

**DEL GENTILHOMME DE FARET
AL HONNÊTE HOMME DE DESCARTES**

**From the *Gentilhomme* of Faret
to the *Honnête Homme* of Descartes**

Jean-Paul Margot

Universidad del Valle, Cali, Colombia.



Resumen

La filosofía del honnête homme se desarrolla y se enriquece a lo largo del “camino de la vida” que Descartes elige. El “camino de la vida” es el esfuerzo por descubrir por sí mismo, y este esfuerzo es el que debe hacer el honnête homme si quiere estimarse a sí mismo. Si la generosidad, que caracteriza al honnête homme, es la estima que cada hombre tiene de sí mismo, entonces todos los hombres son capaces de ser honnêtes hommes.

Palabras clave: autoestima; “camino de la vida”; educación; generosidad; honnête homme; libre albedrío; razón.

¿Cómo citar?: Margot, J-P. (2026). Del *gentilhomme* de Faret al *honnête homme* de Descartes. *Praxis Filosófica*, (63), e20715883. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.vi63.15883>

Recibido: 21 de febrero de 2025. Aprobado: 30 de abril de 2025.

FROM THE *GENTILHOMME* OF FARET TO THE *HONNÊTE HOMME* OF DESCARTES

*Jean-Paul Margot*¹

Universidad del Valle, Cali, Colombia.

Abstract

The philosophy of the “honnête homme” develops and enriches itself along the “path of life” chosen by Descartes. The “path of life” is the effort to discover by oneself, and this effort is the one the “honnête homme” must make if he wants to esteem himself. If generosity, which characterizes the “honnête homme”, is the esteem that each man has for himself, then all men are capable of being “honnêtes hommes”.

Keywords: *Self-esteem; “Path of life”; Education; Generosity; “Honnête homme”; Free will; Reason.*

¹ Doctor en filosofía de la Universidad de Ottawa, Canadá. Profesor titular jubilado del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle, Cali, Colombia. Miembro del grupo *Ágora*, diálogo entre antiguos y modernos del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Algunas publicaciones recientes: *Descartes y Spinoza*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Universidad del Valle, 2021. “Retratos de Spinoza”, *Praxis Filosófica*, No 53, 2021. “Descartes: semejanza y representación. Una analogía pictórica”, *Aporía*, N° 24, 2022. “Una lectura iconográfica de Descartes”, *Ideas y valores*, No. 182, 2023. *La pintura holandesa del siglo de oro*. Buenos Aires: Miño y Dávila-CIF, col. Excursus, Serie Mayor, 2025.

DEL GENTILHOMME DE FARET AL HONNÊTE HOMME DE DESCARTES

Jean-Paul Margot

Universidad del Valle, Cali, Colombia.

Certes, c'est un sujet merveilleusement vain, divers et ondoyant, que l'homme. Il est malaisé d'y fonder jugement constant et uniforme (Qué duda cabe, el hombre es un objeto extraordinariamente vano, diverso y fluctuante. Es difícil fundar un juicio firme y uniforme sobre él). (Montaigne, 1962, p.13, I, 1: “Puede lograrse el mismo fin con distintos medios”; 2021, p. 12)

[J]e suis devenu si philosophe, que je méprise la plupart des choses qui sont ordinairement estimées, et en estime quelques autres dont on n'a point accoutumé de faire cas (Me he vuelto tan filósofo que desprecio la mayoría de las cosas que suelen estimarse, y estimo algunas otras a las que no solemos prestar atención). (Carta de Descartes a Guez de Balzac del 15 de abril de 1631; AT I, 198, 14-17)²

I. El *gentilhomme* de Faret y el acortesanamiento de los guerreros

Es en la corte del Louvre (Faret, 1630, pp. 106, 129 y 221), y no de Versalles, que Nicolas Faret³ quiere introducir a su *gentil-homme*⁴, y es a los nobles a quienes pretende dar consejos y ofrecer preceptos y máximas, para convertir

² Usamos las iniciales AT, y señalamos el número del volumen (en caracteres romanos), seguido del número de la página y del número de la primera y la última línea (en caracteres arábigos). Todas las traducciones, salvo indicación en contrario, nos pertenecen.

³ Escritor francés (Bourg-en-Bresse, 1596-Paris, 1646). Amigo de Boisrobert y Saint-Amant, hizo parte del grupo de escritores que participaron en la fundación de la Academia francesa en 1634. El libro de Faret tuvo mucho éxito, y fue reeditado en 1631, 1634, 1636, 1640, 1656, 1658, 1660, y aún después (Magendie, 1925, I, 355). Según Lojacono (2009), Faret “ofreció la primera teorización del «*honnête homme*»” (p. 187).

⁴ “*Gentilhomme*. Hombre de origen noble, que no debe su nobleza ni al cargo ni a las Cartas del Príncipe. Un verdadero *Gentilhomme* no debe faltar a su palabra, solo debe realizar actos honorables” (Furetière, 1690).

al *gentil-homme* en un *honnête homme*⁵: “me parece muy necesario que quien quiera entrar en este gran comercio del mundo nazca *gentil-homme*, y de una casa de renombre” (Faret, 1630, pp. 7-8), aun si el azar permite algunas excepciones. La noción de *honnêteté* no es la misma en el reinado de Luis XIII (1617-1643), durante el cual vive Descartes, que en el de Louis XIV (1643-1715).

Bajo Luis XIII, era difícil distinguir al *honnête homme* del héroe. Pero en una generación, las costumbres han evolucionado, y es de acuerdo con su nuevo código de conducta que el joven rey [*sc.* Luis XIV], acoge, en su corte, a la aristocracia. (Zuber y Cuénin, 1990, p. 15)

4 “*L’honnêteté*” es ahora una noción nobiliaria, como lo anuncia claramente Faret al subtítular *El arte de agradar a la corte* [*L’art de plaire à la cour*] su *L’honneste-homme* de 1630. Es una corte que retrata sin complacencia —“la corrupción y las inmundicias de los vicios que he retomado a lo largo de este discurso” (Faret, 1630, p. 188)—, donde el “deseo natural que todos los hombres tienen de adquirir honores y riquezas” (p. 2) los lleva a “agradar” para obtener la estima [*estime*]⁶ y la consideración que los acompañan⁷. En la corte de Louis XIII,

⁵ “*Honneste*. Aquello que merece estima, alabanza, porque es razonable, conforme a las buenas costumbres.

Se dice principalmente del hombre de bien, del hombre galante, con experiencia del mundo, que sabe vivir. Faret ha escrito un libro sobre el *honneste homme*” (Furetière, 1690).

“*Honnesteté*. Pureza de las costumbres. [...] La *honnesteté* de los hombres, es una manera de actuar justa, sincera, cortés, servicial (*obligeante*), sociable (*civile*)” (Furetière, 1690).

⁶ “*Estime*. La buena o mala opinión que se tiene del valor, del mérito de una persona, o de una cosa. Esta acción, esta obra, han hecho digno de *estima* a este Caballero, a este Autor. Todo el mundo acata su *estimación*, su juicio. Él obtiene la *estima* y la aprobación general. Basta un acto cobarde para gozar de mala *estima* en el mundo” (Furetière, 1690).

“*Estimer*. Determinar el precio y el valor de algo. [...] *Estimar*, se dice también de cuestiones morales. No se puede *estimar* en exceso la virtud, la libertad, las personas sinceras, los buenos amigos. [...] *Estimar*, significa también tener alguna opinión, alguna creencia bien o mal fundada sobre algo. No hay nadie que no *estime* tener inteligencia [*Il n’y a personne qui n’estime qu’il a de l’esprit*], que no se tenga en buena *estima*, que no tenga una buena opinión de sí mismo (Furetière, 1690).

⁷ “El aburrimiento, la avaricia, y la ambición que la suerte [*Fortune*] siguen por todas partes, reinan especialmente con ella entre los Reyes, donde atraen de todos lados un número infinito de esos espíritus mercenarios, a quienes el desenfreno de una codicia insaciable no permite contenerse en una vida llena de dulzura y de tranquilidad, para arrojarlos a los tumultos con que se agitan continuamente las grandes cortes, como los grandes mares.

me parece que no hay profesión más honorable [*honnête*] ni más esencial para un gentil-hombre que la de las armas. [...] Me parece, por lo tanto, que la ambición más fuerte que debe tener quien lleva una espada es ser estimado como un hombre de corazón e intrépido, y luego ser tenido por un hombre de conducta y un hombre de bien (Faret, 1630, pp. 15-17).

Después de las cualidades del cuerpo —será de buen tamaño, con miembros bien formados, fuertes—, Faret insiste en las cualidades del espíritu, que es dominado por la razón⁸, y que “tiene por guía la virtud” (p. 40).

La virtud es tan esencialmente el objetivo de todos los que desean ser considerados en la Corte, que aunque sólo se ve allí con disfraces y suciedad, cada uno quiere hacer creer que la posee toda pura y sin artificios. Los principales medios que sirven para adquirirla son, en mi opinión, la buena educación, la diligencia y el trabajo, las buenas costumbres, la compañía de la gente de bien, el deseo de gloria, el ejemplo de sus predecesores y las buenas letras. [...] prefiero que sea [*sc.* el cortesano] versado en varias ciencias, que sólidamente profundo en una sola [...]. (Faret, 1630, pp. 43-49)

5

El fundamento de todas las cualidades que debe poseer el *honnête homme* —la prudencia, la “conducta de su lenguaje”, una inclinación a hacer el bien, la cortesía, la conversación⁹, la dulzura del espíritu, la manera de comunicar lo que sabe, la modestia al juzgar y al hablar de sí mismo, la galantería y la probidad (Faret, 1630, pp. 188 y ss.)— es la religión, que no es más que “un puro sentimiento que tenemos de Dios, y una firme creencia en los misterios de nuestra fe”: el *honnête homme* “debe estar dotado de los verdaderos ornamentos del alma, es decir de las virtudes cristianas, que comprenden todas las morales” (p. 66)¹⁰.

Es allí donde estas furias siembran el odio y la discordia entre los más cercanos, urdiendo traiciones por todos lados, y hacen germinar semillas de bajeza y cobardía en las almas mismas que naturalmente *sólo tenían impresiones de generosidad*” (Faret, 1630, pp. 3-5: énfasis agregado).

⁸ “El camino de la naturaleza y de la justicia es fácil, seguro e inocente, y a todo proyecto que se aleja de las reglas de la razón lo guía el error y lo sigue el castigo” (Faret, 1630, pp. 79-80).

⁹ Es sobre todo en la conversación —con los iguales, con los Grandes, con el Rey y con las mujeres— que se manifiestan el refinamiento de la cortesía y la verdadera civilidad.

¹⁰ “Sobre este grande y firme apoyo de la Religión deben fundarse todas las demás virtudes, que después de habernos hecho agradables a Dios, nos hacen complacer a los hombres [*nous font plaire aux hommes*], y nos dan a nosotros mismos cierta secreta satisfacción, que nos hace gozar de un sólido reposo en medio de las preocupaciones de la Corte” (Faret, 68-69). 1622 señala el fin de las guerras civiles de religión que asolaron a

El libro de Faret expone las costumbres y los preceptos que deben seguirse para guiar al guerrero en este universo desconocido. Su principal mérito consiste en mostrar el “acortesanamiento” de la nobleza guerrera¹¹. Domesticar al caballero armado y guerrero, lograr la modificación del conjunto de su comportamiento y su contención emocional no fue fácil, como lo evidencia la crítica de Faret al “falso honor” que, desafiando las ordenanzas de Louis XIII, lleva a la nobleza de principios del siglo XVII a batirse en duelos a menudo mortales (Faret, 1630, pp. 20-21)¹². Faret (1630) termina su “discurso” así: “para ser un *honnête homme* consumado, debe tener tantas perfecciones eminentes, que las cosas más difíciles le resulten fáciles, y que, haciéndose admirable a todos, él mismo no tenga motivo para admirar a nadie” (p. 259). El cortesano de Faret está confrontado a un dilema: la cortesía y la civilidad se basan en una moral que prescribe al *gentilhomme* ser perfectamente virtuoso en toda ocasión. Sin embargo, esta civilidad del buen cortesano es sinónima de lisonja, mentira, cobardía e hipocresía —“cualquiera que sepa complacer [*complaire*] puede confiar en agradar [*plaire*]” (Faret, 1630, p. 168)—, lo que plantea el problema de la relación entre la forma de comportamiento, o ética, y la moral, entre lo útil, agradar, y la *honnêteté*¹³. ¿Cómo ser *honnête* en medio de una corte

Francia desde 1562. Montaigne escribe en *Los ensayos*: “En el debate por cuya causa Francia se encuentra en este momento agitada por guerras civiles, el mejor y más sano partido es sin duda aquel que mantiene tanto la religión como el gobierno antiguo del país” (Montaigne, 1962, II, 19: “La libertad de conciencia”, pp. 650-651; 2021, p. 1007).

¹¹ “Cuando se investiga la génesis social de la corte, se descubre una de esas transformaciones civilizadoras que tiene una importancia especial y que, al mismo tiempo, presupone un requisito para todos los demás cambios en la dirección de la civilización: se descubre que, poco a poco, en lugar de una nobleza guerrera, aparece una nobleza domesticada, con sentimientos contenidos, una nobleza cortesana. El acortesanamiento de los guerreros es uno de los factores decisivos, no solamente del proceso civilizador occidental, sino de todo gran proceso civilizador en la medida que nos alcanza. [...] En Occidente se produce el acortesanamiento de los guerreros de modo paulatino a partir de los siglos XI y XII y alcanza su culminación en los siglos XVII y XVIII” (Elias, 2016, p. 563). Sobre el acortesanamiento de los guerreros, véase también Elias, 2012, pp. 269 y 289. Sobre la vida de un *caballero* armado y guerrero, véase Elias, 2016, pp. 297-310.

¹² “Es uno de los abusos más insoportables que han tenido lugar en nuestro siglo, haber imaginado, como se ha hecho, que el valor puro y heroico consiste solamente en luchar; como si esta virtud tuviera su ejercicio sólo en la destrucción del género humano” (Faret, 1630, p. 21). Sobre los duelos, véase la carta de Descartes a Elisabeth de enero de 1646; AT IV, 352, 28-353, 21.

¹³ “¿No hay en esta equivalencia que Faret establece entre el título y el subtítulo de su libro una ilusión generosa? Moral y saber hacer están en conflicto, y el autor parece turbado por una dificultad que no ha resuelto” (Magendie, 1925, I, 357). “El autor, ayudado por libros italianos, se limita a enumerar las más esenciales cualidades físicas, intelectuales, morales, indispensables para un *honnête homme*. Es una descripción escueta del *honnête*

continuamente agitada por tumultos y regida por la falsedad? ¿Cómo ser virtuoso y conservar su virtud pura en medio de los vicios y de la corrupción? Si, como dice Faret, “se puede decir que son los demás quienes nos confieren la estima [*nous donnent l’estime*], y que no tenemos más que conservarla” (p. 91), ¿de qué “estima” se trata? Lo que un hombre como Faret no sabe es que un contemporáneo suyo, nacido el mismo año, un cierto “*René Descartes chevalier Seigneur du Perron* (René Descartes caballero Señor del Perron)”¹⁴, quien lleva la espada, no quiere ser introducido en la corte del Louvre de Louis XIII, y considera que *antes que ser estimado, es preciso estimarse a sí mismo*.

Engañado por los sobrinos de nuestro filósofo, su biógrafo, A. Baillet, cree que Descartes viene “de una casa que había sido considerada hasta entonces como una de las más nobles, antiguas y destacadas de Touraine” (Baillet, 2012, p. 64, I, 2), la de un Pierre Descartes que se había distinguido en 1569 durante el asedio de la ciudad de Poitiers. En realidad, René Descartes viene de un linaje diferente, de otro Pierre Descartes. Hijo y nieto de médicos, su padre, Joachim Descartes, estudió derecho en la Universidad de París, y compró un cargo en el Parlamento de Bretaña. “Según una obra de 1613, «los grandes cargos son el principio de la nobleza», pero ésta «se adquiere de forma inmutable en la tercera generación». Esto explica la insistencia de Joachim Descartes en que sus hijos y nietos siguieran carreras jurídicas mediante la compra de cargos: finalmente, en 1668, las cartas de caballería (primer grado de nobleza) fueron otorgadas a la familia Descartes” (Rodis-Lewis, 1995, p. 18)¹⁵. Después de estudiar derecho durante los años 1615-1616, Descartes elige la carrera militar y se une como voluntario, en 1618, al ejército protestante de Mauricio de Nassau en Breda. Lo cierto es que Descartes ni pertenece a la nobleza hereditaria, ni está interesado en comprar cargos para seguir el camino de su padre y de su hermano mayor, Pierre, y acceder a la nobleza de toga [*noblesse de robe*] en la tercera generación.

homme, y nada más. Se buscaría en vano un principio central del que se desprenderían estas virtudes por consecuencia lógica. Faret no reflexionó por sí mismo sobre esta cuestión: no intentó elevarse a la filosofía de la *honnêteté*, captar lo que era en su esencia, en su sentido profundo; en ninguna parte analiza esta noción; y si queremos dar a conocer a su *honnête homme*, no podemos sino retomar la nomenclatura que hace de sus cualidades. Adapta y traduce; yuxtapone, en un orden más aparente que real, observaciones juiciosas, útiles, pero sin relación entre ellas. Además, en aquella época, la vida en sociedad era algo demasiado nuevo para que ya se hiciera la teoría completa de ella” (Magendie, 1925, I, 366-367).

¹⁴ Véase el retrato de G. Edelinck (1640-1707) que sirve de ilustración en el frontispicio de *La vie de Monsieur Descartes* (1691) de Adrien Baillet (2012).

¹⁵ Véase, también, Rodis-Lewis, 1971, tomo 1, p. 24, y tomo 2, p. 433, nota 36; p. 434, nota 42; Rodis-Lewis, 1984, 30-31. Sobre la “intrincada genealogía” de Descartes, véase Watson, 2003, pp. 47-66.

Lo cierto, también, es que no es la corte lo que le interesa, “ni el honor ni el provecho”, ni tener un oficio para “mejorar su fortuna” (*Discurso del método* 1; AT VI, 9, 2-7).

II. El *honnête homme* de Descartes

*La Investigación de la verdad por la luz natural*¹⁶ abre con el retrato del *honnête homme*¹⁷:

Un *honnête homme* [*vir probus*] no tiene la obligación de haber visto todos los libros, ni de haber aprendido cuidadosamente todo lo que se enseña en las escuelas; sería incluso una especie de defecto en su educación, si hubiera empleado demasiado tiempo en el ejercicio de las letras. Tiene muchas otras cosas que hacer durante su vida, el curso de la cual debe ser tan bien medido, que le quede la mejor parte para practicar buenas acciones, que le deberían ser enseñadas por su propia razón, si no aprendiera más que de ella sola. Pero él entró ignorante en el mundo, y como el conocimiento de su primera edad no se apoya más que sobre la debilidad de los sentidos y

8

¹⁶ El título completo —“Que completamente pura, y sin ayuda de la religión ni la filosofía, determina las opiniones que debe tener un *honnête homme* sobre todas las cosas que pueden ocupar su pensamiento, y que penetra incluso en los secretos de las más curiosas ciencias” (AT X, 495, 4-8)— resume el contenido mismo de estos “trece folios” mencionados por primera vez en el *Inventario* de Estocolmo en la letra **Q** (AT X, 11, 8-10). La *vexata quaestio* de la fecha de su composición queda aún por dilucidar. Basándose en el estilo, como muchos intérpretes posteriores, Baillet (2012) es el primero en relacionar *La investigación de la verdad* con los últimos años de la vida de Descartes (pp. 851-852, y 917; II, 406-407 y 475). Desde fines del siglo XIX hasta principios del siglo XXI, hay tres hipótesis principales que, desde luego, inciden en el valor teórico del diálogo: (a) *La Investigación de la verdad* como una obra de juventud; (b) *La Investigación de la verdad* como una obra de madurez; (c) *La Investigación de la verdad* como una obra redactada por Descartes hacia el final de su vida (Agostini, 2014, *passim*). Recientemente, E. Lojaco (2009) propone como hipótesis los años 1633-1634: *La Investigación de la verdad* constituiría una reacción a la condena de Galileo en 1633 (pp. 184-201); V. Carraud y G. Olivo proponen “Invierno-primavera 1628 o invierno-primavera 1631” (Descartes, 2013, pp. 239-246). Nos acogemos a esta última propuesta.

¹⁷ El sintagma “*honnête homme*” aparece en otras tres oportunidades: AT X, 495, 6; 503, 2; 511, 10. “Aunque la *Investigación* cartesiana no debe casi nada al texto de Faret, recordamos aquí algunos temas que nos llevan a pensar que el filósofo francés conocía bien la obra de Faret”, escribe Lojaco (2009, p. 187, nota 4). No lo creemos: por un lado, los dos temas que Lojaco trae a colación son demasiado comunes en la literatura de la época para probar esta afirmación. Por otro lado, como se lo recuerda a Mersenne en la carta de octubre de 1631, Descartes no es de los que aman los libros: “[T]engo una gran estima por el propósito de la Biblioteca Universal; porque me imagino que servirá no solo a quienes quieren leer muchos libros, y Usted sabe que yo no soy uno de ellos, sino también a quienes temen perder el tiempo leyendo los malos, [...]” (AT I, 221, 1-6).

la autoridad de los preceptores, es casi imposible que su imaginación no se encuentre llena de una infinidad de falsos pensamientos antes de que esta razón pueda dirigirla; de suerte que después tiene necesidad de un buen natural [*bona indole indegeat*], o de las instrucciones de algún sabio, tanto para deshacerse de las malas doctrinas de las que se preocupa, como para sentar los primeros fundamentos de una ciencia sólida y descubrir todas las vías por las que pueda elevar su conocimiento hasta el grado más alto que pueda alcanzar.

En esta obra me he propuesto enseñar estas cosas y poner en evidencia las verdaderas riquezas de nuestras almas, mostrando a cada cual los medios para encontrar en sí mismo, y sin tomar nada de otro, toda la ciencia que le es necesaria para el buen gobierno de su vida [*conduite de sa vie*], y para adquirir después por su estudio todos los más curiosos conocimientos que la razón de los hombres es capaz de poseer. (AT X, 495, 9-496, 20)¹⁸

Pero, ¿qué es un *honnête homme*?, ¿es Descartes un *honnête homme*? La producción literaria del siglo XVII en Francia, especialmente los escritos de los moralistas, permite dibujar la imagen del *honnête homme*, ideal humano del *Grand Siècle*, como el *filósofo* será el ideal humano del Siglo de las Luces, que reemplaza progresivamente el del héroe, presente a principios del siglo XVII. Es un hombre que reúne unas cualidades mundanas (decoro, *savoir-vivre*, cortesía —“*politesse*”¹⁹—, arte de la conversación²⁰, desenfado —*désinvolture*—), unas virtudes morales (modestia, probidad, dominio de sí) y una buena cultura²¹. El *honnête homme* debe saber adaptarse *avec*

¹⁸ Más adelante, escribe: “deseo que observen la diferencia que hay entre las ciencias y los simples conocimientos que se adquieren sin ningún discurso de la razón, como las lenguas, la historia, la geografía y, en general, todo lo que depende sólo de la experiencia. Pues estoy de acuerdo en que la vida de un hombre no sería suficiente para adquirir la experiencia de todas las cosas que hay en el mundo; pero también estoy convencido de que sería una locura desearlo, y de que un *honnête homme* no está más obligado a saber el griego o el latín que el suizo o el bajo bretón, ni la historia del Imperio Romano Germánico, que la del menor Estado que haya en Europa; [...]” (La investigación de la verdad, AT X, 502, 24-503, 5). Al contrario, escribe Faret (1630): “Me resulta especialmente útil y de buen grado [*de bonne grâce*] no ignorar las principales cosas que han sucedido con nosotros y con nuestros vecinos en nuestro tiempo. Y si es posible, conocer aún el origen y el curso de tantos reinos, Estados y gobiernos diferentes, que se han levantado sobre las ruinas de un solo imperio” (pp. 58-59).

¹⁹ Véase Bury, 1996.

²⁰ “[A]unque huyo de la muchedumbre, a causa del gran número de necios y de importunos que hay en ella, no dejo de pensar que el mayor bien de la vida es gozar de la conversación de las personas que uno estima”, escribe Descartes a Chanut el 6 de marzo de 1646; AT, IV, 378, 14-18.

²¹ Mencionado tres veces por Pascal en los *Pensamientos* –fragmentos 433, 494 y 529 bis (edición Sellier; 852, 597 y 642 edición Lafuma)– Damien Mitton (1618-1690), burgués

naturel, no hacer gala de opiniones excesivas, como los personajes ridículos de Molière. Rechaza la pedantería y “no hace alarde de nada [*ne se pique de rien*]” (La Rochefoucauld, 1992, p. 203)²². No es un especialista²³, es amable con su arte de complacer. Pero sus límites aparecen con La Bruyère, quien afirma que el “gran refinamiento” de la corte “no es más que un vicio llamado falsedad”²⁴. La cultura del *honnête homme* abarca, también, *la ville*, es decir, a “familias pudientes y con cierta tradición, comerciantes acomodados que satisfacen las demandas de lujo de la alta sociedad, [...] la gran burguesía, que por su nacimiento no es apta para frecuentar la corte” (Parra París, 2007, p. 92), y la toga [*la robe*], los que ejercen oficios relacionados con la burocracia estatal, consejeros, abogados, financistas, notarios y administradores²⁵.

Al igual que Baillet, Cassirer parte del estilo de *La investigación de la verdad* y se pregunta por las razones de este “nuevo estilo” que se expresa en el lenguaje insólito del profesor: “En ningún otro escrito ha hablado

adinerado y vinculado a la mejor sociedad, escribió tres textos, *Pensées sur l'honnêteté*, *Description sur l'honnête homme* y *Avis et Pensées sur plusieurs sujets*, que J. Lafond (1992) publica en *Moralistes du XVIIe siècle*. El interés de los dos primeros es que reúne algunos de los principales lugares comunes de la época sobre *l'honnêteté* en general y sobre *l'honnête homme*, en particular. Citemos el final del segundo: “*L'honnête homme* no dice ni hace nada que no sea agradable, justo, razonable, y que no tienda a hacer que todos los hombres sean felices” (Mitton, 1992, p. 86).

²² “Es ser verdaderamente *honnête homme* querer estar siempre expuesto a la vista de los *honnêtes gens*” (La Rochefoucauld, 1992, p. 206).

²³ “*Honnête homme*. Es preciso que no se pueda decir de uno ni que es matemático, ni predicador, ni elocuente, sino que es un *honnête homme*. Solo esta cualidad universal me agrada” (Pascal, 1992, S 532; L. 647).

²⁴ El objetivo en la corte no es ser, sino parecer, con el fin de seducir y obtener favores: “Un hombre que conoce la corte es dueño de su gesto, de sus ojos y de su cara; es profundo, impenetrable; disimula los malos oficios, sonríe a sus enemigos, domina su genio [*contraint son humeur*], disimula sus pasiones, desmiente a su corazón [*dément son coeur*], habla, actúa contra sus sentimientos: todo este gran refinamiento no es más que un vicio llamado falsedad, que a veces le resulta tan inútil al cortesano para su fortuna como la franqueza, la sinceridad y la virtud” (La Bruyère, 1992, “De la corte” VIII, 2; 1992, 792). “El *honnête homme* ocupa el punto medio entre el hombre hábil y el hombre de bien, aunque a una distancia desigual entre estos dos extremos” (La Bruyère, 1992, “De los juicios” XII, 55; 1992, 884).

²⁵ “[L]a *honnêteté* no es un ideal estamental: [...] lo que importa es el cuidado interno y externo de la persona que pertenece al círculo, y que se traduce en una sociabilidad refinada que no tiene en cuenta membresía estamental o profesional, ni confesión religiosa” (Parra París, 2007, p. 94). “A lo largo del siglo XVII, las normas del gusto son cada vez más difundidas por los que se llaman «*honnêtes gens*» o «*la Cour et la ville*», los nobles o plebeyos dominantes que viven en «el mundo» y no entre los libros, y que disfrutaban de una cultura sin especialización, desvinculada de las instituciones del saber” (Parmentier, 2000, p. 11).

Descartes de manera tan pura y exclusiva el lenguaje del profesor que en el presente caso. [...] la *Investigación de la verdad* es el primer escrito que posee un carácter verdaderamente *pedagógico*” (Cassirer, 2008, p. 84)²⁶. El diálogo tiene tres personajes: al lado del alumno, Poliandro, y de Descartes, que aparece bajo los rasgos de Eudoxo, se encuentra Epistemón, que representa la causa de la filosofía escolástica y la causa de la erudición. Pero, “¿Quién es este alumno y cuáles son sus cualidades? El título del diálogo ya nos lo dice: se lo introduce como «*honnête homme*»” (Cassirer, 2008, p. 88).

La traducción latina de *La investigación de la verdad* se contentó con una restitución literal: transcribe el «*honnête homme*» del original como *probus vir*. Pero esta restitución pasa por alto un matiz esencial. Porque el ideal del «*honnête homme*» no es de ninguna manera un ideal puramente *moral*, y no es el equivalente del «*homme honnête*». [...] Es más bien cierto ideal de educación que un ideal ético lo que se quiere designar con ello, y este ideal de educación adopta ante todo una orientación más negativa que positiva. Designa más la prescripción de lo que una verdadera educación debe evitar absolutamente que lo que debe buscar en ella. Lo que debe evitarse en toda circunstancia es la particularización, la restricción a un determinado saber específico, cualquiera que sea el campo al que pertenezca. Los representantes de este nuevo ideal son los miembros de una nueva capa de la sociedad que empieza a jugar un papel preponderante en la literatura, en las ciencias y en la educación espiritual. Son hombres que no son eruditos o que no quieren serlo. Son gente de mundo; pero como tales, sienten el deseo [*Wunsch*] y el deber de no permanecer más tiempo al margen y de participar en la elaboración de una nueva cultura, de una nueva forma de saber, de un nuevo gusto. Esta participación no debe entenderse en el sentido de una profesión que les sería impuesta, sino en el sentido de una libre elección. Nada entraría más en contradicción con esta libertad que este apego profesional [*Gebundenheit*] que caracteriza al simple erudito. Cualquiera que quiera cargar al «*honnête homme*» con los tesoros de la erudición y confinarlo en ese campo malinterpreta el concepto. Es necesario que todo

²⁶ El título original del artículo de Cassirer publicado, en 1938, en *Lychos*, es: «Descartes' Dialog *Recherche de la vérité par la lumière naturelle* und seine Stellung im Ganzen der cartesischen Philosophie. Ein Interpretations-Versuch». Se trata, pues, de situar *La investigación de la verdad por la luz natural* en el conjunto de la obra de Descartes. La hipótesis de Cassirer (2008) es que «*La investigación de la verdad* estaba destinada a Christine como un libro de iniciación que debía complementar sus lecciones individuales o esbozar el plan de estas lecciones» (pp. 92-93); es “un escrito didáctico y pedagógico” (108). Esta interpretación, que sitúa la composición de *La Investigación de la verdad* hacia 1649, riñe con lo que Descartes escribe en la carta a Voetius: “Lo repito, no predico, no soy profesor [*jam monui, non concionor, nec doceo*]” (AT VIII-2, 35, 19-20; Descartes y Schook, 1988, p. 346).

esto le sea ajeno, porque contradice la exigencia de una educación verdaderamente universal y puramente «humana». (Cassirer, 2008, pp. 88-89)²⁷

Es al alumno, Poliandro, a quien se dirige el maestro, a su entendimiento y a su juicio, sin “pedantería”, ya que ésta

implica cierta coacción, cuando el fin de la educación de un «*honnête homme*» debe consistir en emancipar [*libérer*] su espíritu. [...] Su vida no debe reducirse al mero saber; está hecha para la acción [*tun*]. Lo que necesita no son tesoros de la erudición, sino la educación [*Ausbildung*] y el ejercicio de la razón. (Cassirer, 2008, pp. 89-90)²⁸

12

²⁷ “En el siglo XVII, la «*honnêteté*» no es la probidad, sino una virtud de sociabilidad que supone la moderación y un cierto refinamiento elegante, por oposición a la violencia del heroísmo militar y a la ciencia de los sabios; corresponde a una realidad sociológica, la constitución de un conjunto de personas dominantes que pueden ser tanto plebeyos como nobles, y que se distinguen del «pueblo» por la excelencia de sus modales” (Parmentier, 2000, p. 336). La expansión de la imprenta conduce a la extensión del público de los lectores. Permite, así, una apertura de los saberes y, sobre todo, su salida del espacio exclusivo de las universidades. *L'honnête homme* es definido negativamente como un individuo que no ha seguido el *cursum* universitario, pero cuyos recursos económicos le permiten frecuentar una sociedad selecta y procurarse libros “sobre temas diversos, sin especialización, para recoger los fragmentos de ese saber universal con el que los humanistas soñaron hace mucho tiempo”. Esta categoría de nuevos lectores no la define ni la sangre, ni tampoco el dinero, sino el gusto y la cultura (Parmentier, 2000, p. 186). Este ideal del *honnête homme* proviene del Renacimiento, especialmente de Italia, donde dio lugar a la publicación de manuales de civilidad en los cuales se inspiraron los franceses: *El Cortesano* (1528), de B. Castiglione, o *El Galateo* (1558), de G. Della Casa, son los más conocidos. Montaigne lo resumió muy bien en estos términos: “nosotros que intentamos aquí [...] formar no a un gramático o a un lógico, sino a un gentilhomme [*gentil'homme*], [...]” (Montaigne, 1962, *Los ensayos*, I, 26: “La formación de los hijos”, 168; 2021, 219). “[E]l ancestro del *honnête homme* cartesiano se encuentra, al menos en parte, en Montaigne y hunde sus raíces en la cultura promovida por el autor de los *Ensayos*. [...] El *honnête homme* de *La investigación de la verdad por la luz natural* no tendría dificultad en reconocer como suyas muchas de las actitudes que caracterizan al *honnête homme* de Montaigne: sólo se diferenciaría de ellas, lo cual no carece de importancia, por la atención que está dispuesto a conceder incluso a unas cuestiones metafísicas: [...] El [*sc.* el *honnête homme* cartesiano] parece ajeno no sólo al *gentilhomme*, sino también, en parte, al *honnête homme* de Nicolas Faret [...], se aparta también de la figura que encontramos retratada en las obras de Michel de Montaigne y de Pierre Charron. [...] lejos de limitar sus intereses a “solo saber vivir y saber morir” (Charron), se muestra ante todo deseoso de adquirir, por medio de su sola razón, verdaderos conocimientos metafísicos, como los relativos a la divinidad y a la existencia del alma [...]” (Lojacono, 2009, pp. 17-18). Véase Lelong, 2020, p. 178, nota 150, quien propone cinco sentidos principales de la expresión “*honnête homme*”.

²⁸ “Nos esforzamos solo en llenar la memoria, y dejamos el entendimiento y la conciencia vacíos. Los pájaros salen a veces a buscar grano y se lo llevan en el pico sin probarlo, para dar de comer a sus crías. De la misma manera nuestros pedantes se dedican

Las primeras páginas del *Discurso del método para conducir bien su razón y buscar la verdad en las ciencias*, el primer libro que publicó Descartes, en 1637, son el relato autobiográfico de su educación en el Colegio Henri IV de La Flèche, donde estudió desde 1606, o 1607 hasta 1614 o 1615 (AT IV, 4, 21–11, 2)²⁹.

Fui educado en el estudio de las letras [*J'ai été nourri aux lettres*]³⁰ desde mi infancia, y como me aseguraban que por medio de ellas se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de todo lo que es útil para la vida, tenía un gran deseo de aprenderlas. Pero en cuanto terminé toda esta carrera de estudios, al cabo de los cuales se suele ser recibido en el rango de los doctos, cambié por completo de opinión. Porque me embargaban tantas dudas y errores, que me parecía no haber obtenido otro provecho, al tratar de instruirme, que el haber descubierto cada vez más mi ignorancia (AT VI, 4, 21-31).

En la evocación de las diversas disciplinas enseñadas, las lenguas —el latín y el griego—, “necesarias para entender los libros antiguos”, las fábulas, cuyo ingenio “despierta el espíritu”, las historias, que “elevan el espíritu y que leídas con discernimiento ayudan a formar el juicio”, la elocuencia, “que

13

a rapiñar la ciencia en los libros, y no la albergan sino en la punta de los labios, sólo para verterla y lanzarla al viento” (Montaigne, 1962, I, 25: “La pedantería”, 135; 2021, 170). Es conocida la famosa fórmula del ensayo “La formación de los hijos”: “A un hijo de buena familia [*un enfant de maison*], que no persigue las letras por la ganancia [...] ni por las ventajas externas tanto como por las suyas propias y para enriquecerse y adornarse interiormente [*parer au dedans*], con el deseo de llegar a ser un hombre capaz [*un habil'homme*] más que un hombre docto, yo querría también que tuviéramos cuidado en elegirle un guía que *tuviera la cabeza bien formada más que muy llena* [*qui eût plutôt la tête bien faite que pleine*], [...]” (Montaigne, 1962, I, 26, “La formación de los hijos”, 149; 2021, 189; énfasis agregado).

²⁹ A propósito del título de este libro, Descartes le escribe a Mersenne en Marzo de 1637 lo siguiente: “[N]o escribo *Tratado del método*, sino *Discurso del método*, lo que es lo mismo que *Prefacio u Observación respecto del método*, para mostrar que no tengo el propósito de enseñarlo, sino solo de hablar de él. Pues, como puede verse por lo que he dicho, consiste más en práctica que en teoría, [...]” (AT I, 349, 16-21). El tono de su *Discurso* no es ni prescriptivo ni magistral: “El rechazo del discurso «prescriptivo» está en el corazón de la cultura clásica del *honnête homme*” (Lelong, 2020, p. 159). Destinado a un público de “*honnêtes gens*”, Descartes publica el *Discours de la méthode* en francés y no en latín, lengua de los doctos de la época.

³⁰ “*litterarum studia*” dice el latín (AT X, 541). Las “letras” encierran todo lo que se encuentra en los libros. Si “la lectura de los buenos libros es como una conversación con las personas más cultivadas (*honnêtes gens*) de los siglos pasados, [...]” (*Discours de la méthode* I; AT VI, 5, 25-27), “la lectura demasiado frecuente de los malos libros es apenas menos nociva que la sociedad de los malos [...]”, escribe Descartes en su Carta a Voetius (AT VIII-2, 39, 22-24; Descartes y School, 1988, p. 349).

tiene poderes y bellezas”, la poesía³¹, las matemáticas, las obras morales —entre ellas los libros de Séneca—, la filosofía y la teología, evocación que Descartes presenta como una “historia”, o como una “fábula” (AT VI, 4, 14-15), se observa, a veces, una decepción, pero nunca un desencanto, y, mucho menos, un desengaño. Nada justifica el testimonio de Baillet (2012):

El disgusto de verse desengañado por sí mismo [*Le déplaisir de se voir dé-sabusé par lui-même*] por el error de haberse jactado de poder adquirir por sus estudios un conocimiento claro y seguro de todo lo que es útil para la vida, pensó arrojarlo a la desesperación [*pensa le jeter dans le désespoir*]. (p. 94 (34); AT X, 192)

Algo que hubiera desencadenado una crisis escéptica. Descartes no dice nunca: “en las escuelas, no se aprende nada útil” (Kambouchner, 2015, pp. 15-24)³², sino: “creía haber dedicado ya suficiente tiempo a las lenguas e incluso también a la lectura de los libros antiguos, y a sus historias y a sus fábulas” (AT X, 6, 17-19). Dejando de lado, no sin cierta ironía, la teología, cuyo objetivo sobrenatural, “ganar el cielo”, requiere “alguna asistencia extraordinaria del cielo y ser más que hombre” (8, 16-17)³³, Descartes expresa reservas respecto de la historia (7, 2-10)³⁴, de la moral (7, 30-8, 7;

14

³¹ “Estimaba mucho la elocuencia y estaba enamorado de la poesía; pero pensaba que una y otra eran dones del espíritu, más que frutos del estudio” (7, 11-13). “[H]ay en nosotros semillas de ciencia [*semina scientiae*], como en un pedernal; los filósofos las extraen mediante la razón, los poetas mediante la imaginación y brillan aún más” (*Cogitationes privatae*; AT X, 217 17-22). En arte, en música y poesía, Descartes considera que la inspiración es esencial: siempre defenderá la superioridad de la inspiración sobre las reglas. Pero, “ello no impide [...] que las reglas sean buenas, tanto en música como en retórica”, escribe en la carta a Mersenne de diciembre de 1640; AT III, 255, 27-28.

³² Véase también Kambouchner, 1998 y 2017, con quien comparto algunas reflexiones.

³³ Descartes piensa, desde luego, en la teología escolástica, es decir, en el estudio del contenido de la revelación con la ayuda de las nociones fundamentales de la filosofía aristotélica.

³⁴ “Por historia entiendo todo lo que ya ha sido descubierto y se encuentra en los libros. Pero por ciencia entiendo la habilidad para resolver todas las cuestiones y, así, descubrir por su propia industria [*inveniendi propria industria*] todo lo que, en esta ciencia, puede ser descubierto; y quien tiene esta ciencia no desea en verdad nada más de los demás y, por tanto, puede ser llamado *autárches*. Y aunque no se debe ignorar por completo lo que está contenido en los libros, basta sin embargo con tener un conocimiento general de ellos [*generalis quaedam notitia*] que se adquiere necesariamente recorriendo a los principales autores [*praecipuos auctores*]: [...]” (carta de Descartes a Hogelande del 8 de febrero de 1640; AT III, Suplemento, Adam-Tannery, pp.1-14, 722-723). Véase Guenancia, 1986 y Margot, 2003, “La certeza contra la historia”, pp. 7-20.

10, 12-26)³⁵, y, sobre todo, de la filosofía de la escuela, “que proporciona los medios para hablar verosímilmente de todas las cosas y hacerse admirar por los menos sabios; [...]” (6, 8-10). Pese a su larga tradición, “no hay todavía en ella nada que no sea objeto de disputa y, por consiguiente, que no sea dudoso [...]” (8, 21-22). La disputa supone la diversidad de las opiniones y el desacuerdo de los espíritus³⁶: ahora bien, lo que no es evidente no puede considerarse verdadero según el primer precepto del método (18, 16-23). Lo esencial es, pues, la evidencia propia de las matemáticas: “Sobre todo me gustaban las matemáticas por la certeza y la evidencia de sus razones [...]” (7, 24-25), algo que Descartes ya había señalado, en 1628, en las *Reglas para la dirección del espíritu*:

Toda ciencia es un conocimiento cierto y evidente, y el que duda de muchas cosas no es más sabio que el que jamás pensó en ellas, sino que hasta me parece menos sabio que éste, si de alguna de ellas se formó una falsa opinión; [...] Y así, por el título de esta regla (*sc.* la regla II) rechazamos todos los conocimientos sólo probables y establecemos que no se debe dar asentimiento sino a los perfectamente conocidos y de los que no puede dudarse. [...] de modo que si calculamos bien, de las ciencias ya descubiertas [*jam inventis*] solo quedan la Aritmética y la Geometría, a las que la observación de esta regla nos reduce. (AT X, 362, 5-363, 20)

15

El hecho de que Descartes escriba en esta misma regla II: “Y nosotros mismos nos alegramos de haber sido educados así, en otro tiempo, en las escuelas; [...]” (AT X, 364, 7-9), debería apartarnos de una interpretación negativa que se hace a menudo de la valoración por Descartes de sus años de estudio en el Colegio de La Flèche³⁷. Descartes es *honesto* en su relato

³⁵ Se puede comparar con Montaigne *Los ensayos*, I, 30: “La moderación”.

³⁶ “En cuanto a la filosofía de la escuela, no la considero en absoluto difícil de refutar, debido a la diversidad de sus opiniones; porque se puede derribar fácilmente todos los fundamentos en los que están de acuerdo unos con otros; y hecho esto, todas sus disputas particulares parecen ineptas” (carta a Mersenne del 11 de noviembre de 1640; AT III, 231, 26-232, 5).

³⁷ Véase Kambouchner, 1998, pp. 14-15. A un padre de familia que le pide consejo para la educación de su hijo, Descartes le contesta el 12 de septiembre de 1638: “Y debo hacer este honor a mis Maestros cuando digo que no hay lugar en el mundo donde juzgue que (*sc.* la filosofía) se enseña mejor que en La Flèche” (AT II, 378, 14-15). El *studium bonae mentis*, compuesto según Carraud y Olivo entre el otoño de 1619 y la primavera de 1623 (Descartes, 2013, pp. 124-125), ya contenía varios elementos autobiográficos que matizan, y a veces difieren, de los del *Discurso del método*: por ejemplo, la “satisfacción” con sus maestros.

de la educación que recibió, y es precisamente esta honestidad lo que hace que Descartes sea un *honnête homme*.

Descartes toma la noción de *honnête homme* y le da la vuelta. En lugar de ver en el *honnête homme* la figura tradicional del que está un poco al tanto de todo, que sabe hablar de modo verosímil de todo, un hombre culto, es decir, un hombre que no insiste, que no es pedante, que pasa de una cosa a otra, le da la vuelta a esta idea diciendo no, un *honnête homme* es alguien que sabe precisamente desprenderse de la falsa cultura, en el fondo un *honnête homme* es alguien como yo. (Guenancia, 2023)

A los 23 años, en 1619, cuando su edad le “permitió salir de la sujeción de [sus] preceptores” (Discurso del método I; AT X, 9, 17-18), y deseoso de “andar con seguridad en esta vida [*marcher avec assurance en cette vie*]” (10, 11)³⁸, recuerda:

16 Cuando era joven [*juvenis*] y ante descubrimientos ingeniosos [*ingeniis inventis*] me preguntaba si no podría descubrirlos por mí mismo [*per me possemne invenire*], incluso sin haberlos leído en un autor [*non lecto auctore*]: es así que me di cuenta poco a poco que yo me servía de reglas determinadas [*me certis regulis uti*]. (Preámbulos; AT X, 214, 1-3)

Descubrir [invenire] por sí mismo: lo que, en 1619, no es más que una confianza acerca de una disposición de espíritu, se va convirtiendo en un rasgo determinante del *éthos filosófico* de Descartes. En 1628, al inicio de la regla X de las *Reglas para la dirección del espíritu* escribe: “He nacido, lo confieso, con un espíritu tal que para mí el mayor placer del estudio ha sido siempre no escuchar las razones de los demás, sino descubrirlas por mi propia industria [*non in audiendis aliorum rationibus, sed in iisdem propria industria inveniendis*]” (AT X, 403, 12-14). En 1637, al esbozar una historia de su espíritu³⁹, Descartes no oculta que hubo en su juventud un momento filosófico decisivo:

³⁸ “Seguridad es la palabra que expresa el ideal cartesiano y la suprema satisfacción de Descartes” (Gouhier, 1973, p. 33).

³⁹ “Por lo demás, Señor, recuerde, por favor, *la Historia de su espíritu [l’Histoire de votre esprit]*. Es esperada por todos nuestros amigos, y Usted me la prometió [...]” (carta de Guez de Balzac a Descartes del 30 de marzo de 1628; AT I, 570, 22-24). Descartes recordó su promesa: véase su carta a Guez de Balzac del 14 de junio de 1637 (AT I, 380-382).

[T]omé un día la resolución de estudiar también en mí mismo y de emplear todas las fuerzas de mi espíritu en elegir los caminos que debía seguir [*je pris un jour résolution d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre*]. Lo cual me dio mejor resultado, me parece, que si no me hubiera alejado nunca de mi país y de mis libros. (AT VI, 10, 28-11, 2)⁴⁰

Debemos tomar ese “un día” literalmente, porque Descartes alude a los sueños que tuvo durante la noche del 10 al 11 de noviembre de 1619, y, más precisamente, al tercer sueño, cuando *toma la decisión* de responder la pregunta de Ausonio: “*Quod vitae sectabor iter?* (¿Qué camino seguiré en la vida?)” (AT X, 216, 22-25). Después del relato de su desconfianza en la educación recibida, Descartes regresa, al inicio de la segunda parte del *Discurso del método*, a la época cuando, a comienzos del invierno de 1619, y con ocasión de la Guerra de los Treinta Años, se detiene en una aldea alemana en las cercanías de Ulm. Ahí, sin encontrar conversación alguna que lo distraiga y libre de preocupaciones y pasiones que lo perturben, el joven filósofo disfrazado de soldado permanece todo el día “encerrado solo con sus pensamientos en una habitación con estufa [*poêle*]”.

Entre los cuales, recuerda, uno de los primeros fue que se me ocurrió considerar que, a menudo, no hay tanta perfección en las obras compuestas de muchas piezas y hechas por las manos de maestros diversos, como en aquellas en las que ha trabajado uno solo. (AT VI, 11, 12-17)

Es cierto, como lo anota F. Alquie, que el tema de la unidad de las ciencias aparece en la segunda parte del *Discurso del método* como el fruto de “una reflexión muy lúcida y fría, sobre las más diversas obras humanas: edificios, ciudades, legislaciones, etc.”⁴¹, y no, como en los primeros pensamientos de Descartes, de un “entusiasmo [...] que lo puso en condiciones de recibir las impresiones de los sueños y de las visiones” (Olympica, AT X, 181)⁴². Así y todo, en 1619 Descartes considera que

⁴⁰ “[N]o se podría concebir tan bien una cosa y apropiársela cuando se la aprende de otro que cuando uno mismo la inventa [*que lorsqu'on l'invente soi-même*]. [...] Como yo estoy persuadido de que si me hubieran enseñado, desde mi juventud, todas las verdades cuyas demostraciones he buscado después y no me hubiese costado ningún trabajo el aprenderlas, quizá no sabría hoy ninguna otra y por lo menos no hubiera adquirido el hábito y la facilidad que pienso tener, para encontrar siempre otras nuevas, a medida que me aplico a buscarlas” (Discurso del método VI; AT VI, 69, 22-72,15).

⁴¹ Descartes, 1963, p. 579, nota 2.

⁴² “El 10 de noviembre de 1619, como estaba lleno de entusiasmo y descubriera los fundamentos de una ciencia admirable... [*X. Novembris 1619, cum plenus forem*”

el edificio de la ciencia sólo puede ser obra de uno solo, y se considera capacitado para construirlo. Como dice certeramente Gouhier: “Descartes dedica la segunda parte del *Discurso del método* y la primera mitad de la tercera, a exponer el sentido y las consecuencias de estas horas memorables, como si, diecisiete años más tarde, reconociera todavía en ellas la gracia de un segundo nacimiento” (Gouhier, 1979, p. 31).

III. La generosidad

Sus reflexiones sobre la verdadera ciencia ponen a Descartes frente a una elección decisiva que compromete a la vez el pensamiento y la acción. El “camino de la vida”⁴³ está elegido y trazado: es el esfuerzo por descubrir [*invenire*] por sí mismo —por el *ingenium*—, que se inscribe en la aventura propia de su época de una búsqueda de la verdad⁴⁴, que le permitirá “andar con seguridad en esta vida [*marcher avec assurance en cette vie*]”; y este esfuerzo es el que debe hacer el *honnête homme* si quiere *estimarse a sí mismo*, y no, como en Faret, si quiere ser estimado. Si la definición del *honnête homme* es “el qué dirán”, o sea, la manera cómo los demás hombres —la corte o la ciudad— me estiman, juzgan mi éxito o mi fracaso en la vida tanto pública, como privada, entonces Descartes no es un *honnête homme*. Lo importante, y en eso sí consiste ser un *honnête homme*, es el uso que hacemos de nuestro libre albedrío, porque es este uso el que determina por qué causa cada uno de los hombres puede estimarse⁴⁵.

18

Enthousiasmo, et mirabilis scientiae fundamenta reperirem etc.]” (Olympica, AT X, 179).

⁴³ “un camino —un tema que se repite de manera casi maníaca en los primeros escritos cartesianos— que permite alcanzar por sus propias fuerzas, sin recurrir a la más mínima autoridad, los objetivos que uno se ha propuesto” (Lojacono, 2009, p. 194).

⁴⁴ Un año antes de su muerte, Descartes escribe a Elisabeth el 9 de octubre de 1649: “fuera de mi soledad es difícil que yo pueda adelantar nada en la investigación de la verdad; en lo cual consiste mi principal bien en esta vida” (AT V, 430, 23-26).

⁴⁵ “[C]onsidero que no debemos estimar como bienes, respecto a nosotros, sino los que poseemos, o que tenemos el poder de adquirir. [...] el bien de cada uno en particular [...] consiste tan sólo en una voluntad firme de obrar bien y en el contento que ella produce. En efecto, no observo ningún otro bien que me parezca tan grande, ni que esté enteramente en el poder de cada uno” (carta a Cristina del 20 de noviembre de 1647; AT V, 82, 21-83, 2). “[L]o que me hizo decir, [...] que hay siempre más bienes que males en esta vida, es el poco caso que, a mi parecer, debemos hacer de todas las cosas que están fuera de nosotros y que no dependen de nuestro libre albedrío, en comparación con las que de él dependen, que podemos siempre volver buenas cuando sabemos usar bien de ellas; [...] pero reconozco que hace falta ser filósofo para alcanzar este punto” (carta a Elisabeth de enero de 1646; AT IV, 355, 12-25).

Y como uno de los principales aspectos de la sabiduría es saber de qué forma y por qué causa cada uno debe estimarse o menospreciarse, trataré aquí de dar mi opinión al respecto. Observo en nosotros una sola cosa que nos pueda dar justa razón para estimarnos, a saber, el uso de nuestro libre albedrío y el dominio que tenemos sobre nuestras voliciones. Pues solamente se nos puede alabar o censurar con razón por las acciones que dependen de ese libre albedrío; y él nos hace, en cierto modo, semejantes a Dios⁴⁶, haciéndonos dueños de nosotros mismos, siempre y cuando no perdamos por cobardía los derechos que nos da [*pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne*]. (Las pasiones del alma, art. 152; AT XI, 445, 11-23; énfasis agragado)⁴⁷

El *cobarde* es el que se niega a conocer su libre albedrío⁴⁸, el que rehúsa saber que tenerlo es “lo que le hace merecedor de alabanza o de censura” (Principios de la filosofía I, a. 37; AT IX-2, 40)⁴⁹ porque es “dueño de sus acciones”, el que no tiene el valor de asumirlo y se cree “determinado y obligado por un principio ajeno a sí mismo” (loc. cit.): en resumidas cuentas, el que afirma que no es responsable de lo que hace. He aquí el tema de la generosidad⁵⁰, que Descartes encuentra en el camino de la vida.

19

[C]reo que la verdadera generosidad, que hace que un hombre se estime hasta el más alto grado en que puede legítimamente estimarse, consiste solamente, en parte, en que conoce que nada le pertenece de verdad, salvo esta libre disposición de sus voliciones, y que nada hay por lo que deba ser alabado o censurado, sino porque la utilice bien o mal; y, en parte, en que siente en sí mismo una firme y constante resolución de utilizarla bien, es decir, de no carecer nunca de voluntad para emprender y ejecutar todas las cosas que juzgará mejores. Lo cual es seguir perfectamente la virtud. (Las pasiones del alma, art. 153; AT XI, 445, 26-446, 10)

⁴⁶ “Únicamente existe la voluntad, o la libertad de albedrío, que experimento en mí tan grande, que no concibo la idea de una mayor; hasta el punto de que sea ante todo por ella que entiendo que llevo cierta imagen y semejanza de Dios” (Cuarta meditación; AT, VII, 57). La nota es nuestra.

⁴⁷ Notemos el uso de la primera persona del plural, en vez del singular, para caracterizar la autoestima que, como lo veremos, resulta decisivo para la cuestión cartesiana de la generosidad.

⁴⁸ Véase Margot 2003, “Libertad e indiferencia”, 141-154.

⁴⁹ Véase la carta a Elisabeth del 3 de noviembre de 1645; AT IV, 333, 3-7.

⁵⁰ “*Généreux*. Aquel que tiene el alma grande y noble, y que prefiere el honor a cualquier otro interés. [...] *Généreux* significa también, valiente, gallardo, aguerrido. [...] significa también, dadivoso” (Furetière, 1690).

“*Générosité*. Grandeza de alma, valentía, magnanimidad, bravura, liberalidad, y cualquier otra cualidad que lo hace generoso” (Furetière, 1690).

En el artículo 161 de *Las pasiones del alma*, publicado en 1649, Descartes relaciona la generosidad con la buena estirpe y una nobleza moral que parecen naturalmente desiguales en las almas:

Así, aunque no haya virtud, a la que parece que la buena estirpe [*la bonne naissance*] contribuye tanto como a aquella que hace que uno se estime según su justo valor, y, aunque sea fácil creer que todas las almas que Dios infunde en nuestros cuerpos no son igualmente nobles y fuertes (lo que hace que yo haya llamado a esta virtud generosidad, siguiendo el uso de nuestra lengua, antes que magnanimidad, siguiendo el uso de la Escuela, donde no es muy conocida), es cierto, no obstante, que la buena educación sirve en buena medida para corregir los defectos del nacimiento; [...]. (AT XI, 453, 17-27)

20 No todas las almas creadas por Dios son “igualmente nobles y fuertes”, pero no es la creación la que explica por qué algunos hombres nacen *gentilhommes*, y otros no. Descartes no explica la desigualdad de las almas por algún derecho divino, sino por una *pasión*, a la que llama “generosidad”, y no “magnanimidad”, pues esta última es, para los escolásticos, una virtud. La generosidad, que es “como la llave de todas las demás virtudes y un remedio general contra todos los desórdenes de las pasiones” (Las pasiones del alma, art. 161; AT XI, 454, 7-8), difiere del “alma llena de una generosidad heroica” del cortesano de Faret (1630, p. 92). Mientras que “la buena estirpe” es una fuente natural de generosidad, cualquiera puede ser entrenado en su adquisición. Nadie está excluido de la aristocracia cartesiana, de la “nobleza” universal del libre albedrío: “el libre albedrío es por sí la cosa más noble que pueda hallarse en nosotros, pues en algún modo nos asemeja a Dios y parece eximirnos de estar sometidos a Él; por consiguiente, su buen uso es el mayor de todos nuestros bienes, [...]”, escribe Descartes a Cristina el 20 de noviembre de 1647 (AT V, 85, 12-17).

La autoestima se basa en saber de lo que somos capaces, de lo que es capaz nuestra razón⁵¹; pide que reflexionemos sobre el conocimiento humano, como hace Descartes, en 1628, en las *Reglas para la dirección del espíritu*: “[A]ntes de disponernos al conocimiento de las cosas en particular, es preciso haber examinado cuidadosamente, una vez en la vida, de qué conocimiento es capaz la razón humana [*quarumnam cognitionum humana ratio sit capax*]” (regla VIII; AT X, 396, 29-397, 1). Descartes insiste en la capacidad del *ingenium* humano en la segunda parte del *Discurso del método*: “buscar el verdadero método para llegar al conocimiento de todas

⁵¹ Véase Margot, 2021, “Descartes y los límites de la razón”, pp. 31-57.

las cosas de que mi espíritu es capaz [*pour parvenir à la connaissance de toutes les choses dont mon esprit serait capable*]” (AT VI, 17, 9-10). Insiste, nuevamente, en la tercera parte del *Discurso del método*:

Y, por último, no hubiera sabido limitar mis deseos [*borner mes désirs*], ni estar contento, si no hubiese seguido un camino por el cual, pensando estar asegurado de la adquisición de todos los conocimientos de que fuera capaz, pensaba estarlo, por el mismo medio, de la adquisición de todos los verdaderos bienes que estuviesen alguna vez en mi poder; [...]. (AT VI, 28, 1-6)

Esta segunda iteración muestra que la moral de provisión, en especial la cuarta máxima —“emplear toda mi vida en cultivar mi razón y avanzar tanto como pudiera en el conocimiento de la verdad, siguiendo el método que me había prescrito.” (AT VI, 27, 9-12)⁵²—, sirve para facilitar la transición entre la adquisición de las ciencias y su práctica en el mundo. Sólo podemos “limitar” los deseos y adquirir “todos los verdaderos bienes” regulando el deseo por la razón, regulación en la que “consiste la principal utilidad de la moral” (Las pasiones del alma, art. 144; AT XI, 436, 14).

21

Pues no cabe duda de que todo hombre bien nacido, que no esté enfermo, a quien no le falte nada, y que, además, sea tan sabio y virtuoso como otro, pobre, enfermizo y contrahecho, puede gozar de un contento más perfecto que él. Sin embargo, de la misma forma en que un vaso pequeño puede estar tan lleno como otro más grande, aunque contenga menos líquido, de la misma forma, considerando que el contenido de cada uno es la plenitud y el cumplimiento de sus deseos regulados por la razón [*l’accomplissement de ses désirs réglés selon la raison*], no dudo que los más pobres y los más dejados de la mano de la fortuna o de la naturaleza puedan estar tan enteramente contentos y satisfechos como los demás, aunque no gocen de tantos bienes. (carta a Elisabeth del 4 de agosto de 1645; AT IV, 264, 21- 265, 3)

⁵² “Pero creo que no hay ninguna ocupación más digna de un filósofo que acostumbrarse a creer lo que le dicta la verdadera razón y a cuidarse de las falsas opiniones que sus apetitos naturales le persuaden” (carta a [Reneri para] Pollot de abril o mayo de 1638; AT II, 37, 21-25; AT ignora el destinatario de esta carta y propone el mes de marzo como fecha); “[E]l uso recto de la razón [...] al darnos a conocer la condición de nuestra naturaleza, limita tanto nuestros deseos que es preciso reconocer que la mayor felicidad del hombre depende de este uso recto de la razón y que, por consiguiente, el estudio por el cual se puede adquirirlo es la ocupación más útil que uno pueda tener, como es sin duda la más agradable y dulce” (carta a Elisabeth del 4 de agosto de 1645; AT IV, 267, 10-19); “Pero, si pensamos que hombre de bien es aquel que cumple todo cuanto le dicta la verdadera razón, es seguro que lo mejor es tratar de serlo siempre” (carta a Elisabeth de septiembre de 1646; AT IV, 490, 22-24).

La razón es, pues, siempre la prerrogativa del *honnête homme*:

Pero me parece que la diferencia que existe entre las almas más grandes y las que son bajas y vulgares, consiste principalmente en que las almas vulgares se dejan llevar por sus pasiones y no son dichosas o desgraciadas sino según que las cosas que les suceden sean agradables o desagradables; mientras que las otras tienen razonamientos tan fuertes y poderosos que, a pesar de tener también pasiones, e incluso a menudo más violentas que las del vulgo, su razón es siempre, empero, la que domina [*leur raison demeure néanmoins toujours la maîtresse*], poniendo a su servicio esas mismas aflicciones, y haciendo que contribuyan a la perfecta felicidad de que gozan en esta vida. (Carta de Descartes a Elisabeth del 18 de mayo de 1645; AT IV, 202, 6-18)

22

El entendimiento se alía con la voluntad a la que ilumina⁵³, y que tiende a realizar en actos. *Las pasiones del alma* es la expresión organizada de esta doctrina. “No hay alma tan débil que no pueda, si es bien conducida, adquirir un poder absoluto sobre sus pasiones” (Las pasiones del alma, art 50; AT XI, 368, 20-22). Es con “sus propias armas [que] son juicios firmes y determinados sobre el conocimiento del bien y del mal, según los cuales ha resuelto conducir las acciones de su vida” (Las pasiones del alma, art 48; AT XI, 367, 6-9) como el hombre puede tener el dominio sobre sus pasiones, una cualidad que singulariza al *honnête homme*⁵⁴.

La filosofía del *honnête homme* establece la justa autoestima como el fundamento de la moral de las pasiones de Descartes.

⁵³ “[D]e la mayor luz en el intelecto se sigue la mayor inclinación en la voluntad [*Ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate*]” (carta a Mesland del 2 de mayo de 1644; AT IV, 116, 1-2); “[Y]a que nuestra voluntad no se determina a seguir o evitar cosa alguna, sino porque nuestro entendimiento se la represente como buena o mala, basta juzgar bien para obrar bien, y juzgar lo mejor que se pueda para hacer también lo mejor [*il suffit de bien juger, pour bien faire, et de juger le mieux qu’on puisse, pour faire aussi tout son mieux*], [...]” (Discurso del método III; AT VI, 28, 6-11). Esta norma de la moralidad es válida cuando el juicio es cierto, pero cuando, como a menudo sucede, se le presentan a la voluntad varias alternativas al mismo tiempo, Descartes usa otra fórmula: “juzgar lo mejor que se pueda para hacer también lo mejor”: véase la carta a Mersenne del 27 de abril de 1637; AT I, 366, 1-17. “[E]ntre el proyecto ético, para conducir su vida, y el proyecto de la búsqueda de la verdad, el acuerdo se hace en la relación regulada entre el entendimiento y la voluntad. [...] siempre, es decir, desde el principio, la filosofía cartesiana reconoció la razón como voluntad de esta iluminación, es decir, la voluntad de buscar la luz del entendimiento y de ordenarse según ella [*de s’y ordonner*]. La generosidad, en este sentido, no es más que la forma extrema de esta buena voluntad inicial” (Beyssade, 1990, p. 153; énfasis agregado).

⁵⁴ Véase la carta a Silhon de marzo o abril de 1648: “[L]a filosofía que cultivo no es tan bárbara ni tan feroz que rechace el uso de las pasiones; al contrario, sólo en él pongo toda la dulzura y la felicidad de esta vida” (AT V, 135, 5-8).

Además de la universalidad de la ciencia, hay otra universalidad, mucho más esencial, es la universalidad de lo humano, de la humanidad en cada uno de nosotros, es decir, el hecho de que tengamos cada uno la posibilidad de llegar a ser hombres que pueden estimarse a sí mismos, es decir, que pueden tener una buena opinión de sí mismos basada en la justicia, la legitimidad, y no en el orgullo. [...] La ciencia, si es ciencia, debe ser comprendida por todos, independientemente de su idioma y de su cultura. El conocimiento cierto y evidente se dirige a la luz natural del espíritu, y esta luz natural es igual en todos los espíritus. [...] En cuanto a la moral, la generosidad, Descartes universaliza la relación consigo mismo, es decir, el generoso no es simplemente alguien que se estima a sí mismo por el buen uso que hace de su libre albedrío, sino que es alguien que estima a priori a todos los demás hombres porque piensa que todos son capaces de usar legítimamente, de usar bien, su libre albedrío. Asistimos a una especie de universalización de lo humano sobre la base de la igualdad de los hombres, tanto de los espíritus por la luz natural, como del corazón por la generosidad. (Guenancia, 2023)⁵⁵

La autoestima es al mismo tiempo la condición de una relación positiva con los demás. “Los que tienen este conocimiento y este sentimiento de sí mismos se convencen fácilmente de que todos los demás hombres también pueden tenerlo de ellos mismos, porque nada hay en ello que dependa de otro” (Las pasiones del alma, art. 154; AT XI, 446, 13-16)⁵⁶. La generosidad “es causa de que no nos prefiramos a nadie y pensemos que los demás, teniendo su libre albedrío igual que nosotros, también pueden usar bien de él” (Las pasiones del alma, art. 155; AT XI, 447, 14-17). Además, “como [*sc.* los generosos] nada estiman más que hacer el bien a los demás hombres y

⁵⁵ “De este buen uso del libre albedrío, Descartes hace depender la legítima autoestima, pero también la de los demás, así como la de uno mismo. El hecho de que todos los hombres compartan el libre albedrío hace que todos los hombres sean iguales. Tal reconocimiento de los demás en este punto más alto de la filosofía cartesiana debería hacer reflexionar a quienes creen que un pensamiento basado en el *cogito* sólo puede ser solipsista (Guenancia, 1996, p. 94). “Descartes comprendió notablemente que, al estimar muy poco lo que proviene de los demás, es como se estima verdaderamente a *todos* los hombres. El hombre generoso no estima a los hombres por una razón diferente de la que se estima a sí mismo, por esa *buena voluntad* (art. 154) que atribuye generosamente a “cada hombre”. Él, solo él, hace la distinción, la más importante de todas, entre lo que es verdaderamente importante y lo que no lo es, o lo que tiene poca importancia” (Guenancia, 2000, p. 237).

⁵⁶ “La generosidad es la dimensión por la cual cada ser humano, como sujeto de acción, se encuentra en concordancia con los demás. [...] La generosidad es una forma sutil, casi transparente, de la solidaridad entre los hombres, puesto que los generosos están ligados por el sentimiento que cada uno experimenta de no depender de otro: pero se trata de un lazo, de un lazo incluso muy fuerte entre los unos y los otros; no es el atomismo de la doctrina del individualismo” (Guenancia, 2011, p. 259).

menospreciar su propio interés por este motivo, siempre son perfectamente corteses, afables y serviciales (*officieux*) con los demás. Y con ello, son enteramente dueños de sus pasiones: [...]” (Las pasiones del alma, art 156, AT XI, 447, 25-448, 4). En tanto que cumple “la ley que nos obliga a procurar el bien general de los hombres en la medida en que está en nuestro poder” (Discurso del método VI; AT VI, 61, 26-27)⁵⁷, la generosidad es la fuente de las virtudes mundanas, porque sirve para dominar las pasiones bajas como los celos, la envidia, el odio, la ira, y hace a los hombres “siempre corteses, afables y serviciales con los demás”. ¿Qué valor tendría una filosofía que buscara la verdad, pero que no fuera útil a nadie? La universalidad de la ciencia va a la par con la universalidad de la estima que todos los hombres tienen de sí mismos, es decir, de “la verdadera generosidad” que caracteriza al *honnête homme*. Y si la generosidad es la estima que cada hombre tiene de sí mismo, entonces todos los hombres son capaces de ser *honnêtes hommes*.

Referencias bibliográficas

- 24 Agostini, S. (2014). *2002-2013: Une décennie d'édition de La recherche de la vérité par la lumière naturelle*. Bulletin cartésien XLIII.
- Baillet, A. (2012). *La vie de Monsieur Descartes suivi de Abrégé de la vie de M. Baillet par Bernard de la Monnoye*. Éditions des Malassis.
- Beysade, J.-M. (1990). Sur les «trois ou quatre maximes» de la morale par provision. En G. Belgioioso, *Descartes: il metodo e I saggi* (pp. 139-153). Istituto della Enciclopedia italiana.
- Bury, E. (1996). *Littérature et politesse. L'invention de l'honnête homme, 1580-1750*. Presses Universitaires de France.
- Cassirer, E. (2008). *Descartes. Doctrine – Personnalité – Influence* (P. Guilbert, Trad.). Cerf.
- Descartes, R. (1963). *Oeuvres philosophiques*. (F. Alquié, Ed.) (Volumen I). Garnier Frères.
- Descartes, R. [AT] (1974-1983). *Oeuvres de Descartes* (C. Adam y P. Tannery, Eds.) (13 volúmenes). Centro Nacional de la Investigación Científica y Vrin.
- Descartes, R. y Schook, M. (1988). *La Querelle d'Utrecht* (T. Verbeek, Ed.). Les Impressions nouvelles.

⁵⁷ “[S]i nos consideramos parte del bien público, nos complacemos en hacer bien a todo el mundo [...]” (carta a Elisabeth del 15 de septiembre de 1645; AT IV, 293, 24-25); “Además, como el hacer bien a los demás hombres es una cosa más elevada y más gloriosa que el procurárselo a sí mismo, son las almas más grandes las que se sienten más inclinadas a ello, y alardean menos de los bienes que poseen” (carta a Elisabeth del 6 de octubre de 1645; AT IV, 317, 2-7); “Las leyes comunes de la sociedad tienden todas a hacerse bien los unos a los otros, o, al menos, a no hacerse mal [...]” (carta a Elisabeth de enero de 1646, AT IV, 357, 5-7).

- Descartes, R. (2013). *Étude du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)* (V. Carraud, G. Olivo y C. Vermeulen, Eds.). Presses Universitaires de France.
- Elias, N. (2012). *La sociedad cortesana*. Fondo de cultura económica.
- Elias, N. (2016). *El problema de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de cultura económica.
- Faret, N. (1630). *L'honneste-homme ou, l'art de plaire à la court. Par le sieur Faret*. T. du Bray.
- Furetière, A. (1690). *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts: divisé en trois tomes*. Arnout et Reinier Leers.
- Gouhier, H. (1973). *Descartes. Essais sur le « Discours de la méthode », la métaphysique et la morale*. Vrin.
- Gouhier, H. (1979). *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance*. Vrin.
- Guenancia, P. (1986). Remarques sur le rejet cartésien de l'histoire. *Archives de philosophie*, 49(4), 561-570.
- Guenancia, P. (1996). *Descartes. Bien conduire sa raison*. Gallimard.
- Guenancia, P. (2000). *Lire Descartes*. Gallimard.
- Guenancia, P. (2011). Los diferentes sentidos del otro en Descartes (E. Rodríguez Camacho, Trad.). *Ideas y valores*, LXVIII(170), 249-265. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n170.77779>
- Guenancia, P. (28, febrero, 2023). *Épisode 2/4 : Descartes, un "honnête homme" désuet ?* [Podcast]. France Culture, Série « Descartes, difficile pour notre époque », Radiofrance. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/avec-philosophie/descartes-un-honnete-homme-desuet-5867020>
- Kambouchner, D. (1998). Descartes et le problème de la culture. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 92(3), 1-47.
- Kambouchner, D. (2015). *Descartes n'a pas dit. Un répertoire des fausses idées sur l'auteur du Discours de la méthode, avec les éléments utiles et une esquisse d'apologie*. Les belles lettres.
- Kambouchner, D. (2017). Descartes, la modernité contre la culture ? *Cahiers de l'IPC*, (84), 27-56.
- La Bruyère, J. de. (1992). Les Caractères ou les moeurs de ce siècle précédé de Les caractères de Théophraste traduits du grec (P. Soler, Ed.). En J. Lafond (Dir.), *Moralistes du XVIIe siècle* (pp. 659-960). Robert Laffont.
- La Rochefoucauld, F. (1992). Réflexions ou sentences et maximes morales et Réflexions diverses (A.-A. Morello, Ed.). En J. Lafond (Dir.), *Moralistes du XVIIe siècle* (pp. 134-240). Robert Laffont.
- Lelong, F. (2020). *Descartes et la question de la civilité. La philosophie de l'honnête homme*. Honoré Champion. <https://doi.org/10.14375/NP.9782745352842>
- Lojacono, E. (Ed.) (2009). Introduction à René Descartes. En R. Descartes (Aut.), *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle* (pp. 7-159). Presses Universitaires de France.

- Magendie, M. (1925). *La politesse mondaine et les théories de l'honnêteté en France du XVIIe siècle, de 1600 à 1660*. Félix Alcan.
- Margot, J.-P. (2003). *Estudios cartesianos*. Instituto de Investigaciones Filosóficas y Universidad Nacional Autónoma de México.
- Margot, J.-P. (2021). *Descartes y Spinoza*. Universidad Nacional de Colombia y Universidad del Valle. <https://doi.org/10.25100/peu.727>
- Mitton, D. (1992). Pensées sur l'honnêteté. En J. Lafond (Ed.), *Moralistes du XVIIe siècle* (pp. 82-90). R. Laffont.
- Montaigne, M. (1962). *Oeuvres complètes* (A. Thibaudet y M. Rat, Eds.). Gallimard.
- Montaigne, M. (2021). *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)* (J. Bayod Brau, Ed.). Acantilado.
- Lafond, J. (1992). *Moralistes du XVIIe siècle*. Robert Laffont.
- Parmentier, B. (2000). *Le siècle des moralistes*. Seuil.
- Parra París, L. (2007). *Estética y modernidad. Un estudio sobre la teoría de la belleza de Immanuel Kant*. Universidad Nacional de Colombia.
- Pascal. (1992). *Pensées* (P. Sellier, Ed.). En J. Lafond (Dir.), *Moralistes du XVIIe siècle* (pp. 321-604). Robert Laffont.
- Rodis - Lewis, G. (1971). *L'oeuvre de Descartes* (Tomo I y II). Vrin.
- Rodis - Lewis, G. (1984). *Descartes. Textes et débats*. Le livre de poche.
- Rodis - Lewis, G. (1995). *Descartes*. Calmann - Lévy.
- Watson, R. (2003). *Descartes. El filósofo de la luz*. Vergara.
- Zuber, R. y Cuénin, M. (1990). *Le Classicisme*. Arthaud.

Datos de financiación del artículo

El autor declara que no recibió financiación para este artículo.

Implicaciones éticas

El autor no tiene ningún tipo de implicación ética que se deba declarar en la escritura y publicación de este artículo.

Declaración de conflicto de interés

El autor declara que no tiene ningún conflicto de interés en la escritura o publicación de este artículo.

Contribuciones del autor

Escritura (preparación del borrador original), redacción (revisión y edición).

Autor de correspondencia

Jean-Paul Margot. jpaulmargot@gmail.com. Ciudad Universitaria Meléndez, Calle 13 # 100-00 Santiago de Cali, Valle del Cauca, Colombia.

Declaración de uso de inteligencia artificial

El autor declara que para la elaboración del artículo no se utilizó la inteligencia artificial en ninguna de las fases de desarrollo del mismo.