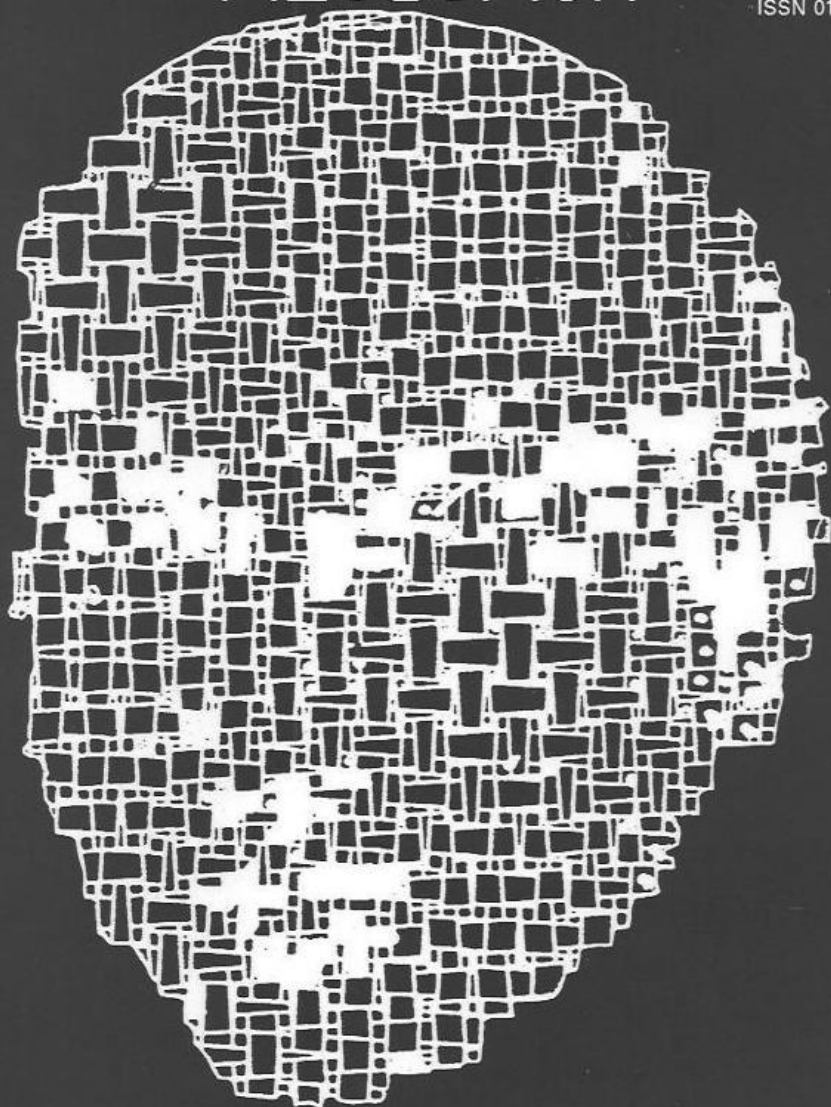


ANNOLOGÍA

FILOSÓFICA

ISSN 0188-896X



REVISTA DE FILOSOFÍA

AÑO XXI 2007 No. 1

Artículos

- | | | |
|--|--|-----|
| Caleb Olvera Romero | | |
| Descartes, o el enredo del dualismo | | 3 |
| Rodrigo S. Braicovich | | |
| Herencias estoicas en la moral cartesiana | | 35 |
| Gabriel Andrade | | |
| Las raíces veterotestamentarias de
las <i>Consideraciones sobre Francia</i> ,
de Joseph de Maistre | | 73 |
| Sandra Maceri | | |
| Sobre la preocupación ético-política
de Platón en <i>Las Leyes</i> | | 115 |
| Pedro Karczmarczyk | | |
| La subjetivización de la estética y el valor
cognitivo del arte según Gadamer. | | 127 |
| Andrés Ortiz-Osés | | |
| Posmodernidad: nihilismo y sentido | | 175 |

Reseñas

- | | | |
|---------------------------------|--|-----|
| Mauricio Beuchot | | |
| Miguel Espinoza | | |
| <i>Philosophie de la nature</i> | | 185 |

HERENCIAS ESTOICAS EN LA MORAL CARTESIANA

Rodrigo S. Braicovich,
Doctor en Filosofía,
Universidad Nacional de Rosario,
Argentina.

I. Pasiones y estrategias en la moral cartesiana

El análisis de la forma específica mediante la cual la moral cartesiana acogió el legado estoico parece exigir la resolución de una problemática lógicamente anterior, esto es, el debate acerca de si es posible hablar de una *moral cartesiana* desarrollada explícitamente en la obra del autor, o si, por el contrario, sus reflexiones morales deben ser consideradas como meras notas y apuntes en absoluto dependientes de su reflexión metafísica y científica¹. No siendo nuestra intención, sin embargo, ingresar en una discusión que excede los límites de este trabajo, creemos conveniente permanecer sobre la superficie del problema, señalando ciertos elementos que entendemos como esenciales para comprender la relación de un texto central para nuestro objetivo como el tra-

¹ *Vid.*, a modo de ejemplo, la posición paradigmática asumida a principios del siglo XX por Boutroux, quien señala en el cartesianismo la subordinación sistemática del proyecto científico a las directivas morales primarias: "No es la ciencia la que se encuentra en el centro de la filosofía cartesiana, sino el hombre, la razón. Cuando cultiva las ciencias de la naturaleza, no es la ciencia misma lo que el filósofo tiene por objetivo, sino la formación del juicio a través de la ciencia. [...] Ya no se trata solamente de reinar, sino de reinar en nombre y en vistas a la razón. Moderar la influencias del cuerpo a través de la medicina es ciertamente el medio exterior para ayudar a los hombres a volverse sabios; pero la medicina no es la sabiduría, así como el instrumento no es la obra a la que él aplica". (Boutroux, Émile, "Du rapport de la morale à la science dans la philosophie de Descartes", *Revue de Métaphysique et de Morale*, año IV, 1896, pp. 508-509. Traducción nuestra).

tado *Passions de l'âme* (PDA)², respecto del conjunto de la obra del autor, así como para evaluar su posición específica dentro del proyecto cartesiano.

En primera instancia, aun cuando Descartes afirma en el prefacio a dicho tratado que en nada se manifiesta la deficiencia de la filosofía antigua como en lo referido al tratamiento que han realizado de las pasiones del alma, y que, por lo tanto, la tarea que él habrá de emprender en nada dependerá del pensamiento clásico, no deja de sorprender la ausencia cuasi-total de doctrinas innovadoras en la esfera de la psicología cartesiana. En este sentido, una de las doctrinas cartesianas que más ha cautivado a los comentaristas de sus reflexiones morales, consiste en la explícita objeción a la dualidad platónico-aristotélica del alma:

No hay en nosotros más que un alma y esta única alma no contiene (*n'a en soi*) diversidad de partes; la misma que es sensitiva es racional y todos sus apetitos son voliciones. El error cometido al suponer en ella partes distintas (*en lui faisant jouer divers personnages*) y aun contradictorias, procede de que sus funciones no se han diferenciado de las del cuerpo con la debida precisión. Sólo a éste ha de atribuirse todo lo que en nosotros observemos que sea opuesto (*qui répugne*) a la razón.³

² En lo sucesivo, basándonos en AT (Adam, Charles; Paul Tannery (eds.), *Oeuvres de Descartes*, París, Vrin, 1956, 12 vols.), tomaremos como referencia (introduciendo las modificaciones necesarias) las siguientes traducciones: *Obras Completas*, traducción de Manuel Machado, París, Garnier Hermanos, s.f.; *Obras filosóficas*, introducción de Etienne Gilson, traducción de Manuel de la Revilla, Buenos Aires, El Ateneo, 1945; *Discurso del método*, edición bilingüe, traducción, notas e introducción de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2004.

³ PDA, I, 47. Cf. Plutarco: “[Los estoicos] piensan que la parte pasional e irracional del alma no se distingue de la racional por ninguna diferencia ni por su naturaleza, sino que es la misma parte (ταύτο τῆς ψυχῆς μέρος) [...] Ella se ve, dicen, completamente transformada y cambia (μεταβάλλον) tanto durante sus estados emocionales como durante las alteraciones ocurridas en acuerdo con una disposición adquirida (ἔξιτιν) o condición (διάθεσιν), y, de este modo, se transforma en vicio o en virtud: no contiene nada irracional en sí misma, sino que es denominada irracional cada vez que, por el poder avasallante de nuestro impulsos, que se han vuelto fuertes y predominan, ella se ve impulsada hacia algo vergonzoso que contraviene las convicciones de la razón” (Plutarco, *De virtute morali*, 441c-d. Traducción nuestra). Séneca ofrece numerosos pasajes que asientan esta doctrina: “El espíritu no está separado, ni observa desde fuera las pasiones (*adfectus*) [...] sino que él mismo se transforma en

En consecuencia:

Las facultades de querer, sentir, concebir, etc., no deben llamarse partes, porque es el espíritu *todo entero*⁴ el que quiere, siente, concibe, etc.⁵

Pretender que esta doctrina sea una impugnación inédita del dualismo psicológico clásico, implica pretender que el estoicismo no ha existido ni ha sobrevivido, lo cual – como intentaremos demostrar – no podría estar más lejos de la verdad en el caso de Descartes. Aun así, las consecuencias que el estoicismo extrajera de esta doctrina, nada tendrán que ver con la evaluación final que el autor ofrecerá de la relación entre *pasión* y *razón*.⁶ No parece exagerado afirmar, en consecuencia, que estemos ante una doctrina aislada y en absoluto desplegada sobre sus consecuencias más evidentes, muchas de ellas impronunciables para el mismo Descartes.

A partir de aquí, el dualismo quedará sustituido por la división primaria del alma en dos clases de *pensamientos*: los *actos* (voliciones producidas por el alma) y las *pasiones* (conocimientos o percepciones que el alma recibe del cuerpo⁷). Aun cuando Descartes afirme que unos y otros son de-

pasión (*in affectus ipse mutatur*) [...] pues éstas [razón y pasión] no tiene sedes separadas, sino que [...] no son más que el cambio del espíritu a mejor o a peor (*in melius peiusque mutatio animi est*)” (Séneca, *De ira*, II, 8.1); “La virtud no es más que una cierta manera del estado del alma (*animus quodam modo se habens*). [...] ¿Qué es la justicia? [...] Una disposición (*habitus*) del alma y cierta fuerza (*vis*) de ella. [...] El mismo alma adopta diversas formas (*idem animus in varias figuras convertitur*). [...] Nos imaginamos el aspecto del alma como el de la hidra, que tiene muchas cabezas, cada una de las cuales lucha de por sí, daña de por sí. Pero ninguna de estas cabezas es un animal, sino una cabeza del animal; por lo demás, ella misma es un solo animal” (Séneca, *Epistulae*, 68.2-9).

⁴ Mientras que la edición latina de las *Meditationes* señala que “*una et eadem mens est quae vult, sentit...*”, la versión francesa modifica esta línea, afirmando que “*le même esprit s’emploie tout entier à vouloir [...] à sentir...*”.

⁵ *Meditationes*, VI; AT VII, 86.

⁶ De hecho, como señala Diego Tatián, Descartes no hará más que “desplazar el problema: el combate no se libra ya en el alma entre sus diversas partes, sino en la glándula pineal, entre los espíritus animales y la voluntad, entre el cuerpo y el alma” (Tatián, Diego, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, prólogo de Remo Bodei, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001, p. 33).

⁷ Quedan excluidas, de momento, las ideas claras y distintas, que no califican como acciones del alma ni como pasiones. (*PDA*, I, 28).

finibles sólo en reciprocidad (en tanto toda acción producida por un ser implica una pasión sufrida por otro⁸), su relación efectiva deberá ser concebida más bien como una relación causal: no podemos *querer* nada que no hayamos *conocido o percibido*. Si bien esta afirmación no alcanza a definir la totalidad del mecanismo de la voluntad, pone de manifiesto el componente cognoscitivo implicado en toda pasión, y que constituye el núcleo central no sólo de la psicología estoica sino también de las estrategias terapéuticas en el camino hacia la *sapientia*.⁹ A pesar de que las sucesivas definiciones del concepto de pasión esbozadas por Descartes no parecen habilitar una deducción lógica que conecte las ideas de *juicio* y *asentimiento*, el juicio primario que subyace a toda pasión se hace evidente ya en su clasificación como *pensamiento* y en su posterior diferenciación de las *emociones* que tales pasiones producen en el alma. Esto no deja de presentar, ciertamente, dificultades importantes: en efecto, mientras que por momentos las pasiones (eg., *alegría* u *odio*) aparecen como presupuestos anteriores (lógica y temporalmente) de los efectos que en el alma producen —sugiriendo una consideración directa de la pasión como *juicio* que produce una *emoción*—, también cabrá la posibilidad de considerar a la pasión como el efecto en el alma (*alegría* u *odio*) cuya causa es un acto cognoscitivo previo.¹⁰

Aun así, si bien parece imposible establecer una descomposición lógica de los actos del alma a partir de los

⁸ Cf. *PDA*, I, 1.

⁹ Amén de su omnipresencia a lo largo de todas las fuentes estoicas y de la doxografía (Estobeo, Diógenes Laercio y, hasta cierto punto, Aulo Gelio), éste principio se transforma en axioma vital para el desarrollo ofrecido por Séneca en *De ira*, donde opera una ruptura decisiva y explícita respecto de la psicología aristotélica.

¹⁰ Cf. *PDA*, II, 137-139. Fuera del tratado, cf. la *Carta a Elisabeth* del 6 de Octubre de 1645, donde el autor habla de la "émotion, en laquelle seule consiste la passion" (AT, IV, 312). No deja de ser significativo que las diversas alternativas que encontramos en la obra cartesiana al momento de definir con exactitud el fenómeno de la pasión, sean las mismas que encontramos dispersas a lo largo de las fuentes estoicas y de la doxografía. Cf. fundamentalmente Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis*, IV, 3. [SVF, I, 209]; Estobeo, *Eclogae*, II, 7.2.; Plutarco, *De virtute morali*, 449c. Para una clasificación exhaustiva de las denominaciones de *pasión*, cf. Elorduy, Eleuterio, *El estoicismo*, Madrid, Gredos, 1972, p. 127.

elementos brindados por Descartes, las dificultades presentadas por este tratado son pasibles de solución mediante el establecimiento de una doble equivalencia entre los conceptos cartesianos y la psicología clásica: en primer lugar, entre el concepto cartesiano de *pasión* y la idea de *juicio proveniente de los sentidos*; en segundo lugar, entre la *emoción* producida por la pasión y la concepción clásica de *pasión*. Esta solución –ampliamente autorizada por el *modus definiendi* de cada una de las pasiones particulares y por su articulación final con la idea de *voluntad libre*– permite comprender la herencia fuertemente estoica que articula la teoría de las pasiones en este tratado. Aun más, concebir las pasiones en cualquier otra forma que como juicios formados por el alma, implicaría desestimar la totalidad de la reflexión cartesiana acerca de las mismas.

No obstante, a pesar de que la lectura intelectualista de las pasiones permita superar gran parte de las dificultades implícitas en el desarrollo del tratado en cuestión, la permanente oscilación del autor entre la definición de las mismas como *juicios* o como *efectos de esos juicios* ofrece serios inconvenientes al momento de desarrollar en forma sistemática las estrategias de dominio de las pasiones. En principio, tales estrategias pueden ser delineadas bajo tres operaciones principales:

E1) excitar en el alma –por medio de la voluntad– la “representación de cosas que suelen ir unidas a las pasiones que deseamos tener, y que son contrarias a aquellas que queremos rechazar”.¹¹

E2) “no consentir a sus efectos y contener varios de los movimientos a los que ella dispone al cuerpo”.¹²

E3) confrontar a la pasión con “juicios firmes y determinados relativos al conocimiento del bien y al mal”.¹³

La primera estrategia implica que la voluntad posee la capacidad de modificar una pasión sólo *indirectamente*, es

¹¹ PDA, I, 45.

¹² PDA, I, 45.

¹³ PDA, I, 48.

decir, estimulando representaciones contrarias a las pasiones indeseadas. Esto sugiere que aunque la pasión no es una representación, sino más bien su efecto en el alma, sí precisa lógicamente de una representación anterior que opere como su causa —estrategia sugerida con recurrencia (prescindiendo del concepto de voluntad libre) por Séneca y Epicteto:

La razón nunca aceptará como ayuda los impulsos ciegos y violentos, sobre los que no tendría la mínima autoridad, a los que no podría doblegar (*comprimere*) si no les opusiera otros iguales semejantes a ellos (*pares illis similisque opposuerit*).¹⁴

¿Quién puede vencer tu impulso (ὄρμη) sino otro impulso? ¿Y quién tu deseo (ὄρεξις) y rechazo (ἔκκλισις) más que otro deseo y otro rechazo?¹⁵

La segunda estrategia (esto es, impedir los *efectos* de la pasión en el alma) fuerza nuevamente a considerar la pasión como un acontecimiento compuesto y no simple, dado que sólo puedo establecer una *interrupción* si estamos frente a —cuanto menos— dos instancias sucesivas. En otras palabras, si la pasión fuera un acontecimiento simple, es decir, si no estuviera compuesta por un juicio y su correspondiente efecto, no habría lugar a una interrupción entre ellos. La herencia estoica de esta segunda estrategia es más evidente aun que en el caso de E1, en tanto remite inequívocamente a la doctrina estoica de las *προπάθειαι*, esto es, los *primi motus* que se producen aun en el alma del sabio y que no representan, en rigor, una pasión, sino sólo una primera

¹⁴ Séneca, *De ira*, I, 10.1. Cf. asimismo *ibid.*, I, 8.7: “—¿Cómo? ¿No dejan algunas veces marchar, en el medio de la ira, incólumes e intactos incluso a los que odian y se abstienen de hacerles daño? — Lo hacen. ¿pero cuándo? Cuando la pasión ha repercutido sobre la pasión, y el miedo o la codicia ha conseguido algo”.

¹⁵ Epicteto, *Dissertationes*, I, 17.24 (traducción nuestra). Cf. asimismo: “Te rendirá e irá donde quiera; por el contrario, más bien introduce tú a tu vez alguna otra representación bella y noble (καλήν καὶ γενναίαν φαντασίαν) y expulsa aquella otra viciada” (*Ibid.*, II, 18.25; traducción nuestra. Oldfather traduce, un poco más gráficamente: “It will take possession of you and go off with you wherever it will...”).

sensación espontánea, ante la cual el sabio puede reaccionar racionalmente.¹⁶ La tercera estrategia parecería, por el contrario, alejarnos del horizonte estoico, dada la imposibilidad manifiesta en este último de dominar *racionalmente* las pasiones una vez que se han hecho presentes en el alma. (Volveremos más adelante sobre esta aparente divergencia).

Aun así, si el elemento común que reúne a estas tres estrategias consiste en que todas ellas remiten a una escisión interna de la pasión en juicio o representación y efecto o *emoción*, esto no alcanza a explicitar cuál habrá de ser la relación que deberíamos establecer entre ellas. Una alternativa legítima parece estar representada por el ordenamiento de tales estrategias bajo una *jerarquización* progresiva:

Es por el éxito en este combate [con las pasiones] que cada uno puede conocer la fuerza o la debilidad de su alma. Puesto que aquellos en quienes la voluntad puede más fácilmente vencer las pasiones y detener los movimientos del cuerpo que les acompañan, tienen sin duda las almas más fuertes. Pero hay quienes no pueden ejercitar (*éprouver*) su fuerza, porque jamás hacen combatir a la voluntad con sus propias armas, sino solamente con aquellas que le proveen ciertas pasiones para resistir a otras.¹⁷

En abierta contradicción con el principio afirmado anteriormente de que “nuestras pasiones no pueden ser directamente excitadas ni suprimidas por la acción de la voluntad”¹⁸, queda de manifiesto aquí que la voluntad efectivamente sí posee tal potencia, y tanto más cuanto más victoriosa pueda salir del enfrentamiento con las mismas utilizando sus propias armas, es decir, el recto conocimiento del

¹⁶ Cf. Epicteto, fr. 9, en Aulo Gelio, *Noctes atticae*, XIX.1; Séneca, *De providentia*, 2.2; *De constantia sapientis*, 3.3; 10.3-6; 19.2; *De ira*, I, 7-8; II, 2-4; I, 16.7; *Epistulae*, 57.3-6; 63.1; 74.30-31. Cf. un interesante análisis de esta doctrina en Graver, Margaret, “Philo of Alexandria and the Origins of the Stoic προπάθειαι”, *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy* (Brill Academic Publishers), vol. XLIV, n.º 4 (1999), pp. 300-325.

¹⁷ *PDA*, I, 48.

¹⁸ *PDA*, I, 45.

bien y el mal.¹⁹ De esta suerte, parecería prudente concluir que E1 (y, por extensión, E2) no constituye otra cosa que una táctica provisoria aconsejada a quienes no poseen la suficiente fortaleza de alma como para emprender la tercera vía.²⁰

No podemos dejar de señalar nuevamente que, aun cuando Descartes había establecido como objetivo de la obra no apoyarse en la tradición antigua al momento de analizar las pasiones y desestimarla por deficiente, no deja de sorprender que no sólo las tres estrategias señaladas sino también la jerarquización de las mismas de acuerdo a la fortaleza anímica del 'paciente' nos devuelvan inequívocamente al corazón de la ética estoica. Cabría aducir contra esto, que el carácter innovador de la psicología cartesiana radica no en su *terapéutica*, sino más bien en la consideración de las pasiones como modificaciones del alma fundamentalmente *positivas*. Si nos atenemos a esta objeción (dejando de lado por el momento la dificultad implícita en la noción de una terapia que erradique algo que por su propia naturaleza es positivo) se hace necesario analizar los motivos que Descartes aduce para llevarnos a aceptar esta valoración positiva de las pasiones.

En primer lugar, las pasiones son siempre buenas y no deben ser temidas en cuanto su utilidad "consiste en que fortifican y hacen durar en el alma a los pensamientos, los cuales es bueno que ella conserve y que podrían, sin la pasión, ser fácilmente borrados".²¹ En segundo lugar, en cuanto que "su uso natural consiste en incitar al alma a consentir y contribuir a las acciones que pueden servir para conservar el cuerpo o volverlo (*le rendre*) de alguna manera más per-

¹⁹ Es esto precisamente lo que ha pretendido subrayar recientemente Basileios Kroustallis, señalando la centralidad de las estrategias intelectuales como condición de posibilidad del acceso a la *beatitudo*. Vid. Kroustallis, Basileios, "Descartes on Passion Reformation". *Archiv für Geschichte der Philosophie* (Walter de Gruyter), vol. LXXXVII, n° 3 (2005), pp. 312-323.

²⁰ Cf. en este sentido PDA, II, 211 ("*Un remède général contre les passions*"), donde el autor prescribe a aquellos que son coléricos, temerosos, etc. *por naturaleza*, abstenerse de esta tercera opción y limitarse a las dos primera, es decir, desviar el centro de atención de la pasión dirigiendo la imaginación hacia sus opuestos, y evitar lo más posible actuar hasta tanto la pasión no haya cesado. Cf. asimismo *Cartas a Elisabeth* de Julio de 1644 (AT IV, 129-130) y Mayo o Junio de 1645 (AT IV, 219-220).

²¹ PDA, I, 74.

fecto”.²² El primer argumento abre la puerta, como el mismo Descartes reconoce, a que las pasiones fortifiquen y hagan durar a los pensamientos en el alma “más de lo necesario o bien que fortifiquen y conserven aquellos [pensamientos] en los cuales no es bueno detenerse”.²³ Así considerado, entonces, queda expuesto el carácter *relativo* de esta alegada positividad de las pasiones, haciéndose evidente que el argumento citado no es más que una generalización a partir de la base de la pasión primaria de la *admiración*.

El segundo argumento, por su parte, afirma elementos importantes: *a)* hay acciones que pueden conservar el cuerpo o perfeccionarlo; *b)* hay formas de discernir qué es lo que conserva—perfecciona el cuerpo y qué es lo que lo perjudica; *c)* es función natural de las pasiones manifestar al alma cuáles son esas cosas que conservan o perjudica. Así, por ejemplo, “el alma no es advertida inmediatamente de las cosas útiles al cuerpo más que por una suerte de complacencia (*chatouillement*) que excita en el alma la alegría, hace nacer el amor por lo que cree ser su causa, y el deseo de adquirir algo que sirva para que continúe la alegría o se produzca después otra semejante”.²⁴ Según esto, la conservación del cuerpo dependería del consentimiento de la voluntad respecto de aquello que la pasión señala como conveniente (y del rechazo de aquello que la misma designa como pernicioso), deviniendo una mediación esencial entre el instinto de conservación y el alma. No obstante, como ya las *Meditationes* señalaban, y los *Principia* se encargarán de reafirmarlo, el conocimiento que las pasiones —cuyo origen radica en la interacción entre el cuerpo y la exterioridad— nos ofrecen de los objetos exteriores, jamás debe ser tenido como perfectamente legítimo:

Esta naturaleza me enseña a huir de lo que me causa sensación de dolor, y me lleva a las cosas que me producen sensación de placer (*sensum voluptatis*), pero de esas diversas percepciones de los sentidos, nada debemos concluir relativamente a las cosas que están fuera

²² PDA, II, 137.

²³ PDA, I, 74.

²⁴ PDA, II, 137.

de nosotros, sin que el espíritu (*intellectus*) las haya examinado cuidadosamente.²⁵

Lejos de limitarse a una divergencia doctrinal entre los textos mencionados, la causa de que las pasiones no puedan ser tenidas *sin restricciones* como fenómenos anímicos positivos y deseables ya estaba presente en el tratado sobre las pasiones:

No siempre es buena la influencia de las pasiones, en tanto hay muchas cosas nocivas al cuerpo que no causan al principio ninguna tristeza o hasta producen alegría; y hay otras que son útiles [al cuerpo] aunque al principio sean incómodas. Además, ellas casi siempre (*presque toujours*) hacen aparecer tanto a los bienes como a los males más grandes y más importantes de lo que son, incitándonos a buscar los unos y huir de los otros con más ardor y más solicitud (*soin*) de lo que realmente conviene.²⁶

Esta digresión –netamente estoica–²⁷ del propio Descartes nos devuelve nuevamente a la consideración de la

²⁵ *Meditationes*, VI; AT VII, 86. Cf. *Principia*: “Nuestros sentidos no nos enseñan cual es la naturaleza de las cosas, sino únicamente en qué estas son útiles o dañosas para nosotros [...] Todo lo que percibimos por medio de nuestros sentidos se refiere a la unión estrecha del alma con el cuerpo, y que ordinariamente sabemos, por medio de ellos, en qué pueden los cuerpos externos aprovecharnos o dañarnos; más no cual es su naturaleza, a no ser rara vez y por casualidad. Después de esta reflexión, abandonaremos sin esfuerzo todos los prejuicios que sólo se fundan en los sentidos, y nos serviremos únicamente de nuestro entendimiento para examinar la naturaleza de las cosas” (*Principia*, II, 3; AT VIII, 41-42).

²⁶ *PDA*, II, 138. Cf. asimismo *Carta a Elisabeth*, 15 de Septiembre de 1645 (“Todas nuestras pasiones nos representan los bienes, a cuya búsqueda nos incitan, más grandes de lo que son en realidad”; AT IV, 294-295), y *Carta a Christine de Suède*, 20 de noviembre de 1647 (“Su unión con el cuerpo es causa de que [el alma] se represente ordinariamente ciertos bienes incomparablemente más grandes de lo que son; pero si ella conociera en forma distinta su justo valor, su contento sería siempre proporcional a la grandeza del bien del cual procede”; AT V, 85).

²⁷ Esta misma distinción opera como elemento de diferenciación en Séneca entre la mera *animi perturbatio* (en tanto fenómeno aislado) y *morbus*: “La enfermedad es un juicio pertinaz en el mal (*in pravo*), como que debe desearse en gran manera lo que debe desearse ligeramente [...] o lo indeseable por completo, o tener en gran aprecio lo que ha de tenerse en poco o en ninguno” (Séneca, *Epistulae*, LXXV, 11-12). “La enfermedad es una fuerte creencia en algo que es sólo elegible en apariencia” (Diógenes Laercio, *Vitae*, VII, 15).

pasión como *juicio* –en este caso, del valor de los bienes y de los males– al que la voluntad otorga (o niega) su asentimiento, al tiempo que impugna su propia consideración acerca de la *utilidad* de las pasiones, ya que si *presque toujours* las pasiones *equivocan* o *distorsionan* el verdadero valor de los objetos y acontecimientos evaluados en vistas a la conservación del cuerpo, no está de más preguntarse quién osaría seguir su consejo.

Por lo pronto, un principio fundamental ha quedado claro: retornando sobre la doctrina estoica de la *οἰκείωσις* (ampliamente documentada por Cicerón²⁸), Descartes confirma la existencia en el hombre de la tendencia hacia su propia conservación, y es tarea fundamental de las pasiones indicarle cuál es el camino hacia la misma. Si las pasiones no pueden en esta tarea ser consideradas como las señales *exclusivas* e *infalibles* que indican ese camino, sino que debemos asimismo servirnos de la *experiencia* y la *razón*²⁹, la posibilidad de que el elemento cognoscitivo de las pasiones se ajuste a los juicios racionales deviene la pregunta esencial.

II. Pasiones primitivas y deseo

Las pasiones primitivas a partir de las cuales cabe deducir las restantes, son para Descartes seis: *admiration*, *amour*, *haine*, *désir*, *joie* y *tristesse*. En la confrontación con las pasiones designadas como primitivas por el estoicismo, sorprende inmediatamente la inclusión entre las mismas de la *admira*ción. Definida como “sorpresa súbita del alma, que la lleva a considerar con atención los objetos que le parecen raros y extraordinarios”³⁰, la consideración positiva de esta pasión se vuelve perfectamente comprensible en una moral cartesiana enfrentada con el ideal estoico de un sabio que “en nada experimenta asombro por las cosas *consideradas* como extraordinarias”.³¹ No obstante, esta consideración

²⁸ Los pasajes más informativos acerca de esta doctrina estoica pueden ser encontrados en Cicerón, *De finibus*, III; Diógenes Laercio, *Vitae*, VII, 85-86; Séneca, *Epistulae*, 120-121; Plutarco, *De stoicorum repugnantiis*, 1038b.

²⁹ Cf. *PDA*, II, 138.

³⁰ *PDA*, II, 53.

³¹ Diógenes Laercio, *Vitae*, VII, 123.

positiva desaparece gradualmente a medida que el alma adquiere mayores conocimientos, llegando al punto donde la admiración parece volverse una pasión privativa de los ignorantes, dado que el alma "cuanto más encuentra cosas raras que admirar, más se acostumbra a dejar de admirarlas".³²

Un segundo elemento que separa la tipología cartesiana de la clasificaciones estoica es la inclusión de *amor* y *odio* como pasiones primitivas. Definido el amor como una "emoción [...] que incita al alma a unirse voluntariamente a los objetos que parecen serle convenientes"³³, y el odio como una emoción "que incita al alma a querer separarse de los objetos que se le presentan como nocivos"³⁴, ambos expresan su carácter de *emociones* (y no juicios) suscitados en el alma precisamente por un juicio previo. Así, amaremos u odiaremos aquello que *consideramos* conveniente o perjudicial, y esta emoción será causa, a su vez, de que el alma quiera unirse con ese objeto. Cabe preguntarse, entonces, de dónde proviene el juicio que precede al amor y al odio, y cuál es la diferencia entre éstos y el deseo.

La segunda pregunta parece encontrar una solución inmediata en *PDA*, I, 80, donde se especifica que el deseo se refiere siempre al *futuro*, en tanto el amor y el odio implican una unión o separación *efectivas* y ya realizadas con el objeto considerado conveniente o perjudicial. No obstante, si regresamos sobre la definición previa de amor y odio, no sólo no habremos de encontrar mención alguna de esta última aclaración, sino más bien lo contrario, dado que allí el amor y el odio representaban emociones que *incitaban* al alma a unirse o separarse. Más confuso aun se vuelve este problema si atendemos a lo afirmado en *PDA*, II, 139: "Cuando el conocimiento es verdadero, es decir, cuando las cosas que nos induce a amar son realmente buenas, y las que nos induce a odiar realmente malas, el amor es incomparablemente mejor que el odio". Esto implicaría que hay un conocimiento previo que estimula el amor y el odio

³² *PDA*, II, 78. Idéntico mecanismo opera en el caso de la admiración ante los acontecimientos anímicos (Cf. III, 160).

³³ *PDA*, II, 79.

³⁴ *PDA*, II, 79.

(presuponiendo cierto tipo de acción a *futuro*), del que depende la calidad de este amor u odio. Lejos de constituir una mera incorrección en el modo de definir las pasiones, esta permanente oscilación deja entrever una problemática de fondo que no termina de articularse en forma coherente en la exposición cartesiana, esto es, la relación exacta de las pasiones con la *sagesse* y la *bonheur*. Aun cuando resolvamos el problema de la relación entre los últimos conceptos, admitiendo que Descartes clasifica a las diversas pasiones ora como emociones que proceden de un juicio (amor, odio, alegría, tristeza, etc.), ora como los juicios que producen esas emociones (miedo, esperanza, aversión, etc.), esto no resuelve la pregunta acerca de cómo el dominio de las pasiones puede incidir en la conquista de la sabiduría.

El primer obstáculo que señalábamos consistía en comprender porqué las pasiones deben ser dominadas, siendo que “son todas buenas por naturaleza”.³⁵ La respuesta última intentada por Descartes consiste en puntualizar que las pasiones son buenas *en tanto no se produzcan en forma excesiva y en tanto se haga un buen uso de ellas*.³⁶ Sin embargo, al momento efectivo de demostrar la existencia de pasiones moderadas y bien usadas, no encontraremos más que *juicios racionalizados* que nada conservan de las agitaciones del alma producidas por las pasiones en su definición original. Más todavía, después de haber asentado la utilidad de cuatro de las pasiones primitivas (amor, odio, alegría y tristeza), Descartes aclara que “es necesario tener en cuenta que lo que acabo de decir sobre las cuatro pasiones sólo debe aplicarse cuando las consideremos en sí mis-

³⁵ PDA, II, 211.

³⁶ Cabría señalar con el estoicismo, en primer lugar, que si puede ser moderada entonces no es una pasión, y, en segundo lugar, que no puede ser bueno aquello de lo cual se puede hacer un mal uso. Más aun, Descartes sostendrá unos meses antes de la redacción del tratado que existen ciertamente algunas pasiones que devienen más útiles cuando se vuelven excesivas: “Hay pasiones que son tanto más útiles cuanto más tienden al exceso [...] Puesto que hay dos tipos de exceso: el primero cambia la naturaleza de la cosa, y de buena la vuelve mala, le impide que se mantenga sujeta a la razón; el segundo aumenta solamente la medida, y no hace más que transformar lo bueno en mejor. Así la valentía tiene por exceso la temeridad cuando va más allá de los límites de la razón; pero en tanto no pase esos límites, ella puede todavía tener un exceso, que consiste en no estar acompañada de ninguna irresolución o temor” (*Carta a Elisabeth*, 3 de Noviembre de 1645; AT IV, 331-332).

mas y cuando no nos determinen a realizar ningún acto”³⁷. Definir la utilidad de un acontecimiento *aislándolo de sus efectos* no parece la mejor forma de solucionar el problema de su relación con la moralidad.

El segundo obstáculo radica en una serie de definiciones concatenadas alrededor de la noción de *emoción interior*. Estas *emociones interiores* derivan su singularidad del hecho de ser suscitadas en el alma *por el alma misma*, a diferencia de las pasiones, que encuentran su origen en el cuerpo –más específicamente en el movimiento de los espíritus. En tanto que *sentimientos* tales como la *générosité* y el *orgueil*, la humildad viciosa y la humildad virtuosa, etc., pueden ser clasificados en forma binaria (por ser pasibles de ser evaluadas como positivos o negativos), lo que caracteriza a la totalidad de estas emociones interiores es el hecho de que no son otra cosa que la consideración que el alma realiza acerca de su propia relación con las pasiones. Así, la humildad virtuosa “consiste en la reflexión que hacemos sobre la poca firmeza de nuestra naturaleza y sobre las faltas que hemos cometido o podemos cometer”³⁸, en tanto que la humildad viciosa consiste en “sentirse débil o poco resuelto [...] no pudiendo dejar de hacer cosas de las cuales sabemos que nos arrepentiremos”.³⁹ El caso de la *générosité*, por su parte, plantea cuestiones importantes: “Yo creo que la verdadera *générosité*⁴⁰, que hace que un hombre se estime en el punto más alto que pueda legítimamente estimarse, consiste [...] en que sabe que no hay nada que le pertenezca más que la libre disposición de sus voliciones (*volontés*), ni nada por lo que deba ser alabado o culpado más que por el buen o mal uso de la misma”⁴¹. Aun cuando esta *emoción* exceda el horizonte limitado de las pasiones para ingresar en el terreno de las *acciones* del alma, analizada en sí misma exige ser considerada como funda-

³⁷ PDA, II, 143.

³⁸ PDA, II, 155.

³⁹ PDA, II, 159.

⁴⁰ Conservamos el término en francés a fin de no distorsionar su significado mediante la carga semántica que *generosidad* posee en castellano. La traducción de Machado, “*grandeza del alma*”, no alcanza a expresar el elemento de introspección implicado en el concepto cartesiano.

⁴¹ PDA, II, 153.

mentalmente *pasiva*, en tanto expresa la reacción del alma ante la evaluación de su fortaleza: “El que ha vivido de tal modo que su conciencia no le puede reprochar jamás haber dejado de hacer todas las cosas que ha juzgado como las mejores [...] recibe una satisfacción que es tan poderosa para hacerle feliz, que los más violentos esfuerzos de las pasiones no tienen jamás el poder suficiente para turbar la tranquilidad de su alma”.⁴² Si bien se trata de una emoción interior del alma, sin dependencia directa respecto del cuerpo, y surgida de la consideración de la relación dominante del alma respecto de las pasiones⁴³, esta *satisfaction de soi-même* no puede ser más que un forma de pasión. El hecho de que se trate de una *joie intellectuelle*, opuesta a la alegría que surge a partir del cuerpo, no anula su carácter pasivo o, cuanto menos, reactivo. Esta particularidad ya había sido percibida por Descartes en los *Principia*:

Quando se nos da alguna noticia, el alma juzga primero si es buena o mala, y si le parece buena, se regocija en su interior con una alegría puramente intelectual (*gaudio intellectuali*) y de tal modo independiente de las emociones (*commotione*) del cuerpo, que los estoicos no han podido negársela a su modelo de sabio, aunque querían que estuviese exento de toda pasión.⁴⁴

Admitido entonces que esta *alegría intelectual* es efectivamente una *pasión*, queda delineada la posición final del tratamiento cartesiano de las pasiones. Si recorremos los diversos momentos sugeridos hasta aquí, podemos llegar a una conclusión que entendemos como evidente: a partir de la declaración inicial de intenciones en la obra de Descartes en relación a su distanciamiento absoluto respecto de la psicología antigua, asistimos a una reelaboración de la psico-

⁴² *PDA*, II, 148.

⁴³ Cf. especialmente *Cartas a Elisabeth*, 18 de Mayo (AT IV, 201-203) y 6 de Octubre de 1645 (AT IV, 309-312).

⁴⁴ *Principia*, IV, 190; AT VIII, 317. No deja de ser curioso que aquí Descartes superponga la doctrina de las *προπάθειαι* con la de las *ἐπάθειαι*, tal como lo hicieron Plutarco (*De virtute morali*, 449a-b) y Montaigne (*Essais*, I, 12) – confusión probablemente ocasionada por la ausencia de una distinción precisa en las fuentes que se han conservado del estoicismo.

logía estoica bajo el eje central de la distinción entre *pasión* y *acción*. En un segundo momento, la singularidad cartesiana parece radicar en la consideración de las pasiones como fenómenos esencialmente *positivos*. Sin embargo, creemos haber señalado convincentemente, a este respecto, cómo los argumentos en favor de esta hipótesis aparecen en forma tan poco sólida, desarticulada y contradictoria, que la conclusión final termina reduciendo a afirmar que las pasiones son buenas sólo *en tanto no sean excesivas, en tanto sean usadas correctamente*, y, finalmente, *en tanto no se las considere respecto de sus efectos*. - lo cual es decir tanto como que las pasiones son buenas cuando no son pasiones.⁴⁵ Un tercer momento establece el lugar operativo que ocupan las pasiones en los fenómenos anímicos y en su relación con el conocimiento y el asentimiento de la voluntad. Como hemos pretendido poner de manifiesto, esta problemática jamás encuentra una clausura definitiva en el tratado, oscilando entre considerar a las pasiones como las emociones que siguen al asentimiento de la voluntad respecto de un conocimiento / representación, o comprenderlas como los juicios (*presque toujours* erróneos o distorsionantes de la realidad) que producen como efecto una emoción en el alma. Es esta oscilación, a su vez, la que permite que, al momento de considerar las *emociones interiores* (pasiones que surgen del alma y a ella se refieren) como pasiones intelectuales dependientes de la consideración de la relación entre el alma y las pasiones derivadas del cuerpo⁴⁶, Descartes pueda recurrir nuevamente a la doctrina estoica de las

⁴⁵ No acordamos, evidentemente, con la conclusión extraída por Ricardo Parellada en su análisis del *PDA*, en donde afirma que, luego de constatar que las pasiones son todas buenas por naturaleza, "el quid está en vivir con ellas y en ellas con arte y en sentir las y administrarlas con pasión, claro y sabiduría". Si esto realmente significa algo más que una reduplicación inane de la contradicción cartesiana parece difícil percibirlo. (Parellada, Ricardo, "La naturaleza de las pasiones del alma en Descartes". *Revista de Filosofía* (Universidad Complutense. Madrid), 3ª época, vol. XIII, Nº 23, 2000, p. 241).

⁴⁶ Cf. en este sentido la recurrente metáfora del teatro y de los divertimentos públicos realizada por Descartes al analizar la *alegría intelectual* que produce el asistir a los combates entre las pasiones y la razón representadas en el escenario, imagen del alma que mira hacia su interior. Cf. especialmente artículo 148. Para un análisis detallado del uso cartesiano de la metáfora teatral, vid. Hamou, Philippe, "Descartes: Le théâtre des passions", *Etudes Epistémè*, Nº 1, Mayo 2002, pp. 1-19.

εὐπάθειαι⁴⁷ como momento de clausura del análisis de las pasiones.

En este sentido, si hay una anomalía presente en la psicología cartesiana respecto de su época, es su oposición al escolasticismo aristotelizante realizada *desde* un marco conceptual netamente estoico. Si esto no constituye una innovación radical (dado que, por citar un caso, la negación del dualismo anímico ya había sido una bandera estoica enarbolada por Telesio a través de los conceptos de *hegemonikón* y *spiritus*), alcanza para poner de manifiesto la radical subversión intelectual que el núcleo estoico produce frente al edificio ya cristalizado de la cristiandad. En otras palabras, si hay una modernidad en la moral cartesiana, ella estará más cerca del paganismo de Séneca, Epicteto (y Pierre Charron) que de San Agustín y San Buenaventura.

III. Acciones: libre albedrío e indeterminación

Retornando sobre los artículos que dan comienzo al *Pasions de l'âme*, es pertinente recordar que allí se establecía la división inicial entre las *pasiones* del alma y las *acciones* por ella producidas. Considerando que estas últimas “vienen directamente de nuestra alma y parecen no depender más que de ella”⁴⁸, cabe preguntarse en primera instancia qué las diferencia de las *emociones interiores* que mencionábamos anteriormente, dado que la definición de estas últimas apuntaba que, a diferencia de las pasiones, tales emociones “no son excitadas en el alma más que por el alma misma”.⁴⁹ Si esta pregunta no puede ser resuelta dentro de los límites del tratado en cuestión (por falta de un desarrollo extensivo y sistemático de las instancias activas del alma), sí queda definida en forma sumaria una doctrina que articulará la totalidad de la moral cartesiana:

Respecto a las cosas que no dependen en modo alguno de nosotros, por buenas que puedan ser, no debemos

⁴⁷ Probablemente tomada de Diógenes Laercio o de la exposición realizada por Cicerón en *De finibus*. texto en el cual la *χαρά* del estoicismo antiguo referida por Estobeo y Diógenes aparece como *gaudium* en lugar de *laetitia*.

⁴⁸ PDA, I, 17.

⁴⁹ PDA, II, 147.

jamás desearlas con pasión [...] a causa de que ellas pueden no realizarse, en cuyo caso nos afligirían tanto más cuanto más vehementemente las hemos anhelado.⁵⁰

Si la distinción entre *aquello que depende de nosotros* y aquello que pertenece a la Providencia remite ineludiblemente a las doctrinas sostenidas por el estoicismo ya desde la obra de Zenón y Crisipo, la exigencia de hacerse *maître* de los propios deseos remite a la *frustración* ineludible que —de acuerdo a Epicteto— sobreviene cuando deseamos algo que no está en nuestro poder.⁵¹ Sólo podremos evitar la turbación del alma producida por la *frustración* en tanto no deseemos más que aquello que podemos realizar sin depender del orden exterior de los acontecimientos. Más todavía, encontraremos motivos suficientes para sentirnos satisfechos con nosotros mismos aun cuando los acontecimientos se desarrollan contra nuestra expectativa, en tanto podamos afirmar legítimamente que hemos hecho todo lo que estaba en nuestro poder para que se produjeran en la forma que consideramos mejor.

Ahora bien, ¿qué es realmente lo que depende de nosotros, lo que está en nuestro poder? Según la tercera máxima de la moral provisional definida en el *Discours*, “no hay nada que esté enteramente en nuestro poder salvo nuestros pensamientos”⁵². Si esto fuera todo, la presencia de Epicteto sería absoluta. No obstante, si nos remitimos a una carta del propio Descartes (1647) nos enfrentamos a una posición que parece alejarnos irreversiblemente del estoicismo:

El bien supremo de cada uno [de los hombres] en particular [...] no consiste en otra cosa que en una voluntad firme de actuar bien, y en el contento que ella produce. La razón de esto está en que no reconozco ningún otro bien que parezca tan grande ni que esté enteramente en poder de cada uno. Puesto que los bienes del cuerpo y de la fortuna no dependen en

⁵⁰ PDA, II, 145.

⁵¹ Cf. Epicteto, *Enchiridion*, §§2-3.

⁵² *Discours*, AT VI, 25.

absoluto de nosotros, mientras que los del alma se refieren a dos principios, conocer y desear aquello que es bueno; pero el conocimiento está por lo general más allá de nuestras fuerzas; por lo tanto, sólo queda nuestra voluntad, de la cual podemos disponer en forma absoluta.⁵³

Aquí encontramos el primer problema en lo que refiere a la matriz estoica de la ética cartesiana: aun cuando los argumentos anteriores remitan ineludiblemente al estoicismo romano, en especial a Epicteto, no podemos dejar de verificar una ruptura definitiva al señalar el objeto de la distinción cartesiana. Si el célebre inicio de *Enchiridion* hacía de la distinción entre aquello que está en nuestro poder y aquello que no lo está, la piedra de toque de la acción ética, lo que encontrábamos bajo la primera definición nada tenía que ver con la alternativa cartesiana: ὑπόληψις, ὁρμή, ὄρεξις, ἔκκλισις, esto es, nuestras aprehensiones / concepciones, tendencias, deseos, rechazos. Nada de esto podría asumir el papel de la *voluntas* que Descartes señala como estando en nuestro poder, dado que todos ellos representan o presuponen un elemento *epistémico* previo. En vista de esto último, ateniéndonos a lo señalado por el propio Descartes, todos ellos estarían *fuera* de nuestro poder.

Como se hace evidente, el problema no reside en la discusión acerca de si la voluntad está o no en nuestro poder, dado que tal *voluntad*, en los términos en los que es concebida por Descartes, no encuentra lugar alguno en el estoicismo. A este respecto, la diversidad de modalidades bajo las que se manifiesta lo que podría ser interpretado como el momento de indeterminación en la acción humana (la distinción en Crisipo entre causas *auxiliares* / *próximas*, y *perfectas* / *principales*; el concepto de προαίρεσις en Marco Aurelio y Epicteto; los conceptos de *voluntas* y *arbitrium* en Séneca) exige comprender que en absoluto estamos ante un momento de *indeterminación*, sino que, por el contrario, tales instancias deben ser analizadas teniendo en cuenta cuatro precauciones: a) sólo aluden a una distinción

⁵³ Carta a Christine de Suède, 20 noviembre de 1647; AT V, 82-83.

entre determinaciones exteriores e interiores; b) esa interioridad en modo alguno representa un punto cero en la cadena causal, sino que consiste en una determinada configuración o constitución del alma; c) esa constitución puede ser *deformada* o *recta*; d) sólo dada esta última condición, es decir, el estado óptimo del *hegemonikón*, podrá la acción ser libre, pero no en tanto carece de determinaciones, sino en tanto ha sido determinada por juicios verdaderos. En otras palabras, si podemos decir con el estoicismo (forzando los textos originales y adoptando un traducción frecuente pero equívoca) que hay cosas de *dependen de nosotros*, esto es así en tanto nuestra alma se encuentre en estado óptimo, es decir, que sea determinada por juicios correctos. Aun así, aquello que nunca puede estar en nuestro poder es el decidir indistintamente un curso de acción u otro: sólo uno de ellos es correcto y en tanto estemos determinados correctamente, necesariamente habremos de elegirlo. *Aquello que depende de nosotros* no es suficiente para asignar una facultad indeterminada de asentimiento al alma, dado que ese *nosotros* no representa en modo alguno una hipóstasis universal, sino la naturaleza humana particular de cada individuo, la cual remite a una historia infinita de determinaciones infinitas.⁵⁴

⁵⁴ A este respecto, se hace imprescindible la distinción desarrollada por Susanne Bobzien entre los dos conceptos primarios de *responsabilidad moral* que encontramos en los textos helenísticos: según el primer sentido, es suficiente para considerar a un individuo como moralmente responsable de sus acciones si él fue el *agente* de la acción y no otra cosa; de acuerdo al segundo sentido, el requisito para considerar la responsabilidad reside en que el agente podría haber actuado de otra forma. En este punto Bobzien coincide con Ricardo Salles (en concluir que este segundo sentido se encuentra completamente ausente en el estoicismo, limitando la responsabilidad a la idea de *agente*, de causa eficiente, *aun cuando el individuo no podría haber actuado de otra forma*). Aun así, admitida la necesaria vinculación entre esta *responsabilidad causal* y el *determinismo universal*, es decir, si soy responsable si y sólo si yo he sido la *causa primaria* de un acto, sin importar que haya estado determinado a hacerlo, esto puede asumir dos modalidades: o la causa de ese acto fue mi *elección* (determinada previamente por una *constitutio animi* particular), o sucedió contra mi voluntad/intención, es decir, contra lo que yo deseaba (como sucedería en el caso de que, luego de ser mordido por un perro rabioso, yo contagiara a otros individuos de rabia). En ambos casos, ya sea debido a factores externos o a factores internos, el agente del acontecimiento he sido yo, y eso es suficiente para señalarme como responsable. Vid. Bobzien, Susanne, "The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem", *Phronesis: A journal for Ancient Philosophy* (Brill Academic Publishers), vol. XLIII, nº 2, 1998, pp. 359-394;

¿Cuál es la posición de Descartes ante este panorama? Si bien es claro que no podía dejar de coincidir con *a*, se hace igual de manifiesto que los puntos *b*, *c* y *d* permanecen por completo clausurados a su consideración.⁵⁵ Esto se debe a dos factores primordiales: en primer lugar, debido a la distorsión introducida por las traducciones disponibles de la obra estoica, que sustituían sistemáticamente ἐφ' ἡμῶν por expresiones equivalentes a aquello que *está en nuestro poder*, o aquello que *depende de nosotros*, así como la transmutación de προαίρεσις en equivalentes de libre voluntad, arbitrio o elección. En segundo lugar, aun cuando hubiera habido una conciencia clara de las implicancias originales de los términos en cuestión, es evidente que el cristianismo opera en Descartes como un obstáculo visual infranqueable: la constitución del alma (*b-c*) es desde todo punto de vista irrelevante, dado que el libre albedrío constituye al alma en forma *incondicional* y excede las determinaciones particulares de la misma.

¿Debemos entonces suponer que la *voluntas* cartesiana es deudora de traducciones descuidadas del estoicismo? Es claro que no, pero creemos que las observaciones precedentes eran necesarias para comprender cómo Descartes pudo no haber vislumbrado conflicto alguno en conciliar la terminología estoica determinista con la matriz conceptual de la *indeterminación* –y, por extensión entre su tercera estrategia y los principios metafísicos del estoicismo romano. Si, a su turno, nos empeñamos en considerar las herencias que rondan a este concepto, no parece prudente buscar más

Salles, Ricardo, "Compatibilism: Stoic and Modern", *Archiv für Geschichte der Philosophie* (Walter de Gruyter), vol. LXXXIII, n° 1, 2001, pp. 1-23.

⁵⁵ Paradójicamente, el único análisis dedicado exclusivamente a la herencia estoica en las estrategias racionales cartesianas Derk Pereboom ("Stoic Psychotherapy in Descartes and Spinoza", *Faith and Philosophy*, n° 11 (1994), pp. 592-625) desatiende esta divergencia crucial entre ambas filosofías, asignando al estoicismo la defensa de una *voluntad libre e indeterminada* imposible de conciliar con el determinismo radical que comparten la totalidad de los pensadores del Pórtico. Esta identificación entre ambas filosofías ha llevado al autor a identificar sin más las estrategias estoicas para el dominio de las pasiones y su equivalente cartesiano (E3), suponiendo en ambos una potencia absoluta de la voluntad para dominar los movimientos irracionales que se producen en el alma. En este sentido, si el análisis de Pereboom de los pasajes cartesianos es irreprochable y fructífero, la inconsistencia desde la que se construye el paralelo impugna en forma definitiva los resultados a los que pretende arribar.

allá de la obra de San Agustín.⁵⁶ Aun así, si bien el concepto de voluntad como *indeterminación* evidencia una influencia directa de la obra agustina, esto sólo alcanza para dar cuenta del primer momento en la argumentación cartesiana. El segundo momento, sin anular en absoluto idéntica influencia, reincorpora indirectamente las argumentaciones estoicas alrededor de la libertad como *determinación correcta*. Esto por dos motivos: en primer lugar, pocas doctrinas de la Patrística latina supieron hacerse eco de manera tan directa de las doctrinas estoicas como las reflexiones acerca de la libertad heredada por la tradición cristiana de Agustín: su definición del hombre piadoso como aquél que ha logrado identificar su *liber arbitrium* (facultad *indiferente* del querer ésto o aquello) con la *libertas* (facultad de elegir *correctamente*⁵⁷) responde a la misma exigencia moral que impulsara las consideraciones estoicas, esto es, la identificación del *lógos particular* con el *lógos cósmico*. En segundo lugar, mientras para San Agustín esto sólo podía acaecer como consecuencia del don de la gracia divina, el estoicismo hará radicar la condición de posibilidad de esta identificación en el uso correcto de la razón y en la comprensión de las leyes necesarias del devenir universal. En este sentido, las escasas referencias en la obra cartesiana a la noción de la *gracia divina* se ven complementadas por la adopción de la alternativa estoica: es tarea y responsabilidad exclusiva del hombre alcanzar la perfección de su libertad mediante el recto conocimiento del bien y del mal, así como de la necesidad que rige al universo. Así, mientras que en una carta fechada en el mismo año de publicación de las *Meditaciones* podremos encontrar que

⁵⁶ Cf. especialmente Agustín, *De gratia et libero arbitrio*, II–IV, donde se pone de manifiesto la intención rectora de la necesidad de un fundamento suficiente para asignar culpas y castigos a la acción humana, propósito ausente en el estoicismo. Cf. Pousa, Narciso, *Moral y libertad en Descartes*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1960, pp. 15–16. Vid., asimismo, Ragland, C. P., “Descartes on Divine Providence and Human Freedom”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* (Walter de Gruyter), vol. LXXXVII, n° 2, 2005, pp. 159–188, y Kaufman, Dan, “*Infirmus Gradus Libertatis?* Descartes on Indifference and Divine Freedom”, *Religious Studies* (Cambridge University Press), n° 39, 2003, pp. 391–406.

⁵⁷ Cf. Gardeazábal, Carlos, “Libre albedrío y *libertas* en San Agustín”, *Saga*, n° 1 (1999), pp. 21–31.

Así como cuando una razón muy evidente nos arrastra hacia alguna cosa es difícil, *moralmente hablando*, que podamos hacer lo contrario, *absolutamente hablando*, nosotros podemos [...] Antes de que nuestra libertad sea determinada, ella permanece libre, es decir que tiene el poder de elegir una cosa o la otra entre dos contrarios.⁵⁸

las *Meditaciones* desarrollarán lo que a primera vista parece la solución inversa al mismo problema:

Para que yo sea libre no es necesario que sea indiferente en la elección de una cosa; antes bien, cuanto más me inclino (*propendeo*) a una cosa [...] tanto más libremente la elijo y abrazo; la gracia divina y el conocimiento natural, lejos de disminuir mi libertad, la aumentan y fortifican (*augent et corroborant*). De modo que esa indiferencia que siento cuando me inclino a un lado prefiriendo al otro, por el peso de alguna razón, es el grado más bajo de libertad y parece más bien un defecto en el conocimiento que una perfección en la voluntad; porque si yo conociera (*viderem*) claramente lo verdadero y lo bueno, no tendría que deliberar para saber qué elección y juicio eran los acertados, y así sería enteramente libre sin ser indiferente.⁵⁹

La aparente contradicción entre estas dos posiciones queda perfectamente salvada entonces mediante el recurso a la consideración de la *elección* como un fenómeno valorable de acuerdo a su *perfección*: asumido que la voluntad es efectivamente una facultad *indeterminada* antes del acto de la elección (primer momento ausente en el horizonte estoico pero que Descartes puede haberlo percibido en la noción

⁵⁸ A pesar de esto, la moral cartesiana jamás se apartará de la ética intelectualista estoica, dado que no podemos elegir sino lo que consideramos correcto, y nadie elegiría voluntariamente aquello que considera erróneo: "No hay nadie que expresamente quiera equivocarse (*nullus sit qui expresse velit falli*)" (*Principia*, I, 42; AT VIII, 21). De allí que "basta juzgar bien para obrar bien, y juzgar lo mejor posible para obrar también lo mejor que se pueda (*pour faire aussi tout son mieux*)" (*Discours*, AT VI, 28).

⁵⁹ *Meditaciones*, IV; AT VII, 58.

de προαίρεσις de Epicteto), que el alma pueda siempre y sostenidamente decidirse por la alternativa correcta es el objetivo último de la moral, así como la máxima perfección que es dable alcanzar al alma. No podemos dejar de preguntarnos, entonces, cuáles son los obstáculos potenciales que se interponen entre el individuo y el ejercicio óptimo de la libre y correcta elección.

Algunos de ellos ya han sido señalados: en primer lugar, retornando sobre una doctrina central al estoicismo, hemos visto que las pasiones introducen una distorsión (por exageración o equivocación) en la consideración del bien y el mal de cada objeto o acontecimiento. Ahora bien, dado que “la voluntad es absolutamente necesaria para que demos nuestro asentimiento a lo que en algún modo hemos percibido”,⁶⁰ es preciso que de la mayor extensión que la voluntad posee respecto del entendimiento, se deduzca que la voluntad *siempre* asiente a algún tipo de juicio. En otras palabras, la voluntad asiente a un juicio derivado de ideas claras y distintas, o consiente a los juicios erróneos representados por las pasiones, en cuyo caso asistiremos a un conclusión teórica equivocada o a una falta moral. La solución cartesiana a este problema es sólida y recurrente: no otorgar el asentimiento a ningún juicio que no haya sido confirmado por el entendimiento.

En segundo lugar, hemos mencionado la reactualización cartesiana de la división característicamente estoica entre aquello que está *en nuestro poder* y aquello que está *hors de nous*. Si la voluntad accede a las exigencias del deseo cuando éste se ha puesto como objeto algo que no está en nuestro poder, el corolario inevitable será la frustración y la turbación del alma, dada la inestabilidad y el carácter variable de todo aquello que depende de circunstancias que no podemos controlar. Nuevamente la solución propuesta por Descartes remitirá al estoicismo: no dejar que el deseo sea quien comande, haciéndonos dueños de él al no desear aquello que no está en nuestro poder alcanzar –en otras pa-

⁶⁰ “Atque ad judicandum requiritur quidem intellectus; quia de re, quam nullo modo percipimus, nihil possimus judicare” (*Principia*, I, 34; AT VIII, 18).

labras, sustituir ἐπιθυμία por βούλησις, el *désir* desenfrenado por un “*désir réglé selon la raison*”.⁶¹

Esto nos devuelve al postulado inicial: la moralidad (y con ello la felicidad) sólo pueden ser asequibles en el ámbito de la libertad; sólo somos libres y sólo podemos actuar correctamente cuando nuestras acciones se explican por nosotros mismos y por el uso que hacemos de nuestra facultad de elegir *correctamente* sobre la base de un juicio verdadero.⁶² Llegados a este punto, habituada el alma a sólo asentir a aquello que el entendimiento le muestra como claro y evidente, y habituada a desear sólo aquello que es posible y que está dentro de su poder, se abre el camino hacia la felicidad.

IV. Beatitud y moral (¿par provision?)

La correspondencia mantenida entre Descartes y la princesa Elisabeth entre 1643 y 1649 constituye uno de los instrumentos más valiosos para evaluar no sólo la posición de Descartes respecto del estoicismo, sino también su concep-

⁶¹ *Carta a Elisabeth*, 4 de agosto de 1645; AT IV, 264.

⁶² Cf. el principio de la προαίρεσις en Epicteto, *Dissertationes*, I, 4.18; I, 12.10; I, 17.2, etc. Cabe señalar, no obstante, la posibilidad sugerida por Descartes –y que sería inaceptable para el estoicismo– de alcanzar estados placenteros a partir de juicios erróneos. En efecto, si no atendemos a los efectos de una pasión, el hecho de que ésta presuponga un juicio dudoso o aun falso, no implica que el placer que produce sea efectivo e incontestable (“Una alegría (*joie*) falsa vale más que una tristeza cuya causa es verdadera” *PDA*, II, 142). Como señala Hamou: “Ciertamente hay un problema moral respecto de las pasiones. La satisfacción que ellas procuran reposa sobre un juicio confuso y sensible respecto de la existencia de un bien exterior; juicio que puede ser falso sin que el placer producido por la pasión disminuya. Si la alegría experimentada a través de las pasiones ordinarias fuese el único bien que el hombre pudiera recibir en este mundo, parecería indiferente saber si esa alegría ha sido procurada por bienes verdaderos o por bienes ilusorios. [...] Si la pasión fuese siempre tal como la sentimos, si la alegría fuese una verdadera alegría, ¿porque sería necesario investigar si nace la virtud o del error?” (Hamou, P., *op. cit.*, p. 15). Aun cuando la carta misma que Hamou toma como inspiración en este pasaje concluye afirmando que “*il vaut mieux être moins gai et avoir plus de connaissance*” (*Carta a Elisabeth*, 6 de Octubre de 1645; AT IV, 305), aun así es posible detectar ciertos momentos donde la causalidad conocimiento–virtud queda suspendida. Cf. especialmente la *Carta a Elisabeth* que encabeza los *Principia*: “Por lo que hace a las virtudes verdaderas, no todas proceden de un verdadero conocimiento (*recti cognitione*), pues las hay que nacen a veces de un defecto, o de un error; así, la simplicidad produce con frecuencia la bondad, el miedo infunde devoción (*pietas*) y la desesperación valor (*fortitudo*)” (AT VIII, 3).

ción de la felicidad y la beatitud como cimas de la perfección humana. Ambos aspectos, sin embargo, son mutuamente dependientes, en tanto las sucesivas definiciones del bien supremo de la moralidad no pueden ser concebidas —al menos al interior de la correspondencia en cuestión— sino es sobre el trasfondo de las discusiones sostenidas entre el autor y la princesa, respecto de reflexiones derivadas de la lectura del tratado *De vita beata* de Séneca. La lectura de las cartas citadas y el análisis de los argumentos expuestos en ellas permite en principio considerar un terreno común inamovible entre Descartes y Séneca, toda vez que las críticas del primero atañen fundamentalmente a cuestiones de carácter expositivo y retórico, más que a diferencias irreconciliables respecto de las bases y objetivos de la moral. Más aun, si hiciéramos abstracción de la discusión explícita con el *De vita beata*, gran parte de los pasajes destinados al análisis de la beatitud bien podrían pasar por obra de Séneca. Aun así, haciéndose eco de una costumbre ciceroniana ya adoptada por Montaigne y Charron, Descartes resume la historia de la moral clásica bajo el siguiente esquema:

Ha habido tres opiniones principales entre los filósofos paganos respecto al bien supremo y al fin de nuestras acciones, a saber: la de Epicuro, que ha dicho que es el placer (*volupté*); la de Zenón, que ha querido que fuese la virtud; y la de Aristóteles, que lo ha compuesto de todas las perfecciones, tanto del cuerpo como del espíritu. Estas tres opiniones pueden, me parece, ser tenidas como verdaderas y conciliables (*accordées*) entre ellas, en tanto se las interprete favorablemente.⁶³

Aun cuando la tercera de las posiciones (cuestionable como es) no vuelva a aparecer dentro de la obra de Descartes, la necesidad de conciliar las doctrinas de Zenón y del epicureísmo deriva su razón principal del hecho de que “en tanto que el sólo conocimiento de nuestro deber nos puede obligar a realizar acciones buenas, no nos hace gozar de la beatitud si no nos proporciona ningún placer”.⁶⁴ Esto no es

⁶³ *Carta a Elisabeth*, 18 de Agosto de 1645: AT IV, 275-276.

⁶⁴ *Ibid.*

evidentemente otra cosa que un eco de la tradición crítica al estoicismo⁶⁵ que censura la excesiva severidad del mismo al momento de definir como única condición de la vida recta el ejercicio de la virtud: “[Zenón] ha representado esta virtud demasiado severa y demasiado enemiga del placer – al hacer todos los vicios iguales⁶⁶ –, con lo que sólo los melancólicos o los espíritus completamente desprendidos (*détaches*) de su cuerpo habrían podido ser sus discípulos”.⁶⁷ La acusación subsecuente de insensibilidad por parte del sabio ideal estoico⁶⁸, se vuelve en este sentido curiosa si recordamos el pasaje ya citado de los *Principia* donde el propio Descartes reconocía que los estoicos asumían la legitimidad de ciertas pasiones en la figura del sabio. Aun así, el *placer* aportado por la aceptación del epicureísmo, lejos de una posición hedonista, parece pasible de ser reducido a una noción clave en la moral cartesiana, esto es, el *contento del espíritu*. Pero, señala Descartes, “yo distingo entre el bien supremo, que consiste en la virtud o –lo que es lo mismo– en la posesión de todos los bienes cuya adquisición depende de nuestro libre arbitrio, y la satisfacción del espíritu que sigue a esa adquisición”.⁶⁹ Se desprende de aquí, por lo tanto, que al ejercicio de la virtud (bien supremo) le sigue –causalmente– cierta satisfacción intelectual (beatitud–contentement) que opera como su recompensa. En este punto, las sucesivas cartas de Descartes a Elisabeth ofrecen una coherencia particularmente sólida, permitiendo establecer la relación precisa que existe entre estas las dos instancias del bien supremo y la virtud:

⁶⁵ Vid., entre otros, Bacon, F., *Essays*, ed. cit., p. 146; Montaigne, M., *Essais*, I, 2 y III, 10; Calvino, J., *Institutione Christianae*, III, 8.9.; Erasmo, D., *Moriae encomium*, ed. cit., p. 84; Quevedo, F., “Nombre, origen...”, ed. cit., p. 873.

⁶⁶ Vid. Calvino, Juan, *Institutione Christianae*, III, 4, 28; Montaigne, Michel, *Essais*, I, 2; Moro, Tomás, *Utopía (Utopías del Renacimiento)*, estudio preliminar y traducciones de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 56); Hobbes, Thomas, *Leviathan*, II, 27 (*Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, traducción y prefacio de Manuel Sánchez Sarto, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 246).

⁶⁷ *Carta a Elisabeth*, 18 de Agosto de 1645; AT IV, 270.

⁶⁸ Cf. *Carta a Elisabeth*, 18 de Mayo de 1645; AT IV, 201-202.

⁶⁹ *Carta a Elisabeth*, 6 de Octubre de 1645; AT IV, 305.

La beatitud no consiste en otra cosa que en el contento del espíritu [...] pero para alcanzar un contento que sea sólido, es necesario seguir la virtud.⁷⁰

La beatitud no es el bien supremo, pero lo presupone.⁷¹

La beatitud [...] es el incentivo (*attrait*) que nos hace buscar [el bien supremo]⁷²

Si esta distinción entre dos instancias diferenciadas remite a la polémica alrededor del fin último de la acción moral suscitada en tiempos de la disputa entre epicúreos y estoicos, es claro que la opción cartesiana se inclina decisivamente por los primeros: aun cuando se reconozca que el bien supremo es el ejercicio de la virtud (la cual radica en la adquisición de aquello que está en nuestro poder), ningún estoico habría jamás aceptado asumir la satisfacción del espíritu que sobreviene al realizar un acto virtuoso como el *motor* de la acción moral. Por el contrario, si hemos de señalar un punto de distanciamiento entre estoicismo y epicureísmo, éste debe ser buscado precisamente en esta exigencia privativa de la *Stoa*: la virtud es acompañada por la alegría intelectual como recompensa, pero esta recompensa es un *agregado*, un *efecto*, que jamás debe ser buscado por sí mismo: “El placer no es consecuencia (*merces*) ni causa de la virtud, sino un accesorio (*accessio*), y no se acepta porque produzca placer, sino que, si se acepta, también produce placer”.⁷³

Hecha esta digresión, la virtud vuelve a encausarse por los caminos de Epicteto, dado que aquello que permite acceder al bien supremo debe ser comprendido bajo la distinción —análoga a la clasificación primaria de los *indiferen-*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ Séneca, *De vita beata*, 9.1-2. Cf. este aspecto de la ética eudaimonista en Gueroult, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, II, París, Aubier, 1953, pp. 224-228. Gueroult, por otra parte, intenta reconducir la totalidad de las influencias estoicas a un acuerdo tácito con Epicuro (pp. 229-235), intento que se vuelve dudoso y discutible por el doble esfuerzo que exige: por un lado, anular todo expediente cristiano en Descartes; por el otro, leer *à la lettre* ciertos pasajes de cuño epicúreo —fundamentalmente del *PDA*— que, confrontados con la totalidad de la obra cartesiana, se ven mitigados por afirmaciones más sistemáticas en contra de esta lectura.

tes en el estoicismo— entre aquellas cosas “que dependen de nosotros, como la virtud y la sabiduría, y aquellas que no dependen de nosotros, como los honores, las riquezas y la salud”.⁷⁴ Si el contento que de aquí se deduce se opone a la frustración inevitable en aquél que emprende la búsqueda de aquello que está más allá de él, esto se explica por dos razones ulteriores: el sabio es aquel que ha aceptado en forma absoluta e incuestionada el orden de las cosas signado por la Providencia⁷⁵, y, de esta forma, es capaz de encontrar felicidad hasta en las mayores calamidades.⁷⁶

En última instancia, el camino hacia la beatitud parece ser reducible a la consecución de ciertas premisas básicas: “cada uno puede alcanzar el contento consigo mismo [...] con sólo observar las tres reglas de moral que he establecido en el *Discurso del Método*”.⁷⁷ No deja de sorprender que en esta epístola las reglas definidas en el *Discours* sean referidas llanamente como *morale*, sin alusión alguna a su carácter *par provision*. Esto no parece ser mera casualidad, sino que, según creemos, expresa un elemento central para considerar las reflexiones morales del autor: si el cumplimiento de estas tres reglas es condición de posibilidad efectiva para acceder a la *beatitud*—máxima aspiración de todo hombre recto—, poco de provisional o tentativo parece poseer la moral así construida. Si esta doctrina ha trascendido históricamente como una esquematización de aquellos preceptos que deben ser puesto en práctica hasta tanto se haya ingresado en el conocimiento de las leyes últimas que rigen la moralidad, esto se debe fundamentalmente a que —

⁷⁴ *Carta a Elisabeth*, 4 de Agosto de 1645; AT IV, 264.

⁷⁵ “Abandonándose por completo a la voluntad de Dios, se desentiende de su propio interés, y no tiene otra pasión que hacer aquello que cree serle agradable [a Dios]; de allí se siguen satisfacción y contentos del espíritu que valen incomparablemente más que todos los pequeños gozos pasajeros que dependen de sus sentidos” (*Carta a Elisabeth*, 15 de Septiembre de 1645; AT IV, 294).

⁷⁶ Cf. esta idea -derivación lógica de la teoría de los indiferentes como ocasión para el bien y el mal- en Séneca, *De providentia*, 1.6 y 2.3. Epicteto añade el concepto —también compartido por Séneca— de que la fortaleza ante tales adversidades tendría como objetivo adicional transformar al sabio en un ejemplo de virtud ante el resto de los mortales. Cf. Epicteto, *Dissertationes*, III, 24.114. En el caso de Descartes, cf. *Cartas a Elisabeth*, 18 de Mayo de 1645 (AT IV, 202); Mayo 1645 (AT IV, 220); Junio 1645 (AT IV, 237); 6 de Octubre de 1645 (AT IV, 317); Noviembre de 1646 (AT IV, 529-530).

⁷⁷ *Carta a Elisabeth*, 4 de Agosto de 1645; AT IV, 265).

amén de la caracterización explícita como tal en el *Discours*—, las lecturas posteriores de la obra de Descartes se han concentrado en la metáfora del árbol presentada en el prefacio a los *Principia*:

Es la filosofía [como un] árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física y las ramas [...] la medicina, la mecánica y la moral, entendiéndolo por tal la moral más alta y perfecta, que suponiendo un previo y completo conocimiento de las demás ciencias, es el último grado de la sabiduría.⁷⁸

Ambos textos, a su vez, establecen como razones de esta necesidad de formar una moral provisional la imposibilidad de permanecer *irrésolu* en las acciones cotidianas que implican cierta relación con los otros y con la comunidad: “Formarse una moral que pueda bastarle para regular las acciones de su vida, a causa de que esto no admite espera, y de que, sobre todo, debemos tratar de vivir bien”⁷⁹. Expresando esta línea interpretativa clásica, Émile Boutroux señalaba:

La moral estoica, en particular, no es para Descartes más que una moral provisoria. Tratar de vencerse a sí mismo antes que a la fortuna es, ciertamente, la alternativa más sabia, en tanto sea imposible modificar el mundo exterior. Pero la filosofía cartesiana nos asegura precisamente el poder de hacerlo. Ella sustituirá, por lo tanto, una moral de abstención por una moral positiva y activa.⁸⁰

Acordamos plenamente con la primera parte de esta interpretación, ya que la raíz estoica de la moral provisional no precisa ser remarcada —basta confrontar la serie de máximas que la

⁷⁸ *Principia*, Carta del autor al traductor, §12).

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Boutroux, É., *op. cit.*, p. 510. Uno de los argumentos centrales del autor para apoyar esta tesis consiste en señalar que “mientras que los estoicos no sabían otra cosa más que condenar la pasión [...] Descartes la aprueba, penetrando en sus causas, y la transforma de auxiliar de la razón” (p. 511). A este respecto, creemos haber hecho lo suficiente para relativizar esta visión tradicional de la obra cartesiana, donde las pasiones serían comprendidas como fundamentalmente *positivas y útiles*.

conforman para percibir la presencia de Epicteto y de Séneca en todas ellas. No obstante, si analizamos detenidamente la obra cartesiana en busca de cuáles sean las directivas precisas de esta *moral superior y definitiva* señalada por Boutroux como superación del estoicismo, tan vacías quedarán nuestras manos como cuando nos resolvimos a encontrar una solución definitiva al problema de la definición de la pasión⁸¹. Como último argumento, cabe señalar que si la moral provisional no estuviera constituida —como el mismo Descartes afirma— por otra cosa que una serie de preceptos simples y sencillamente realizables para cualquier individuo, difícil parece comprender la descripción (reflejo de la descripción estoica del sabio que en el libro VII de Diógenes Laercio) de las dificultades inherentes al ejercicio de estas reglas:

Admito que se necesita una larga ejercitación y una meditación repetida con frecuencia, para acostumbrarse a mirar las cosas desde este modo; y creo que en esto consistía principalmente el secreto de aquellos filósofos que pudieron en otro tiempo sustraerse al imperio de la fortuna y, a pesar de los sufrimientos y de la pobreza, competir en felicidad con sus dioses. Pues, ocupados sin cesar en considerar los límites que la naturaleza les había prescripto, se persuadían tan perfectamente de que no había nada que estuviese en su poder salvo sus pensamientos, que eso solo bastaba para impedirles

⁸¹ Gueroult desarrolla una exposición exhaustiva acerca de las razones de este vacío, argumentando que la postergación de la moral definitiva y superior, se encuentra finalmente con un obstáculo insalvable: la moral definitiva, *ciencia moral* fundada sobre un conocimiento claro y evidente de las relaciones entre cuerpo y alma y entre los cuerpos entre sí, no puede jamás constituirse en ciencia, y debe resignarse a morar en el terreno de lo *probable*: “La virtud y la beatitud que la acompaña, en pocas palabras, el bien soberano, ya no residen entonces en la posesión de la verdad, de donde procede necesidad la acción buena, sino en el esfuerzo por llegar a ella” (Gueroult, M., *op. cit.*, p. 259). Esto deviene en una evidencia más de la relación estrecha con Epicteto: “El principio de la bondad de la acción no reside en la excelencia de la materia del acto, es decir, en la cosa que realiza, sino en la excelencia de la intención que anima la voluntad” (p. 260). Tópico frecuente en las lecturas de época de Epicteto, la centralidad de la noción de *proairesis* expresa esta idea ahora asumida por Descartes: no estando en mi poder más que mi facultad de elección, sólo me corresponde (y es suficiente para que mi acción sea calificada como correcta) el hecho de elegir correctamente todo aquello que depende de mí, aquello que está en mi poder; el *resultado final*, siendo un acontecimiento en el cual mi elección y la fortuna se entrecruzan, escapa a mi poder y no soy responsable más que de aquello que de mí dependía.

sentir afección por otras cosas, y disponían de ellas tan absolutamente que tenían alguna razón para estimarse como más ricos, poderosos, libres y felices que cualquiera de los demás hombres, quienes, al no poseer esta filosofía, por mucho que los favoreciesen la naturaleza y la fortuna, no disponían nunca así de todo lo que deseaban.⁸²

Si hemos reproducido en extenso este pasaje, es porque creemos que resume en forma sustancial el núcleo tanto de la ética estoica como de ciertas líneas centrales de una moral cartesiana que, en definitiva, nada tiene de provisional, y que todo debe a la filosofía del Pórtico. En pocas palabras, fuera del alejamiento respecto del estoicismo señalado anteriormente en lo referido al *content-satisfaction* como motor de la acción moral, pocos elementos doctrinales podremos encontrar en las reflexiones morales cartesianas que no constituyan una reactualización –enmascarada bajo ropajes cautelosamente cristianos– de las éticas de Séneca y Epicteto. Si, a este respecto, la cautela cartesiana impide nuevamente asumir al estoicismo como otra cosa que una *filosofía pagana no esclarecida por la fe*, es esto, creemos, lo que determinará el hecho de que ninguna mención habremos de localizar en la obra cartesiana respecto de Epicteto, sobre cuya ética, sin embargo, la totalidad de la moral cartesiana, como creemos haber puesto en evidencia en forma suficiente (aunque no exhaustiva) ha sido construida⁸³. De allí también –de esa cautela impresa en el cuer-

⁸² *Discours*, AT VI, 26-7.

⁸³ A partir de la lectura de los textos cartesianos, fundamentalmente de su correspondencia, parece posible concluir que el autor se inspira no sólo en el *Enchiridion*, sino también en las *Dissertationes*, dada la presencia verificable de doctrinas de Epicteto reasumidas por Descartes que no figuran en la selección realizada por Arriano al componer el *Enchiridion*. Por lo que respecta a esta última obra, una mínima serie de correspondencias entre Epicteto y Descartes puede ser establecida como sigue: *a)* es prudente acomodarse a las costumbres y leyes de la sociedad en la que se vive (*Enchiridion*, §§8, 15 y 12.5. Descartes: 1ª regla de la moral provisional); *b)* distinción entre aquello que está en nuestro poder y aquello que depende de la fortuna (*Enchiridion*, §§1-3. *Carta a Elisabeth*, 4 de Agosto de 1645; 1 de Septiembre de 1645; *Discours*, AT VI, 25); *c)* frustración como resultado de desear aquello que no está en nuestro poder (*Enchiridion*, §§2-3. *PDA*, II, 144–145; *Carta a Elisabeth*, 4 de agosto de 1645); *d)* no desear con pasión (*Enchiridion*, §48. 3. *PDA*, II, 145); *e)* ser dueño de los

po de toda filosofía cristiana— debemos deducir la conclusión final —inaceptable hasta para el más heterodoxo de los estoicos— de la moral de un Descartes que parece con esto hacer a un lado todo lo construido anteriormente:

Si imaginamos que más allá de los cielos no hay nada más que espacios imaginarios [...] esto nos haría inclinarnos a pensar que esta tierra es nuestra principal morada, y que esta vida es nuestra mejor vida.⁸⁴

De allí que

[Los sabios] realizan todo aquello que está en su poder para hacer que la fortuna les sea favorable en esta vida. Sin embargo, en bien poca estima tienen [a esto que está en su poder], al compararlo con la eternidad, de modo que no consideran estos acontecimientos de otra forma que como nosotros asistimos a una comedia.⁸⁵

Bibliografía

Fuentes primarias

Aulo Gelio] Charpentier, Jean-Pierre; Félix Blanchet (eds.), *Oeuvres complètes d'Aulu-Gelle*, traducción de E. de Chaumont, Félix Flambart y E. Buisson, revisión de Jean-Pierre Charpentier y Félix Blanchet, París, Hnos. Garnier, 1919, 2 vols.

Aulo Gelio] Marshall, Peter Kenneth (ed.), *A. Gelli Noctes atticae / recognovit brevique adnotatione critica instruxit P.K. Marshall*, edición latina anotada, Oxford, Oxford University Press, 1968, 2 vols.

Cappelletti, Angel J. (ed.), *Los estoicos antiguos*, introducción, traducción y notas de Ángel J. Cappelletti, Madrid, Gredos, 1996.

deseos (*Enchiridion*, §48.3. *PDA*, II, 152, 156, 212); *f*) moderación en los placeres (*Enchiridion*, §§33-34. *PDA*, II, 141); *g*) consolar sin afligirse uno mismo (*Enchiridion*, §16. *Carta a Elisabeth*, 18 de Mayo de 1645); *h*) identificación con la voluntad divina (*Enchiridion*, §8. *Carta a Elisabeth*, 15 de Septiembre de 1645; *Carta a Christine de Suède*, 20 de Noviembre de 1647).

⁸⁴ *Carta a Elisabeth*, 15 de Septiembre de 1645; AT IV, 292.

⁸⁵ *Carta a Elisabeth*, 18 de Mayo de 1645; AT IV, 203-204.

- Cicerón, Marco Tulio, *De finibus bonorum et malorum*, edición bilingüe, traducción, introducción y notas de H. Rackham, Londres, Heinemann, 1951.
- _____, *Oeuvres complètes*, edición y traducción de M. Nisard, París, Dubochet, 1841.
- _____, *Tusculan Disputations*, edición bilingüe, traducción, introducción y notas de J. E. King, Londres, Heinemann, 1950.
- _____, Menéndez y Pelayo, Marcelino (ed.), *Obras Completas de Marco Tulio Cicerón*, traducción de Marcelino Menéndez y Pelayo, Madrid, Librería de los Sucesores de Hernando, 1924.
- Diógenes Láercio] Long, H.S. (ed.), *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, edición griega anotada, Oxford, Clarendon Press, 1964, 2 vols.
- Epicteto, *Disertaciones*, traducción y notas de Paloma Ortiz García, Barcelona, Gredos, 1993.
- _____, *The Discourses as reported by Arrian. The Manual and Fragments*, edición bilingüe, prólogo, traducción y notas de W.A. Oldfather, Londres, Heinemann, 1961; 2 vols.
- Juliá, Victoria; Marcelo Boeri; Laura Corso, *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Buenos Aires, EUDEBA, 1998.
- Marco Aurelio] Farquharson, A.S.L. (ed.), *The meditations of the emperor Marcus Aurelius*, edición bilingüe, traducción y notas de A.S.L. Farquharson, Oxford, Clarendon Press, 1944.
- Migne, Jacques-Paul, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, París, 1857-1866, 161 vols.
- _____, *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, París, 1844-1855, 221 vols.
- Roberts, Alexander; James Donaldson (eds.), *The Early Church Fathers. The Ante-Nicene Fathers. Translations of The Writings of the Fathers down to a.d. 325*, prólogos y notas de Cleveland Coxe, Grand Rapids, Eerdmans, 1989, 10 vols..
- Plutarco, *Moralia*, edición bilingüe, traducción, introducción y notas de Frank C. Babbitt, Londres, Heinemann, 1961, 16 vols.

Séneca, Lucio Anneo, *Diálogos*, traducción, estudio preliminar y notas de Carmen Codoñer, Barcelona, Altaya, 1994.

_____, Préchac, François (ed.), *Des bienfaits*, edición bilingüe, traducción de François Préchac, París, Les Belles Lettres, 1926, 2 vols.

_____, Reynolds, Leighton Durham (ed.), *L. Annaei Senecae Ad Lucilium epistulae morales / recognovit et adnotatione critica instruxit L. D. Reynolds*, edición latina anotada, Oxford, Oxford University Press, 1965, 2 vols.

_____, Reynolds, Leighton Durham (ed.), *L. Annaei Senecae Dialogorum libri duodecim / recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. D. Reynolds*, edición latina anotada, Oxford, Oxford University Press, 1977, 2 vols.

Wace, Henry (ed.), *The Early Church Fathers. Post-Nicene Fathers Of The Christian Church*, traducción al inglés, prólogos y notas de Philip Schaff y Henry Wace, Grand Rapids, Eerdmans, 1989, 14 vols.

_____, (ed.), *The Early Church Fathers. Post-Nicene Fathers Of The Christian Church. Series II*, traducción al inglés, prólogos y notas de Philip Schaff y Henry Wace, Grand Rapids, Eerdmans, 1989, 14 vols.

Bibliografía complementaria

Bobzien, Susanne, "The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem", *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy* (Brill Academic Publishers), vol. XLIII, n° 2 (1998) pp. 359-394.

_____, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

Bodson, Arthur, *La morale sociale de derniers stoiciens. Sénèque, Épictète et Marc Aurele.*, París, Les belles lettres, 1967.

Boutroux, Émile, "Du rapport de la morale à la science dans la philosophie de Descartes", *Revue de Métaphysique et de Morale* (Armand Collin), año IV

- (1896), pp. 502–511.
- Bréhier, Émile, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, P.U.F., 1951.
- Brooke, Christopher Robert, "Stoicism and anti-Stoicism in the Seventeenth Century", *Grotiana*, vol. XXII / XXIII (2001 / 2002), pp. 93-116.
- _____, *Stoicism and Anti-Stoicism in European Philosophy and Political Thought. 1640-1795*. Tesis doctoral inédita, Universidad de Harvard, Mayo 2003. Reproducido con permiso del autor.
- Chappell, Vere, "Descartes's Compatibilism", en John Cottingham (ed.), *Reason, Will and Sensation: Studies in Cartesian Metaphysics*. Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 177-90.
- Davies, Richard, "Descartes' Letters". *Archiv für Geschichte der Philosophie* (Walter de Gruyter), vol. LXXXIII, n° 3 (2001), pp. 308–323.
- Delfour, Jean-Jacques, "La liberté et le mal chez Descartes Réflexions sur la métaphysique et l'éthique modernes", *Kant Studien* (Walter de Gruyter), vol. XCIII, n° 1 (2002), pp. 1–42.
- Elorduy, Eleuterio, *El estoicismo*, Madrid. Gredos, 1972.
- Gardeazábal, Carlos, "Libre albedrío y *libertas* en San Agustín", *Saga*, n° 1 (1999), pp. 21–31.
- Graver, Margaret, "Philo of Alexandria and the Origins of the Stoic προπάθειαι", *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy* (Brill Academic Publishers), vol. XLIV, n° 4, 1999, pp. 300–325.
- Gueroult, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, 2 vols.
- Hamou, Philippe, "Descartes: Le théâtre des passions", *Études Épistémè*, n° 1 (mayo 2002), pp. 1–19.
- Hillar, Marian, "Natural Development, Rationality, and Responsibility in Stoic Ethics", en Robert D. Finch, M. Hillar, F. Prahl (eds.), *Essays in the Philosophy of Humanism*, VI, Houston, American Humanist Association, 1998, pp. 44-78.
- Hoven, René, *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- James, Susan, *Passion and Action - The Emotions in*

- Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1999.
- Kaufman, Dan, "Infirmus Gradus Libertatis? Descartes on Indifference and Divine Freedom", *Religious Studies* (Cambridge University Press), n° 39 (2003), pp. 391-406.
- Knuuttila, Simo, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2004.
- Koch, Erec R., "Cartesian Aesth / Ethics: The Correspondence with Princess Elisabeth of Bohemia", *The Tulane Review* (New Orleans), vol. XXI, n° 4 (2005), pp. 10-15.
- Kroustallis, Basileios, "Descartes on Passion Reformation", *Archiv fur Geschichte der Philosophie* (Walter de Gruyter), vol. LXXXVII, n° 3 (2005), pp. 312-323.
- Long, Anthony A., *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- , *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, traducción de P. Jordan de Urries, Madrid, Alianza, 1984.
- , *Stoic studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Moreau, Jean-Pierre (ed.), *Le stoïcisme au XVIIe et au XVIIIe siècle*, Paris, Albin Michel, 1999.
- Osler, Margaret J. (ed.), *Atoms, pneuma and tranquillity: Epicurean and Stoic themes in European Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Parellada, Ricardo, "La naturaleza de las pasiones del alma en Descartes", *Revista de Filosofía* (Universidad Complutense. Madrid), 3.ª época, vol. XIII, n° 23 (2000), pp. 235-242.
- Pereboom, Derk, "Stoic Psychotherapy in Descartes and Spinoza", *Faith and Philosophy*, n° 11 (1994), pp. 592-625.
- Poratti, Armando R., *El pensamiento antiguo y su sombra*, Buenos Aires, EUDEBA, 2000.
- Pousa, Narciso, *Moral y libertad en Descartes*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1960.
- Ragland, C. P., "Descartes on Divine Providence and Human Freedom", *Archiv fur Geschichte der*

- Philosophie* (Walter de Gruyter), vol. LXXXVII, n° 2 (2005), pp. 159–188.
- Salles, Ricardo, “Compatibilism: Stoic and Modern”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* (Walter de Gruyter), vol. LXXXIII, n° 1 (2001), pp. 1-23.
- Shapiro, Lisa, “Descartes Passions of the Soul and the Union of Mind and Body”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* (Walter de Gruyter), vol. LXXXV, n° 3 (2003), pp. 211–249.
- Sorabji, Richard, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, Clarendon Press, 2000.
- Strange, Steven K.; Jack Zupko (eds.), *Stoicism. Traditions and Transformations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Tatián, Diego, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, prólogo de Remo Bodei, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001.

LOGOS
Revista de Filosofía

La revista Logos publica tres veces al año estudios filosóficos inéditos sobre temas de interés; ensayos, ponencias, informes, comentarios y reseñas de libros.

Director: Mtro. José Ignacio Rivero Calderón

Consejo Editorial: Lic. Guillermina Alonso Dacal, Dr. Mauricio Beuchot, Mtro. José Antonio Dacal Alonso, Dr. Rafael Martínez Cervantes, Mtro. José Ignacio Rivero Calderón, Dr. José Manuel Villalpando Nava, Dr. Enrique I. Aguayo Cruz

Suscripción Anual:
(3 números) \$200.00
USD\$ 50 dlls.

Toda la correspondencia deberá dirigirse al editor de la revista a la siguiente dirección:

Logos. Revista de Filosofía.
A.P. 18-907, Col. Tacubaya, Del. Miguel Hidalgo, C. P. 11800, México, D. F.