2011, 601 [AT IV, 291-2])

Se puede «tener conducta moral sin necesidad de la filosofía, aunque la certeza respecto de su corrección es más débil que la certeza que podemos alcanzar respecto de las primeras causas y principios» (Llinàs Begon, 2009, 192). Por ello, estas verdades metafísicas refuerzan aspectos clave de la moral cartesiana –si bien ello no conlleva en ningún caso conceder una garantía absoluta a las decisiones tomadas a partir de estas verdades dado que el error es siempre posible. De este modo, la moral más perfecta dispondría del estatuto de una certeza moral reforzada por las certezas metafísicas sobre las que se asienta.

## **Conclusión**

Se ha podido demostrar en qué sentido existe una evolución en el proyecto moral cartesiano que nos permitiría distinguir tres etapas y, en consecuencia, tres propuestas morales vinculadas entre sí. Por un lado, los diferentes límites que se establecen al reto escéptico dan lugar a dos morales que difieren en aspectos tanto teóricos como prácticos. Por otro lado, la más alta y perfecta moral se construiría no a partir de las máximas de la moral provisional, sino de la revisión de 1645 que constituye la moral imperfecta. La moral más perfecta no es ya —como sucedía con la *morale par provision*— una condición necesaria para el avance del conocimiento, sino un fruto de ese mismo progreso. La imagen del árbol de la filosofía ordena perfectamente el lugar que ocupa cada una de las ciencias en el conjunto del saber, situando a la moral más perfecta como uno de los frutos del conocimiento. Como hemos visto, gracias a la fundamentación metafísica y al desarrollo de una ciencia de las pasiones, Descartes podrá fundamentar sólidamente su moral imperfecta y dotarla de un carácter más firme. Así, dado que solo la moral cartesiana se construye sobre certezas metafísicas, constituye el proyecto moral por el que es más razonable inclinarse, si bien su estatuto epistemológico no sería sino el de una certeza moral reforzada por certezas metafísicas.

La moral cartesiana podría, consecuentemente, calificarse de perfeccionista, pues es la búsqueda «de la perfección humana lo que hace correcta a una conducta» (Svensson, 2024, 79). Ciertamente, una de las claves de la moral de Descartes la encontramos en ser capaz de elaborar mejores juicios prácticos y, por ello, el francés afirma en su moral provisional que «esperaba perfeccionar más y más [sus] juicios» (Descartes, 2011, 118 [AT VI, 24]). Asimismo, el paso de una moral imperfecta a una moral definitiva se da gracias a una fundamentación más sólida por medio de certezas metafísicas que permiten perfeccionar nuestros juicios prácticos.

## Referencias bibliográficas

- Araujo, M. (2003), *Scepticism, Freedom and Autonomy: A Study of the Moral foundations of Descartes' Theory of Knowledge*, Berlin: De Gruyter.
- Beyssade, J.-M. (2001), *Descartes au fil de l'ordre*, Paris: Presses Universitaires de France
- Clarke, D. (1996), *La filosofía de la ciencia de Descartes*, Madrid: Alianza.
- Cimakasky J. y Polansky R. (2012) «Descartes' 'Provisional Morality'», *Pacific Philosophical Quarterly*, no.93, pp.353-72.
- Cumming, R. (1955), «Descartes' Provisional Morality», *The Review of Metaphysics*, Vol. 9, No. 2, pp. 207-235

- Descartes, R. (1897-1913), *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam & Tannery, Paris: Leopold Cerf.
- Descartes, R. (2002), *Los principios de la filosofía*, Barcelona: RBA
- Descartes, R. (2011), *Descartes*, ed. C. Flórez, Madrid: Gredos
- Garber, D. (1996), «Moral ‘provisional’ y moral ‘definitiva’ en Descartes», *Apuntes filosóficos*, no.9-10, pp.29-40
- Gilson, E. (1967), *Discours de la méthode: texte et commentaire*, Paris: Vrin
- Gueroult, M. (1953), *Descartes selon l'ordre des raisons (vol. II)*, Paris: Aubier
- Hamelin, O. (1921), *Le système de Descartes*, Paris: Félix Alcan
- Marshall, J. (1998), *Descartes's moral theory*, London: Cornell University Press
- Lázaro, R. (2009), «La vida práctica en Montaigne y Descartes», *Contrastes*, no.14, pp.159-177
- Le Doeuff, M. (2002), *The philosophical imaginary*, New York: Continuum
- Llinas Begon J.L. (2009), «En torno a la propuesta moral de Descartes: un diálogo con Montaigne», *Contrastes*, vol.15, pp.187-204
- Merckaert N. (1975), «Les trois moments moraux du Discours de la Méthode», *Revue Philosophique de Louvain*, no.20, pp.607-27
- Naaman-Zauderer, (2010), *Descartes' Deontological Turn*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pimenta, A.R. (2012), «O pensamento moral em Descartes», *Pensando Revista de Filosofia*, vol. 3, no. 5, pp.
- Popkin, R. (1983), *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México: FCE
- Rodis-Lewis, G. (1970), *La Morale de Descartes*, Paris: PUF
- Schoock M. (1643), *Admiranda Methodus Novae Philosophiae Renati Des Cartes*, Ultrajecti: Ex Officina Joannis van Waesverge
- Shapiro, L. (2017), «Descartes's Provisional Morality», En: Golob y Timmermann (eds.) *The Cambridge History of Moral Philosophy*, pp. 221–232, Cambridge University Press
- Spaemann, R. (1972), «La morale provisoire de Descartes», *Archives de Philosophie*, Vol. 35, No. 3, pp. 353-367
- Svensson, F. (2024), *Descartes's Moral Perfectionism*, London: Routledge