

CAURIENSIA, Vol. VII (2012) 239-248, ISSN: 1886-4945

**LA REHABILITACIÓN DEL MUNDO EMOCIONAL
EN LA MODERNIDAD.
LOS PREDECESORES DE LA ÉTICA CARTESIANA.
EL ESTOICISMO MODERNO**

FÉLIX GONZÁLEZ ROMERO

Universidad Pontificia Comillas de Madrid

RESUMEN

La ética cartesiana se constituye como una nueva propuesta moral cuyo objetivo es el fortalecimiento del sujeto sobre la rehabilitación de la dignidad de la dimensión emocional del hombre. Conocer y controlar las pasiones tiene como consecuencia la auténtica felicidad del sujeto y el desplazamiento del otro a un segundo plano. La modernidad de esta propuesta se asienta sobre la influencia de autores que reflexionaron previamente sobre ellas y las rehabilitaron. Entre ellos, los estoicos modernos, Justo Lipsio, Guillaume du Vair y Pierre Charron reforman en profundidad el ideal apático heredado.

Palabras clave: Descartes, estoicismo moderno, pasiones, modernidad, ética individualista, sujeto moderno.

ABSTRACT

Cartesian Ethics is made up as a new moral proposal whose aim is to strengthen the self supported by the rehabilitation of the dignity of the human emotional dimension. The consequence of knowing and controlling passions is the individual's true happiness and the displacement of the fellow man into the background. The modernity of this proposal is set up by the influence of some authors that previously reflected on them and rehabilitated them. Amongst these authors, the modern stoics, Justus Lipsius, Guillaume du Vair and Pierre Charron, reformed the inherited apathetic ideal.

Key words: Descartes, modern stoicism, passions, modern age, individualistic ethics, modern self.

I. SOBRE LA MODERNIDAD Y EL INDIVIDUALISMO DE LA ÉTICA CARTESIANA

El objetivo central de la ética cartesiana es el estudio de las pasiones en un contexto intelectual donde se pretenden rehabilitar como fenómenos humanos y como oportunidades para la virtud. Esta labor de cultivo del mundo emocional va unida en el maestro Descartes a la consideración de la moral como una rama del árbol de las ciencias. Sus raíces son las verdades descubiertas en el itinerario metafísico, entre las cuales el *cogito* es la primera evidencia; el yo se establece como certeza sobre la que se apoya cualquier otra verdad. En los cimientos de este sistema nos encontramos con la ausencia del descubrimiento metafísico de la alteridad. Este hecho va a condicionar la propuesta moral que nos ofrece y en dicho individualismo reside gran parte de su novedad y su modernidad.

Este estudio toma en consideración las diferentes dimensiones del árbol de las ciencias: se fundamenta, como hemos indicado, en las verdades metafísicas, pero igualmente reclama un riguroso análisis físico, “*en physicien*”¹ como medio necesario para su control moral, para alcanzar la heroicidad interior, auténtico objetivo del planteamiento cartesiano². Dicho resultado nos ofrece una propuesta netamente individualista, que encierra la moral en los límites de la *res cogitans* y donde la alteridad queda desenfocada. El sujeto cartesiano en su búsqueda de la heroicidad interior es consciente de que posee los recursos para controlar el carácter deformador de las pasiones. El otro, ausente en el itinerario metafísico, se convierte en una mera representación proyectiva de aquello que encuentra en sí mismo³. Desde este punto de vista, el mal no es sino una mera *privation*, carece de entidad, un error en la elaboración de un juicio sobre el mundo mecánica y racionalmente ordenado que nos rodea⁴. Controlar esta distorsión es una cuestión de modificación intelectual e individual del jui-

1 PA, Preface. AT XI, 326. Citamos las *Passions de l'âme* o *Traité des passions* con la abreviatura PA seguida del artículo. Citamos en el caso de todas las referencias incluidas en las obras de Descartes su localización en la edición crítica de Adam y Tannery utilizando la abreviatura AT.

2 La explicación de Descartes en su *Traité des passions*, siguiendo la interpretación de Talon-Hugon, abarca la cadena causal que recorre el conjunto del árbol de las ciencias: no sólo sus causas últimas o efectos corporales, sino sus causas primeras—aquellas que desencadenan todo el proceso—y sus implicaciones morales, abordando al tiempo elementos metafísicos, físicos y morales. Cuando Descartes nos dice que quiere abordar la cuestión de las pasiones de una forma absolutamente novedosa, “*seulement en physicien*”, se trata, en definitiva, de poder dar a las pasiones una etiología enteramente somática, sin que ello suponga reducir la investigación al estudio de su dimensión corporal. Cf. C. TALON-HUGON, *Les passions rêvées par la raison. Essai sur la théorie des passions de Descartes et quelques-uns de ses contemporains*, Paris, Vrin, 2002, 117.

3 Cf. J. L. MARION, *Questions cartésiennes I. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991, 178-187.

4 Cf. Carta a Isabel de Bohemia de 6 de octubre de 1645. AT IV, 308.

cio. El hombre bueno se limita, por tanto, a comprender la imperfección ajena y a confiar en la posibilidad de uso de sus recursos racionales. En eso reside su benevolencia, que se aleja de una beneficencia efectiva sobre las circunstancias que rodean al otro.

Muestra de este cambio es la ruptura con la tradición, con la concepción escolástica del alma y su elenco de pasiones primitivas. El alma cartesiana es unitaria y reduce las once primitivas –seis del concupiscible y cinco del irascible– únicamente a seis pasiones⁵. El temor y la aversión desaparecen de este elenco, pero se introduce la pasión de la admiración que, además, se instaura como pasión arquetípica en la medida en que representa la plasticidad misma de las emociones, en tanto que la conmoción ante la novedad del objeto se produce antes de la consideración de su bondad o maldad. Esta introducción implica un desplazamiento del amor, pasión-virtud eminentemente relacional que nos lleva a buscar el bien de aquello con que nos unimos. La admiración cuando se orienta a la grandeza de un objeto es la estima (*estime*), pero el único objeto legítimamente estimable es el uso correcto del libre arbitrio, que es especialmente notable cuando es el nuestro. En esto consiste la generosidad, la heroicidad interior cartesiana, la “llave de todas las demás virtudes”: en una admiración ante el uso correcto que hacemos de nuestro libre arbitrio, firmemente dispuesto a seguir las determinaciones de nuestro entendimiento⁶. De este modo, Descartes desplaza a segundo plano las emociones que, intelectualizadas, nos relacionan virtuosamente con el prójimo.

II. EL TELÓN DE FONDO

La construcción de este ideal moderno, preocupado por la *cura sui*, por la recuperación de lo emocional como sustrato de la vida moral, por su estudio pormenorizado en aras de un uso adecuado, en definitiva, por mecanismos de construcción de un sujeto fuerte que nos blinde ante las vicisitudes de un mundo cambiante, pero mecánicamente preordenado; se realiza sobre un telón de fondo, sobre un conjunto de influencias presentes en el ambiente intelectual de Descartes. Estas influencias anticipan diversos elementos posteriormente articulados en su moral desde una perspectiva netamente moderna, ajena al aparato conceptual heredado. Pueden clasificarse en tres grupos de pensadores que durante los siglos XVI y XVII van a abordar la cuestión pasional, pero aún anclados en la concepción escolástica del alma: estoicos modernos, tratadistas

5 Cf. PA art. 47. AT XI, 364. PA art. 69. AT XI, 380.

6 Cf. PA art. 161. AT XI, 453-454.

y moralistas franceses precartesianos. En el segundo grupo incluiríamos a Juan Luis Vives y François de Sales, que reflexionan sobre la bondad y etiología de las pasiones. En el tercero, un conjunto de autores que, desde la fe cristiana, y en algunas ocasiones desde la labor pastoral, pretenden justificar la bondad y dignidad de la experiencia pasional. Jean-Pierre Camus, Nicolas Coeffeteau, Jean-François Senault y Marin Cureau de la Chambre publicaron con gran éxito y difusión en su época obras que con un estilo sencillo, literario y poco encorsetado en la argumentación hacían llegar al gran público ideas en defensa de la dimensión emocional del hombre. Ideas que anticipan claramente la moral cartesiana y con las que el padre de la filosofía moderna estuvo en contacto. Ahora nos limitamos a exponer la primera de estas influencias, el primer grupo de autores que encuentran en el estoicismo una inspiración para la construcción de un ideal individualista de virtud en un momento de cambios profundos, pero que al tiempo reforman este ideal clásico alejándole de la severidad y la más estricta apatía. Esta reforma sirvió de inspiración a una moral netamente moderna, basada en el fortalecimiento del sujeto, de corte individualista, pero alejada de los rigores de una insensibilidad que empobrece y estigmatiza una dimensión de lo humano.

III. LOS ESTOICOS MODERNOS COMO PREDECESORES DE LA MORAL CARTESIANA

Justus Lipsius, Guillaume du Vair y Pierre Charron son los principales estoicos modernos. Sus ideas en un aspecto u otro adelantan elementos contenidos en el *Traité* cartesiano y en su correspondencia moral. En términos generales, descubriremos una valoración negativa de las pasiones como potencialmente peligrosas para nuestra alma, pero también una llamada a experimentarlas, a la necesidad de enfrentarse a ellas para vencerlas como terapia y ejercicio a favor de nuestro yo. Empezaremos a encontrar llamadas en defensa del amor propio como base para cualquier otro tipo de amor; también géneros de misericordia que distan sustancialmente de una compasión en los que el sujeto empatiza con los males del otro, evitando la pérdida de su equilibrio emocional. La relación con el prójimo –que ya no será tan próximo– se limitará a formas de comprensión magnánima y generosa de sus errores y a la confianza en sus potencialidades. La acción de beneficencia también se comienza a desterrar en dichas relaciones. Todo ello unido a ciertas dosis de escepticismo que nos impiden creer en un control de las circunstancias que nos rodean y que revierte en un cuidado de sí, en la esperanza de encontrar la verdad en nuestra alma.

1. JUSTO LIPSIO Y EL IDEAL DE LA CONSTANCIA

Lipsio (1547-1606) es considerado el principal difusor del estoicismo en los albores de la modernidad, especialmente del pensamiento de Séneca, reuniendo todo el saber en torno a los estoicos accesible en la época en dos pequeños libros: *Guía de filosofía estoica* y *Fisiología de los estoicos*. El pensamiento de Séneca nos permite una aproximación de las ideas estoicas al cristianismo, ideas que se verán iluminadas por un recurso constante al agustinismo. Lipsio inspirará las doctrinas transmitidas en el ejército holandés de Mauricio de Nassau, del cual había formado parte el joven Descartes. Remo Bodei subraya que se trata de un estoicismo que, lejos de defender el orden y racionalidad total, admite el desastre e irracionalidad de los acontecimientos y cuyo objetivo es el control de las pasiones en el ámbito individual y el sometimiento a las autoridades externas en lo público. Este posicionamiento garantiza la paz social y pone de manifiesto el pensamiento fronterizo de Lipsio, que explicita una clara tensión entre la incipiente reclamación de los derechos individuales y el mantenimiento al absolutismo⁷. Su diálogo *De Constantia*⁸, comienza con un debate entre Lipsio y su amigo Langio, defensor del estoicismo, cuando aquel se disponía a abandonar Flandes para dirigirse a Viena, huyendo las miserias políticas del país. No se ha encontrado medicina externa para las pasiones. El mal no está en las circunstancias, sino en el interior del hombre, como resultado de la distorsión de nuestros juicios y viaja con nosotros allá donde vayamos⁹. El vino, el canto, la ensoñación han curado “pequeñas emociones” de cólera, dolor y amor, pero nunca han podido arrancar las pasiones enraizadas en lo más profundo de nuestra alma. Sólo una terapéutica del cuidado de sí posibilita la curación. La distorsión que efectúan en nuestra conciencia tiene que ver con el sometimiento voluntario que nuestros sentidos nos ofrecen de la variabilidad de lo real. La “ligereza”, la ausencia de firmeza en nuestros criterios de acción, es el origen de todos nuestros males y produce la más nefasta de las pasiones: el arrepentimiento¹⁰. La constancia es la virtud a alcanzar y la que marca el ideal de vida que nos conduce a la estabilidad interior en que se resuelve la verdadera

7 Cf. R. BODEI, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad. Filosofía y uso político*, México, FCE, 1995, 222.

8 Utilizamos la primera edición francesa de la obra, del año 1594 disponible en la Biblioteca Nacional de Francia. J. LIPSIUS, *Traité de la Constance auquel en forme de devis familier est discours des afflictions, et principalement les publiques, et comment il se faut résoudre à les supporter*, Tours, Claude Montroel et Jean Richer, 1594.

9 J. LIPSIUS, *o.c.*, libro 1, 3.

10 Hay varias menciones al rechazo del arrepentimiento en la correspondencia de Descartes. Destacamos la mención que hace en la carta a Isabel de 4 de agosto de 1645 donde une los dos factores que ahora analizamos: firmeza y ausencia de arrepentimiento. Cf. Carta a Isabel de Bohemia de 4 de agosto de 1645. AT IV, 266.

beatitud. La generosidad cartesiana, como estima de sí, es el resultado de una firme disposición a seguir siempre los dictados de la razón. Se trata de luchar contra las pasiones, enfrentándolas, negando que la huida sea una opción adecuada¹¹. Esta constancia es lejana a la obstinación y constituye un socrático autoconocimiento. Es propio del sabio ser humilde y paciente y deliberar sobre aquello que realmente se encuentra bajo el control de su voluntad.

En la búsqueda de este ideal Lipsio nos llama a distinguir entre compasión y misericordia¹². Condena el ejercicio de la compasión, que nos conduce al contagio de la tristeza e irracionalidad ajenas. Admite el ejercicio de la misericordia, ya que el hombre tiene una tendencia a asistir a su semejante. Pero debe tratarse de una asistencia racional al prójimo, de una observación de los males del otro “desde su ojos humanos”, asumiendo su limitación. El sabio debe evitar el contagio del llanto y limitarse a extenderle la mano y a hablarle con palabras dulces y serenas. La reflexión cartesiana sobre la piedad salvará la encrucijada a través de la plasticidad. Descartes realizará este mismo intento de compatibilización, en su caso no será a través de la introducción de la dualidad conceptual compasión-misericordia, sino ofreciendo a la pasión de la piedad (*pitié*), en el seno de una concepción general sobre la plasticidad y bondad de las pasiones, la posibilidad de convertirse en virtud. En cualquier caso, esta piedad virtuosa adquirirá los mismos caracteres que la misericordia del filósofo flamenco¹³.

2. GUILLAUME DU VAIR Y EL CONTROL PASIONAL FRENTE A LAS CALAMIDADES PÚBLICAS

El neostoicismo de Guillaume du Vair (1556-1621) tiene como inspiración básica a Epicteto y está orientado fundamentalmente a la acción sobre la base de una preparación de la conciencia para intentar sobrellevar los acontecimientos inevitables. En sus páginas encontraremos ciertos antecedentes de la moral cartesiana, especialmente en su definición de la felicidad del sabio y en la virtud de la constancia como arma esencial del virtuoso al que a menudo califica de “generoso” (*genereux*). En su extenso *De la constance et la consolation ès calamitez publiques* reproduce el esfuerzo de Lipsio por llamar a la firmeza en momentos de calamidad. Este libro responde al activismo político de Du Vair como consejero del parlamento de París, defensor de su independencia en la búsqueda de soluciones al conflicto entre la Liga católica y el rey Enrique III,

11 J. LIPSIUS, *o.c.*, libro 1, 7.

12 *Ib.*, libro 1, 27.

13 Cf. PA art. 187. AT XI, 469-470.

durante el período del sitio de la ciudad. Los parisinos sufrieron con paciencia el hambre e incomodidades que provocó esta situación¹⁴. En su fuero interno es donde el verdadero ciudadano vence realmente las calamidades públicas. En su *De la philosophie morale des Stoïques* defiende la idea de que el bien está en el interior del hombre y se traduce en la firme determinación a seguir lo que la razón nos dicte¹⁵. Las calamidades externas han de ser concebidas como resultado de la providencia y se han de afrontar con el convencimiento de que estamos provistos con los recursos necesarios para alcanzar la verdadera dicha. Esos recursos son estrictamente internos. Convencerse de esta realidad nos hace mantenernos constantes como “un peñasco entre las olas”, alcanzando un “reposo del entendimiento firme e inmóvil¹⁶”. El mal se reduce a la presencia de las pasiones en nuestra alma, que actúan como un “humo” (*fumée*) que ciega el ojo de nuestra razón. Du Vair nos habla de cerrar las puertas de nuestra alma a las pasiones y asume con ello el ideal apático.

Sin embargo, en medio de esta propuesta apática nos sorprende una valoración muy positiva de una opinión de Epicuro: la negación de los placeres superfluos es la receta para fortalecer esa capacidad de control pasional. Si bien, reconoce que hubiera deseado que esa afirmación saliera de otra boca, para que no se mancillara con el resto de sus opiniones¹⁷. Descartes criticará la nefasta interpretación que los estoicos hicieron del placer epicúreo: el placer interior, la *ataraxia*, no se ha de confundir con la voluptuosidad carnal. Frente a la insensibilidad del sabio estoico, Descartes opta por un Epicuro capaz de experimentar los placeres para moderarlos en aras de la satisfacción interior¹⁸.

Donde quizás podemos definir el nuevo papel que la alteridad comienza a ocupar en este estoicismo cristianizado es en las reflexiones que Du Vair hace sobre el odio, la cólera y las injurias. La respuesta ante ellas debe ser la clemencia, el convencimiento de que toda falta ajena debe ser perdonada. Esta dinámica es muy próxima a la del sabio cartesiano: su generosidad le conduce a pensar que todo hombre en cuanto que sujeto racional es susceptible de modifi-

14 Du Vair decide permanecer en París ante el decreto del rey de trasladar el parlamento a Tours. Dos tercios de los miembros del parlamento habían decidido huir. Prefiere ser útil a ser un espectador externo. Tras el asesinato de Enrique III en 1589 defenderá al “rey legítimo”, que había entrado en París en 1590, ante el intento de usurpación del trono por parte de la monarquía española, rechazando el sostenimiento económico de los miembros del parlamento por parte del embajador español. Finalmente los conflictos comienzan a disiparse en 1594, una vez que Enrique IV se convierte al catolicismo siendo posteriormente coronado rey de Francia.

15 G. DU VAIR, *De la constance et la consolation ès calamitez publiques. Oeuvres*. Paris, Sebastien Cramoisy, 1641, 256. Utilizamos la edición de 1641 disponible en la Biblioteca Nacional de Francia.

16 *Ib.*, 261.

17 *Ib.*, 263.

18 Cf. Carta de Descartes a Isabel de Bohemia de 18 de agosto de 1645. AT IV, 275.

car sus juicios, de ahí que estime a todos sus semejantes. Nunca debe cometer el error de considerarse superior o inferior a las otras conciencias, bajo el peligro de caer en una dinámica de dependencia afectiva absolutamente nefasta para alcanzar la beatitud de la que todo hombre virtuoso es merecedor. El perdón y la clemencia no tienen como objetivo último la acción a favor del otro, sino el mantenimiento de ese orden racional interior que caracteriza la constancia del sabio a través de los acontecimientos y que le permite disfrutar de un estado de tranquilidad psíquica¹⁹.

3. PIERRE CHARRON Y LA *PREUD'HOMMIE*

Hallazgos realizados a principio de los años noventa del pasado siglo nos hacen pensar que en el invierno de 1619-1620 Descartes habría realizado la lectura de *De la Sagesse*²⁰ de Charron (1541-1603)²¹. En *De la Sagesse*, La obligación fundamental del filósofo es estudiar cómo determinar u ordenar la voluntad, pues de ella depende el bien o el mal moral del hombre. Charron introduce el concepto de *preud'homme* como el fundamento de la verdadera sabiduría. Se define como “una recta y firme disposición de la voluntad a seguir el consejo de la razón”²². De nuevo anticipamos la generosidad como finalidad ética, que se resuelve en un uso recto de la voluntad como la firme disposición de hacer siempre aquello que la razón nos dicte²³.

En esta reflexión sobre la *preud'homme* Descartes pudo encontrar una valoración de la situación del prójimo en la acción moral afín a la que él expondrá en su ética. Esta *preud'homme* se resuelve en un amor de sí, tendencia ins-

19 En carta a Isabel de 1 de septiembre de 1645 Descartes expone un argumento similar contra la venganza. Ésta es un producto pernicioso de la imaginación que no merece ser estimado en absoluto y que no tiene ningún valor si lo comparamos con el honor o la vida, o más aún, con la satisfacción que tendríamos siendo conscientes de dominar la pasión de la ira, no dejando paso a la venganza. Cf. AT IV, 285. Descartes en carta a Chanut de 1 de febrero de 1647 expone en el mismo sentido que Charron que el odio se puede considerar malo por las consecuencias nefastas para el equilibrio interior. Los hombres de bien que se ven obligados a odiar se convierten poco a poco en maliciosos, porque están pendientes constantemente de las acciones del otro. Cf. AT IV, 614.

20 P. CHARRON, *De la Sagesse*, Paris, Rapilly, 1827, libro 2, cap. 2, 49-50. Utilizamos la edición de 1827 disponible en la Biblioteca Nacional de Francia.

21 Se trata de un ejemplar dedicado por el jesuita Jean B. Molitor de Neuburg “al muy sabio, querido amigo y hermano pequeño René Descartes (Cartesio)” Cf. G. RODIS- LEWIS, *Descartes. Biografía*, Barcelona, Península, 1996, 66-67. El descubrimiento de esta edición se debe a Frédéric de Buzon.

22 P. CHARRON, o.c., libro 2, cap. 3, 94.

23 Cf. PA art. 153. AT XI, 445-446.

crita en nuestra propia naturaleza²⁴. Al tiempo, ser hombre de bien no se traduce en una beneficencia incondicional, sino en un cuidado de sí mismo consistente en “administrar” (*menager*) sus afecciones, superando la opinión vulgar de que lo moralmente válido es volcarse prioritariamente en los demás, olvidando lo más próximo y doméstico. La principal y única obligación de cada cual es cuidar de aquello que depende únicamente de nosotros mismos: el *soy-meme*. Perdiéndose en los demás, alteramos nuestra obligación esencial, convirtiéndonos en injustos con nosotros mismos. El lema charroniano quedaría resumido en la siguiente frase: “prestarse a los otros, sólo entregarse a sí mismo”²⁵. Es el único modo de mantener la tranquilidad de ánimo mientras cumplimos con nuestras obligaciones sociales. En todo este argumento está latente un discurso del distanciamiento como mecanismo para fortalecer el yo que emula al del espectador en el teatro, símil utilizado por Descartes para describir la piedad que experimenta el virtuoso²⁶. El capítulo 30 del libro tercero de *De la Sagesse* tiene un título tan esclarecedor y directo como el propio contenido del texto: “*Contre la compassion et misericordie*”. Introduce una doble suerte de misericordia, inspirada en Séneca²⁷: una virtuosa, propia de los santos y de Dios, que es “por voluntad y por efecto”, que consiste en socorrer a los afligidos “sin afligirse a sí mismo” y que supone no rebajar en nada la propia dignidad y justicia. La otra suerte de misericordia es una “piedad femenina y apasionada” que viene de la blandura y debilidad del alma. La misericordia se debe ejercitar tal como ejerce el médico su profesión con el paciente, o el abogado con su defendido, evitando cualquier tipo de empatía, pues “no se entregan de corazón”. De este modo, el sabio socorre sin ennegrecer su espíritu con el “humo” (*fumée*) del dolor del otro.

En la consecución de la sabiduría el conocimiento de las pasiones ocupa un lugar central. El segundo libro del tratado está dedicado a instruir sobre su sujeción (*brider*) y moderación. Los sentidos ocasionan la pasión sobre nuestra alma. La imaginación, como instancia intermedia, mantiene la imagen deformada cuando la razón pierde su función de “centinela”. Pero, ¿cuál es la solución ante las pasiones?

La primera solución posible es la apatía. Pero esta es la propia de las almas más bajas y sin mérito (*plattes*), y la califica de “lepra espiritual” que ofrece un

24 *Ib.*, libro 2, cap. 3, 80. Descartes apunta en el artículo 139 del *Traité des passions* que si el amor está bien fundado repercute en nosotros; la unión con los objetos que juzgamos buenos nos perfecciona. El amor que nos tenemos a nosotros mismos sería la base para determinar la idoneidad de esta unión. Cf. PA art. 139, AT XI. 432.

25 *Ib.*, libro 2, cap. 3, 70.

26 Cf. supra. nota 13.

27 Cf. SÉNECA, *Sobre la clemencia*, Madrid, Tecnos, 2007, 5 y 6, 109-117.

aspecto engañoso de salud. Es un ideal absurdo e imposible resultante de un profundo desconocimiento de la dinámica de las emociones. No sentir implica no curar. La segunda solución sería ahogar una pasión con otra. Siempre podemos evitar una pasión con otra más fuerte, pero este procedimiento no es en absoluto racional, pues el remedio puede desencadenar una enfermedad mayor. La tercera solución sería escapar, esconderse de la pasión de modo preventivo. Esta solución es adecuada para aquellas personas de honor que, dado su carácter impulsivo, no quieren volver a ser víctimas de las afecciones. La cuarta solución es la perfecta, la propia del sabio. Se trata de tener la resolución y firmeza de luchar frontalmente contra ellas con el objetivo de vencerlas. Consiste en una “noble y gloriosa impasibilidad”. Supone un conocimiento profundo de nosotros mismos, tomar conciencia de nuestra capacidad para controlarlas. El sabio charroniano conoce las pasiones y las ha experimentado, logra blindar su alma, rechazando el ideal de insensibilidad absoluta. Hemos de subrayar que Charron aleja a sus maestros Séneca y Cicerón de esta género pernicioso de insensibilidad.

En definitiva, nos encontramos con un estoicismo reformado. Focalizar la tarea moral sobre el mundo pasional evita que el hombre moderno agote sus recursos en la modificación de un mundo complejo, en constante cambio, que se ha hecho ajeno a las potencialidades de una voluntad que le urge situar en el centro de universo. La herencia del estoicismo permite recuperar la dignidad del hombre en el ejercicio de su libre arbitrio, pero al tiempo necesita modificar una tradición que había desdeñado otra de sus dimensiones: la emocional. En estos autores Descartes encontrará una labor de reforma profundamente útil para configurar una moral moderna e individualista que sitúe al yo como absoluto protagonista de la vida moral. La felicidad del individuo se juega muy lejos de la fortuna, del devenir de los acontecimientos, y se limita exclusivamente al cuidado de la conciencia, impermeable a las desdichas ajenas.