



Descartes, ¿abstencionista o pensador político?

María Luisa De la Cámara¹

Recibido: 14 de septiembre de 2017 / Aceptado: 22 de noviembre de 2017

Resumen. La cuestión política en Descartes es un asunto complejo. Las circunstancias históricas que rodearon su vida se entrelazan con los principios filosóficos y las estrictas consideraciones epistémicas que defendió, constituyendo una suerte de encrucijada vital-teórico-práctica. Nuestro trabajo desentraña las claves de la enseñanza cartesiana en materia política, habitualmente percibida como en sombra.

Palabras clave: Abstencionista, tolerancia, principios metafísicos, ciencia mediocre, orden político, ilustración.

[en] Descartes, Abstentionist or Political Thinker?

Abstract. The political question in Descartes is an enormously complex issue. The historical circumstances surrounding his life, philosophical principles and the strict epistemological considerations that he defended intertwine in a sort of biological- theoretical-practical crossroads. Our work unravels the keys of Cartesian politics commonly perceived as shadowy.

Keywords: Abstentionist, tolerance, metaphysical principles, mediocre science, social order, Enlightenment.

Sumario. 1. El estado de la cuestión. 2. La tolerancia holandesa, una cuestión relativa. 3. Una ciencia “mediocre”. 4. Reconstrucción figurada del orden político cartesiano. 5. Proyección en el tiempo. A modo de conclusión.

Cómo citar: De la Cámara, M. L. (2017) Descartes, ¿abstencionista o pensador político?, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 11, 57-72.

El interrogante acerca de la política en Descartes no es nuevo y la cuestión ha sido objeto de debate en la filosofía contemporánea. Para algunos, el escepticismo político del filósofo, junto con el imperativo de verdad de su metafísica, sería la prueba concluyente del carácter meramente teórico de su filosofía. Otros, en

¹ Universidad de Castilla-La Mancha (España)
E-mail: marialuisa.camara@uclm.es

cambio, han subrayado la fuerza del “cogito” como matriz de la subjetividad y fuente de importantes aportaciones al orden práctico. Los primeros defienden un Descartes abstencionista, estos hablan de un Descartes político. Pero tanto unos como otros han abordado el interrogante: «¿Hay política en Descartes?» como si se tratase del ítem de un test que pide una respuesta en términos de “sí” o “no”. Nuestra aproximación al tema, en cambio, supone la complejidad de un asunto que implica al menos tres factores: el primero, relativo al carácter *histórico* y *biográfico*, concierne a la reacción personal del autor y a su toma de posición ante los acontecimientos políticos y religiosos de la Francia y la Holanda de su tiempo.

El segundo factor tiene que ver con la *cuestión epistémica* de si una ciencia política ha sido deducida o puede deducirse de los principios de filosofía cartesianos. El tercer factor es *práctico*, y afecta a la repercusión política que han tenido en la posteridad las imágenes de Descartes y de su filosofía. El entrelazamiento de los aspectos históricos con los principios filosóficos y las consecuencias prácticas derivadas justifica la naturaleza compleja² de la cuestión política en Descartes. Una especie de encrucijada, donde los acontecimientos vividos por el filósofo proporcionan el marco vital a su teoría de la racionalidad (práctica). Pero, al mismo tiempo, su confianza en el ejercicio del libre pensamiento re-obra sobre dicho marco enriqueciéndolo desde la retórica del ejemplo personal.

Nuestra reflexión se propone alcanzar ese claro del bosque que ilumine la enseñanza política de Descartes, habitualmente percibida como en sombra. Comenzaré haciendo inventario de las diversas posturas sobre lo político en Descartes, antes de exponer mi versión acerca del orden político cartesiano como objeto de una “ciencia mediocre” y los efectos que se siguieron.

1. El estado de la cuestión

a) Descartes, privado de política. Una larga tradición historiográfica ha sostenido que la filosofía de Descartes carece de interés político. El cartesianismo, amante de las evidencias teóricas, estaría privado de política en cuanto conocimiento de la acción humana común, circunstanciado, probable, dudoso e inexacto. El filósofo francés habría desarrollado una metafísica racionalista de orientación anti-escolástica, en la que un conjunto de principios evidentes proporciona el fundamento seguro a las verdades de índole científica. Ciencia y técnica serían modalidades epistémicas de la máxima utilidad para el hombre moderno, quedando la *praxis* como un saber prudencial, habida cuenta de las múltiples y cambiantes circunstancias que rodean a los hombres a lo largo de su vida. En este esquema epistemológico no queda espacio para una teoría política concebida como ciencia. Tal ha sido, por ejemplo, la interpretación de José Babini, quien, en la década de los treinta, defendía que el valor del cartesianismo se cifra exclusivamente en su propuesta de unos principios filosóficos puros sin extenderse a «las actividades

² Confr. A. NEGRI, «Crítica del concepto de poder», *Fábricas del sujeto. Ontologías de la subversión*, Madrid, Akal, 2006, 261.

públicas, políticas y sociales»³. Según él, Descartes es innovador en la teoría pero conservador en la práctica: inconformista y escéptico en lo que concierne al intelecto, conservador y dogmático en lo que toca a la conducta. Unas décadas más tarde, Pierre Guenancia defendió una interpretación similar. He aquí sus palabras: «L'abstention de Descartes est d'autant plus remarquable que sa philosophie n'est particulièrement encline à respecter les nuances, à accueillir l'hésitation et à avouer son ignorance...sur la politique, pas un mot ou presque»⁴. En la misma línea estaría Loth Mpondo. Si bien «Descartes a produit d'éminents travaux dans plusieurs disciplines scientifiques et notamment en mathématiques», considera atentamente, «il se refuse de faire de la philosophie politique, qui est, pour lui, une réflexion futile au service d'une science illusoire. Car la recherche d'un ordre politique permanent ne peut se solder que par la violence et la tyrannie des plus forts cherchant à soumettre les plus faibles»⁵.

Ahora bien, ¿de qué forma los historiadores negacionistas justifican el abstencionismo político de Descartes? ¿En qué se basan? Sus argumentos son diversos, por lo que sin ánimo de exhaustividad consignaremos en lo que sigue algunos de los más comunes. La primera clase de motivos tiene que ver con la ausencia de un texto sistemático sobre la política, el vacío de una ciencia deductiva acerca del estado, de su poder, límites y de su forma ideal. En general, este es un motivo más que suficiente para no atreverse a «leer entre líneas»⁶ a Descartes renunciando a interpretar su silencio en esta materia. En apoyo de esta tesis se suelen citar algunos pasajes del propio Descartes, como el de Carta-Prefacio dirigida al traductor de *Principios de la filosofía*, donde el filósofo ruega a los lectores que no le atribuyan ninguna opinión si no está expresamente en sus escritos. A este motivo objetivo suelen añadirse los basados en la naturaleza misma de las cuestiones políticas. Porque todo lo que concierne a la guerra y la paz, a las alianzas y a la toma de decisiones del monarca se considera indecible e impredecible debido a su dependencia de la fortuna, exteriormente, y de la libertad, interiormente. Lo que lleva a proclamar el anti-historicismo cartesiano. Una tercera clase de razones a favor de un Descartes apolítico orbita en torno a la dificultad de gobernar las pasiones humanas, pasiones que mueven tanto a gobernantes como a gobernados. Y finalmente la última clase de argumentos estima que Descartes habría rechazado el pesimismo antropológico contenido en las teorías políticas modernas desde donde se justificaba el poder absoluto del monarca. En resumidas cuentas, los motivos a favor de un Descartes abstencionista son diversos y no poco sólidos, y en última instancia apuntan a la libertad como factor de impredecibilidad de la conducta humana. La cuestión toma la forma lógica del dilema: no es posible

³ J. BABINI, «Descartes, homenaje en el tercer centenario del Discurso del método», Disertación. Santa Fé-Argentina, Universidad Nacional del Litoral, 1937, 26.

⁴ P. GUENANCIA, *Descartes et l'ordre politique: critique cartésienne des fondements de la politique*, Paris, PUF, 1983, 11. Y cfr. W.R. SHEA, *La magia de los números y el movimiento*, Madrid, Alianza, 1993, 368.

⁵ L. MPONDO, «L'abstention politique chez Descartes», en B. BOURGEOIS et J. HAVET (eds.), *L'esprit cartésien*. Actes. Vol. I, Paris, Librairie Philosophique Jean Vrin, 2000, 415-419.

⁶ R. DESCARTES, *Los principios de la filosofía*, Introducción, traducción y notas de Guillermo QUINTÁS, Madrid, Alianza, 1995, 19 (AT IX-2, 20).

Citamos a Descartes por la traducción española de las obras que se indican en cada nota. Y entre paréntesis incluimos la referencia y el texto de *Oeuvres* de DESCARTES, C. Adam & P. Tannery, Paris, Librairie Philosophique Jean Vrin, 1964-1974.

defender al mismo tiempo el libre albedrío y el conocimiento del futuro que exige la ciencia política. Apostar por la libertad supone negar la posibilidad de esta última.

b) Descartes político. En el polo opuesto a los historiadores “negacionistas” están los que consideran a Descartes como un pensador enmascarado que se esconde tras una “careta” que hay que retirar. Así Maxime Leroy⁷ veía en el filósofo francés la cuna de las grandes ideas sociales y políticas, propugnadas más tarde por Saint-Simon y Comte: «No pertenece Descartes a la historia de las Ciencias y de la Metafísica solamente, hay que considerarlo también como gran figura social» (Prefacio). Si hay ambivalencias entre el Descartes teórico y el práctico, deben ser interpretadas como expresión de su miedo y de su afán por ocultarse de sus enemigos ideológicos. Quienes apoyan esta lectura suelen recurrir a expresiones similares a las utilizadas por el propio filósofo: «Cuando haga acto de presencia en la escena del mundo, lo haré enmascarado»⁸.

Forman también parte de este grupo quienes apuestan por el carácter objetivamente revolucionario del *Discurso del método*, como Henri Lefèvre. Y los que, como Richard Kennington⁹, enfatizan la conexión cartesiana entre ciencia, filosofía y sociedad subrayando los lazos que unen la teoría con la praxis. Bastante parecida es la interpretación de Antonio Negri en *Descartes político* (1970)¹⁰. El italiano defendía la existencia de una “ontología política” en Descartes, según la cual la metafísica cartesiana habría proporcionado soporte a un orden político “razonable” protagonizado por un sujeto colectivo (la naciente burguesía liberal). La defensa de la libertad política y de la autonomía individual frente a los eventuales abusos del poder absoluto descansan, según él, en la fuerza prometeica del “cogito”. Sus palabras no dejan lugar a la duda: «La filosofía de Descartes puede leerse en esta clave: como *ideología* (ideología en sentido estricto, representación “de parte” de la realidad, esto es, afirmación de la verdad de clase de la burguesía hegemónica) y como *razonable* ideología, instalada en la conciencia de las relaciones de fuerza actuales y en las posibilidades progresivas, eventualmente abiertas a ese nuevo cuerpo social y a esa verdad»¹¹. Según él, ese pensamiento radical de la subjetividad propiciará más tarde el combate definitivo de la burguesía moderna contra el oscurantismo y la tiranía del Antiguo Régimen. El filósofo italiano enfatizará años más tarde la dimensión socio-política de Descartes, conectando su pensamiento radical con los progresos teóricos en el naturalismo mecanicista. Así consta en el Prefacio a la edición de 2004 de su *Descartes político*: «Si tuviese que volver a trabajar en la actualidad sobre Descartes, manteniendo sustancialmente intacto el marco histórico, confiesa Negri, [yo] insistiría sin duda más en la cuestión del sujeto, en las dimensiones del naturalismo cartesiano y en el movimiento de las pasiones, convencido de que los nuevos enfoques a los que hemos hecho referencia, permiten barrer de manera aún

⁷ M. LEROY, *Descartes. El filósofo enmascarado* (trad), Madrid, s/e, 1930.

⁸ DESCARTES, *Cogitationes privatae*, AT X, 213.

⁹ R. KENNINGTON, «René Descartes (1596-1650)», en L. STRAUSS & J. CROSEY, *Histoire de la philosophie politique*, Paris, PUF, 1994, 461-481.

¹⁰ A. NEGRI, *Descartes político*, Madrid, Akal, 2008.

¹¹ A. NEGRI, *Descartes político*, 9.

más radical cualquier interpretación teológica o simplemente metafísica del pensamiento cartesiano»¹².

Pues bien, la conexión apuntada por Negri (pero no desarrollada) entre el naturalismo cartesiano y lo político ha inspirado en parte mi interpretación que pone en Descartes el origen de una subjetividad social con base en la racionalidad.

2. La tolerancia holandesa, una cuestión relativa

Una vez dibujadas las líneas principales del estado de la cuestión, nuestra atención se centra, ante todo, en el entorno político y religioso que rodeaba a Descartes. Sería un descuido imperdonable silenciar la tensión entre católicos y calvinistas que llevó a las Guerras de religión en Francia, guerras que dividieron a la ciudadanía. Y, aunque la paz fue parcialmente restablecida en 1629 por el Edicto de Gracia de Alés, los protestantes sufrieron mucho. En este marco teológico-político fue figura de primer orden el cardenal Richelieu, cuyo propósito unificacionista justificaba la violencia por razón de estado. A lo que se añadía la intransigencia de las instituciones académicas y culturales durante *l'Âge classique*. La inquietud generada en Descartes por ese conjunto de circunstancias explicaría, al menos en parte, su traslado a Holanda en busca de un ambiente más tolerante donde ejercer el libre pensamiento. Pues como reconoce en la Carta a Balzac (5/5/1631): «¿Qué otro país hay en el que pueda gozarse de libertad tan completa?». Así pues, ese propósito de Richelieu y la violencia potencial de Francia explican los viajes de Descartes por diversas ciudades de Holanda. De esta circunstancia queda un bello testimonio al final de la tercera parte del *Discurso del método*, donde el filósofo confiesa su deseo de retirarse «a un país donde la larga duración de la guerra ha hecho que se establezcan tales órdenes, que los ejércitos que se mantienen parecen no servir sino para lograr que se gocen los frutos de la paz, con tanta mayor seguridad, y donde en medio de la multitud de un gran pueblo muy activo y más cuidadoso de sus negocios que curioso de los ajenos...»¹³.

Y sin embargo, a pesar de esa buena opinión sobre la transigencia holandesa, la filosofía de Descartes fue recibida con ambivalencia en las Provincias Unidas. Por una parte, su antropología ejerció una gran influencia en los teólogos de la Universidad de Leyden¹⁴, a la vez que otros (como Wittich) se interesaron más bien por cuestiones relacionadas con el método y la lógica. En general, cabe afirmar sin error que Holanda fue la cuna de pequeños y de grandes cartesianos¹⁵. Sin embargo, también hubo quien manifestó su oposición declarada al filósofo francés,

¹² Op. cit., 20.

¹³ DESCARTES, *Discurso del método* III, traducción por E. de Olaso, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1967, 159 («& a me retirer icy, en un país où la longue durée de la guerre a fait établir de tels ordres, que les armées qu'on y ne semblent servir qu'à faire qu'on y jouisse des fruits de la paix avec d'autant plus de sûreté, & où parmi la foule d'un grand peuple fort actif, & plus soigneux de ses propres affaires, que curieux de celles d'autrui...»): AT VI, 31).

¹⁴ P. DIBON, «Notes bibliographiques», en P. Dibon [et al.], *Descartes et le cartésianisme hollandais*, Hollande, PUF, 1950, 278: «Les vrais novateurs ont été des théologiens».

¹⁵ Sobre el cartesianismo holandés, el estudio tradicional de Fr. BOULLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne* (Paris, Durand, 1854) resulta insuficiente a todas luces. De esta obra emblemática existe una reproducción facsímil de la edición de Paris de 1868, editada en Bruxelles, Culture et Civilisation, 1969.

como Voetius y sus puritanos discípulos¹⁶. Como es sabido, el teólogo de Utrecht fue el azote de Descartes y llamaba “cartesianos” a todos los hombres con ideas tenidas por “peligrosas”, fuesen o no estrictos seguidores del filósofo¹⁷. La principal excusa de sus adversarios para rechazar al filósofo fue de índole religiosa: para algunos, su fidelidad al credo católico, reconocida expresamente por el propio filósofo (Carta a Mersenne de 1639), era sólo aparente y escondía, en realidad, un calvinista *in pectore*. Lo cierto es que el entorno próximo de Descartes era de confesión calvinista (colegas y amigos, como Huygens, Beeckman, Régius, Desmarests) y su propia hija Francina fue bautizada protestante. Un texto inédito escrito por Du Vaucel en 1681¹⁸ da una idea bastante exacta del tipo de argumentos empleados. Reproducimos en lo que sigue un pasaje muy significativo del mismo: «La filosofía cartesiana parece sospechosa y peligrosa, por el mero hecho de que cambia las ideas y expresiones comunes concernientes a algunos puntos relacionados con la fe y la religión, al consentir demasiado a la razón clara y evidente en las cosas naturales. Uno se acostumbra, sin darse cuenta, a no creer en las cosas de la fe (...) la Eucaristía y la Encarnación, la resurrección y otros misterios...». Du Vaucel advierte también del peligro que encierra la noción cartesiana de Dios-sustancia. Los herederos intelectuales de Descartes, los L. Meyer, los van Velthuysen y los Spinoza¹⁹, sólo tendrán que avanzar por la misma senda para terminar rechazando los argumentos cartesianos de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. Por añadidura, según sus antagonistas, Descartes no sólo rozaba el ateísmo filosófico sino también el ateísmo práctico al defender el voluntarismo divino, tesis que pone en peligro las verdades eternas consideradas desde san Agustín y los Santos Padres como principios de la moralidad²⁰.

Y por otra parte, la filosofía cartesiana, además de ser percibida como un peligro religioso, fue considerada una amenaza política al caer en manos de teóricos radicales, como los hermanos De la Court, cuyos libros figuran en el catálogo de la Biblioteca de Spinoza²¹. Los De la Court, que apoyaban al partido republicano²², incorporaron a su doctrina política la teoría cartesiana sobre las pasiones, de tal manera que la conexión entre Descartes, los teóricos de la nueva política y el partido republicano en las Provincias Unidas quedaba probada: «Cartesianism in the Republic was therefore not merely a philosophical school, but

¹⁶ M. LEROY, *Descartes. El filósofo enmascarado*, 178. El triunfo de los voetianos en Utrecht en 1645 fue más aparente que real, pues se prohibió el cartesianismo al tiempo que personas como Wolzogen (de perfil cartesiano) fueron nombradas profesores. Descartes confiesa haber sufrido ese rechazo en su carta «Aux Magistrats d'Utrecht» (AT VIII-2, 204).

¹⁷ P. DIBON, «Notes Bibliographiques sur les cartésiens hollandais», en P. Dibon [et al.], *Descartes et le cartésianisme hollandais*, 266.

¹⁸ Cfr. P. DIBON [et al.], *Descartes et le cartésianisme hollandais*, 121.

¹⁹ Op. cit., 122.

²⁰ Op. cit. 127-129.

²¹ Cfr. T. NYDEN-BULLOCK, «Radical Cartesian Politics: Velthuysen, de la Court, and Spinoza», *Studia Spinozana*, 15 (1999) *Spinoza and Dutch Cartesianism*, 35-65.

²² Defienden que la verdadera libertad es incompatible con la monarquía. La imagen del monarca es la de un hombre vicioso e incontrolado, fácil de manejar por sus aduladores y tiránico con sus súbditos. Los republicanos abogan por la libertad de conciencia frente a los contra-remonstrantes y rechazan la figura del *stathouder*.

it assumed the features of a political and social movement», sentencia Henri Krop²³.

Es evidente que el filósofo pudo sentirse acosado y que tenía sobrados motivos para querer vivir en paz y seguridad, pues la libertad de juicio no es una práctica normalizada allí donde no existe una paz civil con todas las garantías jurídicas de seguridad: es decir, una paz fruto de la ley pero también fruto de la tolerancia política y social. La convergencia de todos esos elementos históricos dejará huella no sólo en la vida de Descartes sino también en su filosofía. Esta convicción nos precipita en una nueva dificultad. En efecto, el deseo de libertad de Descartes y su búsqueda de un hábitat tolerante donde reinen la libertad personal y social no incluye *per se* la realización efectiva de una teoría política.

En consecuencia, hemos de examinar si el filósofo ha deducido, o si es posible hacerlo, una ciencia de la praxis a partir de principios evidentes. Y si es así, hay que indagar cuál es su contenido, cuál su utilidad y cuáles son esos principios. Este requerimiento nos lleva a desplazar la reflexión desde los aspectos históricos y biográficos a la epistemología cartesiana.

3. Una ciencia “mediocre”

De Descartes se dice que no ha realizado un sistema del orden político: en su filosofía no hay un dispositivo conceptual específico, tampoco una teoría del pacto ni del contrato social; y, si hay referencias a la cosa pública, su enfoque difiere de las teorías más conocidas de su tiempo. Efectivamente las monarquías absolutas en Europa son un hecho bastante común; sin embargo la actitud del filósofo francés no es la del hobbesiano fascinado por el estado absoluto ni tampoco la de un crítico de la monarquía absoluta (por el contrario, Descartes era considerado legitimista). Y al pasar del plano teórico a la esfera de la acción, Descartes no es un vocero de la política, no es ni quiere ser un rebelde²⁴, no es un seductor de la multitud. Entonces, si no es un político teórico ni tampoco un activista, ¿qué importancia tiene para Descartes la ciencia política? ¿Cómo interpretar esta rareza?

La respuesta a la última cuestión pasa por dar un rodeo a través de la noción de “ironista”. El escritor Thomas Mann utilizó el término *ironía* como sinónimo de modestia intelectual y de discreción política; la ironía, dice el literato alemán, es «una forma de la moral, es ética personal, es “política interna”. Ahora bien, toda política en sentido burgués, así como también en el de activista del espíritu, es política exterior»²⁵. Así pues, sirviéndome del uso dado al término “ironía” por Thomas Mann, Descartes puede ser considerado un “ironista”: su filosofía está empapada de lo político, pero, lejos de restringirse a una elucubración intelectualista, su pensamiento intermedia entre el espíritu y la realidad de la vida.

²³ H. KROP, «Spinoza and the Calvinistic Cartesianism of Lambertus van Velthuysen», *Studia Spinoza* 15, 110-111. Y cfr. H. KROP, «La represión del cartesianismo radical», en M.J. VILLAVARDE y J.C. LAURSEN (eds.), *Forjadores de la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 2011, 42-61.

²⁴ *Discurso del método II, René Descartes. Obras escogidas*. Op. cit., 145 (AT VI, 13 : «A l'exemple de quoy ie me persuaday qu'il n'y auroit veritablement point d'apparence qu'un particulier fist dessein de reformer vn Estat, en y changeant tout des les fondements, & en le renuersant pour le redresser; ...»).

²⁵ T. MANN, *Consideraciones de un apolítico*, Barcelona, Grijalbo, 1978, 587.

De tal manera que él aprecia la tolerancia en las relaciones interpersonales tanto como valora la lealtad del individuo hacia el Estado; y estima la cortesía y la diplomacia en la misma medida en que defiende el progreso del conocimiento. Finalmente Descartes anhela un estado ordenado por la razón, sin que ello signifique renunciar al libre pensamiento, a la comodidad y la salud, a las propias decisiones. La *Carta a Elisabeth*²⁶ de 06/10/1645 muestra que el principal interés del filósofo es despertar en los hombres conciencia de su racionalidad, al servicio de la vida individual y, al mismo tiempo, abierta al horizonte interpersonal y político. Estas son sus palabras: «si nos consideramos como parte de algún otro cuerpo, también participamos de los bienes que tenemos en común con él, sin ser privados por esto de ninguno de los propios»²⁷. Descartes no quiere ser, como en su juventud, «el espectador de las comedias que se representan en la vida»²⁸. El filósofo no es un esteta: sus reflexiones lo convierten en actor y abren la puerta a la teoría política.

Mas en tal caso, ¿cuál es el estatuto epistemológico de esa hipotética teoría política? Antes de responder al interrogante, recordemos la lección de Descartes a propósito de la acción humana. Según él, los hombres «no tenemos una ciencia infinita (*science infinie*) que nos permita conocer perfectamente todos los bienes entre los que debemos elegir en las diversas ocasiones de la vida, me parece que debemos contentarnos con una [*ciencia*] *médiocre* de las cosas más necesarias» para la vida²⁹. Entre esas cosas necesarias están Dios y el alma en sí misma, el universo (descrito en los *Principios*) y el hecho de que el hombre no puede subsistir por sí solo y necesita de la tierra, del Estado, de la sociedad y de la familia.

Así pues, ¿qué significa para Descartes esa ciencia *mediocre*? El utiliza la fórmula *science mediocre*³⁰ en oposición al conocimiento divino que es infinito y perfecto. Viene a ser una ciencia de “segunda” que puede ser útil, pues «aunque no podamos tener demostraciones ciertas de todo, debemos abrazar las opiniones más probables que afectan al uso de la vida». Más concretamente, sobre los asuntos políticos no cabría un conocimiento exacto, dadas las múltiples circunstancias que rodean a las decisiones personales y la impredecibilidad de los actos humanos que son metafísicamente libres. Sin embargo, el entendimiento puede establecer, a imagen y semejanza de lo que sucede en el mundo físico, unos pocos principios que proporcionen fundamento a las normas reguladoras de la conducta humana. Así pues, que la política sea un conocimiento “mediocre”, que tenga un estatuto

²⁶ Se trata de Elisabeth de Bohemia, hija del Elector palatino destronado en Holanda. Su intensa relación intelectual con Descartes se inicia en 1643.

²⁷ *Carta a Elisabeth*, en René Descartes. *Obras escogidas*, 436 (AT IV, 308: «...si nous nous considerons comme parties de quelque autre cors, nous participons aussy aux biens qui luy sont communs sans estre prieuz pour cela d'aucun de ceux qui nous sont propres»).

²⁸ DESCARTES, *Discurso del método* III, op. cit., 157 (AT VI, 28).

²⁹ DESCARTES, *Carta a Elisabeth* (6/10/1645), ibidem. (AT IV, 308: «Enfin, encore qu'on n'ait pas vne science infinie, pour connoistre parfaitement tous les biens dont il arriue qu'on doit faire choix dans les diuerses rencontres de la vie, on doit, ce me semble, se contenter d'en auoir une mediocre des choses plus necessaires, comme sont celles que j'ai denombrees en ma dernière letre [sic]»). Esas cosas “necesarias” para la vida habían sido enumeradas en la Carta del 15/09/1645.

³⁰ La palabra *mediocre*, despojada del significado peyorativo que hoy le damos, podría significar aquí ciencia media. El teólogo Luis de Molina se sirvió de la expresión *scientia media* para conciliar la sabiduría divina con las acciones libres de los hombres.

intermedio entre teoría y praxis, no significa que haya de renunciar a apoyarse en unos principios filosóficos sólidos.

Tampoco la física posee la perfección de la *science infinie* y, sin embargo, el conocimiento del universo se sustenta en principios de los que se deducen las propiedades observadas en los cuerpos. El mundo natural es un ejemplo de orden y de jerarquía: Dios transmite a la extensión material una cierta cantidad de movimiento, que se conserva constante en virtud de la inmutabilidad divina (*Principios de la filosofía* II, Art. 36)³¹. Esa constancia se manifiesta justamente bajo la forma de leyes de la naturaleza o leyes del movimiento. Por lo que, con arreglo a los principios metafísicos de la naturaleza, Dios es la causa primera del movimiento del mundo, siendo la causa segunda o próxima las leyes de la naturaleza basadas en la inmutabilidad divina.

Pues bien, yo sugiero que ese esquema ordenado y jerárquico del mundo material podría haber sido proyectado por Descartes a las acciones humanas, hasta donde ello es posible: las leyes de la naturaleza como figura de lo político. Mi argumento principal lo proporciona un texto paralelo de *El mundo* que reproducimos en lo que sigue:

[S]egún esta regla (que Dios *conserva* cada cosa mediante una acción continua) hay que decir que sólo Dios es el Autor de todos los movimientos que existen en el mundo, en tanto que existen y que son rectilíneos, y que son las distintas disposiciones de la materia las que los hacen irregulares y curvos. *De igual manera los teólogos nos enseñan que Dios es también el Autor de todas nuestras acciones* en tanto que existen y en tanto que tienen alguna bondad, y que son las diversas disposiciones de nuestra voluntad las que pueden hacerlas viciosas³².

Ahora bien, la comparación sugerida por Descartes entre el *ordo naturae* que depende de Dios y la libertad humana plantea una dificultad teológica. Sabemos que en enero de 1646 Descartes reflexionaba una vez más sobre un asunto que podía obstaculizar la ciencia sobre la conducta humana. En *Carta a Elisabeth* el filósofo le responde con argumentos de corte molinista que, aunque Dios conoce las inclinaciones de nuestra voluntad, no por ello nos determina a obrar. Descartes escribe: «...Dios que tiene una presciencia y un poder infinitos lo hace infaliblemente respecto de las acciones de los hombres. Y antes de enviarnos a este mundo supo exactamente cuáles serían todas las inclinaciones de nuestra voluntad; él es quien las puso en nuestras manos...»³³. Así pues, una vez removida la

³¹ *Los principios de la filosofía*, Introducción, traducción y notas de G. QUINTÁS, Madrid, Alianza, 1995, 96-97 (AT VIII-1, 61-62: «ut putemus ex hoc solo, quòd Deus diversimodè moverit partes materiae, cùm primùm illas creavit, jamque totam istam materiam *conservet* eodem planè modo eàdemque ratione quã priùs creavit, eum etiam tantundem motùs in ipsà semper *conservare*»). Subrayado nuestro.

³² *El mundo*, Introducción, traducción y notas de A. RIOJA, Madrid, Alianza, 1991, 113-114. Subrayado nuestro. (AT XI, 46-47: «Donc suivant cette Regle, il faut dire que Dieu seul est l'Autheur de tous les mouvemens qui sont au monde, entant qu'ils sont, & entant qu'ils sont droitz; mais que ce sont les diverses dispositions de la matiere, qui les rendent irreguliers & courbez. *Ainsi que les Theologiens nous apprennent que Dieu est aussi l'Autheur de toutes nos actions, entant qu'elles sont, & entant qu'elles ont quelque bonté, mais que ce sont les diverses dispositions de nos volontéz, qui les peuvent rendre vicieuses*»). Subrayado nuestro. Cfr. W. R. SHEA, *La magia de los números y el movimiento*, 380.

³³ *Carta a Elisabeth* (enero de 1646), 447 (AT IV, 353: «...que notre libre arbitre nous determineroit à telle ou telle chose; s'il l' à ainsi voulu, mais il n'a pas voulu pour cela l'y contraindre. (...) ainsi les *Theologiens*

dificultad, ya es posible defender la proyección de los principios metafísicos y racionales desde la física (*El Mundo y Principios de Filosofía*) a la esfera de la acción, tal y como es presentada en las máximas de la tercera parte del *Discurso del método*³⁴. El naturalismo es llevado hasta donde es posible en el hombre: hasta la frontera donde el mundo extenso se separa del *cogito* libre. Ahora bien ¿significa ese naturalismo que es posible descubrir un orden bajo el aparente caos de la sociedad humana?

Podría ser. Pues, así como las leyes de la naturaleza que dependen de Dios regulan los movimientos de los cuerpos, así también las máximas de la acción, que tienen a Dios por causa primera, introducen principios de normatividad en la praxis. Según esto las máximas no serían una mera confesión autobiográfica, sino expresión de la determinación a actuar del sujeto inscrita en fundamentos metafísicos. Esas máximas poseen un interés objetivo individual y general, que explica su valor intemporal y su aplicabilidad a las circunstancias concretas. Mas es preciso anotar aquí una diferencia: las leyes del movimiento dependen de la inmutabilidad divina, mientras que las máximas de la acción humana tienen por fundamento metafísico dos atributos divinos: la inmutabilidad y la voluntad divina.

Si nuestra hipótesis es correcta, entonces cabe pensar que Descartes habría dado a la *primera máxima de moral provisional*³⁵ un fundamento metafísico equiparable al de la primera ley de la naturaleza para el movimiento de los cuerpos. En efecto, según la ley de conservación del estado *cada cosa permanece en el estado en el que se encuentra en tanto que ninguna cosa lo modifique* (Art. 37)³⁶. De forma análoga la exhortación a «obedecer las leyes y costumbres de mi país»³⁷ significaría el reconocimiento del poder legislativo del Estado como la expresión más alta de su soberanía, siendo en la esfera de la conducta como una proyección de las leyes físicas que regulan el movimiento de los cuerpos. Así, las leyes políticas serían una *quasi-causa segunda* de las acciones humanas, siendo Dios la causa primera: y en eso precisamente se fundamentaría la racionalidad y la obligación de obedecer la ley. Otro tanto vale respecto a la resolución de «conservar con firmeza la religión» en la que uno ha sido instruido, así como también el imperativo de seguir las opiniones sensatas y moderadas de quienes nos

distinguent en Dieu une volonté absolüe & independante, par laquelle il veut que toutes choses se fassent ainsi qu'elles se font, & une autre qui est *relatiue*, & qui se raporte au merite ou demerite des hommes, par laquelle il veut qu'on obeisse à ses Loix»). Subrayado nuestro.

³⁴ Si atendemos a la cronología, nuestra hipótesis resulta plausible. En efecto, la primera explicación sobre las leyes de la naturaleza se dio en el texto del *Mundo*, escrito por Descartes durante sus primeros años en Holanda (entre 1629-1633) aunque no fuera publicado hasta 1664. No es absurdo pensar que, al redactar la tercera parte del *Discurso del método* (es decir, en torno a 1637), Descartes tuviese presentes las leyes del movimiento en sus reflexiones sobre la acción humana. Si hemos seguido la formulación de las leyes del movimiento dadas en *Principia philosophiae* II, (1644) se debe a que el contenido es el mismo que el del *Mundo*, aunque varía el orden. Y en los *Principia* el filósofo subraya la relación entre la física y los principios de la metafísica.

³⁵ *Discurso del método* III, 152, (AT VI, 23).

³⁶ *Los principios de la filosofía* II, Traducción G. Quintás, op. cit., 97-99 (AT VIII-1, 62: «Harum prima est unquamque res, quatenus est simplex & indivisa manere, quantum in se est, in eodem semper statu, nec unquam mutari nisi a causis externis»). El movimiento en un cuerpo tiene origen exterior y se comunica por contacto. Cfr. A. RIOJA y J. ORDÓÑEZ, *Teorías del Universo* II, Madrid, Síntesis, 1999, 132-138.

³⁷ *Discurso del método* III, 152 (AT VI, 22: «La première estoit d'obeir aux lois et aux coutumes de mon país retenant constamment la religion (...), & me gouvernant en toute autre chose suivant les opinions les plus moderées...»). Subrayado nuestro.

rodean hasta formar un juicio propio claro. Todo lo cual es corroborado por las palabras del filósofo: «Las leyes comunes de la sociedad, todas las cuales tienden a que unos y otros hagan el bien o, por lo menos, a no hacerse mal, están, según me parece, *tan bien establecidas* que cualquiera que las siga llevará una vida más feliz y segura que (...)»³⁸.

Hagamos un alto en este punto para traer a colación el comentario del constitucionalista Luis Díez del Corral: «Descartes se presenta como un auténtico pensador político conservador y aún incluso tradicionalista»³⁹. Estoy convencida de que ese conservadurismo cartesiano es precisamente la consecuencia de haber “proyectado” las leyes naturales de la física (que son leyes “conservadoras”) a las máximas de la praxis. Así pues, el adjetivo “conservador” con que se ha calificado a la política cartesiana estaría justamente aplicado.

Avancemos en nuestra hipótesis. La *segunda máxima* de moral provisional exhorta a actuar con firmeza y resolución: «Ser lo más firme y resuelto que pudiera en mis acciones y no seguir con menos *constancia* las opiniones dudosas cuando me hubiera determinado a ellas como si fuesen seguras»⁴⁰. El fundamento de esta máxima podría considerarse también como una proyección del fundamento de la segunda ley de la naturaleza, que establece la conservación de la trayectoria rectilínea: *todo cuerpo que se mueve tiende a continuar en línea recta (Principios de la filosofía II, Art. 39)*⁴¹. El filósofo pone en *el Discurso* el ejemplo de unos viajeros «que encontrándose perdidos en el bosque no deben errar dando vueltas ni detenerse en un punto, sino que deben avanzar *lo más rectamente que puedan* hacia un mismo lado»⁴² sin dar vueltas. El ejemplo es ilustrativo: evitar la errancia es privilegiar la trayectoria rectilínea, porque todo cuerpo que se mueve en círculo «tiende a desviarse del centro del círculo que describe»⁴³. De manera similar Descartes propone en la segunda máxima mantenerse en una decisión previamente adoptada, incluso si fuera dudosa.

Ahora bien, sucede *de facto* que ni los desplazamientos son rectilíneos ni nuestras conductas son siempre resolutivas, y ello es debido a que en el mundo hay

³⁸ *Carta a Elisabeth* (enero de 1646), op. cit., 450. Subrayado nuestro (AT IV, 357: «Les Loix comunes de la Societé, lesquelles tendent toutes à se faire du bien les uns aux autres, ou du moins à ne se point faire de mal, sont, ce me semble, si *bien établies*, qui quiconque les suit franchement, sans aucune dissimulation ny artifice, mene vne vie beaucoup plus heureuse et plus assurée, que ceux qui cherchent leur utilité par d’autres voyes»). Subrayado nuestro.

³⁹ L. DÍEZ DEL CORRAL, «Historia y política en la vida y obra de Descartes», en *Estudios de Ciencia política y Sociología*, Madrid, s/e, 1972, 76.

⁴⁰ DESCARTES. *Discurso del método* III, 153. Subrayado nuestro. (AT VI, 24-25: «Ma seconde maxime estoit d’estre le plus ferme et le plus resolu en mes actions que ie pourrois, & de ne suiue pas mois *constamment* les opinions les plus douteuses (...), lorsque ie m’y serois une fois déterminé, que si elles eussent esté *tres assurées*»). Subrayado nuestro.

⁴¹ (AT VIII-1, 63: «Altera lex naturae est: unamquamque partem materiae, seorsim spectatam, non tendere unquam ut secundum ulla líneas obliquas pergat moveri, sed tantummodo secundum rectas;...»).

⁴² *Ibidem*. («Imitant en cecy les voyageurs qui, se trouvant esgarez en quelque forest, ne doivent pas errer en tournoyant, tantost d’vn costé, tantost d’vn autre, n’y encore moins s’arester en vne place, mais marcher toujours le plus droit qu’ils peuvent vers vn mesme costé, & ne le changer point pour de foibles raisons...») *Ibidem*). Subrayado nuestro.

⁴³ *Los principios de la filosofía* II, 101 (AT VIII-1, 64: «Ex quo sequitur, omne corpus quod circulariter movetur, perpetuò tendere ut recedat à centro circuli quem describit»). Al finalizar su explicación, Descartes subraya la importancia y sus muchas aplicaciones: [esta ley] es de «tanta aplicación en tantos lugares que debemos subrayarla en este momento, aunque sea objeto de explicaciones ulteriores en el momento oportuno» (*ibidem*).

cuerpos que nos obligan a desviar la trayectoria y también, añadimos nosotros, personas cuya influencia puede hacernos dudar.

La tercera ley de la naturaleza (conocida como «ley de conservación de la cantidad de movimiento») pretendía resolver ese problema por lo que a los cuerpos se refiere: un cuerpo en movimiento que se encuentra con otro mayor pierde su determinación a la *acción* debido a la *resistencia* que el otro le opone, aunque no el movimiento; mientras que si se encuentra con otro más pequeño, le comunicará la parte del movimiento que ha perdido. Esta ley, conocida como de *acción y resistencia*, gobierna las interacciones de unos cuerpos con otros, por lo que la mera presencia de un cuerpo en el mundo produce algún efecto en otro punto del sistema sin que se altere el orden natural en su conjunto (pues la cantidad de movimiento permanece constante). Algo parecido sucede en la sociedad, donde la presencia y las acciones de los otros pueden desviar nuestra determinación inicial haciéndonos dudar, cambiar de opinión y dar mil vueltas hasta llegar a un “claro del bosque”. Lo que explicaría el fundamento de la tercera máxima de moral provisional: vencerse a uno mismo antes que a la fortuna y «cambiar antes mis deseos que el orden del mundo»⁴⁴. El mismo fundamento sustentaría la exhortación a servir a los demás desde aquella ocupación para la que cada uno está más capacitado: *continuar* con la ocupación en la que uno está (en su caso, el cultivo progresivo de la razón⁴⁵).

La ventaja de la tercera ley de la naturaleza es que explica el mecanismo de actuación del alma sobre el cuerpo y sobre los cuerpos sin violar el principio de conservación del movimiento: de tal manera que la glándula, sede del alma, lo único que hace es imprimir una nueva dirección a los cuerpos que ya se mueven. Y simétricamente, la decisión sería un movimiento provocado por los espíritus animales del cerebro que se transmite a través de los nervios hasta los órganos (brazos, etc). Esto significa que el hombre sólo tiene *imperium* sobre aquello que «está enteramente en su poder» (es decir, sobre sus pensamientos y sus pasiones), pero ningún *imperium* sobre las demás cosas (que dependen de las circunstancias o de la fortuna)⁴⁶. Así pues, del mismo modo que ningún cuerpo puede alterar el orden global de la naturaleza, así tampoco pertenece a un hombre cambiar todo un Estado. Sólo puede cambiar su inteligencia de las cosas y gobernar sus pasiones.

⁴⁴ *Discurso del método* III, 154, (AT VI, 25: «Ma troiesme maxime estoit de tascher tousiours plutost a me vaincre que la fortune, & a changer mes desirs que l'ordre du monde»).

⁴⁵ (AT VI, 27: «Enfin, pour conclusion de cette Morale, (...) ie pensay que i ene pouuois mieux que de continuër en celle la mesme ou ie me trouvais, c'est a dire, que d'employer toute ma vie a cultiuer ma raison, & m'auancer autant que ie pourrois, en la connoissance de la verité, suivant la Methode que ie m'etois prescrite»). La principal debilidad de la Ley física citada es hacer depender la *resistencia* al movimiento del tamaño de los cuerpos (en lugar de su masa inercial, como dirá Newton), y considerar la *acción* como una magnitud escalar ligada al espacio (pero no al tiempo), por lo que, en la práctica, no se puede calcular. Por otra parte, en la Carta-Prefacio a los *Principios de la filosofía* Descartes precisa en qué consiste la tarea del filósofo en la vida común: servir de puente entre el progreso del entendimiento y el desarrollo del país. Pues esa actividad (filosófica) «se extiende a todo lo que el espíritu humano puede saber», nos distingue de los hombres sin civilizar, *Los principios de la filosofía*, op. cit., 8 (AT IX-2, 3).

⁴⁶ En este contexto se inscribe la referencia de Descartes a los filósofos antiguos que «sin cesar de considerar los límites prescritos por la naturaleza» sabían que sólo podían ejercer el *imperium* sobre sus pensamientos. Cfr. *Carta a Elisabeth* (4/8/1645) (AT IV, 265: «...qu'il y ait une ferme et constante resolution d'excuter tout ce que la raison luy conseiliera, sans que les passions ou les appetits l'en detournent; & c'est la fermeté de cette resolution, que ie croy deuoir ester prise pour la vertu»). Subrayado nuestro.

En resumidas cuentas: Además de la ciencia infinita de Dios y de la ciencia exacta basada en verdades eternas, como es la geometría, hay también una ciencia física deductiva que explica los fenómenos de movimiento de los cuerpos a partir de leyes naturales basadas en la inmutabilidad divina. Y una “ciencia mediocre” de las acciones humanas que, aunque por desarrollar, se deduce de fundamentos metafísicos similares a los de la física, como se puede comprobar en las máximas de la acción.

4. Reconstrucción figurada del orden político cartesiano

Lo que acabamos de exponer ha de ser completado con un esbozo de reconstrucción ideal del orden político cartesiano a partir de ciertas afirmaciones dispersas en diversos lugares de sus obras. Se trata de pensar cómo para Descartes se ordenaría la vida común en el Estado, lo que requiere un trabajo de selección y concordancia de sus nociones y frases. Esta tarea no puede ser sino fragmentaria e inconclusa, y con más sombras que claros, pero tal que nos ayude a hacernos una idea de la subjetividad interpersonal cartesiana. Será útil para ello llevar nuestra atención a los tres principios de la arquitectura de Vitruvio. Como es sabido, las referencias a este arte por parte de Descartes son numerosas. Los principios clásicos: *firmitas*, *utilitas*, *venustas* dejan de manifiesto la racionalidad de su arquitectura. *Firmitas* es la solidez de los cimientos, *utilitas* es la correcta disposición de los lugares para facilitar su uso y *venustas* es la coordinación armoniosa de las partes. Pues bien, estos principios de Vitruvio pueden ser aplicados al ordenamiento de la compleja subjetividad social. Veamos de qué manera.

Ante todo, *la firmitas* obliga a no perder de vista los fundamentos racionales de esa “ciencia mediocre”. En lo que concierne a la estructura “ideal” del Estado, Descartes dispone las leyes de la patria, que, aunque elaboradas por el gobernante, son expresión de la inmutabilidad y voluntad divinas. La ley es el poder visible del Estado con vistas a asegurar su conservación y autonomía. Las leyes -elogia el filósofo⁴⁷- permiten «remediar la inconstancia de los espíritus débiles» y por ello «permiten (cuando se tiene algún buen propósito o simplemente para la seguridad del comercio, en algún propósito indiferente) que se hagan promesas o contratos que obligan a perseverar en ellos». La excelencia de un Estado no radica en la abundancia de leyes, sino (como sucedió en Esparta) en la unificación de la normatividad en torno a un propósito claro⁴⁸. Los hombres están obligados a obedecer *lealmente* las leyes de su país.

Además hay que tener en cuenta la *venustas* o disposición armoniosa (aunque asimétrica de las partes del Estado). En efecto, la ley no lo puede todo, por lo que se necesita también la *acción política*. Ante todo, el soberano. La legitimidad del soberano no es cosa que interese a Descartes (tanto da si le viene por herencia o por

⁴⁷ *Discurso del método* III, 153 (AT VI, 24-25: «...les lois qui, pour remedier a l'inconstance des esprits foibles, permettent lorsqu'on a quelque bon dessein, ou mesme, pour la seureté du commerce, quelque dessein qui n'est qu'indifferent, qu'on face des vœux ou des contrats qui obligent a y perseverer; mais a cause que ie ne voyois au monde aucune chose qui demeurast toujours en mesme estat &...»).

⁴⁸ *Discurso del método* II, 144 (AT VI, 13: «elles tendoient toutes a mesme fin»).

conquista), lo que verdaderamente importa es que su poder de gobernar procede de Dios. Descartes dice que los políticos son esos hombres «a los que Dios ha establecido como soberanos de sus pueblos»⁴⁹. La tarea del gobernante es legislar y dirigir al pueblo procurando que la sociedad viva en paz. Para asegurar la conservación del Estado, el gobernante podrá actuar por “razón de Estado”, aunque no al modo de Maquiavelo que “desmoralizaba” la virtud política, sino en la línea de Trajano Boccalini, político de la Contra-reforma⁵⁰. Eso significa que no se justifican los vicios del gobernante. Su actividad, sometida como está a múltiples circunstancias cambiantes, requiere buenas dosis de flexibilidad, intermediación, prudencia y ponderación en la toma de decisiones concretas, pero siempre el monarca debe gobernar sus pasiones. Descartes, siguiendo en esto a Trajano Boccalini, advierte de que los excesos de los soberanos en materia moral facilitan los golpes de Estado y provocan la inestabilidad. Y en ningún caso el soberano debe violar el derecho de los súbditos a buscar la verdad por sí mismo.

Y, guardando simetría respecto al soberano, los ciudadanos. El orden público requiere que los súbditos, además de cumplir la ley, obedezcan al gobernante y soporten con paciencia sus defectos sin recurrir al golpe de Estado⁵¹. Y, en general, los ciudadanos han de prestarse unos a otros la ayuda relativa a su mutuo confort y comodidad. De ningún modo el Estado necesita reformadores políticos y religiosos. Descartes recupera en este punto ideas y expresiones del teórico Boccalini quien argumentaba: ¿de qué sirve rebelarse contra sus desafueros? La figura del inductor poderoso y manipulador, punta de lanza de las revueltas, debe ser temida y evitada. Por el contrario, es la tolerancia la actitud de quien renuncia al deseo de imponer a otros las propias ideas y respeta sus opiniones. Descartes repite frases de este tipo: «aunque mis especulaciones me gustasen mucho, he creído que los demás también tendrían otras que acaso les gustaran más»⁵².

Por último, la *utilitas* o disposición adecuada para su buen uso. El Estado es un orden que resulta de un sistema humano en movimiento. Junto a la racionalidad de la ley (*firmitas*) y juntamente con la conducta asimétrica de gobernantes (mandan) y gobernados (obedecen) [*venustas*], la sociedad civil necesita la disposición moral de unos y otros para servirse de su razón haciendo un buen uso de las pasiones [*utilitas*]. Pues lo que causa la servidumbre humana no es la ley, ni la autoridad, sino los prejuicios de la mente y el desgobierno pasional (miedo, esperanza, odio). Por eso, el teatro donde se libra el combate contra la servidumbre está en el interior de cada persona. Cualquier reforma social debe pues comenzar en el sujeto, en su espíritu y en su cuerpo. Del conocimiento del poder del intelecto y de la voluntad así como del buen uso de las pasiones nace la *generosidad*⁵³, verdadera arma política. El crecimiento de cada hombre entrelazado con el de los demás.

⁴⁹ *Discurso del método* VI, 184 (AT VI, 61: «Dieu a établis pour souverains sur ses peuples»).

⁵⁰ Cfr. F. MEINECKE, *La idea de estado en la Edad Moderna*, Madrid, CEC, 1985, 75 ss.

⁵¹ Cfr. F. MEINECKE, op. cit., 201. G. NAUDÉ (1600-1653) avisaba también acerca del riesgo de sublevación de la multitud, prohibiendo los golpes de estado de carácter ofensivo.

⁵² *Discurso del método* VI, *ibidem* (AT VI, 61: «et bien que mes speculations me pleussent fort, i'ay creu que les autres, en avoient aussy, qui leur plaisoient peut-estre davantage»).

⁵³ R. KENNINGTON, «René Descartes (1596-1650)», en L. STRAUSS et J. CROSEY, *Histoire de la philosophie politique*, 465. Se trata de la voluntad de servirse de la razón y de gobernar las pasiones, previo conocimiento de un modelo físico ya que implican al cuerpo. Generosidad se opone a justicia, que responde en un modelo de corte agustiniano al fin de la sociedad (473 y 475).

A Elisabeth le preocupaba saber hasta qué punto un soberano puede dedicarse a su propia formación sin menoscabo del bien común. Descartes le responde: «Es difícil medir con exactitud hasta dónde ordena la razón que nos interese por el público, pero al mismo tiempo es algo en lo que no es necesario ser muy exacto: basta con satisfacer a nuestra conciencia y a ese respecto podemos hacer muchas concesiones a nuestra inclinación»⁵⁴.

5. Proyección en el tiempo. A modo de conclusión

Pues bien, es en el hábitat donde uno se encuentra, y desde el conocimiento de uno mismo, donde comienza cualquier reforma que logre la mejora de ese hábitat. La actitud intelectual que se adopte determina también la actitud de cada uno hacia los demás y la forma de resolver los problemas de la vida social⁵⁵. Por eso la racionalidad cartesiana es un proyecto teórico-práctico interpersonal. Es, por así decir, un proyecto de “racionalidad ecológica” que confía en la unidad racional de todos los hombres, promueve la libertad personal (como base de la responsabilidad) y apuesta por la tolerancia como base de la libertad civil⁵⁶. Estos valores cívicos fueron incorporados por los hombres de la Ilustración e integrados más tarde en la *Declaración universal de derechos del hombre y el ciudadano* y en las Constituciones políticas de los nuevos Estados. El famoso Discurso Preliminar de la *Enciclopedia* se abre con un merecidísimo elogio a los hombres que más habían contribuido al progreso del conocimiento humano. El primero es Bacon, después Newton, y, entre uno y otro, Descartes. Del filósofo francés se destaca la conexión entre ciencia, filosofía y sociedad en estos términos:

Por lo menos Descartes osó enseñar a los espíritus finos (bons esprits) a sacudir el yugo de la escolástica, de la opinión, de la autoridad, en una palabra, de los prejuicios y la barbarie; y con tal rebelión, cuyos frutos recogemos hoy, la filosofía ha recibido de Descartes un servicio tal vez más difícil de hacer que todos aquellos que la filosofía debe a sus ilustres sucesores. *Podemos mirarlo como a un jefe de conjurados, que tuvo el valor de levantarse primero contra una potencia despótica y arbitraria, y que, al preparar una manifiesta revolución, echó los fundamentos de un gobierno más justo y más feliz que no pudo ver establecido*⁵⁷.

⁵⁴ Carta a Elisabeth 6/10/1645, 442 (AT IV, 316: «i'auoüe qu'il est difficile de mesurer exactement iusques ou la raison ordonne que nous nous interesiens pour le public; mais aussy n'est ce pas vne chose en quoy il soit necessaire d'estre fort exact: il suffit de satisfaire a sa conscience, & on peut en cela donner beaucoup a son inclination»). Entre nosotros, Carmen IGLESIAS en su Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia (Madrid, 1991) destacaba el valor del interés individual (junto con la libertad) como «motor de la vida de las sociedades modernas». Pues aunque estos valores no se hagan explícitos de forma inmediata, forman parte del patrimonio de nuestra tradición que ha avanzado desde el antiguo ideal guerrero nobiliario y la demolición del héroe hasta el interés privado como motor de la conducta.

⁵⁵ Cfr. K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Orbis, 1984, II parte, cap. 24, 392.

⁵⁶ Cfr. R. BODEL, *Geometría de las pasiones: miedo, esperanza, felicidad. Filosofía y uso político*. México, FCE, 1995, 283; y nota 81. Se destaca la contribución de las *Pasiones de alma* (art 154) al progreso de la racionalidad, de la tolerancia y de la libertad.

⁵⁷ D'ALEMBERT, *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, Buenos Aires, Losada, 1954, 63-64. Subrayado nuestro.

Una vez expuestos los argumentos en los que hemos basado nuestra reflexión, estamos en condiciones de volver sobre nuestra pregunta inicial: ¿hay política en Descartes? Efectivamente el filósofo no ha desarrollado una teoría sistemática sobre el Estado, pero ha puesto los fundamentos de la conducta humana estableciendo unos principios desde los cuales se puede deducir. Además ha señalado cuál es su verdadera finalidad o utilidad, y ha proporcionado claves para pensar la función de las diferentes partes u órganos del Estado. Descartes está a años luz de *El príncipe* de Maquiavelo, y lejísimos de la *Utopía* de Moro o de *Las Aventuras de Telémaco*. No es realista ni utopista, aunque en algunos puntos está próximo a la *Nueva Atlántida* de Bacon⁵⁸. Si hubiera que calificar su postura política, yo subrayaría que está en equilibrio entre los rasgos del racionalista y los del “ironista” que interacciona con toda clase de personas -unas pertenecientes a la nobleza, otros miembros notables de las iglesias, algunos amigos y otros adversarios, unos intelectuales pero también se dirige a un público amplio. Por una parte, firme y resuelto, por otra, utilitarista y flexible, Descartes escribe: «Aunque sea cierto que cada hombre está obligado a procurar el bien de los demás en cuanto está en su poder y que propiamente no vale nada el que no es útil a alguien, sin embargo, también es cierto que nuestras preocupaciones se deben proyectar por encima del tiempo presente y que es bueno omitir las cosas que aportarían tal vez un beneficio a los que viven, cuando se tiene el propósito de hacer otras cosas que han de ser más útiles a la posteridad»⁵⁹.

Esa conciencia de futuro explica, en mi opinión, la cautela de Descartes en materia política.

⁵⁸ Cfr. R. KENNINGTON, «René Descartes (1596-1650)», en L. STRAUSS, *Histoire de la philosophie politique*, 410-416.

⁵⁹ *Discurso del método* VI, 188, (AT VI, 66).