



EL ESTOICISMO CARTESIANO PRESENTE EN ALGUNAS CARTAS A LA PRINCESA ÉLISABETH DE BOHEMIA*

PRESENT STOICISM IN SOME LETTERS FROM DESCARTES TO PRINCESS ELISABETH OF BOHEMIA

RUBIEL RAMÍREZ RESTREPO†
Universidad del Quindío - Colombia

Φ

Resumen

Es lugar frecuente en la bibliografía cartesiana hablar de la influencia de la filosofía estoica en su pensamiento, sobre todo en la moral. Si bien la tercera máxima de la moral de provisión constituye un punto de referencia obligado por lo elocuente de sus planteamientos, esta influencia se puede rastrear también en la correspondencia, de manera particular en la que Descartes sostuvo con la Princesa Élisabeth de Bohemia, entre cuyas cartas sobresalen las que el filósofo le dirigió en el año 1645, que delatan la presencia de ideas estoicas, en especial de Epicteto y de Séneca. No obstante, lejos de ser una simple réplica de la filosofía helenista en el filósofo del Siglo XVII, se trata de un proceso de recepción muy complejo, que es tanto asimilación de esa tradición, como posición crítica al respecto.

131

Palabras clave: Descartes, Elisabeth de Bohemia, Moral, Estoicismo, Cartas

Abstract

It is rather common in Cartesian literature to talk about the influence of Stoic philosophy in his thinking, especially in the moral aspect. While the third maxim of provisional moral is an obligatory reference point of their approaches, this influence can be traced also in the correspondence, especially in which Descartes had with the Princess Elisabeth of Bohemia, among those letters, stand those submitted by the philosopher in the year 1645, which reveals the presence of Stoic ideas, especially Epictetus and Seneca. However, far from being a mere replica of Hellenistic philosophy in the seventeenth century philosopher, this means a very complex reception process, which is both assimilation of that tradition, as a critical position about it.

Key words: Descartes, Elisabeth of Bohemia, Moral, Stoicism, letters.

* Recibido, marzo 02 de 2010. Aceptado, agosto 11 de 2010.

† Contacto: rramirezr@uniquindio.edu.co

Universidad del Quindío - Armenia

Revista Disertaciones N°1. Año 1, febrero - diciembre de 2010. ISSN: 2215-986X. Pp. 131-144



El tratadista francés Victor Brochard es categórico en el reconocimiento del estoicismo como fuente de inspiración directa de Descartes, tanto en la moral como en la metafísica, lo cual se puede seguir a lo largo de toda su obra, si bien es particularmente clara en aquélla. De hecho, es posible identificar tanto alusiones, como pasajes, como ideas de indiscutible carácter estoico, lo cual lleva a Brochard a pensar que no se trata de mera coincidencia; antes bien, sugiere que Descartes fue muy consciente de esta influencia del estoicismo en su pensamiento, de modo especial, en su juventud, en la cual fue “vivamente afectado y seducido por los méritos intrínsecos, por la evidencia y el alto valor moral de la tesis estoica.”¹ Otro destacado estudioso del filósofo francés, Ferdinand Alquié, indica de manera expresa que esas fuentes del pensamiento moral cartesiano se pueden ubicar en el *Manual* de Epicteto y en el *De vita beata* de Séneca. Pero, ¿qué permite a estos comentaristas hablar con tanta seguridad de la presencia de este tema del pensamiento antiguo en un filósofo del Siglo XVII? Sin duda alguna, su propia obra, en la cual es punto de referencia obligado su tercera máxima de la moral de provisión:

Mi tercera máxima era procurar siempre vencerme a mí mismo más bien que a la fortuna, y cambiar mis deseos más que el orden del mundo, y acostumbrarme por lo general a creer que no hay nada que esté enteramente en nuestro poder, salvo nuestros pensamientos, de manera que, después de haber hecho todo lo posible con relación a las cosas que nos son exteriores, todo lo que no logramos es, con respecto a nosotros, absolutamente imposible. Y esto solo ya me parecía suficiente para impedirme desear en el futuro algo que yo no adquiriese, y para otorgarme así contentamiento. (AT, VI, 25, 20-30)²

¹ Brochard, Victor: “Descartes stoïcien” (en) *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. J. Vrin, Paris: 1954. Ps 320-326.

² *Ma troisième maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde, et généralement de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées, en sorte qu'après que nous avons fait notre mieux touchant les choses qui nous sont extérieures, tout ce qui manque de nous réussir est au regard de nous absolument impossible. Et ceci seul me semblait être suffisant pour m'empêcher de rien désirer à l'avenir que je n'acquise, et ainsi pour me rendre content.* Para la versión española, cfr. la traducción del Profesor Jorge A. Díaz, Colección Cara y Cruz, Editorial Norma, Bogotá: P. 40.



Esta máxima, de indiscutible influencia estoica, permite considerar, como muy plausible, la hipótesis de que Descartes toma de esta doctrina y otras de la antigüedad, algunas ideas morales. Ahora: aunque entre los conocedores y estudiosos del filósofo no existe unanimidad respecto a las características precisas de esa influencia, sí se acepta que ella es un hecho incontrovertible. Así, G. Rodis-Lewis reconoce la inspiración estoica de la ya aludida tercera máxima; no obstante, considera de manera enfática que la perspectiva cartesiana limita su acento estoico, que la misma moral del *Discurso del método* no se puede pensar en el marco del sistema estoico, y que el propio Descartes cuestionó los riesgos de la suficiencia estoica con respecto a las pasiones.³ De otra parte, el estudioso inglés J. Cottingham es explícito en su consideración de esta influencia sobre Descartes: ella se debe entender con relación al renacimiento del estoicismo en el siglo XVII, aunque si se mira de cerca, quizá sea mayor la distancia que la cercanía entre uno y otro.⁴

Sin embargo, para el tema particular que interesa a este artículo, cabe preguntarse, asumiendo la influencia que tuvo el estoicismo antiguo en la obra cartesiana: ¿se reduce la presencia de esta antigua doctrina moral a la citada tercera máxima de la moral de provisión? ¿Además del *Discurso del método*, se extendió esa influencia a otros escritos suyos? La respuesta a esta pregunta es simplemente afirmativa: en efecto, esa influencia se observa de manera muy clara en algunas de las cartas que el filósofo le dirigió a la Princesa Elisabeth de Bohemia, una de sus más asiduas corresponsales, persona de reconocida ilustración e inteligencia, por quien Descartes muestra un especialísimo interés y una gran deferencia.⁵ Si bien es relativamente grande el número de esas cartas, se toman, para los fines de la presente exposición, aquellas en

³ Rodis-Lewis, G.: *La morale de Descartes*. Presses Universitaires de France, Paris: 1970. Ps. 26 y 78.

⁴ Cottingham, John: "Cartesian Ethics: Reason and the Passions", *Revue Internationale de Philosophie*, 1996/1, 195. Cfr., en especial, ps. 197-200 y 213.

⁵ La Princesa Elisabeth de Bohemia fue la hija mayor del Elector Palatino Federico V, elegido rey de Bohemia en 1619. Vencido en la batalla de Cerro Blanco en 1620 y llamado por eso "rey de un invierno", perdió todas sus posesiones y tuvo que refugiarse en los Países Bajos con los suyos. Ésta y sucesivas desgracias acontecidas a su familia, marcaron fuertemente el ánimo de la Princesa, y constituyeron uno de los motivos del acento particular que tomaron las cartas que le dirigió Descartes y del tema predominantemente moral y de conducción de la vida práctica que se observa en ellas.



las cuales se concentran, de manera particularmente clara, las ideas que permiten inferir con propiedad que, efectivamente, hay en Descartes una influencia significativa del pensamiento estoico.

En la carta de Mayo 18 de 1645 – en el contexto inevitablemente coloquial y circunstancial propio de este tipo de comunicación- le dice el filósofo a la Princesa, a propósito de una de sus difíciles situaciones personales, cómo es difícil que pueda curarse a menos que, por la fuerza de su virtud, consiga contentar su alma no obstante las desgracias de la fortuna. Sin embargo, “no soy uno de esos filósofos crueles que hacen del sabio un hombre insensible.”⁶ Sabe Descartes que a Élisabeth no la conmueven tanto sus problemas particulares como los de los demás y considera que la diferencia entre las almas grandes y aquellas que son bajas consiste “en que éstas se dejan llevar por sus pasiones” y sólo son dichosas o desgraciadas de acuerdo a lo agradable o desagradable de las cosas que les suceden; mientras aquéllas, de razonamientos fuertes y poderosos, y pasiones más violentas que las del vulgo, poseen una razón que domina siempre las distintas circunstancias de su vida de tal modo que “hace que hasta las aflicciones sirvan y contribuyan a la perfecta felicidad de la cual gozan ya en esta vida.”⁷ Descartes Insiste en ponderar las condiciones excelentes de esas almas grandes, que “encuentran satisfacción en sí mismas por todas las cosas que les acontecen, hasta por las más molestas e insoportables”, pues “si sienten dolor en su cuerpo, se ejercitan en soportarlo pacientemente, y esta prueba a la que someten su fuerza de voluntad les agrada.” Estas almas, por lo demás, no se preocupan sólo por sí mismas, pues cuando ven a un amigo sumido en una aflicción “se compadecen de su mal” y procuran incluso libarlo de él. Ahora: lo que anima a esas almas grandes es procurar el testimonio de su propia conciencia de que están cumpliendo con su deber y están realizando una acción loable y virtuosa, lo cual “les alegra más de lo que les abruma toda la tristeza venida de la compasión.” Esas almas presentan, en fin, otra especial cualidad: “así como las mayores prosperidades de la Fortuna no las embriagan nunca ni las vuelven más insolentes, del mismo modo las mayores adversidades

⁶ Descartes, René: *Cartas sobre la moral*. Traducción, introducción y notas de Élisabeth Goguel. Editorial Yerba Buena, Buenos Aires: 1945. Carta de Mayo 18 de 1645, p. 53.

⁷ *Ibidem*.



no pueden abatirlas ni entristecerlas” hasta el extremo de que puedan enfermar.⁸ Considera Descartes que la Princesa, en tanto alma noble y elevada, conseguirá el propósito de ser al mismo tiempo “la más dichosa” , si se digna mirar lo que está debajo de ella y compara los bienes que posee y de los que nunca puede ser despojada, con los que la Fortuna le ha podido arrebatar y las desgracias que le ha deparado, a ella y a sus parientes: en ese momento verá que hay motivo para estar contenta con los bienes que realmente posee.⁹

En carta posterior, Junio del mismo año de 1645, Descartes se dirige de nuevo a Élisabeth para manifestarle la dificultad de permanecer impávido ante las desdichas que nos puedan suceder, pues de hecho ocurre que es en los mejores espíritus donde las pasiones suelen manifestarse de manera más violenta. Sin embargo, al día siguiente, luego del debido descanso, puede la persona sosegar su espíritu y comenzar a tranquilizarse de tal modo que pueda comenzar a pensar en las ventajas que puede sacar de los males y las desgracias que le pudieron acaecer en la víspera: “Pues no hay acontecimientos tan funestos ni tan absolutamente malos según el juicio del vulgo, que una persona ingeniosa no pueda mirarlos por un lado que los presente favorables.”¹⁰ La Princesa puede hallar consuelo en las desgracias de la fortuna si considera la manera como ellas han contribuido al cultivo de su inteligencia. Se puede observar – agrega el filósofo- que “las grandes prosperidades a menudo deslumbran y embriagan de tal modo que más bien son ellas las que poseen a los que las tienen, antes que ser poseídas por ellos” ; pero esto ocurre sólo con los espíritus mediocres, no con las personas del temple de espíritu de Élisabeth, y, “del mismo modo que no hay ningún bien en el mundo, fuera del buen sentido, que pueda absolutamente llamarse bien, así no hay tampoco ningún mal del cual no se pueda obtener alguna ventaja, teniendo buen sentido.”¹¹

⁸ Íbidem, p. 54.

⁹ Cfr. Íbidem, ps. 54-55.

¹⁰ Carta de Junio de 1645, ps. 71-72.

¹¹ Íbidem, p. 72.



De acuerdo con el estilo propio del género epistolar, es apenas comprensible en estas cartas la alusión frecuente a eventos particulares, propios de las personas que intervienen en la comunicación. No obstante, si se compara la extensión de ellas con los temas comentados, se puede concluir con propiedad que los asuntos tratados son de carácter moral. Justamente esto se observa en la carta de Julio 21 del mismo año, en la cual se ve aparecer la aspiración a esa especie de ideal moral que es la felicidad, cuando Descartes quiere “hablar de los medios que la filosofía nos enseña para adquirir esta felicidad suma que en vano esperan de la fortuna las almas vulgares y que no podemos conseguir más que de nosotros mismos.”¹² Uno de esos medios, precisamente, y quizá de mayor utilidad, es proceder al examen de lo que dijeron los Antiguos sobre estos temas “y tratar de sobrepasarlos agregando algo a sus preceptos”, pues de esa manera uno puede volverlos propios y decidirse a practicarlos.¹³ Para lograr este propósito, le propone el filósofo a la Princesa como punto de referencia para sus conversaciones “la lectura de algún libro, a saber, el que Séneca escribió, *De vita beata (De la vida bienaventurada)*”, como especie de lectura conjunta y compartida de la cual espera sacar un gran provecho.¹⁴

136

Reseñadas las cartas objeto de estas notas, la pregunta es obvia: ¿son ellas una réplica del pensamiento estoico? ¿Constituyen, en efecto, un indicio con relación al estoicismo presente en el pensamiento del filósofo del siglo XVII? En sentido amplio, es esta precisamente la hipótesis que se encuentra en la base del título de este escrito. Ahora: de acuerdo con lo que dice el texto cartesiano y su confrontación con los textos de Epicteto y de Séneca, la respuesta sólo puede continuar siendo afirmativa. Así: cuando Descartes habla de contentarse, no obstante las desgracias de la fortuna, es válido remitirse a Séneca y su llamado a soportar con entereza nuestra naturaleza mortal y lo que lleva ella aparejado debido justamente a la constitución del universo, al igual que despreciar “el reino entero de la fortuna” y tratar de

¹² Carta de Julio 21 de 1645, p. 75.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.



hacer un bien de todo lo que provenga de ella¹⁵; por lo demás, conviene recordar a este propósito a Epicteto y su llamado a mantener el propio principio rector y no dañarlo.¹⁶ Cuando Descartes apela a una razón que debe dominar todas las circunstancias de la vida, de tal modo que hasta las aflicciones contribuyan a que se goce de la felicidad, se puede pensar lícitamente en Epicteto y su llamado a no atender “a ninguna otra cosa sino a la razón” en las diversas circunstancias en que uno se halle, tal como lo hizo Sócrates, lo mismo que su indicación de dedicar toda la atención a la mente antes que al cuerpo y la necesidad de conocer la naturaleza y serle obediente.¹⁷

Descartes habla también de aquellas almas que encuentran satisfacción en sí mismas, incluso cuando se enfrentan a cosas molestas e insoportables y a las que infligen dolor, lo cual recuerda a Epicteto y su llamado a ejercitar el dolor sin envanecerse por ello¹⁸, al igual que a Séneca y su decisión de no sentirse “desgraciado entre las situaciones más desgraciadas” , y no renegar de un día difícil, “pues he tomado la decisión de que ningún día me fuese aciago.”¹⁹ Una correspondencia muy precisa entre Descartes y Epicteto se encuentra en la orientación que le da aquél a Élisabeth en el sentido de cómo es conveniente compadecerse del mal que sufren otras personas, y lo que dice éste a sus discípulos de que no se debe temer testimoniarle a otros las condolencias “hasta de palabra e, inclusive, si se tercia, acompañarle en sus lamentaciones” , así haya que cuidarse de gemir uno mismo en su interior.²⁰ De otra parte, el filósofo moderno le recuerda a su corresponsal cómo a las almas grandes las anima y estimula el testimonio de su propia conciencia; el estoico griego, por su parte, considera que un hombre, que debe ser bueno o malo, debe cultivar su “propio poder rector” y aplicar lo mejor de su ingenio tanto a las cosas interiores como

¹⁵ Séneca: *Sobre la felicidad (De vita beata)*. Traducción, estudio preliminar y notas de Carmen Codoñer. Ediciones Altaya, Barcelona: 1994. 15-7, p. 244; 25-5, p. 256.

¹⁶ Epicteto: *Enquiridión*. Estudio introductorio, traducción y notas de José Manuel García de la Mora. Anthropos Editorial, Barcelona: 2004. Cap. XXXVIII, p. 87.

¹⁷ *Ibidem*, Cap. CI-3, p. 111; Cap. XCI, ps. 89-91 y Cap. XLIX, p. 105, respectivamente.

¹⁸ *Ibidem*, Cap. XLVII, ps. 99-101.

¹⁹ Séneca: *Op. cit.*, 25-3, p. 256.

²⁰ Epicteto: *Op. cit.*, Cap. XVI, ps. 33-35.



exteriores.²¹ Descartes insiste igualmente ante la Princesa en la necesidad de sacar ventaja de los males y de las desgracias, lo cual permite recordar a Epicteto cuando se refiere a las dos asas que tienen todas las cosas, “una por la que es llevadera y otra por la que no lo es”, de tal modo que cuando alguien comete una injusticia, se debe tomar ella por el asa que la hace llevadera.²² Muy de la mano de esta última enseñanza del filósofo estoico, quizá lo que de manera más evidente permite relacionarlo a él en particular con Descartes, es la insistencia de éste en que no hay acontecimientos tan funestos que no se puedan mirar por su lado más agradable; pues bien: no sólo remite de manera inmediata al recién citado capítulo XLIII del *Enquiridión*, sino también al Capítulo I donde se expone el principio fundamental del estoicismo, según el cual, de nosotros depende el juicio, el deseo, la aversión y nuestras propias acciones²³; al igual que al Capítulo V, que afirma categóricamente que “lo que turba a los hombres no son los sucesos, sino las opiniones acerca de los sucesos”²⁴, que es reiterado por Descartes cuando le dice a Élisabeth que de todo mal se puede siempre obtener alguna ventaja.

Aunque miradas las cartas referidas en su conjunto, son más bien escasos los pasajes suyos que permiten remitirse con propiedad a Séneca, hay uno especialmente claro: le advierte aquél a su corresponsal acerca de las prosperidades que terminan poseyendo a las personas, en lugar de ser éstas las que poseen a las prosperidades. Es un pasaje que remite sin mayor esfuerzo al filósofo latino: “las riquezas son mías, tú eres de las riquezas”, de ahí que, cuando a este figurado interlocutor se le despoja de ellas, queda atónito como si se le hubiera despojado de su propia persona²⁵; y, de modo aún más enfático: “las riquezas en manos del hombre sabio son esclavas, en manos del necio dominan; el sabio no permite nada a las riquezas, a vosotros (los necios) las riquezas todo; vosotros, como si alguien os hubiera prometido su eterna posesión, os

²¹ Íbidem, Cap XXXVIII-7, p. 59.

²² Íbidem, Cap. XLIII, p. 93.

²³ Cfr. Íbidem, Cap. I, ps. 3-11.

²⁴ Íbidem, Cap. V, p. 17.

²⁵ Séneca: Op. cit., 22-5, p. 252.



acostumbráis, os adherís a ellas; el sabio medita sobre la pobreza...”²⁶ Por último, Descartes alaba el ideal filosófico de la felicidad, en el cual resuenan, de algún modo, las enseñanzas de Epicteto respecto a los esfuerzos que debe afrontar todo aquel que desee cosas tales como la impasibilidad, la libertad y la tranquilidad de ánimo, cuya consecución le permitirá “ocupar un puesto de filósofo”, y no el de un vulgar ignorante de la filosofía.²⁷

La comparación llevada a cabo entre las ideas cartesianas sobre la moral que se halla en las cartas a Élisabeth de Bohemia y las ideas expuestas por Epicteto y Séneca en las obras aquí referenciadas, muestra de manera enteramente plausible la influencia que ejerció el estoicismo en el filósofo francés del siglo XVII. Sin embargo, es inevitable formularse un interrogante: ¿fue simplemente directa la influencia de esta filosofía en Descartes? Es decir, ¿se limitó éste a recoger la tradición estoica y a integrarla en su pensamiento filosófico? Para un principio de respuesta, se puede partir de la hipótesis general de que jamás una tradición filosófica es recibida por la posteridad de la manera íntegra como se recibe, por ejemplo, una obra literaria; así, el Homero que leemos ahora es, en líneas generales, el Homero que disfrutaron los griegos. Pero no ocurre lo mismo con un filósofo y su pensamiento, pues hay en la filosofía una dimensión temporal, matizada y permeada por problemas y preocupaciones específicos de época y lugar, que es insuperable. Por eso, si se mira en conjunto la presente exposición, se puede observar la actitud con frecuencia ambivalente de Descartes con relación al estoicismo. De manera clara, Descartes afirma que la fortuna no embriaga a las almas nobles y fuertes y la adversidad tampoco las abate; que permite pensar en una de las imágenes más características de la filosofía estoica recordada precisamente por Séneca: “Me muestro como una roca aislada en medio de un mar agitado, que las olas no dejan de azotar, por cualquier lado que se muevan; y no por ello la conmueven ni la desgastan con tantos siglos de continuos embates.”²⁸ Esta precisa comparación llevaría a pensar que puede haber entre el estoicismo y Descartes más cercanía y

²⁶ *Ibidem*, 26-1, p. 257.

²⁷ Epicteto: *Op. cit.*, Cap. XXIX-7, p. 59.

²⁸ Séneca: *Op. cit.*, 27-3, p. 260. Cfr. la traducción de Julián Marías de la misma obra, Alianza Editorial, Madrid: 1988. P. 106.



afinidad que puntos de conflicto o separación. No obstante, debe recordarse un pasaje del *Discurso del método* en el cual se fustiga de manera severa los escritos de los antiguos paganos que “elevan muy alto las virtudes (···) pero no enseñan suficientemente a conocerlas” y, con frecuencia, este “bello nombre” no corresponde más que a insensibilidad, orgullo e, incluso, parricidio²⁹, en una alusión expresa a usos y costumbres muy propios de los romanos, nada virtuosos a ojos de Descartes, a los cuales no escapó ni el mismo Séneca quien, tal como es de común conocimiento, tuvo que suicidarse por virtual insinuación del emperador Nerón. Debe tenerse en cuenta igualmente la consideración taxativa de Descartes: “no soy uno de esos filósofos crueles que hacen del sabio un hombre insensible.”³⁰

Si se tienen en cuenta estos dos últimos pasajes, difícilmente se podrá afirmar que fue Descartes, sin más, un filósofo estoico, pues es muy evidente su explícita posición crítica, en especial respecto a uno de los ideales más significativos del estoicismo: la insensibilidad, la imperturbabilidad, la *ataraxía*. Pero si se coteja la exposición de las cartas a Élisabeth realizada en las páginas iniciales de este trabajo y, de manera especial, la tercera máxima de la moral de provisión, es inevitable concluir que, si bien no se puede afirmar de manera taxativa que Descartes fue un filósofo estoico, por lo menos en materia de moral, sí se puede considerar, de modo completamente plausible, que esa filosofía helenística ejerció una importante influencia en su pensamiento moral; de lo cual da testimonio muy claro la formulación de esta máxima: “procurar siempre vencerme a mí mismo más bien que a la fortuna, y cambiar mis deseos más que el orden del mundo, y acostumbrarme por lo general a creer que no hay nada que esté enteramente en nuestro poder, salvo nuestros pensamientos”³¹, lo cual corresponde, línea por línea, al principio fundamental del estoicismo de Epicteto, según se aprecia en el Capítulo I del *Enquiridión*.³² Sin embargo, cabe anotar que a pesar de esta clara influencia, puede ser más fuerte la distancia que la coincidencia entre aquella tradición filosófica antigua y la concepción filosófica del siglo XVII, como se observa en el tema puntual de la felicidad, que en los estoicos

²⁹ Descartes, R.: *Discurso del método*. Traducción citada. P. 20.

³⁰ Cfr. carta de Mayo 18 de 1645, p. 53.

³¹ Cfr. supra, nota 2.

³² Cfr. supra, nota 23.



se asocia a la tranquilidad de ánimo resultante de la indiferencia con relación a las cosas que no dependen de nuestra voluntad y nuestra acción, y que en Descartes – quien, como se ha visto, critica la *crueledad* de la impassibilidad estoica- se asocia más bien a una cierta alegría de vivir y a una recuperación nada estoica de la importancia de las pasiones.³³

En consecuencia, se puede concluir que hay, efectivamente, una clara influencia del estoicismo, en particular de Epicteto y Séneca, en el pensamiento moral cartesiano, pero que se trata de una influencia más bien restringida, pues si se toman las máximas de la moral de provisión del *Discurso del método*, sólo una de ellas presenta rasgos evidentes de esa filosofía y, de otra parte, se puede observar que los rasgos o principios estoicos, lejos de tomarse de manera literal, son sensiblemente *modificados* por Descartes, como es apenas comprensible, pues el trasfondo histórico y social en que surge un filósofo y en que expone su pensamiento, es simplemente irreplicable, pues cuando se dice de alguien, por ejemplo, que es socrático, se lo dice en sentido por completo figurado, dado el carácter único de las épocas históricas, entre las cuales puede haber analogías o similitudes de diversa índole, pero jamás igualdad. De ahí que cuando Descartes, u otro filósofo cualquiera, recibe la influencia de una tradición o filosofía anterior, la recibe pero desde su irreplicable horizonte histórico y social, desde la particularidad, la sensibilidad y los problemas característicos de su época histórica, lo cual condiciona de manera inevitable cambios, con frecuencia drásticos, en la recepción de esa tradición y en la interpretación de la misma. El carácter irreplicable de una época histórica y sus problemas específicos, permite entender que cuando ella toma elementos de un pensamiento o filosofía anterior, los interpreta y utiliza desde su propia perspectiva, pero jamás constituye una simple repetición de la tradición filosófica invocada.

141

Ahora: finalizando estas notas, puede surgir, de modo apenas comprensible, la siguiente pregunta: ¿no es muy forzada la comparación que se ha llevado a cabo entre algunos textos de la filosofía helenística y

³³ Cfr., para una discusión más amplia, Marrades M.: Julián: “Razón y pasión en la ética cartesiana” , Revista de Occidente, No. 187, Diciembre 1996, en especial, ps. 30-36.



algunos textos filosóficos del siglo XVII? Pregunta válida y respuesta difícil. De entrada, en toda elección de este tipo hay un margen de arbitrariedad inevitable, que pasa por el interés y los conocimientos de la persona que elabora el trabajo; pero hay también la preocupación por apuntar a un problema filosófico particular, que está lejos de ser infrecuente en la historia de la filosofía: la manera como un filósofo, o una filosofía, influye en un pensamiento posterior; o dicho de modo complementario, la manera como un filósofo, o una filosofía, recepciona y procesa un pensamiento anterior. De algún modo se ha querido ilustrar, siguiendo muy de cerca algunos planteamientos de Rodolfo Mondolfo, lo que puede ser el principio de formulación de un problema filosófico: “El punto de partida de toda investigación filosófica consiste siempre en un planteamiento previo del problema que se quiere solucionar.”³⁴ Bien se sabe que habría dos tipos básicos de problemas en filosofía: aquellos característicos de la tradición milenaria de la misma; y aquellos que surgen de manera particular cuando se confronta un filósofo y su obra. El que se ha querido sugerir aquí, corresponde al último tipo: un problema particular en el filósofo francés René Descartes: ¿en qué consiste el estoicismo presente en su obra? Para entender y lograr claridad al respecto, se ha propuesto la lectura y análisis de algunas obras que aparecen, de acuerdo con estudios y consideraciones previas, como las más inmediatamente pertinentes. Estudiadas éstas, la tarea inmediata es la proceder al estudio de algunos escritos de este último filósofo con la intención de ver, en detalle, si en efecto hay estoicismo en su pensamiento; luego de lo cual, se debe entrar a realizar la comparación respectiva y sacar las conclusiones correspondientes: hay, sin duda alguna, influencia del estoicismo en el pensamiento moral de Descartes, pero una influencia tan restringida como modificada, pues ni las épocas históricas, ni los pensamientos que en ella tienen lugar, se repiten completamente, sino que son modificadas y tamizadas de manera inevitable, de acuerdo con los intereses y perspectivas concretas de la época en la cual vive el filósofo que recibe la influencia y, por supuesto, de acuerdo con su formación, intereses, motivación y propósitos particulares. Todo lo cual se ha querido mirar, siempre de la mano del filósofo y tratadista italiano, en una expresa perspectiva histórica: esta incluye como elemento especial constitutivo suyo, “la subordinación de su mirada a las condiciones del tiempo y de las personalidades” , es decir, quiere ser una contemplación *sub specie temporis*, de lo cual surge, de manera

³⁴ Mondolfo, Rodolfo: *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*. Eudeba, Buenos Aires: 1969. P. 27.



inevitable, un conflicto de orientaciones y exigencias que plantea, de acuerdo con Mondolfo, un doble problema:

1. El historiador, que reconstruye *sub specie temporis*, ¿puede entender al filósofo, que construye *sub specie aeterni* y que parece, por lo tanto, obligado a repetir con Descartes: yo no quiero tampoco saber si han existido ya otros hombres o filósofos y qué han pensado? 2. El conocimiento histórico, ¿puede prestar alguna utilidad en la investigación teórica de la filosofía, o deberá reconocerse con Malebranche que toda consideración de un pensamiento ajeno constituye un obstáculo y no una ayuda en la investigación de la verdad?³⁵

Es justamente la experiencia histórica la que, según Mondolfo, ha de ayudar a contestar estas dos preguntas, debido precisamente a la constatación de que “Ningún espíritu puede nunca ser independiente por completo de su ambiente y de su época; cada uno tiene un proceso de formación, que determina su orientación por el doble camino de la adaptación y de la reacción a los influjos que padece; y de ésta doble manera resulta vinculado a su época y a la historia anterior del pensamiento y de la cultura.”³⁶ ◻

³⁵ Íbidem, ps. 29-30.

³⁶ Íbidem, p. 30.



Referencias

Brochard, Victor: “Descartes stoïcien” (en) *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. J. Vrin, Paris: 1954. Ps 320-326.

Cottingham, John: “Cartesian Ethics: Reason and the Passions” , *Revue Internationale de Philosophie*, 1996/1, 195. Cfr., en especial, ps. 197-200 y 213.

Descartes, René: *Cartas sobre la moral*. Traducción, introducción y notas de Élisabeth Goguel. Editorial Yerba Buena, Buenos Aires: 1945. Carta de Mayo 18 de 1645, p. 53

Descartes, R.: *Discurso del método*. P. 20

Epicteto: *Enquiridión*. Estudio introductorio, traducción y notas de José Manuel García de la Mora. Anthropos Editorial, Barcelona: 2004. Cap. XXXVIII, p. 87.

Marrades M.: Julián: “Razón y pasión en la ética cartesiana” , *Revista de Occidente*, No. 187, Diciembre 1996, en especial, ps. 30-36.

Mondolfo, Rodolfo: *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*. Eudeba, Buenos Aires: 1969. P. 27.

Rodis-Lewis, G.: *La morale de Descartes*. Presses Universitaires de France, Paris: 1970. Ps. 26 y 78.

Séneca: Op. cit., 27-3, p. 260. Cfr. la traducción de Julián Marías de la misma obra, Alianza Editorial, Madrid: 1988. P. 106.

Séneca: *Sobre la felicidad (De vita beata)*. Traducción, estudio preliminar y notas de Carmen Codoñer. Ediciones Altaya, Barcelona: 1994. 15-7, p. 244; 25-5, p. 256.