

¿DES-CARTAR A DES CARTES?¹

(Consideraciones 'ocasionistas' sobre 'una carta 'cartesiana')

MANFRED KERKHOFF

Desde el caso de Platón, los editores de escritos dejados por ciertos filósofos suelen encontrarse con el dilema de si incluir, o no, entre las llamadas *Obras*, las eventuales *Cartas* del autor (excepto 'cuando éstas - como en el caso de Epicuro - cuentan como *obras*). De incluirlas, están eventualmente ante un segundo dilema: si incluirlas todas, o solamente aquellas 'ilustrativas del pensar' del filósofo en cuestión (omitiendo lo demasiado 'personal' u 'ocasional'). Los cánones inescritos de lo genéricamente lícito en el discurso 'propiamente filosófico' suelen prescribir que se separen las *cartas* de las *obras* como categorías distintas de escritura; en el caso de Descartes, sin embargo, curiosamente la primera ca-

¹ Nota aclaratoria: la primera versión de estas *Consideraciones ocasionistas* fue redactada en 1997 en forma de cuatro cartas escritas a nuestro amigo moribundo José Echeverría Yáñez; ellas iban a desembocar en unos comentarios al diálogo ficticio entre Descartes y el Genio maligno que este ex-colega había 'inventado' para poner en escena una autorefutación del gran Cogito en persona. Después de que 'Don Pepe' - como lo llamaban sus amigos - murió, decidí publicar las cartas in memoriam (como ya estaba haciendo con siete cartas previas sobre Epicuro), omitiendo las secciones demasiado personales y 'ocasionales' (*occasio moriendi*) y dándole un formato más académico (notas etc.). Esta versión despersionalizada fue enviada a su patria, Chile, para una publicación de homenaje, - la que, al parecer, no se dio.

Entre tanto apareció, en 1999, una traducción comentada (en inglés) de la correspondencia entre Descartes y la Princesa Elisabeth (de la cual la carta 'considerada' por nosotros forma parte) que proporciona mucho del trasfondo biográfico y filosófico (desde una perspectiva feminista) que nuestra redacción inicial no pudo tomar en cuenta. Cuando se nos invitó a participar en un número de homenaje a nuestra ex-colega y amiga Carla Cordua, pensamos que una nueva versión de las *Consideraciones ocasionistas* desde la perspectiva de la escritura feminista en filosofía sería lo más adecuado para contribuir al homenaje actual.

tegoría forma parte de la segunda (los editores - Ch. Adam / P. Tannery - editan la *Correspondance* como volumen IV de las *Oeuvres*). ¿Acaso el carácter *personal* u *ocasional* de las cartas, lo *circunstancial* de su escritura, no estorba en este caso la *sustancia* de su pensar (no siendo una carta de Descartes necesariamente una carta 'cartesiana')? Veamos:

(1) Una ocasión fabulosa.

Para empezar, habría que constatar que, independientemente de la existencia de diferentes géneros de escritura en el *Corpus Cartesianum*, todos los escritos ahí reunidos como *Obras* son precisamente eso: *escritos*, es decir: productos de unas 'ocasiones' de comunicación de pensamientos que sin esta *causa per accidens* (que es la ocasión) no existirían (ya). En otras palabras: un *Cogito*, una *cogitatio* junto a su *cogitatum*, no valdría mucho si no se valiera del *scribo, ergo sum*; pues el pensar se actualiza como escribir, y la pregunta podría ser: ¿quién es la *causa per se* de este pensar escrito, una *res cogitans* que escribe (con su mano y pluma, en cuanto *res extensa*) las famosas palabras: "*cogito ergo sum*" - o la escritura como tal, el hecho mismo de que haya un sistema de signos (significantes con múltiples significados cada uno) que ninguna *res cogitans* sabría controlar, escriba en latín y / o en francés? (Un muy conocido 'abogado del diablo' de la *Ecriture* ha sugerido cosas 'fabulosas' al respecto).² De ninguna manera estamos confundiendo el individuo llamado René Descartes con el *cogito* por el evocado; pero el hecho es que no podemos simplemente suprimir la 'ocasión' que dio lugar a él: sin la escritura del inventor del *Genio Maligno* quedaríamos aún más engañados de lo que aquél nos quiere hacer creer: podríamos hasta imaginarnos, como lo hizo un amigo nuestro,³ que ese Renatus Cartesius - quien también firmó, especialmente sus cartas, como *Des Cartes* -, no fue sino una ficción, inventada por dicho *Maligno* (un 'Descartes eventual'; refutado, entre tanto, respecto de su *cogitare*, por una de sus 'personas').

Pasando al género literario-filosófico de *Correspondencia*, habría que radicalizar la constelación ocasionista; pues es obvio que un escritor de cartas está de ambos lados (antes y después de haberla escrito) abierto a

² Jacques Derrida "Si ha lugar de traducir"(II): Las novelas de Descartes y la economía de las palabras."; en Idem, *El Lenguaje y las Instituciones filosóficas*, Barcelona 1995, pp. 55-84.

³ José Echeverría "Diálogo con el Maligno"; en Idem *Aprender a filosofar con Platón, Epicuro, Descartes*. Barcelona 1997, pp. 139-232.

los eventuales interlocutores (mejor: *interscriptores*) del diálogo que lleva a cabo: el otro le da la *ocasión* de responder y co-determina con *su* manera personal de escribir el 'tono' de la respuesta; y el escritor principal (autor de *Obras*) tiene que proporcionarle la *ocasión* de responder a su respuesta, formándose así una inter-responsabilidad escritural que subvierte la intencionalidad solitaria del *ego (cogito)*. La princesa Elisabeth, por ejemplo, - por más que el mencionado *cogito* haya dudado de su existencia como *res con-cogitans* en las *Meditaciones* - resurge como muy co-existente en sus cartas (y esto no sólo como *res cogitans*, sino, mediante la mano que le escribe, con su 'puño y letra', como *res extensa*); ella *ocasionará* en Descartes una escritura que no será realmente la suya ya. No sabemos si él jamás se ha fijado en el hecho de que ella, lejos de ser nada más que su *idea* (la idea de él mismo reduplicada), por el mero hecho de escribirle, se ha inscrito para siempre en su *Corpus*; quedando éste animado, entonces, por el alma* de esta 'anima en pena' - así ella se le presenta a veces - que él pretendía instruir a menudo tan 'ocasionalmente', por ejemplo: contándole un cuento ilustrativo de sus ideas. Además: el *cogito* será asexual, pero la escritura no lo es, y el tono - el de ambos - lo revela; pero ésta es otra historia, la de una confabulación ambiguamente amistosa-amorosa que dará lugar a la ocasión fabulosa (la 'historia' de *his story* y *her story*: 'las pasiones del alma').

"Mundus est fabula"⁴ - esas palabras aparecen inscritas en una de las páginas del libro que Descartes tiene en sus manos en el retrato que J. B. Weenix pintó del autor de *Le Monde* en 1647. La mirada pensativa que el pensador dirige desde este cuadro al espectador parecería querer retematizar lo que en 1633 había alegado respecto de las presuposiciones 'míticas' de su *recuento* de la estructura del mundo, a saber que lo ahí presentado es (aún) pura hipótesis o *fabula*. Desde sus tempranas *Cogitationes privatae*, el futuro 'creador' del *cogito* había reconocido cuánto el filósofo debe a su ingenio poético cuando se trata de imaginar congenialmente qué tipo de diseño en la mente del creador había llevado a la materialización de ese *mundus* 'fabuloso'. Aún la ciencia perfecta cuyos contornos visualizó el joven en el sueño del 10 de noviembre de 1619, nació de aquel entusiasmo que despertó la visión de un diccionario al lado de una colección de poemas; más tarde, las *Regulae ad*

⁴ En lo que sigue, usamos unas evidencias presentadas por Stephen H. Daniel en el segundo capítulo de su libro *Myth and Modern Philosophy*, Philadelphia 1990, pp. 65-85.

directionem Ingenii (1628) atestiguan la misma convicción: la actividad de la mente, sobre todo en el caso del descubrimiento (o de la invención) de sus propias reglas, no es sino imitación de la creatividad divina; y hasta el *Discurso del método* (1637) practica una forma de pensar tomada de los procedimientos de una fábula (autobiográfica); se trata de la fuerza convencidora de un 'cuadro' pintado por alguien que expresamente se abstiene de demostraciones. Finalmente, todo el marco narrativo de las *Meditationes de prima philosophia* lo muestra en la misma línea, por más que ahora sí las demostraciones ocupen el primer plano; el sujeto trascendental, inicialmente indeterminado, recibe así un *status* determinado cuando se crea a sí mismo, inventando un doble (una *persona*, la del *Genio Maligno*), *narrando* los pasos de la duda, poniéndola en escena, en fin: poniéndose una máscara que cubre la desnudez del *cogito* solitario (*larvatus pro deo*, como escribía en sus *Cogitationes Privatae*; *larvatus pro Deo* sería otra lectura, la 'encubierta').

¿Acaso se dirá que estos rasgos 'fabulosos' de un pensar que demasiado generosamente se encaja en el *racionalismo* no son sino aspectos 'ocasionales'? ¿No será al revés, a saber: que la cara descarnada e inexpressiva ('científica') del *cogito* es una caricatura del verdadero 'sí mismo'? ¿Qué es aquí la caricatura de qué, cuál el verdadero carácter de ese sí mismo, - si es que la cara revela el carácter? ¿A cuál de los dos Descartes hay que descartar? Hablando de *caricaturas*: ¡qué coincidencia que el año 1646, ocasión de la carta-ocasión cuya fábula nos espera, sea también el año en el que aparece por primera vez esa palabra (italiana) en unos textos europeos!⁵ En filosofía - especialmente cuando ésta se concibe como *ancilla scientiarum* -, la *fisionomía* de un pensar suele considerarse como algo secundario, relegándola como harto admisible, al ámbito de la correspondencia, como si no hubiera sido la misma mano que aguantaba la misma pluma que escribía tanto las cartas como los tratados. ¿O se dirá que la fisionomía filosófica de una carta depende en este caso del rango / sexo del destinatario, en el sentido de 'Mersenne, sí; pero Elisabeth, no'? ¿O acaso sólo se admiten *cartas ilustrativas de su filosofía*? De todos modos, es en sus *cartas* que Descartes usa - más que en sus *obras* - el término *occasion*; y lo usa - ya lo veremos - en el sentido más

⁵ Véase sobre este contexto el segundo capítulo de la tesis doctoral (Yale 1995) de Davide Stimili *The Strategy of Immortality: a study in the Physiognomical Tradition*, pp. 58-92 ("Character and Caricature").

'escolástico' posible, - él quien supuestamente inicia la modernidad del pensar y nos libera del yugo medieval (otra leyenda).⁶

(2) El malheur de Su Alteza.

Entre agosto de 1644 y diciembre de 1647 Descartes va a elaborar, a través de las cartas a Elisabeth, la moral que luego aparecerá expuesta en el *Tratado de las Pasiones*; y en esa correspondencia sobre la ética adquirirá un predominio aquella fuerza irracional del sentimiento que el cliché del racionalismo cartesiano quiere silenciar: la voluntad. El debate 'ocasionista' forma la última parte de la discusión sobre la vida feliz (*heur, béatitude; contentement*), discusión en la que Descartes movilizará a los antiguos con su ideal del sabio: largamente comentará sobre el *De vita beata* de Séneca, pero también citará a Epicuro, tratando de sacarlo de los malentendidos que circulan sobre su 'hedonismo'.⁷

Nada resultará extraño, entonces, si nos topamos con una 'princesa palatina' ávida de conocer todos los detalles posibles de ese *tour de force in ethicis*; y lejos de meramente leer lo que el 'maestro' le escribe al respecto, ella sale de su pasividad de aprendiz y participa activamente en el debate; tan activamente, de hecho, que Descartes en merecido reconocimiento le dedicará en 1647 este su último libro. Su Alteza - que, como él, vive en el exilio holandés⁸ - está tan existencialmente involucrada porque las intrigas políticas y familiares le producen constantemente gran tristeza y hasta depresión: *la tranquilidad del alma* no es aquí un tema académico, y la fuerza y libertad de la voluntad son su único arma en esta lucha entre *bonheur* y *malheur*. Casi podríamos hablar de "la mala hora de Elisabeth", pero *heur* no es lo mismo que *heure*; se deriva de *augurium*, no de *hora*; pero malas horas ha pasado, y éstas serán, precisamente, las *ocasiones* que, además de vivificar el debate, ocasionarán la

⁶ Sobre el uso cartesiano del término 'ocasión' informa Rainer Specht *Commercium mentis et corporis*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1966, pp. 29-56.

⁷ Véase sobre ese contexto Francisco Javier Blázquez-Ruiz *Moral y Voluntad en Descartes*, Salamanca 1984, pp. 119-150 ("Moral definitiva"; p. 126 ss. "Correspondencia con Elisabeth").

⁸ Mucha información valiosa sobre el trasfondo político de la biografía de Elisabeth puede encontrarse en el libro de Andrea Nye *The Princess and the Philosopher. Letters of Elisabeth of the Palatine to René Descartes*, Lanham/Boulder/London/Oxford 1999. La autora traduce y comenta todas las cartas de Elisabeth y parafrasea o cita las de Descartes que vienen al caso (la correspondencia se desarrolla entre 1643 y 1649).

controversia neo-estoica sobre lo que depende de nosotros y lo que viene de fuera; pues la felicidad no vendrá de parte de la fortuna (o de la *heur*), sino sólo de nosotros mismos, de nuestra voluntad. Así se unen *his story* y *her story*, para producir la historia que nos interesa, la de la con-fabulación 'pasional'.⁹

Como siempre, toda historia tiene su prehistoria; es decir: el debate que nos interesa no sale abruptamente de la nada, - de manera que debemos conocer por lo menos los antecedentes más próximos de esa especie de 'Carta a Meneceo' que desde Egmond él dirigirá a ella en La Haya: La problemática 'ocasionista' había surgido cuando Elisabeth expresó en octubre 1645¹⁰ que no le había convencido lo que Descartes había afirmado en una carta anterior,¹¹ a saber: que Dios es la causa aún de actos nuestros que dependen de nuestro libre albedrío, aunque haya sido él quien nos lo dio.¹² A esto Descartes había contestado en noviembre¹³ que la potencia infinita de Dios implica que nuestro libre albedrío dependa de él también; decir lo contrario significaría contradecirse, pues haría de su potencia infinita una finita. Y Descartes había agregado entonces que la independencia sentida por nosotros - y es ese sentimiento el que hace que nuestros actos sean elogiados o vituperados - "no es incompatible" con una dependencia que "es de otra naturaleza", porque en ella todo sin excepción está sujeto a El.

En su respuesta del mismo mes¹⁴ - y con ella es que empieza la discusión en serio (tan en serio que causará una interrupción temporera en su correspondencia) -, Elisabeth deja inicialmente entrever que le gusta que él no haya encontrado su razonamiento anterior demasiado ridículo; pero un suceso del cual se avergüenza - porque trastorna todas las ventajas que le habían proporcionado las "lecciones" de Descartes - le ha hecho dudar de sí misma; pues en lo que se refiere a su fuerte resolución de no buscar la bienaventuranza sino en cosas que dependen de su propia vo-

⁹ Nye, op. cit. pp. 16-20 (Especulaciones de los biógrafos sobre el erotismo del epistolario)

¹⁰ *Oeuvres de Descartes* ed. Ch. Adam / P. Tannery; vol. IV Correspondance, Paris 1936, p. 322s.

¹¹ Ibidem, p. 134.

¹² Nye, op. cit. pp. 68-76 (traducción y comentario de estas cartas de octubre y noviembre de 1645).

¹³ *Oeuvres*, p. 332s.

¹⁴ Ibidem, p. 335-337.; comp. Nye, op. cit., pp. 77-81.

luntad, ha tenido que reconocer que, frente a cosas que le suceden desde afuera, ella es más sensible y más débil de lo que quería admitir. Lo que ha 'ocasionado' todo ese trastorno - y ella expresa que es casi una impertinencia molestarlo a Descartes con tal asunto, pero por otro lado él debe conocer las faltas de ella para poder corregirlas - es el hecho escandaloso de que uno de sus hermanos ha cambiado de religión,¹⁵ es decir: de protestante se ha hecho católico, aparentemente sin escrúpulo alguno, por razones oportunistas.

Es después del recuento del efecto desastroso de esta 'ocasión' de sus penas - ella escribe que, además de sentirse preocupada respecto de la salud de su cuerpo, ha perdido la tranquilidad de su alma - que Elisabeth conecta sus autoreproches con el punto bajo discusión en las cartas anteriores; he aquí lo que escribe (traducción nuestra):¹⁶

De la misma forma, le aviso que todavía no comprendo cómo la independencia del libre albedrío no repugna menos la idea que tenemos de Dios que su dependencia (repugna) a su libertad; me es imposible ajustarlas, siendo tan imposible para la voluntad ser libre estando al mismo tiempo ligada a los decretos de la Providencia, como para el poder divino ser infinito y finito al mismo tiempo. No veo su compatibilidad - de la usted habla - ni cómo esa dependencia de la voluntad puede ser de otra naturaleza que su libertad, - a menos que usted se tome la molestia de enseñármelo.

Esa argumentación bien cerrada subraya las obvias contradicciones que Elisabeth quisiera ver resueltas por su 'maestro'; sobre todo le interesa saber en qué consiste aquella "otra naturaleza" que supuestamente distingue la dependencia (absoluta) de la voluntad humana de su independencia (relativizada). Y naturalmente le molesta la teoría de Descartes en el caso de su tragedia personal actual: ¿realmente debe aceptar que la traición de su hermano haya sido una decisión querida por Dios?

En lo que queda de la carta, la princesa expresa una doble convicción personal: primero, que la posesión presente del contento es más segura que su espera en el futuro; y segundo, que todo lo que depende de la voluntad y del curso del resto del mundo puede incomodar, siendo únicamente lo que depende de nuestra voluntad lo que nos asegura una satisfacción real y constante. Ese escepticismo se basa, a su vez, en su otra convicción de que hay más males, errores, displaceres etc. que sus con-

¹⁵ Ibidem, p. 337.

¹⁶ Ibidem, p. 336.

trarios; de ahí también su confianza en lo que depende de su propia voluntad, - y es esa, precisamente, que el argumento 'contradictorio' del filósofo quiere hacer depender de la potencia infinita de Dios.

En este contexto es recomendable que recordemos que, en la tercera *Meditación*, era precisamente la idea de Dios como una sustancia infinita la que realmente probó su existencia necesaria; pues en un ser finito la idea del infinito debe haber provenido de una causa infinita real; la princesa parece estar aludiendo a esta idea cuando escribe que ella nos *repugna* en nuestra independencia. No puede sorprendernos, entonces, que la carta termine con el pedido de indicarle a una persona que vive solamente por sí cuáles reglas de prudencia debería observar en el trato con los demás; pues de ellos espera poco, y el caso de su propio hermano acaba de confirmarle esta triste verdad: ella lo amaba tanto; y ahora él - y ella, precisamente - tienen que soportar el desprecio del mundo; y ella, naturalmente, teme por la salvación del alma hermana. Grande es su desplacer, ella echa de menos lo que Descartes, junto a Epicuro, había llamado "*la satisfacción del espíritu*"; pues el disfrute de la beatitud, le había escrito, no contaba "*si no nos proporciona algún placer*".¹⁷ No en vano Elisabeth vincula su búsqueda de la vida feliz con la soberanía de la voluntad (actualmente 'herida') porque, lo mismo que Descartes, ella obviamente no confía en la incertidumbre e imprevisibilidad que se personifican en la proverbial *Occasio Calva*, la hermana menor - para así decirlo - de *Fortuna*. Por esta razón, desde muy temprano, Descartes había buscado la ayuda de la Providencia divina cuyos decretos son, desde la eternidad, infalibles e inmutables.

Es hora ya que nos enteremos cómo *Monsieur Descartes* - el pre-ocasionalista que es - le enseña a *Madame* (quien firma como su *très affectionnée amie à vous servir*) la doctrina de la absoluta predeterminación de una *ocasión* que por esa razón hemos llamado la *pre-escrita* (prescrita y pre-inscrita).

(3) La ocasión pre-escrita.

La *Carta* indescartable a cuya *escritura* nos dirigimos ahora - ¿o no es más bien que ella, como pre-escrita, se dirige a nosotros? - es larga (siete páginas) - y definitiva (el asunto no se discutirá más, decretará él); sin fecha ni firma, ella responde a los cuatro puntos que la joven discípula (27 años tenía) había levantado siete semanas antes. Tardía, la respuesta se

excusa, convocando al Tiempo, no como culpable, sino como el tan esperado ayudante: él esperaba, escribe el maestro al justificar su tardanza, que *le temps* podría, si no impedir, al menos disminuir el resentimiento que su Alteza había descrito como el efecto del *malheur* ocasionado por su hermano; y por no querer 'refrescar' dicho resentimiento, él prefiere ir al grano antes de extenderse largamente sobre el asunto (el segundo punto; pero esto le escribe después de haberle ya sustraído a la ocasión 'culpable' todo su efecto maligno; el primer punto). Por eso, se disculpa, pasa directamente a la 'dificultad' que acerca del libre albedrío ella había propuesto, pensando que la respuesta dura dada al primer punto pueda, con el tiempo', mitigarse. Y para entretenerla - y probablemente al borde de su paciencia frente a una discípula tan terca - decide ilustrar ese (segundo) punto con una 'comparación' que debe ayudar a explicar la simultánea dependencia y libertad del *libre arbitre*.¹⁸

Si un rey quien ha prohibido los duelos y quien sabe de forma segura que dos gentilhombres de su reino que viven en ciudades diferentes buscan una camorra y están ya tan animados el uno contra el otro que nada les impediría batirse si se encontraran; si este rey, digo, le manda un recado a uno de ellos para que vaya en un día determinado en dirección de la ciudad donde está el otro; y si también le encarga a este otro que vaya en este mismo día al sitio donde está el primero; entonces él sabe con seguridad que ellos no desacerarán en encontrarse y batirse, violando en esta forma su prohibición; pero no por eso los constriñe en absoluto (a hacerlo). Y todo su conocimiento, y hasta su voluntad misma que ha tenido para determinarlos en esta forma, no impide que sea también tan voluntaria- y libremente que ellos se batan una vez que se encuentran, como lo habrían hecho aún si él no hubiese sabido nada; y que habría sido mediante alguna otra ocasión que ellos se hubieran encontrado; y que ellos también hayan de ser castigados porque han contra-venido su prohibición.

Ahí la tenemos bien ilustrada, la simultánea dependencia y libertad del libre albedrío: el rey, en su saber seguro sobre la querrela de los dos gentilhombres, sólo hace que se encuentren casi infaliblemente - los manda salir el mismo día, el de la *ocasión* de su duelo (prohibido) - en medio del camino entre las dos villas; pero ellos creen, cada uno (¿a pesar del recado recibido?), que han salido voluntariamente a la pelea, de manera que no estaban obligados a obedecer el aviso, - el rey no los

¹⁸ Oeuvres, p. 353; Nye, op. cit., p. 86 (traducción parcial de esa carta) sin comentarios.

¹⁷ Blázquez-Ruiz, op. cit. p. 132.

constrañe, sólo les da la oportunidad; aún sin saberlo el rey, se habrían encontrado, *en alguna otra ocasión* porque ya estaban en ánimo para batirse. Pero esta eventualidad aparte, el rey lo sabía, pero ¡qué generoso! - quería darles la oportunidad de no violar la prohibición. ¿Acaso no hay algo siniestro en esta estrategia a la vez tentadora y vengativa? (La ocasión como la conocida *occasio peccati*; ¿no es este el peor ejemplo de aquella generosidad que el autor del *Tratado de las pasiones* celebrará como la virtud máxima?)¹⁹. Pero no prejuzguemos; escuchemos, después de la narración de esta 'fábula' didáctica, la aplicación teológica:

Pues bien, lo que un rey puede lograr en esta forma respecto de algunos actos libres de sus súbditos, Dios quien tiene una pre-ciencia y potencia infinitas, lo logrará infaliblemente respecto de los (actos libres) de los hombres. Desde antes que nos mandara a este mundo, él ha sabido exactamente cuales serían todas las inclinaciones de nuestra voluntad; pues es él mismo que las ha puesto en nosotros. Y es también él quien ha dispuesto todas las otras cosas que se dan fuera de nosotros, para hacer que tales o tales objetos se presenten a nuestros sentidos en tales o tales tiempos con ocasión de los cuales él ha sabido que nuestro libre albedrío nos determinaría a tal o tal cosa. Así, el sí la ha querido, pero él no ha querido por eso constreñirnos en esto.

El rey tenía un saber 'seguro', pero no tan 'infinito' como el Rey por excelencia (quien tiene también la potencia 'infinita' de actualizar 'infaliblemente' lo que su voluntad ya sabe); lo *infinito* de saber y poder parece referirse a lo que Dios sabe y puede por medio de lo que los escolásticos llamaban la *praedispositio*, es decir: lo predeterminado por *creatio* y *concursus* en lo que se refiere a 'lo que depende de nosotros', por un lado, y 'lo que ocurre fuera de nosotros', por el otro. La planificación perfecta no puede errar respecto "de tales o tales tiempos con ocasión de los cuales" el saber divino viene a coincidir con su querer; pero, insiste Descartes, su voluntad ha querido que nuestra voluntad decida (o no; de ahí la eventual culpabilidad) lo que, de todos modos, él ya ha pre-decidió.

Lo que llama la atención en esta argumentación es el salto de la mera percepción (pre-arreglada) de objetos al acto 'libre': aquí hay un efecto desigual porque la representación de objetos no es semejante a las decisiones de la voluntad; hay, sin embargo, una causalidad accidental ya que

¹⁹ Blazquez-Ruiz, op. cit., pp. 141-150. Sobre la discusión de diferentes aspectos del libre albedrío Jean-Marie Beyssade *La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*, Paris 1979, pp. 177-216.

el autor de la determinación es el libre albedrío, pero son dichos misteriosos objetos que dan el motivo para la determinación. La ocasión, pre-inscrita en el plan divino desde la eternidad, no tiene manera de no darse (pero entonces, ¿por qué llamarla aún *occasio*, término que suele implicar alguna mínima porción de lo imprevisible, de lo casual llamado *casus*?). Después de la descripción del caso (de los gentilhombres) y de la inscripción de la ocasión, he aquí ahora el dogma, la prescripción de las dos voluntades:

Y como pueden distinguirse, en el caso del rey, dos grados diferentes de voluntad, uno mediante el cual ha querido que estos gentilhombres se batan - pues ha hecho (todo) para que se encuentren; y otro mediante el cual no lo ha querido ya que ha prohibido los duelos; así los teólogos distinguen en Dios una voluntad absoluta e independiente mediante la cual él quiere que las cosas se hagan como se harán; y otra relativa que se refiere al mérito o desmérito de los hombres mediante la cual él quiere que se obedezca a sus Leyes.

El paralelismo de los contrastes de una voluntad omnisciente (teórica) y otra moralizante (práctica) es demasiado obvio: ambos gobernantes saben (de antemano) lo que los súbditos harán, pero dejan abierta la posibilidad de usar, o no, la ocasión prescrita. Por el otro lado, existe naturalmente una diferencia grande entre el rey y Dios: tanto el saber como el decidir del primero se dan en el tiempo, mientras que en el caso de Dios, el saber y el decidir coinciden en un acto instantáneo (siendo distintos, para Descartes, el 'momento' temporal y el 'instante' atemporal).²⁰

La causalidad absoluta se sirve entonces de las causas ocasionales para sus propósitos; y de estas ocasiones, algunas pueden tener el carácter de ser indispensables (como una *conditio sine qua non*), mientras que otras pueden ser reemplazadas. Para saber con qué tipo de ocasión tenemos que ver - en nuestro caso inventado -, habría que determinar si la circunstancia en cuestión 'provoca', 'permite', o 'facilita'²¹ la producción del efecto por la causa primaria; ya que Descartes alega que los dos gentilhombres habrían llegado a batirse aún sin saberlo su rey, la ocasión (de ir al encuentro fatal) en este caso sólo 'facilitó' el efecto (previsto o no), - lo que se confirma por el hecho de que el texto dice que cualquier otra oca-

²⁰ Beyssade, op. cit., p. 134 (nota 4).

²¹ A. Lalande *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, p. 711 ('Occasion').

sión (diferente de la preparada por el rey) los habría invitado al duelo. En el caso de Dios, tal eventual no saber queda excluido: él hasta sabría que el rey no se enteraría de la disputa; y como probablemente Dios también prohíbe los duelos (a menos que se trate de una ordalía), los combatientes serían castigados por haber caído en la 'trampa' de la ocasión.

Un problema que queda es la presunta voluntariedad de la decisión a tomar por ellos: ¿acaso podrían oponerse al recado (*comission*) recibido por el rey, y esto con plena conciencia de que iban a violar una prohibición suya? ¿Realmente podían escoger, o estaban tan dominados por sus pasiones que la norma cartesiana *omnis peccans est ignorans* aplicaría en su caso? Ya que se trata solamente de una ficción, quizás no importa hacernos estas preguntas; pero lo triste es que la moraleja tan escolástica del caso no puede haberle gustado a Elisabeth, ya que ella debe concluir que la 'ocasión del pecado' de su hermano ha sido a la vez prevista y querida por Dios desde siempre, y también no querida, ya que constituye (a los ojos de ella) un terrible pecado. Veremos luego cómo su maestro interpreta este caso no ficticio.

(4) La hora de Fortuna.

Dios, había escrito Descartes a Elisabeth al comenzar la carta de enero de 1646, se sirve de muchos medios para atraer las almas a El; y le sorprende sobremanera que ella se haya visto afectada hasta en su salud por un incidente que la mayoría de las personas de su religión (la católica) debe aprobar, por más deplorables que sean las *circunstancias* en las que tal aprobación podría envolvernos. El maestro no puede, *en passant*, dejar de mencionar que esa mayoría lo es de hecho, numéricamente, en Europa; luego sigue diciendo que la minoría (protestante) no debería quejarse si algún miembro de su fe vuelve al seno de la Iglesia; pues si aprobaron el cambio de fe que inicialmente de católicos ha hecho protestantes, otro cambio en la dirección inversa debería encontrarse excusable y no llevar a la acusación de inconstancia. La moraleja es que en asuntos donde hay diferentes partidos es imposible ser complaciente con unos sin causar desplacer a los otros.

Tal moraleja deprimente parece pertenecer a lo que Descartes llama "la prudencia del siglo"; ella recomienda también que "los que tienen a Fortuna en su casa"²² (estamos aún en la misma carta) deben quedar unidos alrededor de ella para que no se les escape; mientras que aquellos de

cuya casa - y la palabra "casa" tiene aquí claras alusiones a las Casas Reales del siglo - está ausente dicha Fortuna deben separarse y buscar diferentes caminos para que al menos uno de ellos logre reconquistarla. De manera que la *Fortuna fugitiva* (de la Casa de Elisabeth) eventualmente volvería, precisamente debido a la decisión del hermano que ha hecho de Elisabeth una hermana des-afortunada; los 'amigos' en el partido opuesto que lo aconsejaron en este paso, asegura Descartes, no lo han hecho para hacerle daño a ella (o su Casa); por eso, ella no debe seguir nutriendo resentimientos contra él (y aquellos 'amigos').

¿Que pensar de esta extraña evocación positiva de Fortuna? Es extraña porque normalmente Descartes no suele tomarla en cuenta; porque está misteriosamente ligada con lo que él llama "caminos distintos". En esta misma carta, en el momento de exponerle pedantemente las razones de por qué hay, en contra de la convicción escéptica de la joven discípula, más bienes que males en el mundo, terminará citando "el favor de la Fortuna"²³ como benéfico para los que tienen éxito (aunque sólo temporero) siguiendo ciertos caminos por los que buscan su utilidad. ¿Qué "otros caminos" son estos? Son distintos del que Descartes llama "el gran camino" (*le grand chemin*) y que él pretende haber seguido siempre; y ese "gran camino" consiste en nada menos que la 'máxima' paradójica de que "*la principale finesse est de ne vouloir point user de finesse*" (así dice literalmente en nuestra carta).

Si esta *finesse*, como podemos y debemos asumir, tiene algo que ver con (la) *Fortuna fugitiva* antes mencionada, tendríamos aquí que ver con otro caso de esa doble estrategia que ya se nos manifestó a propósito de la *ocasión* (prescrita y no prescrita a la vez): lo que Pascal llamará, frente al *esprit de la géometrie* (sin duda el del 'camino recto'), el *esprit de finesse* consistiría, entonces, en caminar por 'otra vía', pero haciéndolo como si fuera la 'recta'. Tanta 'finura', especialmente cuando es usada como 'regla de la prudencia', desarma; y que Descartes confiese, al final (fragmentario) de la carta, estar observando en todas sus acciones esa 'ingenuidad' y 'franqueza' que parece asociarse con esta diplomática virtud, confirma que aquí se trata del principio (escolástico) del *est et non* que desde los famosos sueños 'olímpicos' de el 10 de noviembre de 1619 lo persigue.

²² Oeuvres, op. cit., p. 352.

²³ Ibidem, p. 357.

Estos sueños - y Descartes los llamó el evento más importante de su vida²⁴ - vienen aquí muy al caso. Como sabemos (por la copia que Leibniz nos preservó de ellos - y de su posterior interpretación por Descartes mismo - bajo el título *Cogitationes privatae*) -, en el primer sueño el joven filósofo visionario (inseguro respecto del camino de su vida) se sentía tambaleando por una oscura calle, debilitado en su *lado derecho* e inclinándose por eso hacia el izquierdo (*siniestro*), - y tres o cuatro veces una tormenta casi lo tumba. En el tercer sueño, esa temática de unos "senderos desconocidos por donde *afortunadamente* uno se mueve", se continua con la aparición, sobre la mesa, de la colección de los poemas de Ausonio entre los cuales se menciona primero - abierta la página al azar - el titulado *Quod vitae sectabor iter* (écloga 2), y luego el titulado *Est et non* (que nos domina en todos los asuntos). La vía directa, tan difícil de mantener, ¿acaso no simboliza, además del *método correcto*, lo que nuestra carta llama "el gran camino"? ¿Y cómo le habrá afectado al buscador *du droit chemin* que este poema *De ambiguitate elegendae vitae* terminase, ante lo malo de todas las alternativas pensables, con la antigua sabiduría (proveniente de Teógnis y/o Sófocles) de que lo mejor es no haber nacido, y lo segundo mejor el morir pronto?

En nuestra carta, Descartes descarta, a su manera (ambigua), el suicidio como resultado de unas pasiones que nos hacen elegir un mal como si fuera un bien (la muerte, en este caso); si hay personas que realmente quieren perder la vida, escribe el maestro, y si luego se matan a sí mismos, esto ocurre así - naturalmente - por "un error de su entendimiento", no por "un juicio bien razonado", ni tampoco por "una opinión que la naturaleza les ha imprimido, como ésta que hace que uno prefiera los bienes de esta vida a sus males"²⁵ ¿Significa especular demasiado si sugerimos que quizás el joven *Renatus* haya sentido esta tentación *adversa*? ¿Por qué se recordaría de ella precisamente cuando toca el tema de las dos Fortunas? ¿No será que "la infinidad de curvas" que representan los males, frente a "la línea recta" que es única y simboliza el bien como regla de nuestras acciones, - "Bonum est ex integra causa" dicen los filósofos, mientras que el mal lo es "ex quovis defectu"²⁶ - lo angustia?

²⁴ Véase John R. Cole *The Olympian dreams and youthful rebellion of René Descartes* Urbana/Chicago 1992, passim.

²⁵ *Oeuvres*, op. cit., p. 3546

²⁶ *Ibidem*, p. 354.

Sea como sea, - si Descartes, como él mismo confirma, conocía estos y otros poemas²⁷ de Ausonio, habrá leído probablemente también la traducción que hizo el mismo Ausonio del poema-diálogo de Posidipo sobre el Kairos de Lisipo (traducción en la que el calvo *Kairos*, por razones lingüísticas, se trans-sexualiza en la emblemática *Occasio calvata*). Esta *Occasio / Fortuna omnipotens (pandamator*, en griego) le habla a los viajeros que la encuentran en el camino, contestando a sus preguntas acerca de los atributos más llamativos que la caracterizan, e invitándolos a agarrarla por el pelo antes de que, fugitivamente, pase. Pero, a los ojos de Descartes, ¿sería esta 'diosa de la ocasión' un poder que contribuye a los bienes o los males de esta vida?

Ella, sin duda, pertenece a 'lo que no depende de nosotros'; y respecto de ello, Descartes escribe, uniendo esa temática con la del libre albedrío:²⁸

En este sentido, lo que me ha hecho decir que en esta vida hay más bienes que males es la poca importancia que debemos conferir a todas las cosas que están fuera de nosotros y que no dependen absolutamente del libre albedrío, en comparación con aquellas que sí dependen de él y que nosotros podemos siempre convertir en buenas en la medida que sepamos usarlas bien; y nosotros podemos impedir, por medio de éstas, que todos los males que vienen de afuera, por más grandes que sean, no entren más en nuestra alma que aquella tristeza que excitan los actores cuando representan ante nosotros algunas acciones muy funestas; pero debo avisar que hay que ser buen filósofo para llegar hasta este punto.

El punto que subraya nuestro *buen filósofo* es que hay bienes que lo son enteramente (la idea del bien tomada como toda la perfección que puede haber en un cosa; aquí no podemos ni escoger porque el mal correspondiente es simplemente *ex quovis defecto*); y hay otros donde, como en el caso de lo cómodo o incómodo, puede haber un aspecto parcialmente malo, - y aquí hay que distinguir, evaluar, y escoger (el caso del pasaje citado; otro *est et non*: en el mismo asunto puede haber aspectos relativamente buenos - y estos forman la mayoría que confirma 'la regla de la prudencia' -; pero también aspectos relativamente malos). Y lo que, en estos últimos asuntos, no depende de nuestro libre albedrío - como los favores de *Occasio / Fortuna*, o los desfavores como los co-

²⁷ Cole especula que se trata del *Corpus veterum poetorum latinorum*, editado por P. des Brosse.

²⁸ *Oeuvres*, op. Cit. P. 355.

rrespondientes 'defectos' - no debemos tomar tan en serio (*faire peu d'état* es la expresión). ¡Tan fácil es!

La ocasión favorable es decisiva en toda 'ética provisional' (que es también situacional); pero desde el momento en el que se cree haber dado con los principios que fundamentan una ética definitiva - la del camino recto que es único -, ese aspecto kairomórfico fácilmente se desprecia, y con él desaparece también un tipo de felicidad que toma en cuenta las sorpresas inesperadas, ese elemento de 'gracia' más allá del cálculo, ese 'favor' del destino que constituiría una generosidad inmerecida del ser mismo. Lástima que la generosidad personal - en cuya alabanza culminará la 'ética definitiva' de Descartes - pueda figurar como la virtud por excelencia en una moral que desfavorece esa generosidad del ser; pues si aquella virtud - que es también una pasión - consiste en la alta estima que tengo por mí mismo debido a la posesión del libre albedrío, obviamente la hora de la fortuna (*l'heure de l'heur*), gracias a la carta que la des-carta, no llegará nunca para Elisabeth: como lo decreta la historia, *his story* triunfa sobre *her story*.

(5) Las cartas descartadas²⁹

Tenemos que retractarnos: la hora de Fortuna sí le llegó a Elisabeth, - aunque solamente después de una nueva desgracia familiar. Y parece ser una ironía del destino que ese nuevo *malheur* fue anticipado por Descartes - sin él poder saberlo, naturalmente - en la fábula sobre el duelo de los dos súbditos del rey; la *fábula*, de nuevo, se hará *mundo*.

La carta indescartable de Descartes hirió mucho a Elisabeth, - un abismo se abrió entre ellos; ella tardará cinco meses en contestarla (en volver una última vez - indirectamente - a la temática tratada). El silencio mutuo entre ellos sólo se interrumpió brevemente cuando él le hizo llegar *Las pasiones del alma* (dedicadas a ella, la Musa); ella agradece por el envío, pero fríamente expresa reservas sobre algunos puntos.³⁰ No ayuda mucho que en su respuesta, él le hable - teóricamente - sobre amor y deseo.

En el fondo, lo que la motivó a reanudar la correspondencia en serio era el nuevo *malheur*: su otro hermano, Felipe, había matado - en un duelo u otra circunstancia no reconstruible - a un capitán francés que se

²⁹ Añadido en 2002.

³⁰ Nye, op. Cit., pp. 89-95.

había vanagloriado de haber podido seducir tanto a su madre - la reina exilada de Bohemia -, como a su hermana Sofía. Como consecuencia del escándalo, la madre decidió mandar a Elisabeth a Alemania, porque creía que ésta había incitado a Felipe al asesinato. Desesperada, la desafortunada, se dirigió a Descartes, implorándolo de visitarla antes de ella tener que ir al 'exilio' (Alemania oriental, donde había pasado su niñez); y le habla del consuelo que significará para ella poder llevarse el *Tratado de las Pasiones* y de poder continuar conversar con él sobre temas filosóficos discutidos en el pasado; pero también insinúa que su enseñanza no le ha ayudado para nada en los problemas de su existencia real.

Esta vez, como confirma Andrea Nye, "Descartes rose to the occasion";³¹ en seguida la va a ver en La Haya, la consuela - y esta vez sí puede haber habido algo de intimidad entre el maestro y la discípula -, y le propone leer juntos y comentar el texto que ella prefiere. Pues bien, será *El Príncipe* de Maquiavelo. Y ahí - en cartas mandadas por ella desde Berlín - es que surge de nuevo la figura fatal, - Fortuna (y su ayudante *Ocasión*); pero la *virtú* del príncipe no será la *vertu* de Descartes (ni la de la princesa).³²

Descartes, deseándole felicidad, sigue insistiendo que dicha felicidad seguramente llegará, si ella sigue su consejo de sólo depender de ella misma; hay que estar, escribe, "tan fuera del imperio de Fortuna que, aunque uno no pierda ninguna ocasión para retener la ventaja que ella puede dar, uno no piense que es infeliz cada vez que ella rehúsa"³³ ofrecerla. Así que la regla del 'positive thinking' que él espera de ella, es: no esperar nada de Fortuna (pero tampoco rechazar las *ocasiones de buena suerte* cuando ella las ofrece).

Pues bien, como ella le confiesa en su respuesta - un año después del comienzo de su discusión funesta -, ella está teniendo, inesperadamente, la buena suerte en la que no creía ya: ella hace todo lo posible, siguiendo su consejo, para "hacer las circunstancias actuales agradables".³⁴ Y Descartes, contento de que ella se sienta feliz, conjura 'el espíritu de la alegría interna' que describe como una "fuerza secreta que hace a Fortuna más favorable,³⁵ de manera que ella debe aprovechar esa oportunidad de

³¹ Ibidem, p. 101.

³² Ibidem, pp. 102-108.

³³ Ibidem, p. 103.

³⁴ Ibidem, p. 105.

³⁵ Ibidem, p. 109.

ser feliz, ya que siéndolo, ella puede lograr que las cosas le salgan bien. Hasta menciona que alguna vez, con esta disposición de su 'genio' personal, ganó algo en un juego de azar. Ella contesta que, "no estando tan acostumbrada a los favores de Fortuna", está ya tan contenta de no tener la mala suerte de antes que, "si tuviera la oportunidad de disponer de mi persona", no se arriesgaría a "depender tan fácilmente de los efectos del azar".³⁶ Este es en el fondo un tipo de actitud que ella siempre había defendido: no hacer depender su felicidad "de cosas que dependen de la fortuna", ni tampoco sentirse "absolutamente desafortunada", si algo en los asuntos de su familia no marcha bien, por más que estos desastres le causen depresión.³⁷

Pronto, - en junio de 1647 - Descartes tendrá su propia oportunidad de recibir los favores de Fortuna: la joven reina Cristina de Suecia, a través del representante francés, requiere, primero sus opiniones escritas, y luego su visita a la Corte, visita que se transformará en una estadía definitiva (decepcionante y mortífera).³⁸ Otra mujer noble interesada en llegar a ser discípula del famosísimo filósofo! Su primera consulta: ¿qué es el amor? Luego, menos directo: ¿En qué consiste el sumo bien? Descartes piensa que lo mejor sería mandarle, para responder a la primera pregunta, su *Tratado de las pasiones*. Para contestar la segunda, se le ocurre algo 'genial': mandarle copias de las cartas que había escrito sobre ese tema a Elisabeth. Verdad es que siente ciertos escrúpulos, pero le comunica a Elisabeth que lo hará para el bien de los dos: ingenuamente le propone que Cristina podría ser una buena compañera de ella en conversaciones filosóficas (supervisadas por él). Y el maestro justifica el reciclaje de las cartas escribiendo que "yo pensaba que no debería desaprovechar esta oportunidad."³⁹

Elisabeth, en su primera respuesta, hace caso omiso del asunto sueco, sobre todo del envío de las cartas; ella ni sabe que él había lamentado, en una carta al embajador francés, que no le podía mandar a la reina también las cartas de Elisabeth para que Cristina pueda tener una colección más completa. Obviamente, aunque parezca increíble, él considera la correspondencia como parte de su 'obra', - como si se tratara de cartas públicas; sin duda eran 'ilustrativas de su pensar' (aún con el ingrediente que

ella le añadió), pero la ruptura de confidencialidad es horrenda. Para encubrir un poco su falta de cortesía con la reina -¿cómo le va a mandar en serio unas exposiciones y revelaciones destinadas a otra persona? - le pide al embajador que guarde las cartas para la ocasión que la reina misma, llena de curiosidad, le pidiera leerlas y que entonces se las mostrara para demostrar que él, Descartes, no había cambiado de idea sobre el tema. Este mismo argumento usa frente a Elisabeth: la reina no debe pensar que lo que él le ha escrito es una versión oportunista de su ética; además, la lectura de las cartas, alega, le dará ocasión de hablarle a la reina del gran calibre filosófico que ella, Elisabeth, tiene.

Gracias a Dios que los sucesos posteriores no permitieron que ese acto de 'infidelidad' (porque había al menos un "marriage of minds"⁴⁰ entre él y Elisabeth) tuviera consecuencias: el embajador decidió que sería de mal gusto mencionar o darle a la reina dichas cartas, y la reina tardó meses en escribirle a Descartes para citarlo oficialmente a Estocolmo (diciembre de 1648). Y Descartes mismo empieza a tener sus dudas; ruega que le den tiempo (y que mejore el mal tiempo del norte); le expresa al embajador que "parece que Fortuna está celosa porque nunca le ha exigido nada y traté de vivir mi vida de tal manera que ella no tuviera poder sobre mí, ya que nunca falla en desobligarme cuando tiene ocasión de hacerlo."⁴¹ El filósofo tuvo razón; porque, una vez allá, fue mantenido a distancia, humillado (encargado a componer poemas), y cuando por fin empezaron las 'clases' de filosofía (a las cinco de la mañana, en el frío invernal), el maestro empezó a enfermarse (morirá en febrero de 1650). Elisabeth, entre tanto, casi había sido 'invitada' de ir a Suecia por su cuenta, en asuntos de su familia (debía acompañar a la madre de la reina que residía en Berlín, a hacer una visita a la Corte de Estocolmo); pero ella logró rechazar esta iniciativa. Una vez más (junio de 1649), Descartes la consultó respecto de las dichas cartas, sugiriendo que, ya que se las mencionó a la reina, sería bueno agregar otras - las del contexto metafísico discutido arriba (providencia y libre albedrío) -; pero la reina no mostró interés alguno al respecto. Ya en octubre de 1649 está cansado de su estadía nórdica y le promete a Elisabeth que el próximo año, en su vuelta a Francia, la visitará en Silesia.

En lo que va a ser su última carta a él, Elisabeth le escribe que no siente celos frente a Cristina y que por lo menos ellas dos le habrán demos-

³⁶ Ibidem, p. 110.

³⁷ Ibidem, 42

³⁸ Ibidem, pp. 125-131.

³⁹ Ibidem, p. 134.

⁴⁰ Ibidem, p. 155.

⁴¹ Ibidem, p. 136.

trado al mundo masculino que las mujeres no son tan estúpidas como piensan los hombres.⁴² Pero cuando después de la muerte del hombre en cuestión, el embajador le manda las cartas de ella que Descartes había guardado (¿como parte de su 'obra?'), pidiéndole, sin embargo, que permita su publicación, para el bien de la causa, ella rehusa, - de manera que contra su voluntad las cartas descartadas por ella forman ahora parte de la 'obra' de él: lo escrito por ella es leído, - y no solamente por las feministas.

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

⁴² Ibidem, p. 167.