

Philippe Guéniot\*  
Descartes lector de Séneca

RESUMEN

A finales del siglo XVI y principios del XVII, la filosofía moral del estoicismo conoce, en Europa, pero sobre todo en Francia, un nuevo brote de popularidad. Descartes, durante el verano de 1645, en su correspondencia con Elizabeth de Bohemia, sobre los fundamentos y los fines de la moral, aprovecha la oportunidad para instar a la joven princesa a leer la obra de Séneca: *De vita beata*. Él, por su parte, se compromete en hacerle llegar sus comentarios sobre el tratado del filósofo latino.

Aunque nunca haya desarrollado tal comentario, se le da al lector contemporáneo la posibilidad de considerar ese conjunto de nueve cartas (18 de mayo-6 de octubre de 1645), como formando un pequeño tratado de moral comparada; a medio camino entre las famosas pero insuficientes reglas de la moral por provisión, contenidas en el *Discurso del método* y las tesis, que por cierto anuncian, de *Las pasiones del alma*. Nos preguntamos entonces: ¿la elección de Séneca sólo habrá sido un pretexto para exponer su propia filosofía moral?; ¿porqué, en vez de acudir al dogma cristiano, Descartes recurre a una filosofía pagana, en su búsqueda de los fundamentos de la moral?; ¿porqué escoge la escuela estoica y dentro de ella, no uno de los grandes sino a Séneca?

ABSTRACT

In the late XVI century and early XVII stoic moral philosophy experienced, in Europe, but mainly in France, a renewal of popularity. During the summer of 1645, in this correspondence with Elizabeth of Bohemia, Descartes, dealing with the issue of the foundations and finality of morals, invite the young princess to read Seneca's treatise: *De vita beata*. He comprises himself by sending her his own commentaries upon the latin philosopher's work.

Although he never fulfilled his promise, we, the modern readers, are allowed to see these nine letters (May 18th-October 6th 1645) as a small treatise of compared morals, half way between the famous but insufficient rules of the provisory moral exposed in the *Discourse of the Method* and the final theses, which he obviously announces there, of *The Passions of the Soul*. We ask ourselves the: Has choosing Seneca just been, to Descartes, a pretext for exposing his own moral philosophy? Why, instead of going back to the christian dogma, does Descartes refer to a pagan philosophy, in his quest for the foundations of the moral? And why picking, within the wide range of ancient philosophy, the stoic school and within it not one of the great past masters but Seneca?

\* Lyceé Français de Caracas.

La presente comunicación se propone como objetivo, mostrar el interés que presentan las nueve cartas dirigidas por Descartes a la princesa Elizabeth de Bohemia durante el verano de 1645. Trataré de indicar el lugar que les corresponde dentro del proceso de elaboración de la moral cartesiana así como intentaré aclarar cuáles son las razones que conducen a nuestro filósofo a discutir las tesis estoicas sobre el bien supremo y la virtud, tales como fueron expuestas por Séneca en su tratado *De vita beata*.

## 1. El «corpus epistolarum»

He trabajado sobre el texto de la editorial Gallimard (Biblioteca de la Pléiade. París, 1953), salvo caso explícito, remitiré a esa edición.

Pues bien, durante el verano del año 1645, mientras se apacigua la querrela de Utrecht contra Voetius, la correspondencia que Descartes mantiene con Elizabeth de Bohemia desde 1643 se desplaza, después de haber examinado cuestiones de metafísica a partir del mes de mayo, hacia cuestiones acerca del mixto humano, contemplando temas de medicina y moral.

Mi trabajo abarcará las seis cartas a las cuales se refiere Descartes, unos dos años más tarde en sus tres cartas, todas con fecha del mismo día 20 de noviembre de 1647, dirigidas respectivamente a Chanut<sup>1</sup> —a quien le manda el principio de lo que será el *Tratado de las pasiones*—; a la reina Cristina de Suecia<sup>2</sup>; y a la propia princesa Elizabeth. Se trata de las cartas con fechas de: 21 de julio de 1645, 4 de agosto, 18 de agosto, 1<sup>o</sup> de septiembre, 15 de septiembre y la primera parte de la carta del 6 de octubre del mismo año<sup>3</sup>. Por otra parte, y aunque el mismo Descartes no incluya en su envío

<sup>1</sup> «Le mando un conjunto de cartas (...) También le agregué un *Pequeño tratado de las pasiones*(...) Si, junto a todo esto, me hubiese atrevido a mandarle las respuestas que tuve el honor de recibir de la princesa a quien iban dirigidas esas cartas, el estudio hubiese estado mas completo (...)». Carta a Chanut, 20.XI.1647. Descartes, *Oeuvres et Lettres*. Gallimard, Paris, 1953, p. 1285. [ Todas las traducciones de las cartas son mías.]

<sup>2</sup> «Le mandé al Señor Chanut algunos escritos en los cuales he puesto en forma bastante extensa mis sentimientos acerca de la misma materia (se trata del bien supremo)». A Cristina, 20.XI.1647, *op. cit.*, p. 1284.

<sup>3</sup> «Esos escritos que estoy mandando al Señor Chanut son las cartas que tuve el honor de escribir a su Alteza acerca del libro de Séneca *De vita beata*, hasta la mitad de la sexta (...)También le mando el pequeño *Tratado de las pasiones* (...)». A Elizabeth, 20.XI.1647, *op. cit.*, p. 1287.

a Chanut otras cartas, personalmente les agregaría, porque constituyen el punto de partida de su reflexión, las tres anteriormente dirigidas también a Elizabeth, con fecha, respectivamente del: 18 de mayo, mayo o junio, y junio del mismo año 1645.

Nos encontramos, pues, en presencia de un conjunto homogéneo (un «recueil»), una recopilación de nueve cartas las cuales anticipan y anuncian la redacción del *Tratado de las pasiones*. La unidad tanto cronológica como temática de estas cartas, le confiere al lector el derecho de considerarlas como un «corpus epistolarum».

## 2. Objeto del «corpus»

Es conveniente distinguir dos etapas dentro del «corpus» (unas 30 páginas): *a*) las tres primeras cartas (escritas en mayo-junio) y *b*) las seis siguientes (escritas entre julio y octubre). Entre las dos etapas, Descartes hizo un viaje muy corto a La Haya, desde donde la princesa Elizabeth, aceptando los consejos tanto de sus médicos como del propio Descartes, estaba a punto de emprender camino hacia la ciudad de Spa donde iba a aprovechar los baños termales<sup>4</sup>.

### *Primera etapa: 18 de mayo-fines de junio 1645*

Por intermedio del Señor de Pollot (gentilhombre de la corte del príncipe de Orange) le consultan a Descartes como *médico*<sup>5</sup> sobre las dolencias que padece la princesa (exiliada en La Haya, según hemos dicho, donde se había reconstituido una pequeña corte alrededor del rey de Bohemia, Elector Palatino). Una vez establecida la sintomatología y reconocido el estado patológico, Descartes, quien, según él mismo afirma, no es médico<sup>6</sup>, propone, sino un diagnóstico, a lo menos emprende un estudio

<sup>4</sup> El viaje se hizo a fines de junio o durante los primeros días de julio. De hecho Descartes escribe: «Estoy en la necesidad de marcharme dentro de 4 ó 5 días». A Elizabeth, VI. 1645. A su regreso dice: «El aire en todo momento ha sido muy variable, desde que tuve el honor de encontrarme con su Alteza (...)». A Elizabeth, 21. VII. 1645, *op. cit.*

<sup>5</sup> «Razón por la cual he consentido seguir el consejo de los médicos y viajar dentro de un mes hasta Spa para tomar las aguas termales (...) sin embargo no las tomaré sin saber primero su opinión, ya que tiene usted la bondad de querer *curar mi cuerpo y mi alma* (subrayo)». Elizabeth a Descartes, 24.V.1645, Edición PUF, Paris, 1964, p. 119.

<sup>6</sup> «(...) yo no soy médico...» A Elizabeth, 18.V.1645, *op. cit.*, p. 1182.

etiológico y demuestra a su corresponsal que ella no recobrará su salud y su equilibrio fisiológico sin llevar a cabo un tratamiento «sicológico», aunque la expresión sea anacrónica. Es evidente que, con respecto a ese tratamiento, las aguas termales de Spa no son más que un mero pretexto, a lo mejor un adyuvante.

La princesa, de carácter hipocondríaco, padece en realidad neurastenia, dolencia a la cual podríamos agregar leves disturbios neuróticos<sup>7</sup>. A mitad de camino entre las cuestiones de metafísica (debatidas a lo largo de la correspondencia con Elizabeth, durante los dos años anteriores) sobre las nociones primitivas y el problema de la unión del alma con el cuerpo<sup>8</sup> y las cuestiones de física y fisiología, desarrolladas en los tratados anteriores (publicados o no por el autor), las tres primeras cartas anticipan claramente el *Tratado de las pasiones*, cuya redacción preceden inmediatamente.

Descartes tiene entonces la oportunidad de examinar, después de haber estudiado las dos sustancias simples (*Tratado del mundo* y *Tratado del hombre* para la sustancia extensa; *Meditaciones metafísicas* para la sustancia pensante), la sustancia mixta, según el cuerpo (medicina) y según el alma (moral). No nos extrañemos de ver abordar conjuntamente, a partir de dos perspectivas convergentes, un problema de terapéutica del cuerpo y el de una «medicina del alma» indisputada. Es cierto que, si la medicina tiene como finalidad la salud del cuerpo, la moral apunta al regocijo del alma, considerados el uno y la otra bajo la perspectiva de su unión sustancial<sup>9</sup> y no en forma separada.

<sup>7</sup> «La causa más común de la fiebre lenta es la tristeza. La persistencia con la cual la fortuna persigue a su casa\*, le proporciona en forma continua situaciones que le molestan; las cuales son tan notorias que no hace falta conjeturar mucho, ni tampoco ser muy estudioso en los asuntos públicos, para juzgar que en ellas consiste la principal causa de su malestar». A Elizabeth, 18.V.1645, *op. cit.*, p. 1182-1183. [\*: Su padre, Federico V, rey de Bohemia, Elector Palatino, había perdido su trono en 1620; su tío Carlos I, rey de Inglaterra perdió la batalla de Naseby contra Cromwell en 1645. Prisionero, estará condenado a muerte y ejecutado tres años y medio más tarde; en fin, su hermano, unos años más tarde abandonará la religión luterana para convertirse al catolicismo.]

<sup>8</sup> Ver las cartas del 21 de mayo de 1643 y del 28 de junio del mismo año, *op. cit.*, pp. 1151-1154 y 1157-1161.

<sup>9</sup> «Las adversidades más grandes no las (las grandes almas) pueden abatir ni tampoco sumergirlas en la tristeza hasta el punto que el cuerpo, al cual están unidas, se ponga enfermo». A Elizabeth, 18.V.1645, *op. cit.*, p. 1184.

En la carta siguiente (mayo/junio) vuelve sobre el origen de la tos que padece Elizabeth. Las causas fisiológicas que la han provocado, si bien están identificadas (angostura del corazón/enlentecimiento del torrente sanguíneo/obstrucción del bazo/sofoco de los pulmones)<sup>10</sup>, están remitidas al papel que juega la imaginación (ligada a los sentidos, debido a nuestra naturaleza mixta) la cual representándose el orden funesto de la fortuna, ocasiona tristeza, ella misma, a su vez, origina la angostura del corazón. Si el entendimiento pudiera ejercer su facultad de representación y si la voluntad pudiera apartarse de objetos funestos, las causas del malestar tenderían a desaparecer, tal como sucedió en el caso personal del autor quien confiesa haber superado una indisposición congénita de la misma índole<sup>11</sup>.

Parecería que, en ese momento, la correspondencia de Descartes no sea otra cosa que una «técnica de la felicidad». Su «moral» (la cual por supuesto no nos presenta como tal; de hecho en ningún momento de las tres primeras cartas usa la palabra) parece que no pasa de ser un eudemonismo independiente de los principios metafísicos, los cuales aunque estén recordados, no sirven como fundamento de la acción. Sin embargo, después de su visita a la princesa, mientras ella se marcha para Spa, nuestro filósofo, de regreso a Egmond, le da otro giro a su reflexión en ocasión de la lectura de Séneca, para entrar en consideraciones estrictamente morales, las cuales estaban más bien ausentes hasta la fecha.

### *Segunda etapa: 21 de julio-6 de octubre de 1645*

Es, aparentemente de forma casual, que las consideraciones sobre la moral, encuentran su punto de partida en las cartas que siguen<sup>12</sup>; también

<sup>10</sup> Ver *op. cit.*, pp. 1186-1187.

<sup>11</sup> «Había heredado de ella (se trata de su madre) una tos seca y una tez pálida las cuales he tenido hasta los veinte años cumplidos de tal forma que los médicos que me hayan examinado en aquellos tiempos diagnosticaban que moriría joven. Pero, creo que la inclinación que siempre tuve de enfrentar las cosas bajo la perspectiva que me las presentaba de la manera más agradable, junto con la regla que mi principal contentamiento tenía que depender sólo de mí, fueron las causas de que dicha indisposición, que era como natural, poco a poco desapareció por completo». A Elizabeth, mayo/junio 1645, *op. cit.*, p. 1188.

<sup>12</sup> «No tengo otro tema para entretenerle sino hablar de los medios que nos enseña la filosofía para llegar a la felicidad suprema.» a Elizabeth, 21.VII.1645, *op. cit.*, p.1191.

la «elección» del *De vita beata* de Séneca, sólo parece responder al recorrido perezoso de un estante de biblioteca. De hecho, la pertinencia de esta elección está puesta en duda, por nuestro autor, tan sólo quince días después<sup>13</sup>.

Tenemos, sin embargo, que detenernos aquí sobre tres puntos: *primero*, Descartes, tratándose de moral, no insta a que la princesa Elizabeth meditara los preceptos de la fe, ni tampoco lo que enseña la religión (de verdad, él es católico; ella es luterana y se mostrará muy turbada cuando su hermano se convierta a la religión romana), ¿por qué?; *segundo*, al contrario de lo que hizo en sus investigaciones tanto de física como de metafísica (*Discurso del método, Principia philosophiae, Meditaciones metafísicas*) en las que rechaza de forma contundente la tradición, Descartes, en la presente investigación, se inscribe, al menos al principio, en la tradición; o por lo menos la recuerda<sup>14</sup>. *Tercero*, y por último, dentro de las tres grandes corrientes de la tradición a la cual se refiere, o sea, Aristóteles, Epicuro y Zenón; «escoge» a esta última y, dentro del estoicismo —en aquel entonces muy de moda, desde el final del siglo XXVI bajo la pluma de autores como Montaigne (1533-1592) o Charron (1541-1602)— inclina hacia su versión «imperial». No elige a los fundadores, como Zenón o Crisipo, tampoco los seguidores —por cierto poco accesibles en su época— como Panecio o Posidonio, ni siquiera Epicteto o Cicerón —muy leído en aquella época— sino a Séneca. Trataremos de entender el por qué de estos dos últimos puntos.

### 3. Estudio del «corpus»

*Primero*: el fundamento de la moral cartesiana no radica en la religión cristiana. Las cartas que aquí se estudian excluyen cualquier consideración acerca del pecado original o de los mandamientos divinos; lo cual no significa que la moral no requiere las verdades metafísicas recordadas en la

<sup>13</sup> «Dejo para otra oportunidad el examen de lo que Séneca escribió al respecto». *Op. cit.*, p. 1200

<sup>14</sup> «Uno de los medios (para llegar a la felicidad suprema), a mi parecer de los más útiles, consiste en examinar lo que los antiguos filósofos escribieron sobre ese tema, para intentar ir más allá, agregándole algo a sus preceptos». A Elizabeth, 21. VII. 1645, *op. cit.*, p. 1191.

carta del 1º de septiembre de 1645 y extensamente desarrolladas en las dos últimas del 14 del mismo mes y del 6 de octubre donde podemos leer: «Sin tomar en cuenta lo que nos enseña la fe, la filosofía natural, por sí sola nos hace esperar, para nuestra alma un estado más feliz, después de la muerte, que en el que está ahora»<sup>15</sup>. De ahí la noción de beatitud «natural» o, lo que significa lo mismo «que depende enteramente de nuestro libre albedrío», el cual podemos alcanzar «sin ninguna asistencia externa». La cuestión de la beatitud sobrenatural no pertenece, ni en este momento ni más adelante, a la esfera de la moral cartesiana. Descartes (a diferencia de un Pascal o de un Malebranche) no obra en el sentido de una edificación cristiana aunque no se aparta de las verdades de la fe. Las mantiene en un orden separado desde donde no nos es posible deducir las reglas de la moral. Sin embargo, es bajo la autoridad de dichas verdades de la fe que el hombre tiene que vivir, dedicándose a una aritmética de la felicidad. Tal aritmética es consecuencia de nuestra naturaleza en la cual (ver *Meditación metafísica IV*) el entendimiento, limitado, y la voluntad, sin límite, chocan en figuras contradictorias. Mientras el entendimiento es simple facultad de cognición sin poder deliberativo, la voluntad sólo puede deliberar sin poder llegar a conocer nada, de tal forma que Descartes, retomando la sentencia con la cual se abre el *De vita beata*<sup>16</sup> puede escribir: «No hay nadie que no quisiera vivir feliz; pero son muchos los que no saben cómo»<sup>17</sup>. La búsqueda de la beatitud natural, muy claramente distinguida de la felicidad ya que esta última (Descartes insiste en la etimología<sup>18</sup>) depende del curso de las cosas —de la fortuna\*— mientras aquella sólo depende del ejercicio de nuestro libre albedrío. Tal búsqueda no está en contradicción con la realización del bien supremo y, al querer estar feliz (lo cual es evidentemente nuestro destino natural) uno no abandona ipso facto el camino de la virtud. La meta del ser

<sup>15</sup> Carta a Elizabeth, 1º.IX.1645, *op. cit.*, p. 1201.

<sup>16</sup> «Vivere omnes beate volunt, sed ad pervidendum qui sit quod beatam vitam efficiat, calligant». Citado por Descartes en carta a Elizabeth, 4.VIII.1645, *op. cit.*, p. 1192.

<sup>17</sup> Ver carta a Elizabeth, 1º.IX.1645, *op. cit.*, p. 1201.

<sup>18</sup> Ver carta a Elizabeth, 4.VIII.1645, *op. cit.*, p. 1192.

\* Sepa el lector de lengua castellana que en francés las palabras *bonheur* (felicidad) y *malheur* (desdicha) se construyen sobre el radical *heur* (lo que ocurre, lo que la fortuna nos depara).

humano es la beatitud natural sin perjuicio del «fin último» al cual tienden todas nuestras acciones<sup>19</sup>.

*Segundo:* Por no haber aceptado (o entendido) esto los estoicos, sobre todo los más dogmáticos: Zenón, Crisipo y Epicteto, ya en la primera carta (la del 18 de mayo de 1645) están denunciados por Descartes por pertenecer a esa clase «de filósofos crueles que quieren que su sabio esté insensible»<sup>20</sup>. Tenemos, por consiguiente, el derecho de extrañarnos de que, dos meses más tarde, Descartes aconseja a Elizabeth la lectura y el estudio<sup>21</sup> de la obra de unos de esos «filósofos crueles» a los cuales ya se había enfrentado en el *Discurso del método* (1ª parte)<sup>22</sup> mientras concedía, un poco más tarde, en la carta prefacio a los *Principios de la filosofía*, que su lectura podía, sin embargo, presentar algún interés<sup>23</sup>.

Nuestro asombro es muy breve, si consideramos la forma en la cual todo eso se integra a la «estrategia» cartesiana, a la luz de las cartas que siguen. Iremos resumiéndolas en sus grandes líneas:

21 de julio 1645 : aconseja la lectura de Séneca.

4 de agosto 1645 : a) Aunque admita que su elección no haya sido muy fundada, se compromete a leer y comentar (comentario que empieza de forma muy minuciosa) el texto original en latín. En realidad, sólo examina la primera frase del tratado. b) Encontrándose, a la brevedad, con la famosa tesis estoica de la división de todas las cosas en dos clases: las que dependen de nosotros y las que no dependen de nosotros, dedica la mayor parte de su carta a recordarnos y comentar sus propias reglas de la moral «por provisión», remitiendo de forma explícita su corresponsal a las páginas (muy conocidas) del *Discurso del método* (3ª parte). Mientras tanto, Séneca,

<sup>19</sup> «Porque la beatitud no es el bien supremo, pero sí lo presupone». A Elizabeth, 18.VIII.1645, *op. cit.*, p. 1198.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. 1183.

<sup>21</sup> «Si Usted tuviera la bondad de comunicarme sus observaciones acerca de este libro». A Elizabeth, 18.VIII.1645, *op. cit.*, p. 1198.

<sup>22</sup> «A menudo lo (la virtud) que designan con tan bello nombre no es más que insensibilidad, orgullo, desesperación o parricidio». *Op. cit.*, p. 130.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, pp. 557-562. Fragmento donde Descartes examina detenidamente el aporte en el campo de la moral de las grandes tradiciones antiguas derivadas de Platón, Aristóteles y Epicuro. Observaremos que no se considera, ahí, el aporte del estoicismo.

que había quedado olvidado, está nuevamente convocado y revocado en el envío final de la carta.

18 de agosto 1645 : Reanuda la lectura y el comentario del tratado de Séneca del cual cita largos fragmentos acerca, fundamentalmente, de tres nociones centrales: la naturaleza del Bien Supremo, la beatitud y la voluptuosidad. Su lectura del tratado, de cualquier forma, no pasa del primer tercio de la obra; después, recordando las diversas posiciones de los antiguos (Aristóteles, Zenón y Epicuro), formula su propia posición acerca de la virtud y se compromete a examinar en otra oportunidad el resto de la obra de Séneca<sup>24</sup>. No habrá otra oportunidad, el proyecto quedará letra muerta.

Las cartas que siguen no hacen ninguna referencia al *De vita beata*, tampoco se menciona más a la moral de los estoicos sino que exponen de forma cada vez más precisa lo esencial de la moral cartesiana. La redacción de las últimas cartas, según lo más probable, es contemporánea de la redacción del *Tratado de las pasiones* (por lo menos las dos primeras partes). A partir del 3 de noviembre (fecha de la carta que sigue inmediatamente al conjunto a que nos referimos) la correspondencia entre Descartes y Elizabeth contempla otro tipo de planteamientos que no tienen nada que ver con la moral. Al cerrarse el «ciclo» nos preguntamos: ¿cuál habrá sido el interés y la función de este examen inconcluso de las tesis estoicas?

*Tercero:* Del estoicismo, sobre todo en su versión última, imperial, la tradición sólo ha conservado la parte dedicada a la moral (la cual, por cierto, ocupa un lugar predominante bajo la pluma de los mismos pensadores). La misma tradición, tal como lo hemos indicado al principio, se renueva a fines del siglo XVI y durante la primera mitad del siglo XVII. Recordaremos la publicación de la tercera edición de los *Essais* de Montaigne en 1595, el libro (suma neo-estoica moderna) *De la Sagesse* de Charron, publicado en 1606, el año en que Descartes ingresaba al colegio jesuita de La Flèche, también cabe mencionar las tres grandes tragedias de Corneille: *Horace*, *Cinna* y *Polyeucte*<sup>25</sup>, propuestas al público entre los años 1640 y

<sup>24</sup> «Dejo para otra oportunidad el examen de lo que Séneca escribió al respecto». *Op. cit.*, p. 1200

<sup>25</sup> Remito al lector a la obra de Ernst Cassirer *Descartes, Corneille, Christine de Suède* (Paris, 1942) para quien quiera saber más acerca de la influencia del estoicismo sobre los espíritus en el siglo XVII.

1642. No menciono a todos aquellos que la posteridad no ha recordado: un sinnúmero de autores menores que escribieron sobre el bien supremo, la virtud, la sabiduría en la vida, etc. La elección de Descartes no es ajena a esa reactivación tardía, después de un largo eclipse, del estoicismo. La moral cartesiana, tal como se esboza cada vez con más claridad en las cartas del verano de 1645, se sitúa en el vecindario de la tradición estoica. Descartes, queriendo ubicarse al margen de sus contemporáneos, para no seguirlos como un ciego, vuelve a la fuente misma de la tradición. Este retorno le da la oportunidad, sin entrar en discordia con sus contemporáneos, de formular los rasgos específicos de su propia filosofía moral, como en contrapunto, según veremos mas adelante. Por otra parte, dado el hecho de que la búsqueda de la beatitud natural, alcanzada gracias a la luz natural, conforma el fin legítimo de nuestras acciones, elige como punto de partida al único de los grandes filósofos estoicos; aunque haya combatido sus tesis, le reconoce a Epicuro (otra fuente de la moral cartesiana de la cual no podemos, aquí, ocuparnos) el carácter legítimo de varias de sus posiciones, destruyendo la caricatura que nos había transmitido otro estoicismo dogmático y agresivo<sup>26</sup>. Descartes podrá escribirle, más tarde, a la reina Cristina de Suecia: «Pienso reconciliar las dos opiniones contrarias más importantes y más famosas de la Antigüedad, o sea, la de Zenón (...) y la de Epicuro»<sup>27</sup>.

Gracias a la mediación de Séneca, en quien reconoce un espíritu capaz de ir más allá de los dogmas, se realiza la conciliación por la cual la moral de nuestro autor se inscribe en la tradición sin someterse a ella. Lejos

<sup>26</sup> «Observo (...) que la palabra voluptuosidad ha sido tomada en un sentido diferente por Epicuro que por aquellos que han disputado contra él (...) tal como se desprende de lo que Séneca y otros han escrito sobre él». A Elizabeth, 18.VIII.1645, *op. cit.*, p. 1198. Se puede decir que Descartes encuentra en Epicuro —a pesar de las distorsiones dogmáticas— un concepto del placer que no es incompatible con la idea de perfección moral y la de virtud. Remite, en el fragmento citado, a la frase del *De vita beata* (V, 13) donde Séneca dice: «Ellos (los dogmáticos) juzgan mal el placer según Epicuro porque no saben cuan sobrio y magro es este placer (...) Yo diría, a pesar de mis compañeros, que Epicuro nos proporciona unos preceptos puros, justos, los cuales, con tal que uno se acercara un poco más, parecen severos». En *Les Stoïciens*, traducción Emile Bréhier, Gallimard, Biblioteca de la Pléiade, París, 1962, p. 734. Traduzco yo del francés.

<sup>27</sup> Carta a Cristina de Suecia, 20.XI.1647, *op. cit.*, p. 1282.

de ser sólo —según las palabras de Martial Guérout<sup>28</sup>— un «eclecticismo sincrético», se trata, en el proceso de su elaboración, de un momento clave en el que se combinan una moral de la beatitud natural (de índole epicúrea cuyas huellas se encontrarán en la moral malebranchista) y una clara conciencia (aunque no cognitiva) de los fines de la Providencia heredada de un cristianismo no desprovisto de rasgos estoicos. Tal vez así entendamos mejor por qué después de haber, en la penúltima carta (la del 15 de septiembre de 1645), recordado el orden divino del mundo como lo primero requerido para juzgar «bien», Descartes pasa a dedicar en la última (la del 6 de octubre) toda su energía al análisis de las pasiones del alma. Dicho análisis culminará con la redacción del último tratado que nuestro filósofo habrá trabajado, durante el otoño-invierno 1645-1646.

#### 4. Consideraciones finales

La dimensión, necesariamente limitada, de la presente comunicación, no me permite entrar más allá en ese último aspecto. Me limito a remitirles al excelentísimo trabajo que acaba de publicar, (en Francia), sobre ese tema, Denis Kambouchner<sup>29</sup>, el cual constituye una verdadera suma. Bastará con insistir sobre aquel esfuerzo preparatorio que Descartes lleva a cabo en su correspondencia, para precisar en que sentido entiende la palabra «pasión», y como se empeña en apartarse de los conceptos heredados de la triple tradición epicúrea, estoica y cristiana<sup>30</sup>. Descartes —como sabemos— insiste en que las pasiones son buenas e útiles, no describe, tal como lo hace la triple tradición mencionada, el hombre apasionado como —ustedes me perdonarán un vocabulario moderno, no cartesiano— un hombre «alienado», prisionero de una existencia «inauténtica», de la cual le podrían salvar los preceptos de la moral, sea pagana, sea cristiana. «No comparto la idea —escribe Descartes— de que tenemos que vivir exentos de pasiones; basta con someterlas a la razón y, una vez

<sup>28</sup> *Descartes selon l'ordre des raisons*, II, Editorial Aubier-Montaigne. París, 1953, p. 237. Obra que, por otra parte, constituye un excelentísimo comentario de las *Meditaciones metafísicas*, cuya traducción castellana está en preparación.

<sup>29</sup> *L'homme des passions*. Editorial Albin Michel. París, 1995.

<sup>30</sup> «Por lo general se restringe esa palabra (pasión) a los pensamientos causados por alguna agitación particular de los espíritus». A Elizabeth, 6.X.1645, *op. cit.*, p. 1212.

domesticadas, resultan a veces tanto más útiles cuanto más excesivas se vuelven»<sup>31</sup>. Tema central entre todos, tanto de la moral antigua pagana como de la cristiana o de la moderna: la definición de la pasión y la estrategia que hay que adoptar frente a ella. De esta doble postura intelectual, Descartes entiende que es determinante tanto en el campo de la conducta diaria del ser humano, dondequiera que viva (ya que nuestro autor escribe «inclusive para los Turcos»), como en la realización de los fines últimos que incumben al cristiano. Desde ese punto de vista, Descartes se inscribe en la tradición de la cual hereda. La ruptura con ella se sitúa en otro lugar, en disyunción entre los dos puntos: búsqueda de la beatitud natural de acuerdo con nuestra propia voluntad y realización de los fines últimos por la sumisión a la voluntad de Dios. Si bien el conocimiento de la primera es cosa del entendimiento, la realización de la segunda, es cosa de la voluntad<sup>32</sup>. La voluntad no nos enseña nada, no es nada más que un poder interno de determinación incapaz de presentarle a la conciencia algún imperativo: la voluntad no legisla. El hombre puede, por consiguiente, según ejerce su voluntad, equivocarse y, sin embargo, actuar correctamente, con tal que, a falta de deliberación, y tal como Descartes lo recuerda a su corresponsal, nos atengamos a las reglas de la moral «por provisión».

Concluiré. En esa «filosofía epistolar», según la expresión de Samuel S. de Sacy<sup>33</sup> —quien nos hace observar cuanto le disgustaba a Descartes «escribir libros»— Descartes formuló, mientras recordaba el carácter vigente de su moral «por provisión», las premisas del *Tratado de las pasiones* con respecto a las cuales, el proyecto, que no llevó a cabo, de comentar el tratado de Séneca, le habrá permitido, sin embargo, aclarar sus propias posiciones en ese campo de la moral. Se encuentra el filósofo, a la vez en el antípoda de las posiciones estoicas y muy cercano a la aproximación que era la de los antiguos acerca de los principios que deben regir la conducta humana. Parece compartir más cosas con los antiguos paganos que no disponían de las luces de la religión que con los cristianos enceguecidos por

<sup>31</sup> Ver carta a Elizabeth, 1º.IX.1645, *op. cit.*, p. 1204.

<sup>32</sup> «No es en la naturaleza del hombre saberlo todo, ni tampoco siempre juzgar bien en el acto, como cuando tenemos mucho tiempo para deliberar». A Elizabeth, 6.X.1645, *op. cit.*, p. 1210.

<sup>33</sup> En *Descartes*. Editorial Seuil, París, 1956, p. 103.

el dogma. Si bien retoma y reafirma las reglas de la moral «por provisión», es porque lo provisorio es la sustancia misma de nuestra existencia. No estamos muy lejos de una filosofía del momento oportuno, de una filosofía del *καιρος* [kairos], del momento oportuno.

Conviene sin embargo, resumir aquí, lo esencial de las posiciones cartesianas comparadas con las del estoicismo de Séneca:

<i>Cartesianismo</i>	<i>Estoicismo</i>
Subordinar las pasiones a la razón	Extipar las pasiones
Conceder algún valor a los bienes exteriores	Descalificar los bienes exteriores
El hombre puede mejorar	No hay término medio entre sabiduría y locura
La Providencia divina es misericordiosa	El destino es implacable
Hay que vivir en la realidad social	Hay que ser ciudadano del mundo
Vivimos separados de Dios	Somos parte de Dios
Hay que seguir nuestra propia naturaleza	El sabio sigue la naturaleza universal
Una filosofía moral para todos	Preceptos para los sabios

Del estoicismo, Descartes retoma la virtud fundamental: la determinación en la voluntad, a la cual nunca se cansa de instar a la princesa Elizabeth. Ahora como antes, la falta de determinación le parece ser lo peor de todo. Pero, mientras para Séneca la firmeza de la voluntad, junto con las luces de la razón lleva al sabio a un quietismo apático y sumiso, para Descartes se encuentra al servicio de la acción y se confirma en el ejercicio de nuestro libre albedrío. Entendamos bien, para terminar, que el mecanicismo cartesiano anula la idea estoica de un cosmos cuya finalidad llevaría su propio sentido. No se puede buscar una moral de acuerdo con nuestro concepto de la naturaleza, la moral no se puede derivar de la ontología. No tenemos un lugar señalado en el mundo a partir del cual tendríamos que reconocer cuales son nuestros deberes impuestos, según el sitio que el destino nos hubiera asignado dentro de una jerarquía fijada desde la eternidad.