

Título Felicidad, virtud y fin último. El particular estoicismo cartesiano

Tipo de Producto Ponencia (texto completo)

Autores Castelli, Paula

Ponencia Presentada en el : V Congreso de la Asociación Chilena de Filosofía: Filosofía hoy: Límites y rupturas, Valdivia Chile

Código del Proyecto y Título del Proyecto

A17S31 - Perspectivas sobre la felicidad desde un enfoque multidisciplinario

Responsable del Proyecto

Sinópoli, Daniel

Línea

Área Temática

Líneas Transversales

Fecha

Noviembre 2017

INSOD

Instituto de Ciencias Sociales y Disciplinas
Proyectuales

UADE 

Felicidad, virtud y fin último. El particular estoicismo cartesiano.

Paula Castelli

1. Introducción

El concepto de felicidad y su relación con la virtud en las éticas eudaimónicas clásicas sufrió modificaciones a partir del resurgimiento de las corrientes estoicas, epicureas y escepticas en la modernidad temprana. Un caso interesante para rastrear estas modificaciones en la concepción de la felicidad es el tratamiento que se hace de la misma en los textos sobre ética de Descartes. En este trabajo me ocuparé de analizar el modo en que Descartes retoma y discute la concepción estoica de la vida feliz en sus comentarios al *De vita beata* de Séneca. Considero que puede verse en esa lectura cartesiana un novedoso giro subjetivante la felicidad, alejándola de su comprensión clásica, que la entendía como una 'actividad' o un 'modo de vida', para pasar a entenderla como un estado subjetivo de bienestar, dando origen a una genealogía del concepto que puede rastrearse hasta nuestros días.

Descartes ha escrito ciertamente muy poco sobre filosofía moral, no obstante parece conferirle a este tema la mayor importancia, si tenemos en cuenta que en el prefacio a la edición francesa de *Principios de Filosofía* la rama más alta del árbol de la sabiduría es ocupada por la moral: “la más alta y más perfecta moral, que presuponiendo un entero conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la sabiduría” (AT IX B, 14). Este sistema moral sería más que sólo el elemento final de la filosofía cartesiana, es también el fin o *telos* de su reconstrucción del conocimiento. En un sentido importante las partes teóricas de la filosofía son establecidas en función de los beneficios prácticos que se siguen de ellas.¹ Sin embargo, los textos en los que presenta los desarrollos propiamente morales de su sistema se podrían reducir a su última obra publicada, *Pasiones del Alma*, y a la correspondencia que mantiene con Elisabeth de Bohemia, Chanut y Cristina de Suecia a partir de 1645, que en buena medida es una suerte de borrador de aquella última obra. Entre esas cartas se encuentran las que dedica al análisis y crítica de *De beata vita* de Séneca que es, además, una de las escasísimas ocasiones en que Descartes hace un detenido análisis de una teoría ajena.²

El estoicismo ha sido tomado como punto de referencia en muchas interpretaciones de la filosofía

1

Varios años antes, Descartes escribía en la primera parte del *Discurso del Método*: “Y siempre había tenido un deseo extremo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis acciones y caminar con seguridad en esta vida.” (AT VI, 10). También en la sexta parte del *Discurso* se hace referencia a que lo que confiere su valor a la tarea de refundación de la ciencia son sus consecuencias prácticas, particularmente porque la conservación de la salud, “que es sin duda el primer bien y el fundamento de todos los demás bienes de esta vida; pues el espíritu mismo depende de tan estrechamente del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo, que si es posible hallar algún medio de hacer a todos los hombre más sabios y más hábiles de lo que han sido hasta ahora, creo que es en la medicina donde se debe buscarlo.” (AT VI, 62)

2

Otras de las escasas referencias a obras ajenas que pueden citarse son: un par de referencias muy generales, y casi grotescas, a Platón a Aristóteles en la carta prólogo a los *Principios*, algunas referencias a Suarez en las respuestas a las objeciones de Arnauld y, nuevamente a instancias de Elisabeth, el comentario que hace sobre *El Príncipe* de Maquiavelo en dos cartas 1646.

moral de Descartes³ y, ciertamente la influencia estoica puede ser ampliamente reconocida en muchos de los autores de la modernidad temprana. Pero, si bien es cierto que el aroma estoico se siente en muchos pasajes de la obra cartesiana, no debería pasarse por alto que, a diferencia de muchos neoestoicos, declarados como Guillaume Du Vair o Justus Lipsius, Descartes declara explícitamente que no acuerda con tesis centrales del estoicismo como, por ejemplo, la necesidad de eliminar las pasiones⁴. Uno de los puntos en que la influencia estoica resulta ambivalente es en el modo cartesiano de caracterizar la virtud y su relación con la felicidad. En el presente trabajo me interesa analizar una serie de pasajes de la correspondencia en los que Descartes intenta esclarecer estos conceptos frente a lo que considera un tratamiento confuso del tema por parte de los filósofos antiguos. Por otra parte, determinar más claramente el concepto de virtud permitirá entender mejor cuáles son los diversos elementos presentes en su concepción de la generosidad en tanto 'pasión virtuosa'.

2. La lectura de Séneca: cómo distinguir felicidad, virtud y fin último

A comienzos de 1645 Elisabeth de Bohemia pasa varios meses aquejada de cierta profunda tristeza que debilita grandemente su salud, sin embargo, considera que las cartas que recibe de Descartes le “sirven siempre como antídoto contra la melancolía; aún si no me instruyesen, apartarían mi espíritu de los objetos desagradables que le sobrevienen todos los días, para hacerle contemplar la felicidad (*bonheur*) que poseo en la amistad de una persona de vuestro mérito, a cuyo consejo puedo confiar la conducta de mi vida” (AT IV, 233). Es entonces que, para 'entretener' a la princesa, Descartes le propone la lectura de *De vita beata*. Justifica esta elección en el hecho de que el estudio de lo que han dicho los antiguos acerca de los medios que enseña la filosofía para adquirir la felicidad es sumamente útil e incluso “permite sobrepasarlos agregando algo a sus preceptos; de este modo uno puede volverlos perfectamente suyos y disponerse a practicarlos.” (AT IV, 252) Aunque ya en la carta inmediatamente posterior, del 4 de agosto de 1645, Descartes muestra su decepción frente al texto de Séneca que ha elegido comentar, pues luego de haberlo leído, no lo encuentra lo bastante exacto como para que valga la pena seguirlo. No obstante, se propone explicar a Elisabeth cómo cree que el tema debería haber sido tratado por un filósofo que solo contaba con la luz natural como guía (es decir, un autor que no contaba con la relevación).

De acuerdo con los primeros comentarios cartesianos, la inexactitud del texto sería resultado de la falta de rigor en el análisis de los conceptos que muestra el autor latino. Ante la afirmación de Séneca de que “todos desean vivir felices (*vivere beate*), pero andan a ciegas tratando de averiguar qué es lo que hace feliz a una vida”⁵ Descartes señala que aun falta determinar qué es 'vivir feliz' y que, en primera instancia, es necesario distinguir entre la felicidad en un sentido ordinario, es decir, aquella que solo depende del azar (*heur*) y la beatitud (*béatitude*), a la que define como “un perfecto contento del espíritu y una satisfacción

3

Cf. Brochard, V. “Descartes stoïcien”, en *Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*, Paris, Vrin, 1966; Rodis-Lewis, G. *La morale de Descartes*, Paris, Vrin, 1962; Cottingham, J. “The ethics of science and power”, en *Philosophy and the good life*, Cambridge, CUP, 1998.

4

Cf. AT IV, 201-202.

5

Cito los pasajes de Séneca de la edición en castellano: Séneca, *Diálogos*, trad. C. Codoñer, Editora Nacional, 1984.

interior, que no tienen los más favorecidos por la fortuna, y que los sabios adquieren sin ella.” (AT IV, 264). Luego de establecida esta distinción y, habiendo determinado que su interés se centra en la beatitud, reconoce que la pregunta a responder es, entonces sí, ¿cómo se alcanza esta felicidad? La respuesta cartesiana nos remite a las tres reglas de moral que había presentado en el *Discurso*, aunque con pequeñas modificaciones que luego comentaremos:

- tratar de servirnos siempre lo mejor posible de nuestro espíritu para conocer lo que debemos hacer o no hacer en todas las circunstancias de la vida.
- tener una firme y constante resolución de ejecutar todo lo que la razón nos aconseje, “y es la firmeza de esta resolución lo que creo que debe ser tomado por la virtud, aunque no sepa de nadie que la haya explicado de este modo” (AT IV 265)
- considerar a todos los bienes que no se poseen como enteramente fuera de nuestro poder y, por tanto, acostumbrarnos a no desearlos.

Lo primero que podemos notar en esta re-presentación de las máximas de la moral *par provision* es que la primera de ellas ha dejado de ser el seguir prudentemente los usos y costumbres de nuestros conciudadanos, y consiste ahora en seguir la guía de la propia razón en la determinación de la acción. Cambio que se explica porque, bien fundado ya el sistema de la nueva ciencia, el buen uso de la razón resulta no sólo legítimo sino también exigible. Y, si bien el planteo de que es la razón la que da a conocer lo que se debe y lo que no se debe en cada caso puede ser leído como un ingrediente estoico, no hay que pasar por alto que Descartes no exige un conocimiento verdadero de la acción apropiada o del deber en cada caso sino que alcanza para la felicidad con aplicar el entendimiento “lo mejor posible” en la determinación de la acción. Si bien en *De vita beata* Séneca no refiere explícitamente a esto, tanto para Epicteto (Discursos) como para Cicerón (De officiis) las acciones apropiadas (*kathekonta/officium*) son aquello que la razón nos dicta que debemos hacer en cada caso; pero además, el estoicismo establece una clara distinción entre, por una parte, la mera realización de las demandas normativas, es decir, el mero realizar la acción apropiada y, por otra parte, la acción virtuosa, es decir, las acciones realizadas por la persona que cumple con el más alto estándar de excelencia moral, lo que se identifica con el bien supremo y la felicidad.⁶ La virtud presupone un conocimiento recto de la verdad y para el estoico esta exigencia tiene sentido porque sólo la verdad puede asegurar la solidez necesaria para la tranquilidad del espíritu. En las fuentes estoicas se pueden identificar tres características que distinguen la acción del virtuoso de la acción del no virtuoso⁷: a) mientras que la persona del común realiza la acción apropiada porque valora las consecuencias de la acción, el virtuoso la realiza porque tal acción es acorde a la naturaleza; b) mientras el no virtuoso simplemente sabe que la acción debe ser realizada, el virtuoso conoce exactamente cuándo y en qué circunstancias debe realizarse; c) mientras la acción de la persona ordinaria se basa en una creencia u opinión, la persona virtuosa basa su acción en un *conocimiento* (por ejemplo, *conoce* que tal acción es acorde a la naturaleza y conoce las

6 Cf. D. Rutherford, “Reading Descartes as a Stoic: Appropriate action, Virtue and the Passions”, en *Philosophie antique*, 14, 2014, 129-155.

7 En Cicerón, por ejemplo, esta diferencia se expresa con la distinción entre “acción apropiada” (*medium officium*) y “recta acción” (*perfectum officium*), cf. *De finibus*, III, 58. Epicteto distingue entre *kathekonton* y *katorthoma*.

particulares circunstancias en que debe ser realizada), y es este conocimiento el que aporta firmeza y estabilidad a la voluntad del virtuoso, características de las que carece quien no es sabio. Una distinción semejante a esta, aunque no idéntica, aparece también en la carta que estamos analizando cuando Descartes hace referencia a la 'virtud falsa':

“Cuando la virtud no está iluminada por el entendimiento, puede ser falsa, es decir que la voluntad y la resolución de obrar bien pueden conducirnos a cosas malas que tomamos por buenas; por lo tanto, el contento que de ella depende no es sólido [...], mientras que el uso recto de la razón, como da un conocimiento verdadero del bien, impide que la virtud sea falsa.” (AT IV, 267)

¿Cómo hacer compatible esta afirmación con la primera de las reglas propuestas, que afirmaba que podía alcanzarse una vida feliz con solo 'servirse siempre lo mejor posible de su espíritu'? Una lectura posible surge de interpretar que el conocimiento verdadero al que refiere nuestro autor se limita a un único conocimiento o 'primera verdad práctica' respecto de nuestra propia naturaleza, esta consiste en el conocimiento de que sólo nuestro libre arbitrio está enteramente en nuestro poder. Es este único conocimiento el que es exigido al virtuoso cartesiano, pues esta sola verdad permite regular de tal modo el deseo que las verdades particulares/específicas, necesarias para determinar cada acción en particular, pueden faltarnos sin que la solidez de la virtud tiemble⁸. De hecho, es esta misma 'primera verdad práctica' la que aparecerá enunciada como parte de la definición de generosidad en la tercera partes de *Pasiones del Alma*, sobre la que volveremos en un momento.⁹ Entendido de este modo puede comprenderse cómo, poco antes del pasaje recién citado, haya podido afirmar que “tampoco es necesario que nuestra razón no se equivoque nunca: basta que nuestra conciencia nos atestigüe que no nos faltaron jamás resolución y virtud para ejecutar todas las cosas *que nos parecieron las mejores*.” (subrayado mío).

Esto nos lleva a lo afirmado en la segunda regla ofrecida en la carta, en la que se define la virtud en términos de la firme y constante resolución de ejecutar todo lo que la razón nos aconseje. En la referencia a la constancia resuenan nuevamente los ecos del neoestoicismo. Los tratados sobre la constancia florecen hacia finales del siglo XVI y comienzos del XVII y es esta virtud la que es percibida como elemento característico del resurgimiento del movimiento estoico al final del Renacimiento. Según Lagrée, de todas las obras clásicas que inspiraron los tratados neoestoicos, el más significativo fue el tratado de Séneca *De constantia*, donde este autor provee gran cantidad de reglas y consejos prácticos que enseñan al lector a enfrentar la adversidad serenamente preparándose para los reveses de la fortuna, desprendiéndose de los bienes que sólo dependen de la fortuna, como la riqueza, el honor o el placer. Un cambio interesante que señala Lagrée, ligado a la jerarquía que el neoestoicismo otorga a la constancia frente a otras virtudes, está dado por el cambio de ámbito en el cual se presentan las contrariedades a las que el sabio debe hacer frente. Estas pasan del ámbito personal o las relaciones privadas al ámbito público/político. Ya no se trata de la enfermedad o el dolor, sino de la guerra, el destierro, la pérdida de poder o de influencia política.¹⁰ Cambio

8 Esta verdad ética fundamental es la que aparece enunciada bajo la forma de la generosidad y que en el párrafo final de esta carta le recrimina a Séneca no haber hecho explícita.

9 “La verdadera generosidad [...] consiste solamente, en parte, en que *conoce* que no hay nada que le pertenezca verdaderamente más que la libre disposición de sus voluntades...” (AT XI, 446 subrayado mío)

10 Cf. Lagrée, “Constancy and Coherence”, en Strange, S. y Zupko, J. (eds.) *Stoicism. Traditions and Transformations*,

de escenario que en la correspondencia entre Elisabeth y Descartes se observa de modo ejemplar.

Otra cuestión a tener en cuenta en relación a esta regla es que hace manifiesto que es a la firmeza y constancia de la voluntad lo que Descartes identifica con la virtud. De modo que mientras la virtud estoica es efecto del buen uso de la razón, la virtud cartesiana resulta ser efecto del buen uso de la voluntad. Esta segunda regla tendrá su lugar en la definición de la pasión de la generosidad sobre la que volveremos en el apartado 3.¹¹

Finalmente, la tercera regla muestra de qué modo la razón y la virtud limitan el deseo para que este se dirija sólo a aquello que está efectivamente en nuestro poder, y nos permite, por tanto, obtener el contento y satisfacción en esta vida, que Descartes identifica con la felicidad. De este modo de entender la relación entre virtud, razón y felicidad se sigue la crítica a Séneca con la que se cierra la carta: “Por lo cual me parece que Séneca hubiera debido enseñarnos todas las verdades principales cuyo conocimiento hace falta para facilitar el *uso de la virtud* y moderar nuestros deseos y nuestras pasiones y, de este modo, alcanzar la felicidad natural; lo cual hubiese hecho de su libro el mejor y más útil que un filósofo pagano hubiera podido escribir.” (AT IV 267, subrayado mío) Pero entonces, mientras por una parte parece conceder a Séneca que la felicidad consiste en la virtud y el vivir según la razón, por otra parte identifica esa felicidad con cierto contento y satisfacción interior respecto de los cuales la virtud resulta ser sólo un medio, algo que Séneca se había encargado explícitamente de negar en *De vita beata*:

“Pero tú -dices,- cultivas la virtud no por otra razón, sino porque esperas que de ella te provenga algún placer-. En primer lugar, aunque la virtud está destinada a proporcionarnos placer, no se lo busca por eso, por el placer; pues no lo proporciona, sino que también lo proporciona, y no se esfuerza en ello, sino que su esfuerzo, aunque se dirija a otra cosa, consigue esto también [...] así el placer no es consecuencia ni causa de la virtud, sino un accesorio...”¹²

3. Entre la felicidad del estoico y la del epicureo

La identificación que hace Descartes desde un primer momento de la felicidad como “un perfecto contento del espíritu y una satisfacción interna” es el elemento central en sus diferencias con el estoicismo. Hasta tal punto produce 'ruido' en la lectura estoica de la moral cartesiana que, centrándose en esta definición, Martial Gueroult ha sugerido que la moral cartesiana poseía un carácter más epicúreo que estoico o neoestoico.¹³ El argumento de Gueroult para sostener esta lectura es que al entender la felicidad como un estado afectivo (un cierto tipo de placer intelectual) su posición resulta más cercana a la concepción que presenta Epicuro de la vida feliz como aquella en la cual se goza del mejor tipo de placer, derivado de la salud corporal y la tranquilidad del alma. La virtud, entonces, no cumple sino una función instrumental, en la medida en que es necesaria y suficiente para producir tal estado del alma. Sin embargo, en la siguiente carta

Cambridge University Press, 2004.

11 “La verdadera generosidad [...] consiste solamente, parte es que [...] y parte en que sienta en sí mismo *una firme y constante resolución* de usar bien de [la libre disposición de sus voluntades]; es decir, de que no le falte nunca la voluntad para emprender y ejecutar todas las cosas que juzgue ser las mejores.” (AT XI, 446, subrayado mío)

12 *De vita beata*, 9.1.

13 M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, II, p. 229

a Elisabeth, del 18 de agosto de 1645, Descartes deja en claro que esta no es su posición. Para mostrar su diferencia con la posición epicúrea establece una distinción entre los que considera tres conceptos distintos que tanto los estoicos como Epicuro, e incluso Aristóteles, habrían confundido: felicidad, sumo bien y fin último. La felicidad, sostiene Descartes, no es lo mismo que el bien supremo pero lo presupone, en la medida en que el contento y la satisfacción de espíritu surgen de su posesión. El bien supremo, por otro lado, consiste solamente en la virtud, pues esta es el único bien que depende enteramente de la propia voluntad libre y, por tanto, es el único bien del que podemos gozar de modo sólido y estable.¹⁴ Cualquiera de estos dos, por otra parte, puede ser considerado el fin último, pues “el bien supremo es indudablemente aquello que queremos alcanzar como el objetivo de todas nuestras acciones, y el contento del espíritu resultante es también correctamente llamado nuestro fin, pues es la atracción que hace que busquemos el bien supremo” (AT IV, 276).¹⁵ En este contexto, presenta la vieja analogía entre el blanco al que se apunta y el premio que se espera: la virtud es aquello que nos proponemos como blanco de nuestras acciones y el contento que surge de dar en el blanco es el atractivo (premio) que nos incita o motiva a intentar la virtud. Con esta analogía Descartes introduce el problema de la motivación de la acción y al mismo tiempo sugiere que, si bien la virtud es suficiente y necesaria para la felicidad, el conocimiento de la virtud como bien supremo es necesaria pero no suficiente para motivar la acción que la virtud exige.

Esta posición que Descartes delinea en la correspondencia con Elisabeth rompe con un presupuesto clave del eudaimonismo clásico. Al considerar que tanto Zenon como Epicuro han dado una respuesta adecuada, aunque parcial, a la pregunta por la felicidad, plantea la discusión en un plano distinto al que está presupuesto en la discusión clásica. Epicúreos y estoicos consideran estar dando respuesta a la pregunta por el contenido de la felicidad, que ambos identifican con el bien supremo y el fin último, y la disputa se centra entonces en el modo de vida mediante el cual la felicidad se ve realizada (una vida virtuosa o una vida placentera). La distinción que establece Descartes rompe este marco común de la discusión y la diferencia entre posturas pasa a ser entendida por como una distinción entre la intensión (contento interior) y la extensión (virtud) del término felicidad.

4. La generosidad: última transformación de la virtud.

Cómo señalamos más arriba, las reglas que permitirían alcanzar una vida feliz presentadas en la carta del 4 de agosto de 1645 son retomadas en la redacción final de Pasiones del alma para pasar a constituir la definición de generosidad. Esta pasión es clasificada como derivada de la admiración y un caso particular de la estima de sí mismo. En el artículo 153 del tratado se la define del siguiente modo:

“Así yo creo que que la verdadera generosidad, que hace que un hombre se estime hasta el más

¹⁴“...pues la felicidad no es el sumo bien; pero lo presupone, y es el contento o satisfacción de espíritu que proviene de que lo poseemos. Pero como finalidad de nuestras acciones se puede entender lo uno como lo otro; pues el sumo bien es, sin duda, la cosa que debemos proponernos como blanco en todas nuestras acciones, y el contento de espíritu que depende de él, al ser el atractivo por el cuál lo buscamos, es también llamado con razón nuestro fin.” (AT IV, 275)

¹⁵ En la carta a Cristina de Suecia en la que trata sobre el sumo bien presenta una versión un tanto distinta de esta y en la que parece volver a identificar sumo bien y felicidad: “[el sumo bien] consiste tan sólo en una voluntad firme de obrar bien y en el contento que ello produce. En efecto, no observo ningún otro bien que me parezca tan grande ni que esté enteramente en el poder de cada uno.” (AT V, 82).

alto grado en que puede legítimamente estimarse, consiste únicamente, por un lado, en que conoce que nada le pertenece de verdad, salvo esa libre disposición de sus voliciones, y que nada hay por lo que deba ser alabado o censurado, salvo porque la utilice bien o mal; y por otro lado, en que siente en sí mismo una resolución firme y constante de utilizarla bien, es decir, de no carecer jamás de la voluntad de emprender o ejecutar todas las cosas que juzgará mejores. Lo cual es seguir perfectamente la virtud.” (AT XI 446-446)

De acuerdo con lo que señala la primera parte de la definición, esta pasión hace patente al sujeto un bien que le pertenece y ese bien es justamente la principal perfección del hombre, es decir, la libertad de la voluntad. Es este verdadero conocimiento lo que la distingue de una pasión nociva, como el orgullo, que es en todo semejante a ella pero que en lugar de basar la estima de sí en lo que depende del sujeto lo hace tomando como objeto de estima bienes que no dependen de él sino de la fortuna. La búsqueda de este conocimiento era lo que en la carta del 4 de agosto de 1645 se enuciaba como un mandato indeterminado y su contenido preciso era aquello que en aquel momento Descartes reclamaba a Séneca no haber explicitado dado que lo consideraba el mejor aporte que podría haber hecho para facilitar el *uso de la virtud* y moderar nuestros deseos y pasiones. En *Pasiones del alma*, el conocimiento del libre arbitrio como único bien del que no puedo ser despojado funda la 'verdadera generosidad' en tanto quien sabe esto dispondrá 'generosamente' de todos los demás bienes. Es por esto que la generosidad se presenta como remedio contra todo posible exceso o mal uso de las pasiones en general y, en particular, respecto del deseo, el odio, el miedo, la ira, los celos y la envidia, pues los generosos no “creerán que haya nada cuya adquisición no dependa de ellos que valga lo bastante como para que merezca desearse mucho.” (AT XI, 447, art. 156).

El segundo elemento presente en la definición de la generosidad se corresponde con lo enunciado en la segunda de las reglas de 1645, con el agregado de que en ahora la firme y constante resolución de usar bien de la voluntad es *sentida*, lo que se corresponde con el carácter pasional de la generosidad. Este carácter pasivo no impide, sin embargo, que Descartes identifique esta firme resolución con la virtud. Volvemos a ver en esta nueva presentación cartesiana de la virtud que ésta nuevamente se encuentra asociada a la voluntad antes que a la razón, en lo que se distancia de los planteos estoicos.

Finalmente, el carácter autoafectivo de la generosidad la constituye en fuente de una alegría interior que no es otra cosa que ese contento o satisfacción al que hacía referencia en 1645 para dar cuenta de la beatitud. El conocimiento de que poseo un bien del que no puedo ser despojado genera una alegría constante, que no depende sino del propio sujeto y por esto es una emoción interior y no una pasión en sentido estricto. Así, en el artículo 148 de *Pasiones*, titulado “Que el ejercicio de la virtud es un soberano remedio contra las pasiones”, se afirma que “con tal de que nuestra alma tenga de qué contentarse en su interior, todas las molestias que vienen de fuera no tienen ningún poder para dañarla, sino que sirven para aumentar su alegría al hacerle ver que no pudiendo ser ofendida por ellas, esto le hace conocer su perfección. Y para que nuestra alma tenga así de qué estar contenta, sólo necesita seguir la virtud.”

5. Algunas consideraciones finales

A partir de la lectura de las distintas formulaciones que Descartes presenta de la virtud parece hacerse evidente que su concepción sobre la misma no varía prácticamente en nada desde la formulación de las máximas de la moral provisional, en el *Discurso*, hasta la formulación de la generosidad como clave de bóveda de su moral madura en *Pasiones*. En todos los casos en que hace referencia a la virtud, ésta se enuncia en términos en los que resuenan elementos estoicos aunque reformulados y reubicados dentro de un marco distinto al del estoicismo. Marco en el que tal vez los elementos discordantes más notorios sean: a) la consideración de una voluntad libre en un sentido más fuerte que el de la libertad compatibilista que propone el estoico. El hecho de que la virtud sea identificada todas las veces con el componente volitivo y no con el cognitivo podría incluso ser tomado como evidencia para una lectura libertaria de la libertad cartesiana; y b) la insistencia en la necesidad de un componente afectivo, aunque sea trate de alegría o contento intelectual, en la consideración de la felicidad. Punto en el que habría que tomarse en serio su afirmación de que no es “de esos filósofos crueles que hacen del sabio un hombre insensible” (AT IV, 201-202)