

**Sobre las raíces estoicas del término *bona mens/bon sens*
cartesiano**

On the stoic roots of the cartesian concept of *bona mente/bon sens*

Rodolfo Leiva^Φ

U. Nacional de Rosario, Argentina

solamenterodolfo@gmail.com



Recepción 31.03.2015 Aceptación 02.07.2015

Resumen: Este artículo procura mostrar las raíces estoicas del término cartesiano *bona mente/bon sens* utilizando como hipótesis de trabajo la existencia de una doble naturaleza en el concepto estoico de *bona mens* que, siendo una meta y un medio para lograr dicha meta (sabiduría y «alma buena o sana»), se encuentra presente de igual modo en la obra cartesiana, principalmente en los escritos de juventud, como las *Regulae ad ad directionem ingenii* y el *Studium bonae mentis*. Luego analizamos cómo adquiere un nuevo significado en sus obras de madurez como el *Discours de la methode*, y cómo desaparece finalmente del léxico cartesiano reemplazada por la «razón» cartesiana moderna.

Palabras claves: Descartes, estoicismo romano, Séneca, *bona mens*, *bon sens*, razón

Abstract: This paper attempts to prove the stoic roots of the Cartesian concept of *bona mente/bon sens* using a working hypothesis based on the existence of a dual nature in the stoic concept of *bona mens*, a goal and a way to achieve that goal (wisdom and 'good and healthy soul'), which is also present in the Cartesian work, especially in his early writings as the *Regulae ad ad directionem ingenii* and the *Studium bonae mentis*. Then we shall analyse how this acquires a new meaning in his later works such as the *Discours de la methode*, and finally how it disappears from the Cartesian lexicon replaced by the modern Cartesian 'reason'.

Keywords: Descartes, Roman stoicism, Seneca, *bona mens*, *bon sens*, reason

1. Introducción

El término *bona mens/bon sens* desempeña un rol clave en el pensamiento cartesiano. Presente tanto en los escritos de juventud como de madurez, protagonista excluyente de un ensayo (el *Studium bonae mentis*), cuenta además con el singular privilegio de inaugurar temática y problemáticamente dos de sus

^Φ Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario (Argentina), doctorando en Humanidades, mención en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral (Argentina), Auxiliar de Investigación en Cátedra, Cátedra Historia de la Filosofía Moderna, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario (Argentina).

principales escritos, las *Regulae ad directionem ingenii* y *Le Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, en donde representa, ni más ni menos, lo que entiende Descartes por la razón, «la raison ou le bon sens» (AT VI 2)¹. Sin embargo, como muchos de sus argumentos y conceptos claves, el término *bona mens/bon sens* procede de una apropiación crítica de un término antiguo, y más concretamente estoico², de modo que su elección, su uso y significado comportan resonancias cuyo análisis sin dudas puede contribuir a una mejor comprensión de la evolución del pensamiento de Descartes.

El propósito del presente trabajo es entonces analizar los diversos usos y significados que tuvo el término *bona mens/bon sens*, así como las relaciones que mantiene con otros términos pertenecientes a la tradición estoica y definir consecuentemente el rol que desempeña en la evolución general del pensamiento cartesiano.

2. La *mathesis universalis* como programa de las *Regulae ad directionem ingenii* y el problema de la *bona mens*

Si las estimaciones de los biógrafos y especialistas son ciertas³, la primera obra cartesiana en la que aparece el término *bona mens* es en las *Regulae ad*

¹ Utilizaremos como referencia la edición canónica de los textos cartesianos de Adam, Ch. y Tannery, P., 1897-1913, así como su notación de referencia.

² La relación que pudo haber tenido Descartes con los textos estoicos es imposible de determinar con certeza, o al menos lo es en la actualidad con los registros textuales y los testimonios disponibles. Las referencias explícitas a autores u obras estoicas son escasas y sin mayor importancia: una cita del *Tiastes* de Séneca en una carta a Chanut del 1 de noviembre de 1646 (AT IV 537), algunas referencias sueltas en las cartas a Isabel de Bohemia, donde recomienda la lectura de la obra *De vita veata* de Séneca (del 21 de julio, 4 y 18 de agosto de 1645, AT IV 253, 271-277) y menciona al pasar a la figura de Zenón de Citio y su concepción de la virtud (carta del 18 de agosto de 1645 AT IV 275-276). Hay, en cambio, muchos términos y argumentos que pueden indicar una lectura e inspiración estoica, aunque en muchos casos son materia de controversias y rara vez existen criterios unificados al respecto, como por ejemplo cuando se discute el origen de la «moral provisional» de *Le Discours*, el cual es posible adjudicar con igual legitimidad a una lectura estoica o neo-estoica de las virtudes morales, o bien a partir de la *Sagesse* de P. Charron, más próxima al escepticismo o neo-escepticismo, que al estoicismo. En relación a las fuentes estoicas que pudo haber leído Descartes, cabe destacar que el estoicismo formaba una parte importante del currículo del colegio de La Flèche, que centrado sobre el estudio del latín, constaba de ocho años (Rodis Lewis, 1996:30): tres años dedicados a la Gramática, uno a las Humanidades, uno a la Retórica y tres a la Filosofía, en donde se estudiaban los clásicos latinos, Ovidio, Virgilio, Horacio, Ausonio, los historiadores, César, Salustio, Tito Livio y Tácito, etc. y del estoicismo romano a Séneca, Cicerón (AT XII 21-22) y Epicteto (Cf. Brochard, 1912:322) de la mano de sus tragedias en las clases de Humanidades y en las clases de Retórica y Filosofía la doctrina propiamente filosófica y práctica. El estoicismo era entonces una parte fundamental de la formación cultural básica de La Flèche, no sólo como un modelo de la «moral antigua» sino además en sus contribuciones epistemológicas y gnoseológicas y seguirá siendo en los años sucesivos un referente y adversario permanente en la obra cartesiana. De este modo, si tenemos que hacer un recorte bibliográfico en relación a las fuentes estoicas cartesianas, podemos circunscribirnos fundamentalmente a Séneca, Cicerón y Epicteto (aunque no quita que pueda haber tenido acceso a otros estoicos romanos), y dado que el término *bona mens* aparece casi excluyentemente en Séneca (en 28 ocasiones) y apenas (una) en Cicerón y en el neo-estoico Lipsius, cuando en el presente trabajo nos referimos al estoicismo, nos referimos al estoicismo romano en general y a Séneca en particular.

³ Gaukroger, 2002:111, en particular, su nota 17. Gaukroger sigue, al igual que mucha de la crítica especializada como Jean-Luc Marion, la cronología de Jean-Paul Weber y sitúa la Regla IV B entre

directionem ingenii. En este breve ensayo, Descartes recoge las principales conclusiones respecto al problema del «método» que aparecían dispersas en los ensayos científicos que escribiera entre 1618 y 1619, los *Physica-Matemática*⁴ y *Cogitationes Privatae*⁵, en donde investigaba a partir de diversas hipótesis físico-geométricas, la manera de formular indistintamente las cantidades o magnitudes proporcionales de modo aritmético o geométrico sobre la base de una hipótesis física microcorpúscular, esto es, de una micro-mecánica de la naturaleza. Según nos cuenta el propio Descartes, el estudio de estos fenómenos «particulares» lo condujo a una «investigación general de la Mathesis» (AT X 377), es decir, una investigación sobre los modelos y métodos que, abordando distintos objetos (la astronomía y óptica geométricas, la aritmética de las relaciones musicales, etc.), estudian las mismas relaciones y cuantificaciones. En dicha investigación encontré que

solamente aquellas [disciplinas] en las que se estudia cierto orden y medida hacen referencia a la Mathesis, y que no importa si tal medida ha de buscarse en los números, en las figuras, en los astros, en los sonidos o en cualquier otro objeto; y que por lo tanto, debe haber una ciencia general que explique todo lo que puede buscarse acerca del orden y la medida no adscrito a una materia especial, y que es llamada, no con un nombre adoptado, sino ya antiguo y recibido por el uso, Mathesis Universalis, ya que en ésta se contiene todo aquello por lo que las otras ciencias son llamadas partes de la Matemática (AT X 377-8).

La *mathesis universalis* es la matriz de todas las ciencias cuantificables, que independientemente de los aspectos relativos a los objetos que la manifiestan (números, figuras, sonidos, etc.), concierne a todo lo que puede ser *concebido* a partir de un *orden y medida*. La posibilidad del entendimiento de medir, mensurar y cuantificar le permite establecer grados, continuos o discontinuos, y disponerlos en orden, por ejemplo, de complejidad creciente o decreciente, para luego establecer relaciones proporcionales, funciones y todas las demás operaciones aritméticas y geométricas que constituyen un conocimiento veraz y evidente. Esto no significa que los objetos (imaginarios como en la geometría o reales como en la física) poseen necesariamente *en sí* dichos grados o el orden que les asignamos, sino simplemente que en la medida en que «consideramos aquí la serie de las cosas en

marzo y noviembre de 1619 y las Reglas I a la IV A y las Reglas V a la XI entre 1619 y 1620, Cf. Marion, 2008:41.

⁴ En su primer ensayo, dedicado a la hidrostática y que titula *Aquae comprimentis in vase ratio reddita*, estudia los movimientos de los flujos concebidos como de una micro-mecánica en la que cada punto (átomo o corpúsculo) describe una determinada trayectoria geométrica en virtud de la fuerza a la que se ve sometido. Del mismo modo, en el otro ensayo titulado *Lapis in vacuo versus Terrae centrum cadens, quantum singulis momentis motu crescat*, explica la aceleración y trayectoria de la caída de los cuerpos mediante una descripción geométrica de la fuerza como momentos del incremento de los movimientos [*minimum motûs*, AT X 76] de los cuerpos.

⁵ En donde investiga el modo en el que el uso del *compás* como relación proporcional del cálculo geométrico puede ayudar a resolver relaciones proporcionales entre magnitudes aritméticas, lo que permite solucionar ecuaciones de tercer y cuarto grados mediante la intersección de una parábola y un círculo, práctica que a partir del S. XIX se denominará Geometría analítica.

cuanto han de ser conocidas y no a la naturaleza de cada una de ellas» (AT X 383), este procedimiento es esencial para el conocimiento cierto y evidente⁶.

Por esta razón, en la Regla I establece que «[E]l fin de los estudios debe ser la dirección del espíritu para que emita juicios sólidos y verdaderos de todo lo que se le presente» (AT X 359), y para establecer la necesidad de la *mathesis universalis* y consecuentemente la unidad de la razón, utiliza un juego de equivalencias, o de términos equivalentes entre: a) la sabiduría humana [*humana sapientia*] y b) la *bona mente* o *sabiduría universal* [*universalis sapientia*].

a) Dice en efecto que

no siendo todas las ciencias otra cosa que la sabiduría humana [*humana sapientia*], que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos, y no recibiendo de ellos mayor diferenciación que la que recibe la luz del sol de la variedad de las cosas que ilumina, no es necesario coartar los espíritus con delimitación alguna [*ingenia limitibus ullis cohibere*], pues el conocimiento de una verdad no nos aparta del descubrimiento de otra, como el ejercicio de un arte no nos impide el aprendizaje de otro, sino más bien nos ayuda (AT X 359).

Tenemos en primer término la unidad de la *sabiduría humana* [*humana sapientia*] como una potencia presente en los espíritus [*ingenia*] de iluminar, de dar (a) luz (alumbrar) a las diversas ciencias.

b) Pero poco después agrega que

en verdad, me parece asombroso que casi todo el mundo estudie a fondo y con toda atención las costumbres de los hombres, las propiedades de las plantas, los movimientos de los astros, las transformaciones de los metales y otros objetos de ciencias semejantes, mientras que casi nadie se preocupa del buen sentido [*bona mente*] o de esta sabiduría universal [*universalis sapientia*], cuando, sin embargo, todas las otras cosas deben ser apreciadas no tanto por sí mismas cuanto porque aportan algo a ésta (AT X 360).

La moral, la botánica, la astronomía, la filosofía natural, etc. deben ser apreciadas no tanto en sí mismas, sino en la medida en que aportan a la *bona mens* y la sabiduría universal [*universalis sapientia*]. Y nuevamente en la Regla VIII, dice

si alguien se propone como cuestión examinar todas las verdades para cuyo conocimiento es suficiente la razón humana [*humana ratio*] (lo cual me

⁶ Dirá Descartes que aun siendo arbitraria la disposición del orden o los grados asignados (en los casos donde los objetos no brindan razones suficientes para determinar dicha disposición), responde igualmente a un procedimiento metódico, muy diferente a la arbitrariedad personal o el azar (AT X 404-405).

⁷ Siguiendo la Edición holandesa de 1684 (N) y la Editio Princeps de 1701 (A), pues el manuscrito de Hannover (H) dice en cambio *universalis mè*, corregido por Leibniz (H') *universalissima*, Cf. Descartes, 1966:XVI. J-L. Marion prefiere la versión de Leibniz (H') y traduce «*de hac universalissima Sapientia*» como, «a propósito de la sabiduría, universal por excelencia» con el fin de asimilarla a la «*humana sapientia*», a nuestro parecer, acertadamente, Cf. Marion, 2008:41-45.

parece que debe ser hecho una vez en la vida por todos los que desean seriamente llegar a la Sabiduría [*ad bonam mentem*]), encontrará ciertamente por las reglas que han sido dadas que nada puede ser conocido antes que el entendimiento [*intellectum*] (AT X 395).

Encontramos entonces a la *bona mens* asociada a la Sabiduría (AT X 395) o sabiduría universal [*universali sapientia*] (AT X 360), pero diferenciada de la sabiduría humana [*humana sapientia*], siendo la una potencia de dar a luz a las ciencias y la otra, meta trascendente incluso a las propias ciencias. Entonces, ¿cómo se relacionan estos términos? ¿qué significa concretamente la *bona mens*?

3. La solución estoica al problema de la *bona mens* en las *Regulae*

Para dar respuesta a estos interrogantes conviene echar mano al significado originario del término *bona mens* y recordar brevemente el carácter teórico/práctico que tenía en el estoicismo romano y más puntualmente, en Séneca, el pensador que más extensamente ha trabajado este problema y cuya presencia se destaca en la obra cartesiana⁸.

Ante todo, la *sapientia* y la *bona mens* representan más un modo y un modelo de vida que un concepto, un conjunto de saberes o una doctrina acerca de los principios del obrar humano. El movimiento estoico, al igual que las otras escuelas helenísticas, era un movimiento filosófico eminentemente práctico, que concebía a los problemas de la Lógica (el estudio del *logos*, la razón, el discurso, etc.) y la Física (el estudio de la *physis*, la naturaleza, el cosmos, lo divino, etc.) como una propedéutica para la Ética, para la reflexión acerca del obrar virtuoso, rasgo presente ya desde el estoicismo antiguo pero que en el estoicismo romano adquirirá un carácter distintivo, al punto de tener a la acción virtuosa y a la sabiduría como objetos casi excluyentes de su pensamiento.

En Séneca, decíamos, la *sapientia* y la *bona mens* constituyen un modo de vida, por lo que requiere, ante todo, una preparación y una formación filosófica adecuada que, al igual que el resto de los estoicos, tiene como punto de partida el conocimiento del orden natural, de sus principios y su finalidad, del lugar del hombre en el cosmos y de los principios del *Logos universal y divino*. Esta empresa se encuentra garantizada para Séneca, por la propia naturaleza del alma humana, la *ratio*⁹, que nos emparenta con la divinidad¹⁰ que anima toda la naturaleza y nos

⁸ Para una fundamentación de este recorte metodológico, cf. nota 2.

⁹ «la razón [*ratio*] no es otra cosa que una parte del espíritu divino [*divini spiritus*] introducida en el cuerpo humano» Séneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, VII, 66, 12. Sobre el sentido de *ratio*, *spiritus* y *logos* en Séneca Cf. Akinpelu, J.A. (1968). Logos Doctrine in the Writings of Seneca. En: *Classical Bulletin*, n°44, p.33.

¹⁰ «¿Qué es, pues, la razón [*ratio*]? La imitación de la naturaleza. «¿Cuál es el supremo bien del hombre? Acomodar la conducta a los designios de la naturaleza» Séneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, VII, 66, 39.

brinda la posibilidad de distinguir la virtud y el vicio¹¹, aquello que es acorde a la naturaleza de aquello que no lo es. La *bona mens* es ante todo a) el cultivo del *alma recta, pura*¹², «buena» porque «es conocimiento de la realidad»¹³ y porque es bien conducida, porque es *prudente, sana* o *sensata* (en términos de *cordura*)¹⁴, y lo uno conduce inevitablemente a lo otro. Así, con ejercicio y meditación, el hombre puede alcanzar b) la *bona mens*, la *sabiduría*¹⁵, la *integridad*, la *virtud moral*¹⁶ de saber cómo obrar en cada momento de la vida, imperturbable a los avatares del destino y a las pasiones del alma, para conducir sus acciones en el sentido mismo del orden universal y ser así *oportuno* (Long, 1984:200). La *bona mens* es a la vez, un camino o medio para alcanzar un fin y el fin en sí mismo, es alma recta, bien conducida y sabiduría, virtud.

Si retomamos ahora los términos cartesianos podemos encontrar con claridad esta doble naturaleza de la *bona mens* y la *sapientia*: la *sabiduría humana* [*humana sapientia*] como una potencia presente en los espíritus [*ingenia*] de iluminar y alumbrar a las diversas ciencias, es un alma recta y pura que puede llegar a conocer la realidad, cuando es bien conducida y es prudente, para, a partir de «todas las verdades para cuyo conocimiento es suficiente la razón humana [*humana ratio*]» (AT X 395) como la moral, la botánica, la astronomía, la filosofía natural, etc. (AT X 360), conducir sus acciones en el sentido mismo del orden universal y alcanzar la Sabiduría [*ad bonam mentem*] (AT X 395). La *bona mens*, sabiduría universal [*universalis sapientia*] o «sabiduría, universal por excelencia [*de hac universalissima Sapientia*]»¹⁷ aunque trascendente a las disciplinas¹⁸ que parcialmente la tienen por objeto (cf. «que aportan algo a ésta», AT X 360), es sin embargo ontológicamente inmanente en el hombre.

La última pieza del rompecabezas es la que da sentido a todo el problema, la *mathesis universalis*, nuestro punto de partida.

Cuando Descartes piensa aquella potencia presente en los espíritus [*ingenia*] capaz de dar a luz a las diversas ciencias, apunta al modo en que es posible constituir la *mathesis universalis*, a saber, gracias a la *unidad de la razón* que alumbró a los distintos objetos con su luz natural [*lux naturalis*], «luz de la razón» [*lux rationis*] (AT

¹¹ «De ahí que la razón se constituya en árbitro de los bienes y de los males; ella tiene por viles todas las cosas que le son ajenas y accidentales; y aquellas que no son ni buenas ni malas las considera accesorios de mínimo e insignificante valor: para ella, en efecto, todo bien reside en el alma» Séneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, VII, 66, 35.

¹² Cf. Séneca, *Epistulae morales ad Lucilium* I, 10, 4; II, 16, 1; II, 17, 1; *De providentia*, VI, 2, *De Vita Beata*, XII, 1, *De brevitae vitae*, III, 5, Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, V, 67.

¹³ Séneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, IV, 31, 6.

¹⁴ Cf. Séneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, III, 28, 6; V, 50, 7; VI, 53, 9; XV, 94, 74; XVII, 106, 12; XIX, 110, 1 y *De Beneficiis*, I, 11.

¹⁵ Cf. *Epistulae morales ad Lucilium*, III, 23, 1; III, 27, 8; IV, 37, 1; IV, 41, 1; V, 44, 2; VI, 56, 6; VII, 58, 14; XV, 94, 59; XIX, 117, 12 y *De Tranquillitate Animi*, I, 16.

¹⁶ Cf. Séneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, XVI, 100, 11; V, 50, 5, *Quaestiones naturales*, III, 14; IV, 7, *De Vita Beata*, I, 2.

¹⁷ Cf. Nota 8.

¹⁸ La astronomía, por citar un ejemplo dado por el propio Descartes, implica determinado un modo de conducir las acciones e investigaciones del hombre en el sentido mismo del orden universal, razón por la cual podemos decir, por caso, que Galileo y Copérnico tenían razón frente a Ptolomeo.

X 368) recta y pura pero que debe ser conducida apropiadamente por la voluntad a fin de que estas «semillas de pensamientos útiles» (AT X 373) den sus frutos. La *mathesis* representa entonces a) la naturaleza geométrica matemática del entendimiento humano (que desarrolla Descartes en su teoría de las naturalezas simples), «mente pura atenta» (AT X 368) que debe ser conducida apropiadamente, esto es, con método, por la voluntad, (afirmando aquello que le es dado afirmar con certeza y evidencia y absteniéndose de aquello que la excede); y a su vez, b) la hipótesis de una estructura geométrica matemática de la naturaleza que nos permite concebir a partir de un orden y medida, grados continuos y discontinuos, relaciones proporcionales, funciones, etc. y así unificar las ciencias cuantificables, relacionarlas entre sí y potenciar las unas con las otras (como en la geometría analítica, cf. punto 2), etc. De modo que es ontológicamente inmanente al hombre porque es hipotética y a la vez, es la unidad trascendente a las ciencias que teniendo por objeto distintas cuantificaciones, tributan todas a la misma *mathesis*. Dice en efecto al final de la Regla I, en un pasaje con fuertes resonancias estoicas:

si alguien quiere investigar seriamente la verdad de las cosas, no debe elegir una ciencia determinada, pues todas están entre sí enlazadas y dependiendo unas de otras recíprocamente; sino que piense tan sólo en acrecentar la luz natural de la razón [*naturali rationis lumine*], no para resolver esta o aquella dificultad de escuela, sino para que en cada circunstancia de la vida [*in singulis vitae casibus*] el entendimiento muestre a la voluntad qué se ha de elegir [*intellectus voluntati praemonstret quid sit eligendum*] (AT X 361).

Si en el intelectualismo estoico la *ratio* tenía por función arbitrar entre los bienes y de los males (cf. nota 11), nuevamente aquí la reencontraremos como el entendimiento [*intellectus*] que señala, que muestra a la voluntad el camino que se ha de elegir «en cada circunstancia de la vida [*in singulis vitae casibus*]», es decir, no sólo en lo relativo a la constitución de las ciencias, sino además fundamentalmente en el plano de la moral, de la acción virtuosa y prudente. Este tema será el objeto de un ensayo hoy perdido denominado *Studium bonae mentis*, del cual diremos algunas palabras.

4. La *bona mens* en el *Studium bonae mentis*

Como anticipábamos, el ensayo *Studium bonae mentis* se encuentra perdido desde hace tiempo y sólo tenemos algunas referencias de él gracias a que el primer gran biógrafo de Descartes, A. Baillet, lo leyera y comentara brevemente en su biografía *La vie de Monsieur Des-Cartes* de 1691. Todo lo que sabemos de él por tanto, nos llega de la mano del testimonio de Baillet que, aunque breve y sin mucho rigor, aporta datos interesantes para nuestros propósitos. Cuenta Baillet que había hallado entre los papeles de Descartes

otra obra latina, que el Sr. Descartes había llevado bastante lejos y nos queda un fragmento amplio, el *Etude du bon sens* o *l'Art de bien comprendre*, que había titulado *Studium bonae mentis*. Consistía en consideraciones sobre el deseo que tenemos saber, sobre las ciencias, sobre las disposiciones del espíritu para aprender, sobre el orden que se debe guardar para adquirir la sabiduría [*sagesse*], es decir la ciencia con la virtud [*science avec la vertu*], reuniendo las funciones [*fonctions*] de la voluntad [*volonté*] con la del entendimiento [*l'entendement*] (AT X 191).

Encontramos nuevamente los juegos de equivalencias estoicos de las *Regulae*, pero con una terminología que comienza a adquirir una identidad propia: la Sabiduría [*sagesse*] concebida como una empresa teórico-práctica, como «ciencia con virtud [*science avec la vertu*]» exige el concurso de las funciones [*fonctions*], o como dirá más adelante, las facultades de la voluntad y el entendimiento.

Y cuando Baillet parafrasea el título de la obra, *Studium bonae mentis*, utiliza dos títulos alternativos, cartesianos o no, pero sin dudas referidos al contenido de la obra: *Etude du bon sens* o *l'Art de bien comprendre*. El primero, *Etude du bon sens*, nos permite establecer una equivalencia importante entre el término latino *bona mens* y el francés *bon sens* que será clave en el *Discours*. El segundo, *l'Art de bien comprendre*, nos remite nuevamente al horizonte semántico estoico, a la comprensión que Cicerón describe de Zenón. Dice Cicerón en su célebre analogía sobre el Sabio:

[que] Zenón la llevaba a cabo con el gesto. Pues, mostrando la mano opuesta con los dedos extendidos, decía: «Así es la representación». Después, contrayendo un tanto los dedos: «Así, el asentimiento». Luego, cerrándola por completo y apretando el puño, decía que ésa era la comprensión. Y gracias a este símil, le impuso a ésta el nombre de *katálepsis*, que antes no existía. Acercando, en fin, la mano izquierda y apretando el puño con pericia y fuerza, decía que así es la ciencia, de la cual nadie goza sino el sabio, Cicerón, *Ad Academicorum priorum* II, 144 [SVF I 66].

La comprensión estoica es entonces una representación acompañada de asentimiento (*sigkatathesis*), asentimiento que puede tener origen en la naturaleza misma de la representación, al comportar una determinada evidencia (*enárgeia*) o claridad, es decir, cuando no existe una distancia muy grande en el espacio o el tiempo entre el objeto percibido y el percipiente, o la percepción tiene lugar el suficiente tiempo como para ser meticulosa y profunda, o no se interpone nada entre ambos que pueda obstruir o perturbar la percepción (Hirschberger, 1958:200). Este sentido de la comprensión estoica la encontramos casi literalmente en la doctrina de las intuiciones cartesiana¹⁹, que si bien tiene un claro origen matemático, encuentra

¹⁹ Del mismo modo, esta distinción estoica entre lo representable o pensable y la comprensión como aprehensión, será clave en la III de sus *Meditationes* y sus correspondientes objeciones y respuestas,

una fundamentación gnoseológica en el seno del estoicismo, cuando define su intuición como una representación cuyo asentimiento tiene origen en su evidencia y claridad. En el *Studium bonae mentis*, en tanto *art de bien comprendre*, debía entonces estudiar el modo en que la comprensión (representación con asentimiento) o intuición, puede conducirnos a la Sabiduría, para lo cual es preciso un método, es decir, «el orden y la disposición de las cosas a las que se ha de dirigir la mirada de la mente» (AT X 379)²⁰, que precisamente exprese «el orden que se debe guardar para adquirir la sabiduría» (AT X 191), aquella empresa teórico práctica de la «ciencia con virtud».

5. El *bon sens* en *Le Discours de la méthode*

Pero es sin dudas de la mano del *Discours* que el término *bona mens* adquiere su importancia y de alguna manera, su celebridad, en buena medida porque inaugura la obra: «El buen sentido [*bon sens*] es la cosa mejor distribuida del mundo: pues cada uno piensa estar tan bien provisto de él, que aun aquellos que son los más difíciles de contentar en toda otra cosa, no suelen desear más del que tienen» (AT VI 1-2). Como anticipábamos, ya desde el *Studium bonae mentis* Descartes utiliza como equivalentes la *bona mens*, y el francés *bon sens*, asociado aquí a un argumento claramente inspirado en Montaigne (Brunschiwig, 1944:115): «Suele decirse que el más justo reparto que la naturaleza nos ha hecho de sus gracias es el del juicio [*sens*], pues no hay nadie que no se contente con el que le ha concedido» (Montaigne, *Essais*, Livre II, XVII). Más allá del carácter retórico del argumento, es importante a la hora de establecer la universalidad del *bon sens* que, además de identificarse con el juicio [*sens*], poco después lo define concretamente como «la capacidad de juzgar bien, y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que se llama el buen sentido o la razón [*la raison ou le bon sens*]... igual, por naturaleza, en todos los hombres» (AT VI 2). O más adelante, cuando hablando a propósito de «las ciencias de los libros» dirá que «no se aproximan tanto a la verdad como los razonamientos simples que puede hacer naturalmente un hombre de buen sentido [*de bon sens*] acerca de las cosas que se le presentan» (AT VI 12), queriendo representar con el hombre *de bon sens* al hombre que sólo utiliza su propia razón (como introduce el traductor Courselles a la edición latina del discurso «*homo aliquis sola ratione naturali utens et nullo praejudicio laborans*» AT VI 546, Cf. Descartes, 1987:165).

Como podemos ver, si bien el *bon sens* comporta aun ciertas resonancias estoicas, como la atribución de señalar a la voluntad lo correcto y lo incorrecto («árbitro de los bienes y de los males», decía Séneca) o de estar presente universalmente en todos

cuando explique cómo Dios, como substancia infinita, puede ser *pensado*, (representado con asentimiento estoicamente hablando), pero nunca *comprendido*, aprehendido en su infinita dimensión.

²⁰ Orden y disposición que consisten en las reglas del análisis, de la síntesis, enumeración y comprobación, Reglas V-VII (AT X 379-392).

los hombres²¹, al identificarse con el juicio y la razón, «*la raison ou le sens*» (AT VI 2, 27), «*la raison ou le bon sens*» (AT VI 2, 6-7), adquiere una dimensión y naturaleza distintiva que la aleja definitivamente del horizonte estoico. El *bon sens* dará lugar así a la razón cartesiana, y cumplido su cometido desaparecerá casi por completo²² de su producción escrita, quizás víctima de aquella necesidad anunciada en su *Discours* de derrumbar los antiguos cimientos de las escuelas.

6. Palabras finales

Hemos visto cómo la filosofía estoica representa para Descartes un referente permanente para la reflexión filosófica y una guía continua para la conducta virtuosa, desde los primeros años de formación en La Flèche hasta sus últimos días en Estocolmo. Lejos de ser el rival a destronar, como la metafísica aristotélica o la física y la silogística escolásticas, el estoicismo y el neo-estoicismo cristiano (Justus Lipsius, Guillaume du Vair) eran para Descartes una fuente de inspiración importante en su cometido de elaborar una nueva filosofía práctica, un gnoseología de las evidencias, una teoría racional de las pasiones (que por motivos de espacio no hemos podido mencionar aquí), y fundamentalmente para elaborar su propia doctrina de la Razón, como hemos visto, mediante una apropiación crítica de la *bona mens* estoica.

Referencias bibliográficas

- Adam, Ch. y Tannery, P. (1897-1913). *Œuvres de Descartes*, 12 vols. Paris: Léopold Cerf.
- Akinpelu, J.A. (1968). Logos Doctrine in the Writings of Seneca. En: *Classical Bulletin*, n°44, p.33.
- Brochard, V. (1912). *Études De Philosophie Ancienne Et Moderne*. Paris: Félix Alcan.
- Brunschvicg, L. (1944). *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, New York: Brentano's INC.
- Cappelletti, A. (1996). *Los estoicos antiguos*. Madrid: Editorial Gredos S.A.

²¹ Decía Séneca, «La sabiduría [*bona mens*] es accesible a todos; todos, en este aspecto, somos nobles» *Epistulae morales ad Lucilium* V, 44, 2

²² Sólo reaparecerá el *bon sens* en una serie de cartas dirigidas a la Princesa Isabel de Bohemia entre julio y agosto de 1645, en donde recomienda la lectura de Séneca para hacer frente a ciertas dificultades anímicas y físicas que atravesaba, relectura que sin lugar a dudas hizo presente nuevamente el casi olvidado término estoico. Dice así que «del mismo modo que no hay ningún bien en el mundo, fuera del buen sentido [*bon sens*], que pueda absolutamente llamarse bien, así no hay tampoco ningún mal del cual no pueda obtenerse alguna ventaja teniendo buen sentido [*bon sens*]» (AT IV 237). Nuevamente encontramos la *bona mens* y la sabiduría estoicas como modelos de vida, como el reconocimiento del orden universal y el obrar virtuoso del sabio que admitiendo dicha realidad, obra acorde a ella.

Sobre las raíces estoicas del término *bona mens/bon sens* cartesiano

- Cicerón, M. T. (1990). *Cuestiones académicas*. México: UNAM.
- Descartes, R. (2008). *Cartas filosóficas*. Bs. As: Terramar Ediciones.
- Descartes, R. (1987). *Discours de la Méthode. Texte et commentaire par Etienne Gilson*. Paris: J. Vrin.
- Descartes, R. (2009). *Discurso del método*, Edición bilingüe. Bs. As.: Colihue Clásica.
- Descartes, R. (2011). *Obras*. Madrid: Editorial Gredos.
- Descartes, R. (1996). *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Editorial Alianza.
- Descartes, R. (1966). *Regulae ad directionem ingenii Texte critique établi par Giovanni Crapulli avec la version hollandaise du XVIIIème siècle*, La Haye: Martinus Nijhoff.
- Gaukroger, S. (2002). *Descartes, an intellectual biography*. Oxford: Oxford University Press.
- Hirschberger, J. (1958). *The history of philosophy*, 2 Vols., I. Milwaukee: The Bruce Publishing Company.
- Long, A (1984). *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marion, J-L (2008) *Sobre la ontología gris de Descartes*. Madrid: Escolar y Mayo Editores S.L.
- Martin Sanchez, F. (1985). El sabio como proyecto de vida, según Séneca. En: *Revista de Filosofía Taula nº 3*, pp. 75-83.
- Pierre-François M. (1999). *Le Stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*, 2 Vols, I. Paris: Bibliotheque Albin Michel.
- Rodis Lewis, G. (1996), *Descartes, Biografía*. Barcelona: Ediciones Península.
- Rutherford, D. Reading Descartes as a Stoic. En: *Philosophie Antique*, nº por publicarse.
- Séneca, L. A., (1979). *Cuestiones naturales*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Séneca, L.A. (2000). *Diálogos, Sobre la providencia, Sobre la firmeza del sabio, Sobre la ira, Sobre la vida feliz, Sobre el ocio, Sobre la tranquilidad del espíritu, Sobre la brevedad de la vida*. Madrid: Editorial Gredos S.A.
- Séneca, L.A. (1986). *Epístolas morales a Lucilio*, 2 Vols. Madrid: Editorial Gredos S.A.

- Veyne, P. (1996). *Séneca y el estoicismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zanta, L. (1914). *La renaissance du stoïcisme au 16 siècle*. Paris: Librairie des Editions Honoré Champion.