



## Políticas de la subjetividad: Descartes y la teología política<sup>1</sup>

Luis Arenas<sup>2</sup>

Recibido: 28 de julio de 2017 / Aceptado: 16 de noviembre de 2017

**Resumen.** El presente texto tratará de responder a la pregunta de qué filosofía política cabe reconstruir a partir de las premisas del pensamiento cartesiano, asunto sobre el que, sin embargo, Descartes guardó un significativo silencio. A partir de la propuesta de interpretación que se ensaya dos hipótesis serán sugeridas: 1) que esa filosofía política dibuja un Descartes comprometido con los principios básicos del absolutismo político característico del período Barroco y 2) que la clave de la filosofía política cartesiana se halla en la teología: en el voluntarismo que pone en continuidad el *decisionismo metafísico* que afecta al bien, la justicia y la verdad con el *decisionismo político* que asume el absolutismo de la época. Reconstruir una política de la subjetividad en Descartes obligará, pues, a retornar a las disputas teológicas de la época y a las posiciones mantenidas por Descartes con respecto a ellas.

**Palabras clave:** Descartes, políticas de la subjetividad, teología política, absolutismo, decisionismo, Jean Bodin, Carl Schmitt, Maquiavelo, Hobbes.

### [en] Subjectivity Politics: Descartes and Political Theology

**Abstract.** What political philosophy can be reconstructed from the premises of Cartesian philosophy? Two hypotheses will be suggested in order to answer that question: 1) The political philosophy derived from Descartes' ideas suggests a political philosophy committed to the principles of political absolutism, and 2) The key of Cartesian political philosophy lies in political theology: in that voluntarism which links the metaphysical decisionism related to the good, justice and truth with the political decisionism assumed by absolutism. Reconstructing the political philosophy in Descartes will, therefore, push us to return to the theological disputes of the Baroque.

**Keywords:** Descartes, politics of subjectivity, political theology, absolutism, decisionism, Jean Bodin, Carl Schmitt, Machiavelli, Hobbes.

**Cómo citar:** Arenas, L. (2017) Políticas de la subjetividad: Descartes y la teología política, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 11, 11-28.

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto I+D+I «Gobierno de sí y políticas de la subjetividad en el contexto de la crisis de la racionalidad neoliberal» (FFI2016-76856-R), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España. Agradezco a Jesús Ezquerro y a Vicente Sanfélix que con su habitual *esprit de finesse* me hayan permitido mejorar algunos aspectos de una primera versión del texto.

<sup>2</sup> Universidad de Zaragoza (España)  
E-mail: [luis.arenas@unizar.es](mailto:luis.arenas@unizar.es)

El silencio de Descartes sobre lo político ha sumido en la perplejidad a más de uno de sus comentaristas. ¿Cómo entender que quien abrazó el empeño de fundar todo el conocimiento humano sobre bases enteramente nuevas hubiera dejado pasar la ocasión de poner ese saber al servicio de los asuntos públicos más apremiantes de su tiempo? ¿Acaso era menos urgente la crisis política en que vivía sumida la Europa del siglo XVII, desangrada en guerras políticas y de religión, que la que afectaba a las ciencias o la filosofía? ¿Cómo explicar que en el árbol del saber — que reservaba un lugar privilegiado no sólo a la moral sino a disciplinas hasta entonces aparentemente menores como la mecánica y la medicina— no hubiera espacio para una refundación racional de la teoría política? Silencio tanto más sorprendente, pues se trata de la época en que, gracias entre otros a Maquiavelo, Hobbes o Spinoza, la política trataba de someterse por fin a un examen estrictamente científico y racional. Descartes, el mismo que hizo gala de tratar de extender el uso de la razón a la totalidad de los asuntos humanos, guarda un estruendoso silencio sobre la manera de conducir racionalmente los asuntos del Estado. Desde entonces con respecto a la filosofía política de Descartes se ha repetido con frecuencia la pregunta que formula Alexis de Tocqueville en su *La democracia en América*: «¿Por qué Descartes, no queriendo servirse de su método sino en ciertas materias, aunque lo hubiese puesto en condiciones de aplicarse a todas, declaró que no debían juzgarse por sí mismo sino las cosas filosóficas, pero no las políticas?»<sup>3</sup>. En Descartes el orden de las razones parece no ser tan potente como para poder alcanzar el orden de lo político.

Es tan incomprensible ese silencio que, contra toda evidencia, algunos se han empeñado en negarlo, haciendo de las preocupaciones políticas el verdadero suelo nutricional de toda la reflexión cartesiana<sup>4</sup>. Otros han invocado para disculparlo posibles razones de ese silencio (como la imposibilidad de hallar certeza en los asuntos políticos o de conocer los verdaderos motivos o móviles que guían las acciones humanas)<sup>5</sup>; razones que, tomadas en serio, hubieran hecho fracasar también proyectos de reforma como los que Descartes sin embargo sí abrazó. ¿O es que son menores las incertidumbres que amenazan al proyecto de una medicina científica o una moral bien fundada? Los más atrevidos, como Maxim Leroy, han convertido a Descartes en un «precursor del socialismo» o, al menos, «de ese socialismo que se esfuerza por hacer comunes a todos los hombres los beneficios de la civilización, el saber, la higiene y los inventos mecánicos»<sup>6</sup>. Más contenidos, otros subrayan simplemente en qué medida la política cartesiana podría hallarse

<sup>3</sup> A. TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, Madrid: Trotta, 2010, Libro II, parte I, cap. 1.

<sup>4</sup> «Es la crisis en la política la que proporciona [en Descartes] el *Mutterboden* para la especulación fundamental sobre la naturaleza del hombre y el orden cósmico», en Friedrich, C. J., «Philosophical Reflections of Leibniz on Law, Politics and the State», H. G. FRANKFURT (ed.), *Leibniz. A collection of Critical Essays*, London: University of Notre Dame, 49.

<sup>5</sup> Cf. P. GUENANCIA, *Descartes et l'ordre politique*, Paris: PUF, 1983, 12.

<sup>6</sup> M. LEROY, *El filósofo enmascarado*, Madrid: Nueva Biblioteca filosófica, 1930, II, 110.

contenida en su moral de modo que solo como corolario de sus reflexiones morales podríamos extraer las ideas cartesianas sobre la sociedad y el Estado<sup>7</sup>.

Mención aparte merece la lectura política de Descartes que procede de la tradición marxista. Si Leroy, en su intento de embellecer el conservadurismo político cartesiano, hacía de él un precedente de la tradición socialista por su empeño en poner el desarrollo tecnológico al servicio de la emancipación del trabajo físico, las mismas razones (a saber, su maquinismo y su mecanicismo) son las que llevaron a Marx a considerar a Descartes como el primer pensador del temprano capitalismo. «Con su definición de los animales como simples máquinas —dice Marx—, Descartes [...] da pruebas de ver con los ojos del período manufacturero»<sup>8</sup>. Según Marx, la revolución en el modo de pensar que inicia Descartes sería indisoluble —y, de hecho, estaría al servicio— de la revolución económica iniciada por el sistema capitalista en su fase preindustrial<sup>9</sup>. De ahí en adelante la tradición marxista leerá el todo y las partes del pensamiento cartesiano como una confirmación del dictamen marxiano. Desde la Escuela de Frankfurt se buscan las raíces socio-económicas de la filosofía mecanicista cartesiana. Franz Borkenau sugiere una lectura *ideológica* de la ley de inercia formulada por primera vez por Descartes según la cual lo que *de capitalista* hay en la ley de inercia descansa en que a partir de ella el cambio se convierte en el estado normal de un sistema<sup>10</sup>. Por los mismos años, Henryk Grossman criticará los detalles de la tesis de Borkenau pero seguirá insistiendo en la conexión entre los fundamentos materiales de la mecánica cartesiana y el impulso que el capitalismo dio a la invención de nuevas máquinas<sup>11</sup>. En 1953 la Academia de las Ciencias de la URSS alentaba la traducción del *Discurso*, la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría*. Allí se presentaba a Descartes como «el estandarte ideológico de la lucha antifeudal en los comienzos del desarrollo capitalista» y, por tanto, como expresión «de la aspiración de la burguesía del siglo XVII de poner las relaciones de producción a la altura de las nuevas fuerzas productivas», aunque al mismo tiempo se reconocía en su obra la aspiración a una «ciencia que hiciera al hombre dueño y poseedor de la

<sup>7</sup> P.-J. QUILLIEN, *Dictionnaire politique de René Descartes*, Presses Universitaires De Lille, 1994, 15.

<sup>8</sup> K. MARX, *El capital*, Tomo I, Vol. 2, cap. 13, México: Siglo XXI, 2009, 475.

<sup>9</sup> «Que Descartes, al igual que Bacon, veía en la configuración modificada de la producción, así como en el dominio práctico de la naturaleza por el hombre, un resultado de las modificaciones operadas en el método de pensar, lo muestra su *Discours de la méthode*, donde se dice entre otras cosas: “Es posible” (gracias al método introducido por él en la filosofía) “adquirir conocimientos muy útiles para la vida, y que en lugar de esa filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, se pueda hallar una filosofía práctica por cuyo intermedio, conociendo la fuerza y los efectos del fuego, del agua, del aire, de los astros y de todos los demás cuerpos que nos rodean, y conociéndolos tan precisamente como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, podríamos emplearlos de la misma manera para todas las aplicaciones que les son propias, convirtiéndonos así en dueños y señores de la naturaleza” y, de este modo, “contribuyendo al perfeccionamiento de la vida humana”. En el prefacio a los *Discourses upon Trade* de sir Dudley North (1691), se afirma que la aplicación del método cartesiano a la economía política ha comenzado a liberarla de viejas consejas y nociones supersticiosas acerca del dinero, el comercio, etc. Por lo general, no obstante, los economistas ingleses de la primera época siguieron los pasos de Bacon y Hobbes en filosofía, mientras que en un período posterior fue Locke quien se convirtió en “el filósofo” por antonomasia de la economía política inglesa, francesa e italiana» (MARX, *El capital*, 475).

<sup>10</sup> Cf. F. BORKENAU, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Paris, F. Alcan, 1934, 371 ss.

<sup>11</sup> H. GROSSMAN, «The Social Foundations of Mechanistic Philosophy and Manufacture», en *Science in Context* 1 (1) (1987): 129–80. Cf. También G. FREUDENTHAL y P. MCLAUGHLIN (eds.), *The Social and Economic Roots of the Scientific Revolution. Texts by Boris Hessen and Henryk Grossmann*, Boston: Springer, 2009.

naturaleza y, por esto mismo, progresista»<sup>12</sup>. Por su parte, Henri Lefèbre censuraba los intentos de hacer una apropiación idealista y religiosa de Descartes sobredimensionando el *cogito* cartesiano frente a su apuesta por la racionalidad y verá en el *Discurso del método* el manifiesto de la civilización industrial y burguesa y los signos del desgarramiento y el antagonismo entre las dos clases que se disputan el poder de la época: la burguesía y la aristocracia<sup>13</sup>. Más recientemente, pero en la misma senda que Lefèbre, Negri interpreta la de Descartes como una filosofía revestida desde el inicio hasta el final de una implícita ontología política al servicio de la nueva clase que irrumpe en la modernidad: la burguesía. El propósito de Descartes sería, según Negri, ofrecer una «ideología razonable» que «en la alianza con el *ancien regime* [...] permitiese el desarrollo de la burguesía»<sup>14</sup>.

La fuerza y la debilidad de todas esas lecturas provienen de la misma fuente: la escasez de textos cartesianos relativos a cuál ha de ser el orden político más ajustado a los principios de la razón. Por su parte, los intentos de derivar los rasgos elementales de una filosofía política cartesiana a partir de sus reflexiones sobre la moral se enfrentan al mismo problema: las páginas que Descartes dedica a la moral son escasas, dispersas y fragmentarias en comparación con las que dedica a otros temas y desde ellas cabría hacer reconstrucciones diversas e incluso contradictorias a propósito de los rasgos que presentaría una posible política cartesiana.

En efecto, de una parte encontramos un cierto estoicismo, manifestado ya desde el *Discurso del método* y que vuelve a hacerse presente al final de su vida en la correspondencia con Isabel a propósito del *De vita beata* de Séneca, así como en *Las pasiones del alma*. De acuerdo con él, en la moral se trataría siempre de tratar «de vencerme a mí mismo antes que a la fortuna y alterar mis deseos antes que el orden del mundo»<sup>15</sup> así como de evitar «desear cosas que no dependen de nosotros»<sup>16</sup>.

Sin embargo ese repliegue sobre sí y su correspondiente desprecio del mundo se compadece mal con aspectos centrales de la “moral definitiva” que encontramos en *Las pasiones*. En efecto, una ética centrada en torno a la virtud de la generosidad, como es la que Descartes defiende al final de su vida, parece incompatible hasta cierto punto con el egoísmo y el individualismo en torno a sí mismo y sus pensamientos, especialmente si se afirma —como Descartes hará en *Las pasiones del alma*— que los hombres generosos «no consideran que haya nada mejor que hacer el bien a los demás y despreciar por esto su propio interés»<sup>17</sup>.

Lo mismo ocurre con el presupuesto democrático que encierra la postulación de una “razón común” compartida entre todos los miembros de la especie con que se abre el *Discurso del método*. Mucho se ha hablado de la ironía que encierran esas palabras sin reparar que el proyecto filosófico, científico y social de Descartes descansaba en tomarse radicalmente en serio el idéntico potencial hacia la verdad

<sup>12</sup> Cf. A. KOYRÉ, «René Descartes, *Discours de la méthode plus La dioptrique, Les météores, et La géométrie, traduction, études et commentaires* sous la rédaction de G. G. Sliousarev et A. P. Youschkevitch, Moscou, Éd. de l'Académie des sciences de l'U.R.S.S. (Les classiques de la science), 1953, petit in-4°, 656 p.», en *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, tome 9, n°2, 1956, 182.

<sup>13</sup> Cf. H. LEFEBVRE, *Descartes*, París: Editions Hier et aujourd'hui, 1947.

<sup>14</sup> A. NEGRI, *Descartes político o de la razonable ideología*, Madrid: Akal, 2008, 9.

<sup>15</sup> R. DESCARTES, *Discurso del Método*, III, AT VI, 25.

<sup>16</sup> R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, art. 145, AT XI, 437.

<sup>17</sup> R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, art. 156, AT XI, 448.

que presenta toda inteligencia bien dirigida. Eso es lo que hacía que al ejército de Descartes pudieran sumarse por igual hombres que mujeres (como la princesa Isabel, pero también Constantia, la hermana de su amigo Constantin Huygens o Suzanne, la esposa de éste) con quien a menudo intercambiará ideas sobre ciencia y filosofía; criados como Jean Guillot o eruditos como el padre Mersenne; campesinos como Dirck Rembrantsz o reinas como Cristina de Suecia; artesanos como Ferrier o embajadores como Chanut. No importa el origen o la condición cultural, social, económica o sexual, pues «la facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es por naturaleza igual en todos los hombres»<sup>18</sup>.

Probablemente serían palabras como esas las que llevaron a Maurice Thorez, el otrora secretario general de los comunistas franceses, a reconocerse en la tradición iniciada por Descartes en el famoso discurso de conmemoración que dedicó al 350 aniversario del nacimiento de Descartes<sup>19</sup>. Ahora bien, los que como él o como Sartre atribuyen a Descartes «haber puesto las bases de la democracia en una época autoritaria y haber seguido hasta el final las exigencias de la idea de autonomía»<sup>20</sup>, harían bien en recordar las páginas en las que Descartes establece los límites del proceder democrático (como cuando niega que «la pluralidad de votos sea una prueba que valga nada tratándose de verdades difíciles de descubrir, *pues es más verosímil que las encuentre un hombre solo que todo un pueblo*»<sup>21</sup>). Leroy apunta a que «por sus propósitos y sus simpatías pertenece Descartes al *Tiers-Etat*, al estado llano: no habla como caballero»<sup>22</sup>. Y, sin embargo, el supuesto *igualitarismo* democrático que sugieren algunos textos cartesianos parece ir a la contra de otro rasgo recurrente en la correspondencia con Isabel y en *Las pasiones*: la “distinción aristocrática” que Descartes establece entre las almas fuertes y grandes, capaces de la noble pasión de la generosidad, y las bajas y vulgares, que sucumben al envite de las pasiones<sup>23</sup>. A partir de esa convicción de que «no todas las almas que Dios infunde en los cuerpos son igualmente nobles y fuertes»<sup>24</sup>, habría motivos para atribuir a Descartes una concepción no igualitaria de la sociedad bien ordenada, con tantos o más motivos que los que empujaron a ver en su obra cierta pulsión democratizante. O como Quillien sugiere de un modo franco y abierto: «de nada sirve torturar los textos de Descartes para hacer de él un demócrata enmascarado»<sup>25</sup>.

Y podríamos seguir: es proverbial el aislamiento con que Descartes trató de llevar siempre su vida; pero al mismo tiempo ese individualismo cartesiano se

<sup>18</sup> R. DESCARTES, *Discurso del Método*, I, AT VI, 2.

<sup>19</sup> «El mundo ama a Francia porque en ella reconoce a Descartes y a los que lo han continuado», M. THOREZ, *OEuvres*, 23 vol., tome XXII, Paris: Éditions sociales, 1964, 60-68.

<sup>20</sup> J.-P. SARTRE, «La liberté cartésienne», en *Situations I. Essais critiques*, Paris: Gallimard, 1947, 308.

<sup>21</sup> R. DESCARTES, *Discurso del Método*, II, AT VI, 16. (La cursiva es nuestra.) Algo que ya había señalado en las *Reglas* al afirmar que en asuntos relativos a la verdad «de nada serviría contar los votos para seguir la opinión que tuviera más autores: pues si se trata de una cuestión difícil, es más creíble que su verdad haya podido ser descubierta por pocos que por muchos» (AT X, 367).

<sup>22</sup> M. LEROY, *El filósofo enmascarado*, Madrid: Nueva Biblioteca filosófica, 1930, II, 100.

<sup>23</sup> Sobre la distinción entre almas grandes y vulgares, cf. *Las pasiones...* AT XI, 448, AT XI, 480, AT XI, 480 y la correspondencia con Isabel, AT IV, 201-202, AT IV, 307-308, AT IV, 317. También la carta a Huygens de 20 de mayo 1637, AT I, 631-634.

<sup>24</sup> R. DESCARTES, *Las pasiones...* AT XI, 453.

<sup>25</sup> P.-J. QUILLIEN, *Dictionnaire politique de René Descartes*, Presses Universitaires De Lille, 1994, 27.

amortigua con el reconocimiento que le hace a Isabel de que «nadie puede subsistir solo»<sup>26</sup>. Reconoce la existencia de «leyes comunes de la sociedad, que tienden todas a propiciar que nos favorezcamos los unos a los otros», pero en lugar de deducirlas de los principios de la razón (algo que en la época estaba tratando de hacer su contemporáneo Grocio en el ámbito del derecho natural) las hace depender del interés de cada uno con el argumento de que «cualquiera que las siga sinceramente, sin disimulo ni artificio, lleva una existencia *mucho más dichosa y asentada* que los que buscan su provecho por otros caminos»<sup>27</sup>. Defiende su libertad y declara el libre albedrío «lo más noble que puede haber en nosotros, tanto más cuanto que nos iguala, en cierto modo, a Dios»<sup>28</sup>, pero al mismo tiempo se muestra rigurosamente providencialista...

Las tensiones internas podrían multiplicarse indefinidamente hasta el punto de que con respecto a la pregunta por una posible política cartesiana cabría aquí repetir la pregunta que Descartes se hacía en su juventud: *Quod vitae sectabor iter?*: «¿Qué camino seguir?».

## Políticas de la subjetividad

Carl Schmitt ha insistido largamente en la idea de que «todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados»<sup>29</sup>. En pocos casos se hará esto tan evidente como en la doctrina política del siglo XVII. La relación del monarca con su Estado se piensa en el Barroco por analogía a como la filosofía y la teología de la época piensan la relación de Dios con el mundo. La soberanía del monarca, como la de Dios, no entiende de límites en sus dominios. Y, de hecho, para muchos autores de la época su legitimidad terrenal descansa justamente en que su autoridad ha sido instituida por el propio Dios. El inglés William Tindale escribía en su *The Obedience of a Christian Man* (1528): «El rey no está, en este mundo, sometido a la ley, y puede a su gusto hacer el bien o el mal, y no dará cuenta más que a Dios». Y un siglo y medio después Robert Filmer en su *Patriarca o el poder natural de los reyes* (1680) —objeto de burla y mofa de Locke en su *Primer tratado sobre el gobierno civil*, pero de enorme influencia en su época— insistirá en que el poder del rey descansa en el acto de entrega que Adán recibió en exclusiva en el mismo momento de la creación<sup>30</sup>. Para el absolutismo político la autoridad del rey procede directamente de Dios; es Dios el único que puede juzgarlo y al único ante el que el monarca ha de responder.

<sup>26</sup> «Queda aún una verdad cuyo conocimiento me parece de extrema utilidad: y es que, aunque seamos cada uno de nosotros personas independientes de las demás, que tenemos, en consecuencia, intereses en cierto modo distintos de los del resto de la gente, hay que saber, no obstante, que nadie puede subsistir solo y que somos, efectivamente, una de las partes del universo y, de forma más particular, una de las partes de esta tierra; y por los vínculos que establecen el domicilio, la fe prometida y el nacimiento, somos una de las partes de este o aquel Estado, esta o aquella sociedad o esta o aquella familia», A Isabel, 15 septiembre 1645, AT IV, 293 (ed. esp. p., 104-105).

<sup>27</sup> A Isabel, enero de 1646, AT IV, pp. 356 (ed. esp. p., 138). (La cursiva es nuestra.)

<sup>28</sup> A Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647, AT, V, 84 y 85 (ed. esp. p., 257).

<sup>29</sup> C. SCHMITT, *Teología política*, Madrid: Trotta, 2009, 37.

<sup>30</sup> Cf. R. FILMER, *Patriarca o el poder natural de los reyes*, Madrid: Alianza, 2010, 57.

En los albores del siglo XVII asistimos, pues, a la rehabilitación de una doctrina ya presente en la Edad Media: la del derecho divino del monarca<sup>31</sup>. Una posición que en la Francia que ve nacer a Descartes adquiere su perfil más definitivo con la obra de Pierre de Belloy *De l'autorité du roi* (1588). Para Belloy es característico de la potestad del monarca el hecho de que «puede dar la ley a todos en general y a cada uno en particular sin el consentimiento ni la voluntad de cualquier otro»<sup>32</sup>. O con la fórmula que se hará famosa: «Si veut le roi, si veut la loi». La autoridad del soberano sobre sus súbditos (*sujets*), como la de Dios sobre el mundo, carece de límites y, por tanto, la rebelión contra el monarca es en cualquier circunstancia ilegítima, pues todo levantamiento contra el poder del rey lo es contra el mismo Dios que lo instituyó.

Como tendremos ocasión de comprobar —y con independencia del «dispositivo político implícito»<sup>33</sup> que pudiera contener la filosofía de Descartes en cuya apelación a la autonomía de la razón y exaltación de la libertad individual sin duda se prefiguran los ideales ilustrados del siglo XVIII—, lo cierto es que la filosofía política que cabe reconstruir a partir de los textos en que Descartes se manifestó más o menos explícitamente sobre cuestiones políticas apuntan a un Descartes comprometido con los principios básicos de este absolutismo característico del Barroco.

Se trata de algo que no debe extrañar si pensamos que el siglo XVII es el del apogeo sin ambages del absolutismo en el ámbito de la doctrina política europea. Descartes, en efecto, viene al mundo el año en que lo abandona Jean Bodin (1596), el más ferviente defensor de una idea de soberanía como el poder de hacer la ley sin el consentimiento de los súbditos<sup>34</sup>. El siglo acaba con el canto de cisne del absolutismo que supone la *Política sacada de las Sagradas Escrituras* de Bossuet (1679). Para Bossuet, cartesiano algo menos que brillante pero fiel —hasta el punto de merecer incluso un capítulo propio en la monumental *Histoire de la philosophie cartésienne* de Bohuillier<sup>35</sup>—, la autoridad del rey queda caracterizada por cuatro rasgos esenciales: por su carácter sagrado, paternal, absoluto y racional<sup>36</sup>, cuatro rasgos que Descartes, como veremos, reconocerá también en sus observaciones dispersas y ocasionales como propios del poder político establecido. Entre los ecos renacentistas del pensamiento de Bodin y el tradicionalismo religioso de Bossuet, Thomas Hobbes pondrá en Inglaterra los cimientos de un absolutismo de cuño individualista que, revisado y profundamente transformado por la mano de Locke dará origen a la tradición política que acabará triunfando en la modernidad: la del

<sup>31</sup> Cf. J. W. ALLEN, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, London: Methuen & co, 1957, cap. VII.

<sup>32</sup> Cit. en J. W. ALLEN, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, 384.

<sup>33</sup> A. NEGRI, *Descartes político o de la razonable ideología*, 6.

<sup>34</sup> «Vemos así que el carácter principal de la majestad soberana y poder absoluto, consiste principalmente en dar ley a los súbditos en general sin su consentimiento», J. BODIN, *Los seis libros de la república*, Madrid: Tecnos, 1997, cap. VIII, 57.

<sup>35</sup> Cf. F. BOHULLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1868, vol. II, 227-242. Allí Bohuillier señala que precisamente Bossuet se dedicó con más intensidad al estudio de la obra cartesiana durante el tiempo en que se hizo cargo como preceptor del delfín Luis de Francia, hijo de Luis XIV (p. 230). En Versalles Bossuet encabezaba un círculo literario y filosófico dominado por cartesianos como Cordemoy, La Bruyère, Fénelon, Pellisson y el abad Fleury entre otros.

<sup>36</sup> Cf. J. B. BOSSUET, *Política sacada de las Sagradas Escrituras*, Madrid, Tecnos, 1974, libros III-V.

individualismo posesivo de la tradición liberal<sup>37</sup>. Y, sin embargo, la paradoja se repite: ese siglo que ve triunfar los ideales absolutistas es el mismo que —con Descartes a la cabeza— ha puesto en marcha una renovación en el plano científico, económico y filosófico que acabará por socavar las bases del poder absoluto del rey.

A pesar de ello, las inclinaciones cartesianas a favor de una concepción centralizada del poder político, si bien muchas de ellas son indirectas, son en todo caso inequívocas. Por ejemplo, toda la segunda parte de su *Discurso del método* está atravesada por metáforas tomadas del campo político. Lo que tales metáforas sugieren es que la perfección de una obra, sea relativa a una ciencia, a la ciudad o al Estado, queda mejor garantizada cuando tal obra es el resultado de una sola mente y está al servicio de un solo propósito unificado. En su celo *monárquico* — en su sentido etimológico de apuesta por *un solo poder*— Descartes llega a poner como ejemplo a la ciudad de Esparta, contrapunto simbólico por antonomasia de la democrática Atenas:

Y para hablar de las cosas humanas, creo que si Esparta ha sido antaño muy floreciente, no fue por causa de la bondad de cada una de sus leyes en particular, que algunas eran muy extrañas y hasta contrarias a las buenas costumbres, sino porque, habiendo sido inventadas por uno solo, todas tendían al mismo fin<sup>38</sup>.

La primera máxima de toda política conservadora se retiene aquí, si bien implícitamente: mejor un orden aunque imperfecto (o incluso injusto) que la amenaza de una *diafonía ton doxón* que solo puede desembocar en el caos. Descartes insistirá en que los defectos de los sistemas políticos actuales son evidentes (su misma diversidad es una prueba de su imperfección), pero juzga más peligrosa su reforma, pues sus imperfecciones «son casi siempre más soportables que lo sería el cambiarlas». Así pues, lo que Descartes juzga necesario para el campo de la ciencia y del saber (emprender su reforma desde los cimientos) no resulta razonable ni sensato para el campo de lo político.

Lo mismo ocurre con las fuentes de la legitimidad del poder político. Descartes parecerá apoyar en varios textos esta tesis que supone un origen divino al poder terrenal. En efecto, en el *Discurso del método* leemos, por ejemplo, que «en lo que atañe a las costumbres, cada cual está tan seguro en su modo de pensar, que se hallarían tantos reformadores como hombres si a todo el mundo, y *no sólo a los que Dios ha establecido soberanos de sus pueblos o a los que han recibido de él la gracia y el celo suficiente para ser profetas*, le fuera permitido dedicarse a cambiarlas en algo»<sup>39</sup>. Una expresión semejante hallamos en el prologuista de *Las pasiones del alma*, supuesto amigo del autor, y que se referirá casi con las mismas palabras a «aquellos a quienes Dios, habiéndoles dado el poder de gobernar a los

<sup>37</sup> Cf. C. B. MACPHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid, 2005.

<sup>38</sup> R. DESCARTES, *Discurso del Método*, II, AT VI, 12.

<sup>39</sup> R. DESCARTES, *Discurso del Método*, VI, AT VI, 61. (La cursiva es mía.)



pueblos de la tierra, ha dado también el encargo y el cuidado de poner todos sus esfuerzos en acrecentar el bien del público»<sup>40</sup>.

En otros textos Descartes se muestra desdén con las necesarias cesiones y contrapesos que exige una política democrática. Refiriéndose a las polémicas que mantiene en Holanda con los teólogos le dice a Isabel: «los más atrevidos y los que saben vocear más alto son los que tienen mayor poder (como suele suceder en todos los Estados populares)»<sup>41</sup>. También aquí el *populismo* (*les états populaires*) es la amenaza que se extiende sobre los asuntos del Estado cuando son muchas las voces que se han de integrar, como acontece en las Provincias Unidas en las que Descartes reside, gobernadas por una pluralidad de representantes de cada una de las provincias obligadas a llegar a acuerdos en los Estados Generales.

Todo invita, pues, a pensar que para Descartes los asuntos del Estado estarán mejor gestionados cuando el legislador sea uno y las leyes pocas<sup>42</sup>, que cuando los poderes se multipliquen en diversas direcciones. La verticalidad de las metáforas preferidas por Descartes (el árbol de *Los Principios*, el edificio del *Discurso*, los rayos del sol de *Las Reglas*) se mantiene aquí también en el dominio de lo político: los pueblos que acumulan leyes improvisadas sobre la marcha «no pueden estar tan bien constituidos como los que han observado las constituciones de un legislador prudente desde el momento en que se reunieron por primera vez»<sup>43</sup>. No sería exagerado decir que, del mismo modo que la primera certidumbre del edificio del conocimiento hay que situarla en el espacio del *ego* revelado en el *cogito*, la seguridad del Estado para Descartes descansa también en otro *ego*, el del monarca absoluto que, como haría Luis XIV ante el parlamento, tendrá la potestad de declarar: «El estado soy yo».

Todas estas manifestaciones cartesianas apuntan, como se ve, a un temperamento político conservador; celoso del orden antes que de la justicia, de la seguridad antes que de las libertades públicas y poco propenso a buscar en la historia o en la tradición la legitimidad del poder político terrenal. Que esas tomas de posición no parecen ser meras opiniones ocasionales de un ciudadano singular (por lo demás poco interesado en los asuntos políticos, como era el caso de Descartes), sino más bien la proyección de un modelo que, como en el caso de la física, descansa en fundamentos de orden metafísico-teológico, se verá con claridad al acercarnos a la teología política latente que recorre el pensamiento cartesiano. Porque, en efecto, nos parece que más que en la ontología política en la que Negri tanto se extiende, en el caso de Descartes la clave de su pensamiento político se localiza en su teología. Creemos, pues, con Gilson que sería del mayor interés para el tema que nos ocupa —las políticas de la subjetividad en Descartes— «buscar clarificaciones sobre la filosofía cartesiana en el medio teológico en que toma

<sup>40</sup> Algunos intérpretes —el propio Samuel Sylvestre de Sacy, en su introducción a la edición francesa de *Las Pasiones*— considera totalmente inverosímil tal atribución de la carta-prólogo a otro que no sea el propio Descartes y juzga esa estrategia de presentación del texto un mero juego literario.

<sup>41</sup> A Isabel, 10 de mayo de 1647, AT V, 17 (ed. esp. p., 184).

<sup>42</sup> «Y como la multitud de leyes sirve muy a menudo de disculpa a los vicios, siendo un Estado mucho mejor regido cuando hay pocas, pero muy estrictamente observadas, así también, en lugar del gran número de preceptos que encierra la lógica, creí que me bastarían los cuatro siguientes...», R. DESCARTES, *Discurso del Método*, II, AT VI, 18.

<sup>43</sup> R. DESCARTES, *Discurso del Método*, II, AT VI, 12.

forma»<sup>44</sup>. Y esta, de hecho, será la hipótesis que trataremos de defender: la de que todo intento de reconstrucción de una posible filosofía política cartesiana se verá obligada a retornar a las disputas teológicas de la época y a las posiciones mantenidas por Descartes con respecto a ellas.

## Descartes y la teología política

El nacimiento de los Estados modernos es el resultado de un lento proceso histórico cuyos rasgos básicos están ya prefigurados a finales del siglo XIV, pero cuya culminación definitiva habrá de esperar hasta el Renacimiento. Como se sabe, a lo largo de ese proceso, la autoridad feudal, disgregada y atomizada en muchos poderes parciales que operaban de hecho como contrapesos del poder del monarca, irá remitiendo progresivamente de modo que en el siglo XVI la mayoría de las naciones europeas más importantes —con algunas excepciones como Italia— habrán culminado el proceso de centralización que dará lugar a la fisonomía característica del Estado moderno.

La irrupción de esa nueva identidad política que es el Estado-nación exigirá asimismo nuevas fuentes de legitimación jurídico-política. En la Francia de Descartes la reconstrucción del poder del rey se había consumado en torno a la figura de Francisco I (1515-1547). Es en esa época cuando juristas y humanistas se esfuerzan por otorgar legitimidad teórica al proceso histórico centralizador que de hecho —si bien no sin tensiones— ya se estaba produciendo de modo acelerado. Es la irrupción del absolutismo como doctrina política. O en otras palabras: «la afirmación de una soberanía monárquica sin límites y sin control que no reconoce a los súbditos más que el deber de obedecer»<sup>45</sup>.

Entre ese ejército legitimador del nuevo papel del soberano, Jean Bodin se cuenta como uno de sus más brillantes generales. En Bodin hallamos cristalizada la expresión más acabada del *sentido común* de la época. En él encontramos de forma particularmente nítida la analogía que el siglo XVI establece entre el orden natural y el orden político: Dios, el gran legislador del mundo, se presenta a su vez como clave de la comprensión y justificación de toda república bien construida. En *Los seis libros de la república*, por ejemplo, leemos lo siguiente:

Dado que, después de Dios, nada hay de mayor sobre la tierra que los príncipes soberanos, instituidos por Él como sus lugartenientes para mandar a los demás hombres, es preciso prestar atención a su condición para, así, respetar y reverenciar su majestad con la sumisión debida, y pensar y hablar de ellos dignamente, ya que quien menosprecia a su príncipe soberano, menosprecia a Dios, del cual es su imagen sobre la tierra<sup>46</sup>.

La majestad de Dios y del monarca se expresan en una misma *potestas*: su capacidad para legislar. Para Bodin el legislador terrenal ha de otorgar leyes a su

<sup>44</sup> E. GILSON, *La liberté chez Descartes et la Théologie*, Paris: Vrin, 1982, 3.

<sup>45</sup> J. TOUCHARD, *Historia de las ideas políticas*, Madrid: Tecnos, 1961, 197.

<sup>46</sup> J. BODIN, *Los seis libros de la república*, Madrid: Tecnos, 1997, L. I, cap. X, 72.

reino imitando «al gran Dios de la naturaleza»<sup>47</sup> y las leyes físicas que éste impone en el universo resultado de su creación. Ambos, Dios y el monarca, legislarán desde una libertad radical que no queda coartada ni siquiera una vez instituida la ley<sup>48</sup>. Con respecto al fundamento de ese poder absoluto, Bodin apunta a un aspecto que se revelará especialmente decisivo cuando volvamos a la teología política cartesiana: tanto en el caso de Dios como del monarca el fundamento de la ley descansa en un mero acto de voluntad:

Puesto que el príncipe soberano está exento de las leyes de sus predecesores, mucho menos estará obligado a sus propias leyes y ordenanzas. Cabe aceptar ley de otro, pero, por naturaleza, es imposible darse ley a sí mismo, o imponerse algo que depende de la propia voluntad. [...] Razón por la cual al final de los edictos y ordenanzas vemos estas palabras: *Porque tal es nuestra voluntad*, con lo que se da a entender que las leyes del príncipe soberano, por más que se fundamenten en buenas y vivas razones, sólo dependen de su pura y verdadera voluntad<sup>49</sup>.

Nos parece relevante este breve rodeo en torno al absolutismo bodiniano porque, como intentaremos mostrar en breve, en la teología política que recorre la columna vertebral del pensamiento político cartesiano encontramos la misma matriz justificadora del poder político. En efecto, para Descartes la relación que el soberano mantiene con su pueblo se piensa en continuidad con la que Dios mantiene con su creación. En ese punto, como acabamos de ver, el pensamiento cartesiano no presenta una especial originalidad. Es el de su siglo: Dios se presenta como legislador universal; las leyes de la naturaleza (e incluso las de la matemática) descansan en un acto de su voluntad (pues si bien Dios no siente, sí que «entiende y quiere»<sup>50</sup>); y la validez de sus deseos y de sus designios se extiende en tanto dure ese acto de voluntad. En lo fundamental, como se ve, se trata de una traducción estricta de ideas que ya aparecen en la teoría política de Bodin entre otros lugares.

Solo que alguna de esas afirmaciones planteará un problema de primera magnitud para un racionalista como Descartes. En efecto: las leyes de la naturaleza, de la lógica, de la moral dependen de la voluntad de Dios. ¿Significa eso que, dado que dependen de deseos divinos, podemos esperar que varíen? ¿Cabe que la ley de inercia no sea una ley *universal y necesaria* de la naturaleza o que la suma de  $3 + 2$  deje en algún instante de ser  $5$ ? En efecto: *esa es exactamente la tesis voluntarista que defiende la filosofía cartesiana*. Descartes lo justificará de diversos modos: ciertamente el alcance de nuestra inteligencia apenas es capaz de comprender cómo algo así podría ocurrir, pero eso depende de la limitación de nuestro entendimiento y no de la potencia soberana de Dios, de modo que «no debemos considerar

<sup>47</sup> J. BODIN, *Los seis libros de la república*, Madrid: Tecnos, 1997, L. IV, cap. X, 187.

<sup>48</sup> «¿Qué sería más absurdo que decir que en la ciudad el rey está desligado de sus leyes y sus mandatos, para poder corregir y enmendar las leyes según la variedad de circunstancias, y que Dios, el verdadero príncipe y padre del mundo, está ligado por sus propias leyes?», J. BODIN, *Coloquio de los siete sabios sobre arcanos relativos a cuestiones últimas*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998, 56.

<sup>49</sup> J. BODIN, *Los seis libros de la república*, Madrid: Tecnos, 1997, cap. VIII, 55.

<sup>50</sup> R. DESCARTES, *Principios de la filosofía*, I, § 23. (AT IX, 35).

extraño que haya en su naturaleza, siendo inmensa, al igual que en lo que ha creado, muchas cosas que sobrepasen la capacidad de nuestro espíritu»<sup>51</sup>.

El problema, sin embargo, se mantiene: ¿En qué medida el que las leyes del universo se sostengan en un acto voluntario (bien que esa voluntad sea la divina) no convierte el conocimiento de esas leyes en un saber meramente contingente? ¿No era neutralizar esa contingencia el verdadero propósito de toda la reforma cartesiana del saber? La respuesta con que Descartes pretende sortear esa cuestión remite a otro de los rasgos que es posible derivar de la perfección divina: su inmutabilidad. El conocimiento que obtenemos al descubrir las leyes de la naturaleza o las de la matemática podemos considerarlo como necesario *porque la voluntad de Dios en la que reposan es inmutable*: «También conocemos que hay perfección en Dios no sólo en razón de la inmutabilidad de su naturaleza, sino también porque obra de una forma que nunca cambia»<sup>52</sup>.

Esa misma inmutabilidad que caracteriza los designios divinos es la que ha de presidir las decisiones del príncipe. En su correspondencia con Isabel Descartes insistirá en este punto frente a Maquiavelo. El florentino había declarado que «no puede ni debe, un señor prudente mantener su promesa cuando el hacerlo se le vuelve en contra, y han desaparecido las razones que le llevaron a hacerla»<sup>53</sup>. Pero contra esta mudanza de la voluntad, Descartes se muestra estricto: «en lo tocante a los aliados, un príncipe debe cumplir escrupulosamente la palabra que les haya dado, incluso aunque al hacerlo se perjudique»<sup>54</sup>. Y un poco después, en la misma carta, señala la razón: como en el caso de los designios divinos, la inmutabilidad se presenta como uno de los rasgos que ha de caracterizar al gobernante:

[El príncipe debe ser] siempre inmutable e inflexible, no en las primeras intenciones que forme en su fuero interno, pues, al no poder atender a todo, es preciso que pida consejo y oiga razones varias antes de tomar una decisión, sino que sea inflexible en las cosas que ya haya dado públicamente por decididas, aunque le sean perjudiciales; puesto que difícilmente pueden serlo tanto como la reputación de liviano y mudable<sup>55</sup>.

Por debajo de esas afirmaciones, como se ve, lo que en el fondo está aquí en juego tanto en el ámbito cosmológico como en el político es la cuestión central de la *soberanía*. ¿Quién tiene el poder soberano de *dar la ley*? Para Descartes —como para Bodin— en el caso de las leyes de la naturaleza por lo que respecta a Dios y en el de las políticas por lo que respecta al monarca, el fundamento de tales leyes no es otro que su mera voluntad<sup>56</sup>.

<sup>51</sup> R. DESCARTES, *Principios de la filosofía*, II, § 25 (AT IX, 36).

<sup>52</sup> R. DESCARTES, *Principios de la filosofía*, II, § 36 (AT IX, 84). Cf. la misma atribución de inmutabilidad en *Principios...* II, § 39, II, § 42, y en la *Conversación con Burman*, donde se insiste en que «Deus est plane immutabilis» (AT V, 166) (R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Madrid: Gredos, 1997, 291).

<sup>53</sup> N. MAQUIAVELO, *El príncipe*, Madrid: Gredos, 2011, cap. XVIII, 58.

<sup>54</sup> A Isabel, septiembre de 1646 AT IV, 448 (ed. esp. p., 154).

<sup>55</sup> A Isabel, septiembre de 1646 AT IV, 490 (ed. esp. p., 155).

<sup>56</sup> La voluntad de Dios «no sólo es causa de las cosas actuales y futuras, sino también de las posibles y de las naturalezas simples», en R. DESCARTES, *Conversación con Burman*, AT V, 160 (ed. esp. p., 148).

Así pues, la polémica que recorre toda la Edad Media entre el voluntarismo de cuño agustiniano y el intelectualismo tomista (y que solo se zanjará en 1277 con la condena de las tesis tomistas por parte de Tempier, obispo de París) reaparece, como vemos, en la modernidad temprana. Descartes, ortodoxo en esto, se situará en contra de la teología tomista aprendida en La Flèche: las leyes de la naturaleza o de la matemática no pueden ser el reconocimiento divino a un orden previo que limite su poder. En el caso de Dios su poder coincide y se solapa con su voluntad. Sería rebajar la potencia infinita de Dios y limitar el alcance de su majestad decir que Dios no podría haber hecho que  $3 + 2$  fueran 6. En una importantísima carta a Mersenne Descartes no deja dudas al respecto:

Las verdades matemáticas, que usted llama eternas, han sido establecidas por Dios y dependen enteramente de él igual que el resto entero de las criaturas. Es, en efecto, hablar de Dios como de un Júpiter o un Saturno y someterlo a la Estigia y a los destinos el decir que esas verdades son independientes de él<sup>57</sup>.

Y, subrayando la transición desde el plano metafísico y teológico al político, aclara:

No tema, le ruego, asegurar y publicar por todas partes que es Dios quien ha establecido esas leyes en la naturaleza *como un Rey establece leyes en su Reino* y [que esas leyes] están *mentibus nostris ingentiae* [innatas en nuestras mentes] así como un Rey imprimiría la ley en el corazón de sus súbditos [*sugets*] si tuviera poder para ello<sup>58</sup>.

En el caso de Descartes ese voluntarismo afecta no sólo al terreno de las verdades eternas y de las leyes físicas de la naturaleza, sino también al más delicado terreno de la moral. En efecto, en la *Conversación con Burman* ante la pregunta con la que el joven estudiante quiere llevar a Descartes al límite del absurdo («¿Habría podido entonces Dios ordenar a la criatura que le odiase y haber instituido esto como bueno?»), Descartes no duda en responder: «Ahora no puede [dada su inmutabilidad]. Pero ignoramos lo que habría podido instituir; ¿por qué no habría podido ordenar eso a la criatura?»<sup>59</sup>.

La pregunta de Burman no resulta extemporánea ni absurda. Y la respuesta de Descartes es cualquier cosa menos original. En efecto, el problema del «odio a Dios» retoma una cuestión que había aparecido en la filosofía escolástica al calor del debate sobre el fundamento voluntarista de los mandatos morales. Guillermo de Ockham —quizá el más importante defensor de las tesis voluntaristas en la baja

<sup>57</sup> A Mersenne del 15 de abril de 1630, AT, I, 145.

<sup>58</sup> A Mersenne del 15 de abril de 1630, AT, I, 145. Y el texto continúa: «Diréis que si Dios hubiera establecido estas verdades podría cambiarlas, lo mismo que un rey hace con sus leyes. A lo que respondo que sí, si su voluntad puede cambiar. —Pero yo las considero [a las leyes] eternas e inmutables. —Y lo mismo pienso de Dios. —Pero su voluntad es libre. —Sí, pero su poder es incomprensible, y en general podemos asegurar que Dios puede hacer todo lo que podemos comprender, pero no que no pueda hacer aquello que no podemos comprender; pues sería una temeridad pensar que nuestra imaginación abarca tanto como su poder». Para otras cartas importantes a Mersenne sobre la cuestión de la creación de las verdades eternas cf. AT, I, 135 y ss., AT, I, 147 y ss. y AT, I, 151 y ss.

<sup>59</sup> R. DESCARTES, *Conversación con Burman*, AT V, 160 (ed. esp. p., 148). (La cursiva es nuestra.)

Edad Media— en su *Comentario a las sentencias* había hecho surgir la cuestión al afirmar que «Dios puede ordenar que la voluntad creada lo odie y, por consiguiente, la voluntad creada puede hacerlo»<sup>60</sup>.

La cuestión, tanto en Ockham como en Descartes, se suscita en un contexto que trata de determinar el alcance de la potencia divina. Como se sabe Ockham distinguirá entre la *potentia absoluta* (según la cual Dios, de haber querido, podría haber mandado lo contrario de lo que de hecho manda con el único límite del principio de contradicción<sup>61</sup>) y la *potentia ordinata*, que es la que hace obligatorios los mandatos que *efectivamente* Dios ha decidido dirigirnos. Odar a Dios, robar o cometer adulterio son actos prohibidos por Dios según su *potentia ordinata*, pero nada impide desde el punto de vista de la *potentia absoluta* que Dios hubiera podido hacer que tales actos se convirtieran para nosotros en actos moralmente exigibles<sup>62</sup>.

Del mismo modo, cuando Descartes reconoce ante Burman que Dios podría haber mandado el acto de odiarlo y, por tanto, que ese acto resultara moralmente bueno, está simplemente *garantizando el poder absoluto de Dios* y haciendo descansar el fundamento de lo bueno y lo debido en un acto de su voluntad en el mismo sentido en que Ockham se había pronunciado. En otras palabras —parece decirnos Descartes— ¿quiénes somos nosotros para establecer un límite a la potencia infinita y soberana de Dios, a lo que Dios hubiera podido hacer o dejar de hacer? ¿Pretender desde nuestro entendimiento finito determinar lo que Dios puede o no puede hacer no sería cometer el mismo error que «esos hombres de carácter inquieto y atropellado que, sin ser llamados por su nacimiento ni por su fortuna al manejo de los negocios públicos no dejan de hacer siempre, en su mente, alguna nueva reforma»<sup>63</sup>?

Es, pues, la voluntad de Dios de querer esto o aborrecer aquello la que instituye lo bueno como bueno. O, como lo dirá Montaigne: «las leyes mantienen su crédito no porque sean justas, sino porque son leyes. [...] Quien las obedezca porque son justas, no las obedece justamente por el motivo correcto». Es lo que Montaigne denominaba en sus *Ensayos* «el fundamento místico de su autoridad»<sup>64</sup>. De igual modo, viene a decir Descartes, el fundamento que obliga a obedecer las leyes de Dios es que se trata de una expresión de su voluntad. Se trata en este caso del «fundamento *teológico* de su autoridad»: Dios se presenta así como la única fuente de normatividad lógica, física y ética; una normatividad que, desde luego, no es completamente heterogénea con nuestra racionalidad (no podría serlo para un racionalista como Descartes), pero tampoco se solapa por entero con ella, pues

<sup>60</sup> G. OCKHAM, *IV Sent.*, 14, D, cit. en A. GHISALBERTI, *Introduzione a Ockham*, Roma: Laterza, 1976, 62.

<sup>61</sup> «Ockham enseña que Dios (...) puede hacer todo aquello que no incluye manifiesta contradicción» (A. GHISALBERTI, *Introduzione a Ockham*, 60). Vale la pena hacer notar que todo apunta a que Descartes ni siquiera admitiría este límite que Ockham establece para el poder de Dios (el principio de no-contradicción). De hecho, las afirmaciones que hace Descartes en torno a la matemática sugieren que a juicio de Descartes incluso el principio de contradicción constituye sólo un límite *para nuestro entendimiento* y no para el poder de Dios. A tenor de esta discusión, las referencias en la Primera Meditación a que «podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuántas veces sumo dos más tres» adquieren un cariz completamente diferente: no sólo podría ocurrir que *me engañara* sino que nada impide a su potencia absoluta que *de hecho* Dios hubiera sido capaz de hacer que tres más dos *fueran cinco*.

<sup>62</sup> Cf. G. OCKHAM, *II Sent.*, 19, O.

<sup>63</sup> R. DESCARTES, *Discurso del Método*, II, AT VI, 14-15.

<sup>64</sup> Cf. M. MONTAIGNE, *Ensayos* III, cap. 13, 1601-1602.

como Descartes no se cansará de señalar «necesario es recordar que nuestro entendimiento es finito y la potencia de Dios es infinita»<sup>65</sup>. Lo cierto, en definitiva, es que *antes de esa decisión divina* nada puede reclamar el título de bueno en sí, pues sería otorgarle una independencia que el propio Dios habría de reconocer como límite a su voluntad. Para Descartes un Dios enjaulado en la celda de lo bueno, de lo verdadero o de lo justo *en sí y no para Sí* resulta repugnante desde un punto de vista metafísico y teológico. Como dirá en su respuesta a las Sextas objeciones:

Dios no ha querido crear el mundo en el tiempo por haber visto que eso era mejor que crearlo desde toda la eternidad, ni ha querido que los tres ángulos de un triángulo valgan dos rectos, por haber sabido que no podía ser de otro modo, etc. Al contrario: pues que ha querido crear el mundo en el tiempo, por eso es ello mejor que el haberlo creado desde toda la eternidad; y por cuanto ha querido que los tres ángulos de un triángulo fuesen necesariamente iguales a dos rectos, es ahora cierto que eso es así y no puede ser de otro modo; y lo mismo sucede con las demás cosas<sup>66</sup>.

La cuestión metafísica se retrotrae, como vemos, a un problema central de *soberanía*. Si hacemos caso a Carl Schmitt, la clave de bóveda de la soberanía consiste en determinar en quién recae «el poder supremo y originario de mandar»<sup>67</sup> (lo que en Schmitt significa, en último término, decidir sobre el estado de excepción). En el caso de Descartes, como vemos también es la decisión de la voluntad divina la que instituye el orden matemático, físico y moral del mundo y la que asimismo podría haber determinado *el estado de excepción* que supondría, por ejemplo, que  $3 + 2$  no fueran igual a 5. Es ese voluntarismo cartesiano en relación con la normatividad que rige el bien, la justicia y la verdad lo que nos sitúa ante una suerte de *decisionismo metafísico* que será trasunto del *decisionismo político* del que Schmitt se reclamará heredero invocando la teología política del siglo XVII y que vemos operar en Descartes:

Y no hay por qué preguntar con arreglo a qué género de causa dependen de Dios esa bondad y las otras verdades, tanto matemáticas como metafísicas; pues habiendo sido fijados los géneros de causas por personas que acaso no pensaban en esta razón de causalidad, no sería de extrañar que ni siquiera le hubieran atribuido un nombre; con todo, le han dado uno, pues puede muy bien ser llamada eficiente, del mismo modo que la voluntad del rey puede ser llamada causa eficiente de la ley, aunque la ley no sea ciertamente un ser natural, sino sólo (como dicen en la Escuela) un ser moral<sup>68</sup>.

Es el *hecho* de que la voluntad del soberano se incline en una determinada dirección lo que funda el *derecho*, esto es, el conjunto de leyes, normas y

<sup>65</sup> R. DESCARTES, *Principios de la filosofía*, I, § 24, AT IX, 35.

<sup>66</sup> R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, Respuestas a las Sextas objeciones, AT IX, 233 (ed. esp. p., 330).

<sup>67</sup> C. SCHMITT, *Teología política*, Madrid: Trotta, 2009, 13.

<sup>68</sup> R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, Respuestas a las Sextas objeciones, AT IX, 235-236 (ed. esp. p., 333; traducción ligeramente modificada).

principios que regularán el intercambio de los cuerpos en el mundo (en el caso de las leyes naturales) y la acciones de los súbditos en el Estado (en el caso de las leyes políticas). En una palabra: es por medio de la *decisión soberana* que se establece *el orden en medio del caos*. Carl Schmitt insistirá en ello cuando afirme que «todo orden descansa sobre una decisión»<sup>69</sup>. Y al hablar así, las palabras de Schmitt parecieran un eco de aquel texto de Descartes en *El mundo* por el que se introducen las únicas tres leyes<sup>70</sup> que se precisan para regir el universo cartesiano:

Y, en efecto, Dios ha establecido tan maravillosamente estas leyes que, aun cuando supongamos que no ha creado nada más que lo dicho [...] tales leyes son suficientes para lograr que las partes de este caos se desenmarañen y dispongan en tan buen orden que alcancen la forma de un mundo perfecto y en el que no sólo pueda verse la luz, sino también todas las cosas generales y particulares que aparecen en este verdadero mundo<sup>71</sup>.

El *orden* físico-mecánico se activa por medio de un acto de decisión del supremo soberano. Y lo mismo ocurre con el orden político: el final del desorden social y de las costumbres que tanto desagradaba a Descartes, dependerá, como se vio en el caso de Licurgo en Esparta, de confiar las leyes a un único legislador prudente. En esa dirección apuntan todas las manifestaciones directas o indirectas de Descartes. Así se lo reconoce explícitamente por carta a Chanut: «Creo que no corresponde sino a los soberanos, o a quienes tienen mandato de éstos, inmiscuirse en la regulación de las costumbres del prójimo»<sup>72</sup>. Y será el mismo argumento el que empleará en su polémica con Voetius: sólo a los profetas se reconoce en la Biblia el derecho a criticar a los reyes. Y cuando lo hacen en el caso de los profetas es porque les mueve «un impulso extraordinario y sobrenatural que les viene dado por el mismo Dios que hace que, al obedecer su voluntad, no estén sujetos a error»<sup>73</sup>. Si se permitiera censurar desde una autoridad privada, como es la de Voetius, la conducta de los magistrados, el mismo derecho le correspondería a cualquiera «y como hay tantos hombres como sentimientos no podría resultar de ese derecho más que confusión. Y todo el mundo sabe con qué cuidado, en una república tan poderosa, compuesta de tantos miembros y que no puede subsistir más que por la concordia se debe esforzar en prevenir una plaga semejante»<sup>74</sup>.

Unos años después de la polémica de Utrecht Descartes tendrá ocasión de experimentar en primera persona «una plaga semejante» a la que anticipaba en su disputa con Voetius. Será en Francia. Tras el tercero y último de sus viajes, un Descartes abrumado por el caos político que vive París, le confesará a Isabel:

<sup>69</sup> C. SCHMITT, *Teología política*, Madrid: Trotta, 2009, 16.

<sup>70</sup> Pues recuérdese: «un Estado está mucho mejor regido cuando hay pocas leyes, pero muy estrictamente observadas», *Discurso del Método*, II, AT VI, 18.

<sup>71</sup> R. DESCARTES, *El mundo o tratado de la luz*, AT XI, 34 (ed. esp. p., 103-104).

<sup>72</sup> A Chanut, 20 de noviembre de 1647, AT V, 87 (ed. esp. p., 258).

<sup>73</sup> Carta a Voet, AT VIII-2, 123. También en R. DESCARTES y M. SCHOOCK, *La querelle d'Utrecht*, Paris: Les impressions nouvelles, 1988, 373.

<sup>74</sup> *Ibid.* Es en el contexto de esa discusión con Voetius que Descartes invocará a su favor la cita de *Jeremías* I, 10, donde Jeremías recibe las siguientes palabras de Dios: «Mira que te he puesto en este día sobre naciones y sobre reinos, para arrancar y para destruir, para arruinar y para derribar, para edificar y para plantar».



He encontrado aquí las cosas de tal forma que ninguna prudencia humana hubiera podido preverlas. El Parlamento se reúne en la actualidad a diario con las demás Cortes soberanas para *deliberar acerca de cierto orden que quieren todos que se ponga* en el manejo de las finanzas, y se hace con el consentimiento de la Reina, de suerte tal que hay motivos para pensar que irá el asunto para largo, mas no es fácil saber qué resultará de todo ello<sup>75</sup>.

Irá para largo y es imposible saber qué resultará de todo ello. Ineficacia e incertidumbre, pues. Ese parece ser el destino de una decisión que se ha de acordar entre una diversidad de instancias políticas. El caos y las revueltas parisinas han puesto ante los ojos de Descartes «tantas personas que yerran en sus opiniones y en sus cálculos que me parece que se trata de una enfermedad universal. Mucho más de mi gusto es la inocencia del desierto del que vengo, y creo que no podré por menos de regresar a él a no tardar mucho»<sup>76</sup>.

El contraste entre la anárquica situación en París y el modelo que apela a «un legislador prudente» no puede ser más iluminador. El caos al que asiste Descartes en París en 1648 y que le empuja a retornar precipitadamente a los Países Bajos es el comienzo de la Fronda, la revuelta simultánea que el pueblo, los parlamentos y los príncipes alientan contra la Reina regente Ana de Austria y su ministro Mazarino, sucesor de Richelieu a la cabeza del gobierno. Descartes asiste en primera persona a los inicios de la Fronda y parece que haya sido consciente de su verdadero alcance («me temo que las tormentas de Francia tarden mucho en escampar»<sup>77</sup>, le escribe a Chanut a su regreso). En efecto, las revueltas se extenderán desde 1648 a 1653 y se trata casi de una auténtica guerra civil; la última revuelta popular contra el poder real antes de la revolución. Descartes retornará horrorizado a su “desierto” holandés ante el desorden que se vive en París.

Los disturbios tienen lugar en la misma época en la que Descartes se está dejando querer por parte de la corte sueca. La reina Cristina, impresionada por la respuesta de Descartes a sus preguntas sobre los desórdenes del amor y el odio<sup>78</sup>, acabará por invitar a Descartes a Estocolmo. La respuesta de Descartes a Chanut, el embajador a través del que se cursará la invitación, subraya el carácter de *mandatos absolutos* con que Descartes recibe los deseos de la reina:

Siento tan gran veneración por las elevadas y poco frecuentes virtudes de esa princesa que el menor de sus deseos es para mí una orden indiscutible [*les moindres de ses volontez sont des commandemens tres-absolus à mon regard*], por lo que no creo que, en lo tocante a ese viaje, tenga que hacer consideración alguna, sino prepararme para obedecer<sup>79</sup>.

¿No es esa la primera máxima que recomendaba Descartes para su moral provisional: una estricta obediencia a las leyes y costumbres de su país, extensible, según lo que llevamos visto, a los mandatos de todo monarca legítimo? Descartes

<sup>75</sup> A Isabel, junio o julio de 1648, AT V, 198 (ed. esp. p., 202). (La cursiva es nuestra.)

<sup>76</sup> A Chanut, mayo de 1648, AT V, 183 (ed. esp. p., 263-264).

<sup>77</sup> A Chanut, 26 de febrero de 1649 AT V, 293 (ed. esp. p., 267).

<sup>78</sup> A Chanut, 1 de febrero de 1647, AT IV, 601 (ed. esp. p., 232).

<sup>79</sup> A Chanut, a 31 de marzo de 1649, AT V, 324 (ed. esp. p., 271).

lo ha insinuado en los más diversos contextos, pero en la polémica con Voet lo declara, *en passant* pero con total rotundidad: «No está permitido pedir cuentas de sus juicios aquellos que tienen en su mano el poder soberano»<sup>80</sup>. ¿Cabe declaración más rotunda de absolutismo político? La marcha a Suecia podría ser leída incluso como la respuesta *política* de Descartes ante el desorden que ha experimentado en París. Descartes le confiesa a Chanut «la inmensa alegría que *siente* al saber que esa gran Reina quiere leer y meditar con sosiego los escritos que le *ha* enviado». Y deja ver la esperanza que acaricia: «Me atrevo a esperar que, si gusta de las ideas que en ellos expongo, será que no son infructuosas, y como es una de las personas más importantes de la tierra, cabrá pensar incluso que pueden ser de utilidad pública»<sup>81</sup>. ¿Estaba Descartes iniciando el camino a Estocolmo para poner al servicio de Cristina su capacidad «para enseñar a los príncipes la forma en que deben gobernar», como le había pedido Isabel unos años antes<sup>82</sup>? Nunca podremos saberlo<sup>83</sup>: apenas cuatro meses después de su llegada a Estocolmo murió prematuramente. En el país de los osos.

---

<sup>80</sup> Carta a Voet, AT VIII-2, 4. También en R. DESCARTES y M. SCHOOCK, *La querelle d'Utrecht*, Paris: Les impressions nouvelles, 1988, 328.

<sup>81</sup> A Chanut, 21 de febrero de 1649, AT V, 130 (ed. esp. p., 260).

<sup>82</sup> «Aunque no sois persona pública y estáis retirado de los enredos del mundo, sí tendríais, empero, capacidad para enseñar a los príncipes la forma en que deben gobernar, como se desprende de las cosas que escribís», A Descartes, 10 de octubre de 1646, AT IV, 522 (ed. esp. p., 161).

<sup>83</sup> Aunque una de las cartas que allanaron la posibilidad del encuentro con la reina de Suecia parece aludir sutilmente a ello. Cristina es para Descartes, una «princesa a la que tan alto ha colocado Dios» y cuyas «obras más nimias pueden tanto por el bien general de toda la tierra que cuantos amen la virtud tienen forzosamente que considerarse dichosísimos si se les brinda alguna ocasión de servirla», A Cristina, 26 de febrero de 1649, AT V, 294 (ed. esp. p., 269).