Antonín Leopold NNOLOGÍA FILOSÓFICA
Revista de filosofía. Investigación y difusión
Año 21-México, D. F., enero-junio 2007-Nº. 1

Artículos

Caleb Olvera Romero
Descartes, o el enredo del dualismo

Rodrigo S. Braicovich
Herencias estoicas en la moral cartesiana

Gabriel Andrade
Las raíces veterotestamentarias de las Consideraciones sobre Francia, de Joseph de Maistre

Sandra Maceri
Sobre la preocupación ético-política de Platón en Las Leyes

Pedro Karczmarczyk
La subjetivización de la estética y el valor cognitivo del arte según Gadamer.

Andrés Ortíz-Oses
Posmodernity: nihilismo y sentido

Reseñas

Mauricio Beuchot
Miguel Espinosa
Philosophie de la nature
HERENCIAS ESTOCÍCAS 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 científica. 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 entender 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 Boutron, quien señala en el cartesianismo la subordinación sistémica del proyecto científico a las directrices 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 la 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 virtud de la razón. Moderar la influencia del cuerpo a través de la medicina es ciertamente el medio exterior para ayudar a los hombres a volver a sabios; pero la medicina no es la sabiduría, así como el instrumento no es la obra a la que el aplicará". (Boutron, Emilie, "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).
rado 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 casi-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 platonico-aristotélica del alma:

No hay en nosotros más que un alma y esta única alma no contiene (a se en sol) diversidad de partes, la misma que es sensible es racional y todos sus apetitos son voluciones. El error cometido al suponer en ella partes distintas (en lui faisant jouer divers personages) y aun contradictorias, procede de que sus funciones no se han diferenciado de las del cuerpo con la debida precisión. Sólo a este ha de atribuirse todo lo que en nosotros observamos que sea opuesto (quit répugne) a la razón.\(^3\)

---


\(^3\) PDA, I, 47. Cf. Platón. "[Los estoicos] piensan que la parte pasional es irracional del alma no se distingue de la racional por ninguna diferencia ni por su naturaleza, sino que es la misma parte (καθά τῆς ὑψίτης μυρίας) [...] Ella se ve, dicen, completamente transformada y cambia (μεταβολή) tanto durante sus estados emocionales como durante las alteraciones ocasionadas en acuerdo con una disposición adquirida (διακομή) o condición (διαθέσει), 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 avalancha de nuestro impulso, que se han vuelto fuertes y predominan, ella se ve impulsada hacia algo Vergonzoso que contraviene las convicciones de la razón" (Platón, De virtute morali, 441-c-d. Traducción nuestro). Sóloca ofrece nume- rosas paráfrasis que asientan esta doctrina. "El espíritu no está separado, ni observa desde fuera las pasiones (oscula) [...] sino que ése mismo se transforma en
En consecuencia:

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

Pretender que esta doctrina sea una impugnación indígena 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. No parece exagerado afirmar, en consecuencia, que estemos ante una doctrina aislada y en absoluto desplazada sobre sus consecuencias más evidentes, muchas de ellas imposicionables 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 cuerpo). Aun cuando Descartes afirma que unos y otros son de-

* Meditaciones, VI, AT VII, 86.
* De hecho, como señala Diego Tatín, 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” (Tatín, Diego. La caída del sabio. Pasiones y políticas en Séneca, prólogo de Renato Rodó. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001, p. 33).
* Quedan excluidas, de momento, las ideas claras y distintas, que no califican como acciones del alma ni como pasiones. (PII. 1, 28)
finibles sólo en reciprocidad (en tanto toda acción producida por un ser implica una pasión sufrida por otro⁹), 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 estética sino también de las estrategias terapéuticas en el camino hacia la sapiencia.⁸ 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 (lógicamente 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.⁹ Aun así, si bien parece imposible establecer una descomposición lógica de los actos del alma a partir de los

⁸ CT. PDM, I, 1.
⁹ Arcas de su omnipresencia a lo largo de todas las fuentes estéticas y de la descriptología (Estoibo, Diógenes Laércio y, hasta cierto punto, Aulo Gelio), este principio se transforma en esencia vital para el desarrollo efectivo por Séneca en De ira, donde opera una ruptura decisiva y explícita respecto de la psicología aristotélica.

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 deficiendi* 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. Aún 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:

1. **Excitación 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”.

2. **“No consentir a sus efectos y contener varios de los movimientos a los que ella dispone al cuerpo”**

3. **Confrontar a la pasión con “juicios firmes y determinados relativos al conocimiento del bien y al mal”**.

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

---

11 *PDA*, l. 45.
12 *PDA*, l. 45.
13 *PDA*, l. 48.
decir, estilizando representaciones contrarias a las pasiones indeseadas. Esto sugiere que aunque la pasión no es una representación, sino más bien su efecto en el alma, si 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 o semejantes a ellos (pares illis similisque opposuerat).14

¿Quién puede vencer tu impulso (δριμύς) sino otro impulso? ¿Y quién tu deseo (δρέξις) y rechazo (ἐκκλησία) 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 puede establecer una interrupción si estamos frente a —cualquiera que sea— dos instancias sucesivas. En otras palabras, si la pasión fue 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 aún que en el caso de El, en tanto remite inequívocamente a la doctrina estoica de las προτόςθεν, esto es, los primi motus que se producen aun en el alma de sabio y que no representan, en rigor, una pasión, sino sólo una primera

14 Séneca, De ira, I, 10.1. Cf. mima For. I, 8.7: “¿Cómo? ¿No dejan algunas veces marchar, en el medio de la ira, incómodos e intematos incluso a los que odian y se abstienen de hacerles daño? —Lo hacen, pero cuando? Cuando la ira ha reproducido sobre la pasión, y el medio o la codicia ha conseguido algo.”
15 Epicteto, Disertaciones, I, 17,23 (traducción nuestra). Cf. mima: “Te resistirá e inundo quiera; por el contrario, más bien introduce a tu vez alguna representación bella y noble (ευκληίη και γνωρισμένη γεύσεις σου) y expulsa aquella otra vieja” (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. La tercera estrategia parecería, por el contrario, alejarnos del horizonte estoico, dada la imposibilidad manifestada 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 debiéramos 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 los acompañan, tienen sin duda las almas más fuertes. Pero hay quienes no pueden ejercitar (¡proveer) su fuerza, porque jamás hacen combate 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 si posee tal potencia, y tanto más cuanto más vitriolosa pueda salir del enfrentamiento con las mismas utilizando sus propias armas, es decir, el recto conocimiento del

16 Cf. Epicteto, fr. 9, en Auto Gella, Notas ánticas, XIX i; Séneca, De provis. senect. 2.2; De constantia apuditae, 3.3; 40.3-6; 19.2; De ira. 1.7-8; 1.2-4; 1.16.7; Epítites, 57.3-6; 63.1; 71.30-31. Cf. un interesante análisis de esta doctrina en Graver, Margaret, “Philo of Alexandria and the Origins of the Stoic Augurism”, Paranoia. A Journal for Ancient Philosophy (Brill Academic Publishers), vol. XLIV, nº 4 (1999), pp. 306-325.
17 PND, I, 48.
18 PND, I, 45.
bien y el mal.\textsuperscript{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 su-
ficiente fortaleza de alma como para emprender la tercera 
vía.\textsuperscript{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 defectiva, no deja de sorprender que no sólo las tres estrategias señaladas sino también la jerarquización de las mismas de acuerdo a la for-
taleza anímica del ‘paciente’ nos devuelvan inequivoca-
mente al corazón de la ética estoica. Cabe aducir contra esto, que el carácter innovador de la psicología cartesianana radica no en su terapéutica, sino más bien en la considera-
ción de las pasiones como modificaciones del alma funda-
mentalmente 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 moti-
 vos que Descartes aduce para llevarnos a aceptar esta valo-
 ración positiva de las pasiones.

En primer lugar, las pasiones son siempre buenas y no deben ser temidas en cuanto a su utilidad “consiste en que fortifican y hacen durar en el alma a los pensamientos, los cuáles es bueno que ella conserve y que podrían, sin la pasión, ser fácilmente borrados”.\textsuperscript{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-

\textsuperscript{19} Es esto precisamente lo que ha pretendido subrayar recientemente Basileios Kroustallis, señalando la centralidad de las estrategias intelectuales como condi-

\textsuperscript{21} PDA, I, 211 (“Un rendire general contre les passions”), donde el autor prescribe a aquellos que son coetáneos, temerosos, etc. por natu-
ralesse, abstenerse de esta tercera opción y limitarse a las dos primeras, es decir, 

\textsuperscript{20} El autor prescribe a aquellos que son coetáneos, temerosos, etc. por natu-

ralesse, abstenerse de esta tercera opción y limitarse a las dos primeras, es decir, 

deviar 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. 

\textsuperscript{21} PDA, I, 74.
fecto". 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". 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 perjudican. 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". 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 Meditaciones 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, nunca debe ser tomado 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 P16, II, 137.
23 P16, I, 74.
24 P16, II, 137.
de nosotros, sin que el espíritu (intelectus) las haya examinado cuidadosamente.\textsuperscript{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 animales positivos y deseados 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.\textsuperscript{26}

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

\textsuperscript{25} Meditaciones, VI; AT VII, 86. Cf. Principia: “Nuestros sentidos no nos enseñan cual es la naturaleza de las cosas, sino únicamente en qué están útiles o dañinos 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 exteriores aprovecharse o dañarnos, más no cuál 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).

\textsuperscript{26} PDA, II, 138. Cf. mismo Carta a Elizabeh, 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 Sistèle, 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 comienza en forma distinta su justo valor, su contenido sería siempre proporcional a la grandeza del bien del cual procede”; AT V, 85).

\textsuperscript{27} Esta misma distinción opera como elemento de diferenciación en Séneca entre la mera animi perturbation (en tanto fenómeno aislado) y morbus: “La enfermedad no un juicio perjudicial en el mal (es provecho), como que debe desearse en gran manera lo que debe desearse luego y en lo indeseable por completo, o tener en gran aprecio lo que ha de tenerse en poco o en ningún” (Séneca, Epistulae, LXXV, 11-12). “La enfermedad es una fuerte creencia de algo que es sólo elegible en apariencia” (Diógenes Laericio, 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 prescipe 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 OAKÉLÔSTIC (ampliamente documentada por Cícero29), 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 deben ser sus mecanismos servirnos de la experiencia y la razón29, 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 admiration. Definida como “sorpresa súbita del alma, que la lleva a considerar con atención los objetos que le parecen raros y extraordinarios30”, 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

29 Las páginas más informativas acerca de esta doctrina estoica pueden ser encontradas en Cícero, De finibus, III; Diógenes Laercio, Vitae, VII, 85-86; Séneca, Epístolas, 120-121; Plutarco, De virtutum recta emptione, 1038b.
31 Diógenes Laercio, Vitae, VII, 123.
positiva desaparece gradualmente a medida que el alma adquiere mayores conocimientos, llegado el punto donde la admiración parece volverse una pasión privativa de los ignorantes, dado que el alma “cual más encuentra cosas raras que admirar, más se acostumbra a dejar de admirarlas”.

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 o 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 aún 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

[33] PDA, II, 78. Idéntico mecanismo opera en el caso de la admiración ante los acontecimientos anímicos (CT, III, 106).
[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 oscillación 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 (amar, 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”.

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. Sin embargo, el 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 (amar, odio, alegría y tristeza), Descartes aclaara que “es necesario tener en cuenta que lo que acabo de decir sobre las cuatro pasiones sólo debe aplicarse cuando las consideremos en sí mismas y en todos sus aspectos”.}

---

35 *PDI*, 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 mayor. 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, 2 de Noviembre de 1645; AT IV, 331-332).
mas y cuando no nos determinen a realizar ningún acto. 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 orgullo, la humildad virtuosa 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”, 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”. El caso de la générosité, por su parte, plantea cuestiones importantes: “Yo creo que la verdadera générosité”, 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 (voluntés), ni nada por lo que deba ser alabado o culpado más que por el buen o mal uso de la misma”. 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, “granreda 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”. 62 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 pasiones, 63, esta satisfacción 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 alegria 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.

Cuando 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 (gaudia intellectual) y de tal modo independiente de las emociones (commotione) del cuerpo, que los estoicos no han podido negar selu a su modelo de sabio, aunque querían que estuviese exento de toda pasión. 64

Admitido entonces que esta alegria 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-

63 Cf. especialmente Cartas a Elisabeth, 18 de Mayo (AT IV, 201-203) y 6 de Octubre de 1645 (AT IV, 309-312).
64 Principes, IV, 190, AT VIII, 317. No deja de ser curioso que aquí Descartes superponga la doctrina de las monarquías, con la de las euforbejas, tal como lo hicieran Pínterus (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.
logia 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. Un tercer momento establece el lugar operativo que ocupan las pasiones en los fenómenos animicos 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 la emoción 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, así lo, 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 cuerpo, Descartes pueda recurrir nuevamente a la doctrina estoica de las

40. No acordamos, evidentemente, con la conclusión extraída por Ricardo Parada en su análisis del PDX, en donde afirma que, luego de constatar que las pasiones son todas buenas por naturaleza, “el sujet está en vivir con ellas y en ellas con arte y en sentirlas y administrarlas con pasión, claro y habilidad”. Si esto realmente significa algo más que una reduplicación innata de la contradicción cartesiana, parece difícil percibido. (Parada, Ricardo, “La naturaleza de las pasiones del alma en Descartes”, Revista de Filosofía (Universidad Complutense de Madrid), 1ª época, vol. XII, nº 23, 2000, p. 241).

41. C/L en este sentido la reciente metáfora del teatro y de los divertimientos públicos realizada por Descartes al analizar la olegría 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. C/L especialmente artículo 148. Para un análisis detallado del uso cartesiano de la metáfora teatral, vea Harou, Philippe, “Descartes: Le théâtre des passions”, Ensaio Ignatius, nº 1, May 2002, pp. 1-19.
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 la 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 animico ya había sido una bandera estoica enarboland 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 cristianidad. 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 *Passions de l'âme*, es pertinente recordar que allí se establecía la división inicial entre las *passiones* 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" 16, 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" 19. 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

---

16 Probablemente tomada de Diógenes Laercio o de la exposición realizada por Cicerón en De finibus, texto en el cual la ζωον del escolasticismo antiguo referida por Estobio y Diógenes aparece como *audium* en lugar de *laetitia*.

19 PDA, I, 17.
jamás desearías con pasión [...] a causa de que ellas pueden no realizarse, en cuyo caso nos afligirían tanto más cuanto más vehemente mente las hemos anhelado.51

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 Épicuro— sobreviene cuando deseamos algo que no está en nuestro poder.52 Sólo podremos evitar la turbación del alma producida por la frustración en tanto no desechemos 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"53. Si esto fuera todo, la presencia de Épicuro 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 Coroutine 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 *Péd*, II, 145.
51 Cf. Épicuro, Enchiridion, §§2-3.
52 Discours, AT VI, 25.
absoluto de nosotros, mientras que los del alma se refieren a dos principios, conocer y desear aquellos 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.\footnote{Carta a Christine de Suísse, 20 noviembre de 1647; AT V, 82-83.}

Aqui encontramos el primer problema en lo que refiere a la matriz estoica de la ética cartesiana: aun cuando los argumentos anteriores remitan indudablemente al estoicismo romano, en especial a Epicteto, no podemos dejar de verificarse una ruptura definitiva al señalar el objeto de la distinción cartesiana. Si el célebre inicio de Enchiridion hacia de la distinción entre el que está en nuestro poder y el 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: ὑπολογισμὸς, ὀρνητικός, ἔρεξις, ἐκκλίσις, 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 todo 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 προορισμος 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
entre determinaciones exteriores e interiores; b) esa interio-
ridad 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 de-
formada o recta; d) sólo dada esta última condición, es de-
cir, 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 una traducción frecuente pero
equivoca) que hay cosas de dependen de nosotros, esto es
asi en tanto nuestra alma se encuentra 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 inde-
determinada de asentimiento al alma, dado que ese nosotros
no representa en modo alguno una hipótesis 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 principales de responsabilidad moral que en-
contramos en los textos helenísticos: según el primer sentido, es suficiente para
considerar a un individuo como moralmente responsable de sus acciones si él
fué el agente de la acción y no otra cosa, de acuerdo al segundo sentido, el re-
quisito para considerar la responsabilidad reside en que el agente podría haber
actuado de otra forma. En este punto Bobzien coincide con Ricardo Salle (en
concluir que este segundo sentido se encuentra completamente ausente en el es-
toicismo, limitando la responsabilidad a la idea de agente, de causa eficiente,
cuando el individuo no podría haber actuado de otro manera. Aun así, admi-
tida la necesaria vinculación entre esta responsabilidad causal y el determi-
nismo universal, es decir, ni soy responsable si y sólo si yo he sido la causa primar-
ya de un acto, sin importar que haya estado determinado a hacerlo, esto puede
asumir dos modalidades: a la causa de ese acto fue mi elección (determinada
previamente por una constante análoga particular); o nací de 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 indivi-
duales de rabia). En ambos casos, ya sea debido a factores externos o a factores
intervenidos por el agente de acontecimiento ha sido yo, y eso es suficiente para seña-
larle como responsable. Vid. Bobzien, Susanne, "The Inadvertent Conception
and Late Birth of the Free-Will Problem", Phronesis: A journal for Ancient
¿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 manifesto que los puntos b, c y d permanecen por completo clausurados a su consideración. Esto se debe a dos factores primordiales: en primer lugar, debido a la distorsión introducida por las traducciones disponibles de la obra estoica, que sustituirían sistemáticamente δημιουργος por expresiones equivalentes a aquello que está en nuestro poder, o aquello que depende de nosotros, así como la transmutación de προσεχετής 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 opone a 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


Paradójicamente, el único análisis dedicado exclusivamente a la herencia estoica en las estrategias racionalistas cartesianas Dirk Perboom ("Stoic Psychotherapy in Descartes and Spinoza", Faith and Philosophy, nº 11 (1994), pp. 592-625) desempeña 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 Périclético. Esta identificación entre ambas filosofías ha llevado al autor a identificar con la misma a las estrategias estoicas para el dominio de las pasiones y su equivalente cartesiano (ED), 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 Perboom de los pasajes cartesianos es irreprochable y fructífero, la inconsistencia de la que se construye el paralelo impide en forma definitiva los resultados a los que pretende arribar.
allá de la obra de San Agustín. Aun así, si bien el concep-
to de voluntad como indeterminación evidencia una in-
fluencia directa de la obra agustina, esto sólo alcanza para
dar cuenta del primer momento en la argumentación carte-
siana. El segundo momento, sin anular en absoluto idéntica
influencia, reincorpora indirectamente las argumentaciones
estoicas alrededor de la libertad como determinación cor-
recta. Esto por dos motivos: en primer lugar, pocas doctri-
nas 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 aquel que
ha logrado identificar su liber arbitrium (facultad indiferen-
te del querer esto o aquello) con la libertas (facultad de ele-
gir correctamente) responde a la misma exigencia moral
que impulsara las consideraciones estoicas, esto es, la iden-
tificación del lógos particular con el lógos cósmico. En se-
gundo lugar, mientras para San Agustín esto sólo podía
acceder 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 com-
prensión 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 responsabili-
dad exclusiva del hombre alcanzar la perfección de su liber-
tad 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 recta de la necesidad de un fundamento suficiente
para asignar culpas y castigos a la acción humana, propio tanto en el estoicis-
mo. Cf. Pousa, Narciso. Moral y libertad en Descartes, La Plata, Unive-
ridad Nacional de La Plata, 1960, pp. 31-32. Vid., asimismo, Ragland, C. P.,
“Descartes on Divine Providence and Human Freedom”, Archiv für Geschich-
ter Philosophie (Walter de Gruyter), vol. LXXXVII, n.o 2, 2005, pp. 159-188, y
Kaufmann, Don, “Divine Providence vs. Free Will: Descartes on Indifference and Di-
vine Freedom”, Religious Studies (Cambridge University Press), n.o 39, 2003,
50 p. 391-406.
57 Cf. Guzmnáez, Carlos, “Libre albedrío y libertas en San Agustín”, Sorga, nº
Así como cuando una razón muy evidente nos arrasta 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. 

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 elijo y abrazo; la gracia divina y el conocimiento natural, lejos de disminuir mi libertad, la aumentan y fortifican (angent 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. 

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; asumiendo 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

A pesar de esto, la moral cartesiana jamás se apartará de la ética intelectualista escéptica, 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 aut qui expressam veli falsam]” (Principio, I, 42; AT VII, 21). De ahí que “basta jugar bien para obrar bien, y juzgar lo mejor posible para obrar también lo mejor que se pueda” (pour faire ainsi sans que ce soit mal). 

Meditaciones, IV; AT VII, 58.
de προσέρχομαι 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, retomando 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", 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 consistente a los juicios erróneos representados por las pasiones, en cuyo caso asistiremos a una 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 "Aque ad judicandum requisitum quidem intellectus; quia de re, quan nillo modo percipimus, nihil possumus judicare" (Principia, 1.34; AT VII, 18).
labras, sustituir ηπιθυμίας por διάλεξις, el désir desenfrenado por un “désir réglé selon la raison”.

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. 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 (¿por 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 sus concep-

---

56 Carta a Elisabeth, 4 de agosto de 1645; AT IV, 264.
57 Cf. el principio de la predominancia en Epicteto, Deseo imposible. L 1. 7. 2. 12. 10. 2. 172. Cartas. Cabe señalar, no obstante, la posibilidad sugerida por Descartes —y que sería inseparable del estoicismo— de alcanzar estado placente mediante una pausa. En efecto, si nos acercamos a los efectos de una pasión, el hecho de que ésta persiga un juicio duradero o un falso, no implica que el placer que produce sea efectivo e incontestable (es decir, el verdadero.) PDA, II, 421. Como señala Hamou: “Ciertamente hay un problema moral respecto de las pausas. La satisfacción que ellas procuran repuestra 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 pausa disminuya. Si la alegria experimentada a través de una pasión ordinaria fuese el único bien que el hombre pudiera recibir en este mundo, parecería indiferente saber si esa alegria ha sido procurada por bienes verdaderos o por bienes ilusos. [...] Si la pasión fuese siempre tal como la sentimos, sí la alegria fuese una verdadera alegria, ¿por qué sería necesario investigar si nace la virtud o del error?” (Hamou, P., op. cit., p. 15). Aun cuando la cita misma que Hamou toma de inspiración en este pasaje concluye afirmando que: “El sentimiento de la alegria de una pasión es un acto de conocimiento” (Carta a Elisabeth, 6 de Octubre de 1645; AT IV, 305), aún así es posible detectar ciertos momentos donde la casualidad conocimiento—virtud queda suspendida. Cf. especialmente la Carta a Elisabeth que encabeza los Principios: “Por lo que hace a las virtudes verdaderas, no todas proceden de un verdadero conocimiento (recte cognitio), pues las hay que surgen de los defectos, o de un error; así, la simplicidad produce con frecuencia la bontad, el miedo triste y funde desesperación (pistor) 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 aún, si hicieramos 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 (voluptas); 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 (concordes) entre ellas, en tanto se las interprete favorablemente.83

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".84 Esto no es

83 Carta a Elizabeh, 18 de Agosto de 1645; AT IV, 275-276.
84 Ibid.
evidentemente otra cosa que un eco de la tradición crítica al estoicismo 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 iguales, con lo que sólo los melancólicos o los espíritus completamente desprendidos (déchets) de su cuerpo habrían podido ser sus discípulos." La acusación subsecuente de insensibilidad por parte del sabio ideal estoico se vuelve en este sentido curiosa si recordamos el pasaje ya citado de los Principia donde el propio Descartes reconoce 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 posible de ser reducido a una noción clara en la moral cartesiana, esto es, el contenido 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." 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 dos instancias del bien supremo y la virtud:

---

65 Vid., entre otros, Bacon, F., Essays, ed. cit., p. 146; Montaigne, M., Essays, I.2 y III, 10; Calvino, J., Institutione Christianae, III, 8.9.; Erasmo, D., Maritae encomium, ed cit., p. 81; Quevedo, P., "Nombre, origen...", ed. cit., p. 873.
67 Carta a Elisabeth, 18 de Agosto de 1645; AT IV, 270.
68 Cit. Carta a Elisabeth, 18 de Mayo de 1645; AT IV, 202-202.
69 Carta a Elisabeth, 6 de Octubre de 1645; AT IV, 305.
La beatitud no consiste en otra cosa que en el contenido del espíritu [...] pero para alcanzar un contenido que sea sólido, es necesario seguir la virtud. 

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

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

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 éxtasis: 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 (accessit), y no se acepta porque produzca placer, sino que, si se acepta, también produce placer”. 

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

Si el contento que de aquí se deduce se opone a la frustración inevitable en aquel 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 señalado por la Providencia, y, de esta forma, es capaz de encontrar felicidad hasta en los mayores calamidades.

En última instancia, el camino hacia la beatitud parece ser reducible a la consecución de ciertas premisas básicas: “cada uno puede alcanzar el contenido consigo mismo [...] con sólo observar las tres reglas de moral que he establecido en el Discorso del Método”. No deja de sorprender que en esta epístola las reglas definidas en el Discorso sean referidas llámanamente 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—
amén de la caracterización explícita como tal en el Discourse, 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, entrelazando 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.18

Ambos textos, a su vez, establecen como razones de esta necesidad de formar una moral provisional la imposibilidad de permanecer irresoluto 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”19. Expresando esta línea interpretativa clásica, Emile Boutoux 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.20

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

18 Principia. Carta del autor al traductor, §121.
19 Ibíd.
20 Boutoux, 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 acepta, 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 cuales sean las directivas precisas de esta
moral superior y definitiva señalada por Boutroux como supera-
ción del estoicismo, tan vacías quedaran nuestras manos como
cuando nos resolvimos a encontrar una solución definitiva al
problema de la definición de la pasión. Como último argumen-
to, cabe señalar que si la moral provisional no estuviera
constituida —como el mismo Descartes afirma— por otra co-
sa que una serie de preceptos simples y sencillamente reali-
zables para cualquier individuo, difícil parece comprender
la descripción (reflejo de la descripción estocica del sabio
que en el libro VII de Diógenes Laerco) de las dificultades
inherentes al ejercicio de estas reglas:

Admito que se necesita una larga ejercitación y una
meditación repetida con frecuencia, para acomodarse
da mirar las cosas desde este medio; y creo que en esto
consiste 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, cierta
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 cién-
cia, y debe resignarse a morir en el terreno de lo probable: "La virtud y la boa-
tud que la acompaña, en pocas palabras, el bien soberano, ya no residen en-
tonces en la posición 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 deriva
en una evidencia más de la relación estrecha con Epicteto: "El principio de la
bodad 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 volun-
tad" (p. 260). Tópico frecuente en las lecturas de época de Epicteto, la centrali-
dad de la acción de prover será expresada 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 mi dependía.
sentir afeción 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.  

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 provisiona	, y que todo debe a la filosofía del Pórtico. En pocas palabras, fuera del alejamiento respecto del estoicismo señalado anteriormente en lo referido a content-satisfaction como motor de la acción moral, pocos elementos doctrinales podemos encontrar en las reflexiones morales cartesianas que no constituyan una reactualización —enmascarada bajo ropajes cautelosamente cristianos— de las éticas de Séneca y Epicteto. Así, a este respecto, la cautela cartesiana impide nuevamente asumir el 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 encontrar 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 construida.  

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 inspiró no sólo en el Enchiridion, sino también en las Dissertations, dada la presencia verificable de doctrinas de Epicteto resumidas por Descartes que no figuran en la selección realizada por Arriano al componer el Enchiridion. Por lo que respecta a esta última obra, una única serie de correspondencias entre Epicteto y Descartes puede ser establecida como sigue: a) es prudente someterse a las costumbres y leyes de la sociedad en la que se vive (Enchiridion, §§ 8, 13 y 12.5. Descartes: 1ª regla de la moral provisiona	); b) distinción entre aquel que está en nuestro poder y aquel 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) ilustración 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, §68. 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.89

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.

Bibliografía

Fuentes primarias

Aulo Gelio] Charpentier, Jean-Pierre; Félix Blanchet (eds.), 

89 descripción (Enchiridion, §48,3. PDA, II, 152. §56, 212); 8) moderación en los placeres (Enchiridion, §§33-34. PDA, II, 141); 9) consolar sin afligirse uno mismo (Enchiridion, §16. Carta a Elisabeth, 18 de Mayo de 1645), 8) identificación con la voluntad divina (Enchiridion, § 8. Carta a Elisabeth, 15 de Septiembre de 1645. Carta a Christiano de Solís, 20 de Noviembre de 1647). 89 Carta a Elisabeth, 15 de Septiembre de 1645, AT IV, 292.
89 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.

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.


68


Bibliografía complementaria


Bourtoux, Émile, “Du rapport de la morale à la science dans la philosophie de Descartes”, Revue de Métaphysique et de Morale (Armand Colin), año IV...


James, Susan, *Passion and Action - The Emotions in


Philosophie (Walter de Gruyter), vol. LXXXVII, nº 2 (2005), pp. 159–188.