

LA POLÍTICA EN DESCARTES / POLITICS IN DESCARTES

ARTÍCULOS

“Ne pas craindre la mort”: Descartes y la pasión del miedo en clave moral y política

“Ne pas craindre la mort”: Descartes and the passion of fear from a moral and political perspective

Vicente Raga Rosaleny

Universitat de València

vicente.raga@uv.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-3523-1453>

Resumen: Descartes ha sido considerado un pensador desinteresado en cuestiones políticas, dado que apenas abordó el tema en su correspondencia y no publicó nada al respecto, pese a las circunstancias conflictivas en la Europa de su tiempo y al consiguiente desarrollo de la Filosofía política en la Modernidad temprana. En este artículo, a partir de una pasión secundaria en la obra *Las pasiones del alma* de Descartes, el miedo, mostraremos en qué medida es posible ver en el pensamiento cartesiano un precedente, inspirador o adversario, de muchas de las posturas políticas de coetáneos como Hobbes, y de polémicos post-cartesianos como Spinoza.

Palabras clave: generosidad; libertad; miedo; pasión; voluntad.

Como citar este artículo / Citation: Raga Rosaleny, Vicente (2024) “Ne pas craindre la mort”: Descartes y la pasión del miedo en clave moral y política. *Isegoría*, 71: 1542. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.71.1542>

Abstract: Descartes has been considered a thinker disinterested in political questions, given that he hardly addressed the subject in his correspondence and did not publish anything on the subject, despite the conflictive circumstances in the Europe of his time, and the consequent development of political philosophy in early modernity. In this article, starting from a secondary passion in Descartes' *Passions of the Soul*, fear, we will show to what extent it is possible to see in Cartesian thought a precedent, inspirer or adversary, of many of the political positions of contemporaries such as Hobbes, and of post-Cartesian polemicists such as Spinoza.

Keywords: generosity; freedom; fear; passion; will.

Recibido: 01/03/2024. *Aceptado:* 07/11/2024. *Publicado en línea:* 25/04/2025.

1. INTRODUCCIÓN

Leer a Descartes hoy supone poner en cuestión algunos de los tópicos que la tradición secular le ha ido adjudicando, por ejemplo, su supuesto “racionalismo” estricto, o su poca atención a la moral, siempre provisional. Pero, aunque ahora sepamos del voluntarismo cartesiano (Renault, 2000), y de la importancia que otorgaba a las pasiones morales, fruto maduro del árbol de la ciencia (AT IX, 14; Descartes, 1995, p. 15),¹ sigue pareciendo irrefutable la desgana, el rechazo incluso, que mostró ante cualquier invitación a reflexionar sobre el ámbito político. Y es que, pese a las especulaciones que se han ido sucediendo en nuestros días, que atribuyen alternativamente al pensador francés una avanzada postura liberal (Negri, 2008) o una perspectiva conservadora, incluso cercana al absolutismo (Arenas, 2017), lo cierto es que Descartes guardó un incómodo silencio en sus obras publicadas, y su correspondencia tampoco es plenamente clara al respecto.

Y esto parece inexplicable en una época tan conflictiva como la que le tocó en suerte al pensador moderno, a caballo entre las guerras de religión de la generación anterior y la guerra de los Treinta años, que desgarraría la Europa central, y de la que Descartes fue testigo privilegiado en sus años de formación nada ejemplares. Más aún, lectores del pensador francés tan atentos como su coetáneo, Thomas Hobbes, o su sucesor y crítico, Baruch Spinoza, se preocuparon por la reflexión política precisamente al hilo de las pasiones que Descartes tematizó en su obra tardía, con especial referencia a una de las más importantes en el inseguro mundo barroco, el miedo.

Por eso, mi propuesta en este artículo pasa por la revisión del carácter supuestamente apolítico de la obra de Descartes, basándome precisamente en una pasión secundaria, abordada por el autor francés en *Las pasiones del alma*, el miedo. Para ello, en primer lugar, situaré brevemente el pensamiento cartesiano en su contexto histórico y aludiré a la importancia de sus reflexiones morales, y en concreto del análisis de las pasiones, para el entonces emergente campo de la filosofía política moderna. De ahí pasaré a centrarme en el miedo y su papel en el pensamiento sociopolítico de dos

lectores de Descartes, Hobbes y Spinoza, que situaban esta pasión en lugares antitéticos a la hora de entender su función e importancia para la fundamentación del Estado. Finalmente, me centraré en los diversos nombres con que Descartes enuncia el miedo en sus textos. Veremos que la invitación de Descartes a vivir sin miedo ni esperanza excesivos, y con la firme intención de usar bien nuestro libre arbitrio, que es lo que define a los generosos, tiene al menos una posible lectura social. Así, aunque el pensador francés no llegase a formular una teoría como las de Hobbes y Spinoza, sin duda su prudente propuesta puede ser vista como el esbozo anticipatorio de una alternativa política a la inextinguible pasión del miedo.

2. LA FILOSOFÍA POLÍTICA ¿UN PUNTO CIEGO DEL CARTESIANISMO?

Es innegable que Descartes no escribió nada parecido a un tratado político. Más aún, declaró explícitamente estar escasamente capacitado para todo lo relacionado con ese ámbito en diversas ocasiones, como famosamente en su carta a Isabel de Bohemia de mayo de 1646: “Llevo una vida tan retirada y me ha sido siempre tan ajeno el manejo de los negocios del mundo que no sería menos impertinente que aquel filósofo que pretendía enseñar los deberes de un capitán en presencia de Aníbal si me atreviese aquí a dar máximas para la vida mundana” (AT IV, 411-412; Descartes, 1999, p. 147). Y cuestionó igualmente la competencia de los ciudadanos comunes (entre los que, en ese sentido, se incluía) a la hora de legislar y, sobre todo, de realizar reformas en el campo político: “Por todo esto, de ningún modo podría estar de acuerdo con esos hombres de carácter liso e inquieto, que no cesan de idear constantemente alguna nueva reforma, sin haber sido llamados a la administración de los asuntos públicos ni por su nacimiento ni por su fortuna” (AT VI, 14-15; Descartes, 1994, p. 20).

Habría una desproporción excesiva entre el todo del Estado y la parte, que constituye el ciudadano,² como para que fuesen viables arriesgadas empresas reformadoras de las instituciones. Y, además, la variabilidad constante de las experiencias mundanas, así como de los estados anímicos de los seres humanos, convertirían en indecibles

1 Citaré la obra de Descartes siguiendo siempre la convención de mencionar en primer lugar el volumen y página de la edición canónica (Descartes 1996) de Adam y Tannery (AT), para luego referir la página de la traducción empleada.

2 Hago aquí alusión a la Carta a Isabel del 15 de septiembre de 1645 AT IV 293; Descartes 1999, pp. 104-105, en la que se menciona nuestro carácter de partes del todo de un Estado, sociedad o familia determinadas.

los manejos públicos, al menos desde una perspectiva científica. No habría así posibilidad de establecer una legislación *a priori* para organizar el parque humano, que garantizase con certeza la convivencia pacífica de los ciudadanos de un mismo Estado, ni menos aún entre los miembros de Estados diversos, y a menudo enfrentados.

El buen príncipe sería aquel que fuese capaz de determinar prudencialmente hasta que punto la razón le ordena interesarse por sus conciudadanos, sin buscar en ese ámbito una certeza imposible (Carta a Isabel del 6 de octubre de 1645, AT IV, 334; Descartes, 1999, p. 120), porque en la política nos topamos de bruces con el mundo de la experiencia, dominio en el que no caben certezas metafísicas, ni demostraciones propias de la física. No obstante, en este mundo común, y en relación con los seres humanos reales (*vrais hommes*), también es posible un cierto tipo de conocimiento, y Descartes objetará así las teorías políticas que le parezcan erradas basándose en ejemplos históricos. Este es el caso de *El Príncipe*, la obra más conocida de Maquiavelo—pues en otras, como sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1531) no habría observado nada reprochable (Carta a Isabel de noviembre de 1646, AT IV, 531; Descartes, 1999, p. 166). En ese sentido, al comentar el capítulo XIX de *El príncipe*, sostendrá que los casos de la Antigüedad que menciona el intelectual florentino van en contra de uno de sus principios políticos rectores en dicha obra, a saber, que es mejor para el príncipe ser temido que amado (como se indica explícitamente en el capítulo XVII de dicha obra). Así, al contrario de lo que defiende Maquiavelo con su principio general, señala Descartes que emperadores romanos como Antonio, temido por todos, no pudieron evitar un final trágico (Antoine-Mahut, 2019, p. 248), y al hacerlo cuestiona las conclusiones de este, mostrando que sus máximas no se sostienen frente a la experiencia (y con ello deja abierta la posibilidad de que los vínculos afectivos y el respeto a la palabra dada valgan más y tengan mejores resultados sociales, algo que al menos en el ámbito moral sostendría con su propuesta de la pasión-virtud de la generosidad).

Pero este aparente punto ciego de la política no resulta para nada satisfactorio en un autor tan comprometido con una revolución del pensamiento cuyos ecos todavía resuenan en el nuestro. Por eso, aprovechando la escasez de textos que permitan elucidar el orden de las razones sociales del autor francés, algunos han señalado el carácter

meramente prudencial de esta supuesta abstención a la hora de realizar declaraciones en filosofía política. Pues Descartes mencionó en alguna de sus anotaciones privadas que avanzaba por el mundo como un filósofo enmascarado (AT X, 213), y en carta a Marin Mersenne de abril de 1634 (AT I, 286) le confesó haber adoptado como lema una frase de Publio Ovidio “Bene vixit, qui bene latuit” (2005, III, 4, 25),³ esto es, que había optado por la discreción dadas las peligrosas circunstancias de la época para los intelectuales, con la entonces reciente condena de Galileo por parte de la Iglesia.

Sin embargo, más allá de las posibles razones políticas, esencialmente biográficas y difíciles de contrastar, que algunos han esgrimido para justificar el silencio cartesiano (especialmente, Leroy, 1930), lo cierto es que se han dado las más variopintas interpretaciones, tanto positivas como negativas, a partir de sus escasas referencias a cuestiones sociopolíticas. De hecho, otros, como de manera destacada Guenancia (1983) han interpretado esta fertilidad especulativa como un signo de algo que, a primera vista, puede parecer sorprendente, a saber, que el pensamiento cartesiano tendría su fundamento en los asuntos de la *polis*, aunque en su obra no lo hubiese tematizado explícitamente, es decir, que la suya sería una filosofía eminentemente política. Por último, ciertos intérpretes, entre los que me incluyo, consideran que algunos esbozos políticos pueden leerse en escorzo a partir del tratamiento de las pasiones morales en la obra tardía del pensador francés (Ors y Sanfélix, 2017). No en vano esa será la característica definitoria de gran parte de las propuestas políticas explícitas de los pensadores modernos, contemporáneos o poco posteriores a Descartes.

En efecto, la Modernidad temprana europea fue una época de extremada violencia, con conflictos bélicos constantes por todo el continente, y el mismo pensador francés asistió a ellos como soldado u observador, siguiendo bien a los ejércitos protestantes (bajo el mando de Mauricio de Nassau), bien a los católicos (Barret-Kriegel,

3 Que puede traducirse: “Quien bien se esconde bien vive” inspirado claramente en el famoso consejo epicúreo “Vive escondido” (*λάθε βιώσας*). No es baladí la preocupación cartesiana por la condena del intelectual italiano pues de hecho una de sus consecuencias fue la de que el filósofo francés decidiera esconder su tratado *El mundo*, cuyas tesis geocéntricas coincidían en gran medida con las del damnificado Galileo, y que nunca publicó en vida.

1990, p. 381). Y todas esas guerras, matanzas o carnicerías se coaligaron, como los jinetes del Apocalipsis, con hambrunas, epidemias, revueltas y sediciones, quemas de brujas, delaciones de supuestos cismáticos, herejes o cripto-judíos, entre otros muchos horrores. Con ello, la sensación de miedo, o el pánico “colectivo”, se extendió ampliamente por Europa, influyendo en las vidas de los individuos y en la organización de las sociedades (Delumeau, 2019, pp. 21, 131, 493).

Puede hablarse así del miedo generalizado en Occidente, como una de las pasiones dominantes en la Modernidad temprana. De ahí la búsqueda de respuestas ante esa angustia, cuyas causas eran públicas (con su punto de inflexión en el cisma de la cristiandad europea), aunque no resultase para nada clara y distinta su posible solución política. Y en ese contexto podemos situar a Maquiavelo, Montaigne, Grocio, Hobbes, Locke o Spinoza, igual que a Descartes, aunque este no llegase a elaborar tratados políticos, como los autores mencionados que, por cierto, en su mayoría fueron atentos lectores de la obra cartesiana.

De hecho, Descartes mismo reconoce la importancia práctica de su filosofía ya a partir de la Sexta parte del *Discurso del método* (AT VI, 61-62; Descartes, 1994, pp. 84-85), así como en la mentada metáfora del árbol de la ciencia. Y las teorías políticas de los modernos se basaron, sin duda, en una concepción de la naturaleza del ser humano, esto es en una ciencia del hombre, que debe mucho al cartesianismo (aunque sea por oposición) y, en especial, como se ha dicho, a la reflexión de este acerca de las pasiones, tal y como aparece en su obra tardía, *Las pasiones del alma*. Pues, aunque hoy todavía sea un texto poco leído y escasamente valorado (en comparación con los estudios dedicados a las *Meditaciones metafísicas*, por ejemplo), en su momento, como señalara James (1997, p. 19), la vocación rupturista de dicho tratado, por respecto al paradigma escolástico-tomista dominante en el estudio de las afecciones, suscitó el interés de pensadores modernos como Spinoza o Leibniz.⁴

4 En relación con el marco mecanicista en el que se apoya el estudio cartesiano de las pasiones puede consultarse Kambouchner (1995, pp. 129-205), o también Des Chene (2001), entre otros. Adicionalmente cabe señalar los estudios recientes de Pavesi (2007) y Frigo (2017), a propósito de la relación conflictiva entre las propuestas sobre las pasiones del Aquinate y las cartesianas. En el primer caso, Pavesi defiende la continuidad con la moral tomista, mientras que, en el segundo, Frigo evidencia los intentos

Y aunque Descartes no incluya entre sus seis pasiones primitivas el miedo, sino que estas son la admiración, el amor, el odio, el deseo, el gozo y la tristeza (AT XI, 380; Descartes, 2006, § 69), eso no le resta importancia a su enfoque (ni, como se verá, a la consideración cartesiana del miedo). Pues si el pensador francés elaboró una moral que tiene como base la reflexión anatómico-fisiológica, así como la preocupación práctica por las pasiones del ser humano, los herederos del cartesianismo, por críticos que fuesen con este, entenderían que la filosofía política ha de fundamentarse en el desciframiento del papel de esas mismas pasiones en la sociedad como un todo. Estas serán importantes para la reflexión filosófica en la medida en que contribuyen a formar y condicionar la voluntad de los ciudadanos, y en especial el miedo (y su gemelo, la esperanza), que puede jugar un papel constructivo o destructivo en las sociedades, en favor o en contra de los poderes establecidos.

El miedo es considerado todavía en nuestra época como una emoción ambivalente, universal (pues casi todo ser humano y muchísimos animales son susceptibles de experimentarlo) y, en nuestro caso, con amplia significación política. En el plano psicológico se destaca por su función de alarma, que contribuye a aumentar la esperanza de vida de los animales que disponen de esta herramienta cognitiva, en la medida en que, cuando está bien ajustada, nos advierte de posibles amenazas del entorno, y nos permite reaccionar rápidamente para ponernos a salvo (André, 2005, p. 17).

El problema es cuando se desajusta, volviéndose demasiado intenso, o excesivamente sensible, distorsionando nuestra percepción y pudiendo llegar a bloquear nuestros razonamientos o voluntad (Castany Prado, 2022, p. 26). En ese momento se convierte en una patología personal. Pero lo más problemático para los objetivos de este artículo es que también puede tornarse un fenómeno colectivo, afectando al conjunto de una sociedad hasta modificar peligrosamente sus actitudes y comportamientos. A eso se hacía referencia con anterioridad al mencionar las grandes preocupaciones y temores que recorrían Europa en la época de Descartes. Aunque la atención al fenómeno pasional del miedo viene de antiguo, y po-

de ruptura con el paradigma establecido por Tomas de Aquino respecto de las pasiones. Agradezco los comentarios del revisor anónimo que me permitió ahondar un poco en este punto al recordarme dichas referencias.

demos rastrearlo ya en las *Leyes* de Platón, donde se mencionan las opiniones sobre el futuro que en general denominamos esperanza y, en concreto, miedo cuando surgen del dolor (1999, I, 644d); así como en Aristóteles, donde el miedo se liga a la inminencia de lo terrible y se contrapone a la confianza o seguridad (1990, 1382a 21-22). Sea como fuere, bien por influjo de los clásicos, o por la lectura de los análisis pasionales de Descartes, además de por la insegura realidad que se imponía en su tiempo, autores como Hobbes, coetáneo del pensador francés, o Spinoza, polémico post-cartesiano, otorgaron gran relevancia al miedo en sus teorías políticas, y un rápido vistazo a sus posiciones contrapuestas me permitirá volver con mayor claridad sobre el papel del temor, y por extensión, de la política, en la obra de Descartes.

3. HOBBS Y SPINOZA: ENTRE/CONTRA EL MIEDO Y LA ESPERANZA

Aunque resulta obvio que Descartes no aprovechó los elementos de que disponía para desarrollar una teoría política a partir de su ciencia del hombre, no lo es menos que precisamente autores como Hobbes o Spinoza, siguieron los pasos cartesianos, y aprovecharon su análisis de las pasiones, para elaborar propuestas de filosofía política característicamente modernas. Ciertamente no fueron discípulos de Descartes, sino que se enfrentaron polémicamente al cartesianismo en muchos ámbitos, pero lo hicieron aprovechando los materiales elaborados por el pensador francés, y eso también describe adecuadamente lo sucedido en el campo de la reflexión política.

Este es el caso de Thomas Hobbes (1588-1679), uno de los primeros críticos decididos de la metafísica cartesiana, al tiempo que reconocido heredero de las reflexiones renacentistas que ayudaron a fundamentar el absolutismo monárquico. Más aún, aunque las propuestas del pensador inglés hoy nos parezcan desfasadas, su marco teórico, revisado ampliamente por Locke y otros pensadores, se terminó imponiendo en la Modernidad bajo la forma de un individualismo posesivo liberal en el que todavía se inspiran muchas fórmulas económicas y políticas con graves consecuencias ecológicas y sociales (Arenas, 2017, p. 17, quien sigue aquí la influyente tesis de Macpherson, 2005).

Pero lo que más nos interesa de la teoría política de Hobbes en este contexto, más allá de sus consecuencias y legado, es la importancia central

que le otorgó al miedo. Como señaló en un poema autobiográfico, compuesto en su vejez: “El miedo y yo somos como gemelos”, haciendo notar que esta pasión habría sido el centro de su reflexión política (Ginzburg, 2018, p. 33). De hecho, probablemente Hobbes es el pensador moderno que mayor preeminencia ha otorgado al miedo en un sistema de pensamiento, no solo como fundamento de la organización social, sino incluso en su concepción del ser humano: “La vida misma es movimiento, y jamás podemos estar libres ni de deseo ni de miedo, lo mismo que tampoco podemos estar libres del sentido” (1999, VI, 62).

Ciertamente, esa condición general del ser humano en ningún momento se evidencia más claramente que en el estado original de naturaleza en que el pensador inglés imaginó al hombre, para poder justificar luego la delegación del poder en el soberano absolutista. Sea como fuere, ya en su obra más temprana, *Elementos de la ley*, encontramos una descripción muy precisa de ese estado, en el que los seres humanos, fundamentalmente iguales y poseedores de los mismos derechos (incluyendo el de atacar y el de defenderse), viven por ello en una guerra permanente, cuyos frutos amargos son la desconfianza general y el miedo mutuo (Hobbes, 2018, pp. 70-74).

Así, distanciándose de la que había sido la concepción compartida por todos los intelectuales en Occidente de Aristóteles en adelante, el ser humano no sería visto ya por Hobbes como un sujeto sociable por naturaleza (“El hombre no nace apto para la sociedad”, Hobbes, 2016, I, 2), ni tampoco como un animal originalmente racional (de hecho, es fácil hacerse cargo de lo adecuado de estas críticas al optimismo aristotélico, en un contexto de crueldad desatada como el que se vivía en el Viejo y Nuevo Mundo en esa época)⁵. Pero es que, además, la agresividad generalizada explicaría el uni-

5 Resulta interesante en ese sentido atender a las primeras impresiones de la lectura del *De cive*, que Descartes le transmite en 1643 a un anónimo Padre (AT IV, 67), y en donde hace hincapié en el pesimismo del teórico inglés. Desde la perspectiva de un egoísmo radical cabría decir que, de acuerdo con Hobbes, los seres humanos llegan a pactar un contrato social, y se disponen a cumplirlo, no porque su violación pudiera dañar al otro, sino porque el daño causado a los otros podría volverse contra nosotros mismos. El propio Descartes recurrió a la idea de la maximización de la utilidad personal en los Estados bien ordenados, pero, al contrario de Hobbes, entendería que es posible que existan “generosos”, que hagan buen uso de su libre arbitrio, y respeten el de los demás, estimándose adecuadamente y no por motivos egoístas.

versal miedo y en ese mismo peligro encontraría el teórico inglés la salvación. Pues, el miedo, compartido con el resto de los animales, lo sublimarían los seres humanos al convertirlo en la fuente de todo cálculo racional, es decir, de toda *ratio* o razón: los hombres en el estado de naturaleza terminarían percibiendo el carácter reversible y la simetría especular de toda amenaza de violencia (algo así como lo que una vez señalara Gandhi: “ojo por ojo, y el mundo acabaría ciego”). Y eso les conduciría a buscar una solución pacífica que les permitiese salvaguardar la vida y dejar atrás su miedo (Bodei, 1995, p. 118).

El desarrollo de esa razón deliberativa, acompañada centralmente por el miedo, conduciría así a los seres humanos a escapar del laberinto de la violencia descontrolada, y del pavor sin límites que ello provoca, mediante el establecimiento de una comunidad regulada por leyes civiles y sometida a un soberano, a través de un pacto que conllevaría la renuncia de una parte de esos derechos de los ahora ciudadanos. Pero, en ese sentido, ese mismo miedo nacido de la igualdad sería el que ayudaría no solo al supuesto nacimiento de los Estados, sino también a mantener su estabilidad y duración. La “expectativa del mal” (Hobbes, 2018, IX, 8), y en especial el temor a la muerte, el miedo originario por excelencia, sería el fundamento del poder del soberano, pues sus súbditos se despojarían voluntariamente de la parte del poder que pudiera corresponderles ante la incertidumbre, la inseguridad o, en suma, por temor a un daño o pérdida irremediable, como parece ser la del deceso.

Así, el miedo a la muerte “predispone a los hombres a obedecer al poder común” (Hobbes, 1999, XI, 94) y la paz se construye mediante un ejercicio de imaginación política (Santi, 2011, p. 75): los que anteriormente se enfrentaban como enemigos irreconciliables, y sin respetar legislación alguna (que no podía imponerse, dada la igualdad reinante en el estado de naturaleza) se ven ahora compelidos a la obediencia y el orden social, por el miedo al castigo que espera al que viola las leyes (Hobbes, 1999, XVII, 153). En ese sentido vale la pena recordar el análisis realizado por el pensador inglés del surgimiento de las religiones (paganas) en los capítulos 11 y 12 del *Leviatán*. Pues Hobbes señala también el miedo como su origen, esto es, el temor resultante de la ignorancia de las causas naturales que conduce a la creencia sustitutoria en poderes invisibles, ins-

pirándose para ello en las críticas epicúreas a los dioses: “Primus in orbe deos fecit timor.”⁶

A diferencia del poeta Lucrecio y otros seguidores de Epicuro, Hobbes no quería que ese miedo desapareciera (ni la esperanza engañosa en la recompensa que aguarda a los fieles en la otra vida, añadiría Spinoza). En lugar de ello, distingue entre el miedo desordenado previo al pacto, en el estado de guerra de todos contra todos, y el miedo, o la intimidación que deben despertar los poderes públicos con posterioridad al contrato social para mantener el orden. Así, para el pensador inglés el miedo sería el fundamento del Estado y el temor organizado la respuesta del severo legislador a la hora de prevenir el miedo desencadenado del estado de naturaleza (Ginzburg, 2018, p. 45).

No obstante, cabe preguntarse si es posible cimentar la organización colectiva de la vida humana en una pasión como el miedo. Sin duda, como herramienta de control el temor tiene sus ventajas, y en nuestros tiempos quizá sea esto más evidente que nunca, pues vivimos en una época de miedo líquido (como diría Bauman, 2010), donde los peligros y amenazas se suceden, con discursos acerca del aumento de la seguridad a costa de recortes en la libertad con los que quizá el viejo teórico anglosajón se sentiría plenamente identificado. De cualquier manera, el propio Hobbes dudaba de las bondades del miedo cuando de cumplir con la ley se trata, algo que también el pensador holandés Spinoza cuestionaría de manera decisiva en sus obras.

Pues, en efecto, uno de los objetivos principales de la crítica filosófica de Baruch Spinoza (1632-1677) al uso político de las pasiones es precisamente el papel que Hobbes atribuye al miedo a la hora de dar origen y fundamentar al Estado. Tanto el miedo como la esperanza son los principales afectos a los que se opone el pensador holandés, en la medida en que la teología política

6 Que puede traducirse como “El miedo es en primera instancia lo que creo a los dioses en el mundo” máxima que encontramos literalmente en la *Tebaida* de Estacio (III, 661), aunque puede hallarse una formulación similar en el *Satiricón* de Petronio. No obstante, la idea remonta hasta un pasaje bien conocido de la obra *De la naturaleza*, de Lucrecio (V, 1161-1167), quien se pregunta acerca del origen de las creencias religiosas, siguiendo las doctrinas de Epicuro, y sugiere la posibilidad de un lazo casi natural entre divinidad y temor. Sobre el origen y recorrido de esta frase, véase Heuten, 1937 (aunque este pone en duda que el epicureísmo postulase el temor como origen de las religiones).

moderna (por emplear la conocida noción de Carl Schmitt) se apoya en ellos para ejercer su dominio sobre los ciudadanos inermes⁷. El primero, el miedo, por ser una pasión hostil al entendimiento humano: “Quien es guiado por el miedo y hace el bien para evitar el mal, no se guía por la razón” (E, IV, Proposición 63). La segunda, la esperanza, por constituir usualmente una forma de huida del mundo, una coartada que nos tomamos frente a la vida, cuando esta nos viene mal dada, fomentando la impotencia del ser humano bajo las especies de la resignación y la obediencia: “En la medida, pues, en que quienes nada temen ni esperan son autónomos, son también enemigos del Estado y con derecho se los puede detener” (TP, III, 8). Cuando ambas pasiones cesan dejamos de estar sometidos a un poder ajeno, como el del absolutismo, y de acuerdo con Spinoza no es necesario esperar a la tumba para ello, como hiciese con posterioridad el novelista griego Kazantzakis con su famoso epitafio: “No temo nada, no espero nada, soy libre”.

De hecho, el temor a la muerte es no solo el más fuerte, sino también el telón de fondo y destino final de todas las pasiones (Vaysse, 2012, p. 142). Después de todo, el miedo, tal y como lo define en su *Ética* Spinoza es “una tristeza inconstante surgida también de la imagen de una cosa dudosa” (E, III, Proposición 18, Escolio 2), igual que la esperanza es una alegría inconstante relacionada con lo incierto, futuro o pasado, ¿y qué mal genera mayor incertidumbre que la muerte?: “Nada teme más el hombre que ser tocado por lo desconocido. Desea saber quién es el que le agarrará: le quiere reconocer o, al menos, poder clasificar. El hombre elude siempre el contacto con lo extraño” (Canetti, 1981, p. 3). Y así, por evitar el que, suponemos, es el mal mayor, aceptamos los males menores, y lo mismo sucede en el caso de la esperanza, que comparte con el miedo la irreprimible duda, claro signo de impotencia y, en suma, de tristeza: “Los afectos de esperanza y de miedo no se dan sin tristeza, puesto que el miedo es tris-

teza y la esperanza no se dan sin miedo” (E, IV, Proposición 47, Demostración).

Por eso, hay que esforzarse por depender lo menos posible de la esperanza, y librarse del miedo, dirigiendo nuestras acciones por medio de la razón y sin dejar que se entrometa la engañosa Fortuna, que no es sino ignorancia de las causas que determinan todas las cosas. Es en ese sentido que Spinoza afirma aquello tan famoso de que “El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es meditación de la muerte, sino de la vida” (E, IV, Proposición 67), porque el miedo a la muerte (y la esperanza en la otra vida) nos impide vivir plenamente en esta.

Y para Spinoza este no es un fenómeno individual, sino colectivo, lo que muestra su genio sociopolítico, que apunta tanto contra los teólogos y filósofos, que nos dicen como debería ser el hombre, aspirando a utopías imposibles, como contra los políticos, que nos recomiendan cínicamente conformarnos con el *status quo*, aceptando al ser humano como es bajo el doble imperio de la Iglesia y del Estado. Y en ello reside el poder del soberano absoluto, que hace suyos, en muchos casos, los instrumentos de control de las religiones, como la superstición, un miedo nacido de la ignorancia, y que se impone a los hombres sin que estos piensen nunca en rebelarse y sacudirse tal dominio.

Así, en el análisis que Spinoza realiza del Estado absolutista, por ejemplo, en su *Tratado político*, evidencia el ingenio del sistema teológico-político, que convierte en voluntaria la servidumbre de sus súbditos, y hace que estos amen las cadenas en lugar de la libertad, como sería lógico de acuerdo con lo que nos caracteriza como seres humanos (TP, II, 6). Pero, en completa oposición a Hobbes, no es esta la idea de Estado que promueve el filósofo judío. A su parecer, el fin de la organización colectiva de la vida mediante una serie de leyes e instituciones no puede consistir en el dominio de los seres humanos, en obligarles a someterse al derecho ajeno por medio del miedo (o a soportar toda constricción engañados por la esperanza). Al contrario, el fin verdadero del Estado es liberar a los seres humanos del temor, para que por fin puedan vivir seguros y, por lo tanto, la aspiración no es a la esclavitud, sino a la libertad plena (TTP, 124). El temor y la violencia impiden que los ciudadanos cooperen en pro de una utilidad bien entendida, y extirpar tales pasiones será entonces la primera tarea de la filosofía, mientras que el Estado bien ordenado es aquel que permite que desa-

7 Como queda claro en su libro principal la *Ética demostrada según el orden geométrico*, y en los más pertinentes al respecto, el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*. En el brevísimo recorrido que voy a emprender ahora los citaré siguiendo la magnífica edición de Atilano Domínguez de las *Obras completas* de Spinoza, con las abreviaturas E, TTP y TP respectivamente, así como aludiendo a las subdivisiones internas a los textos establecidos por el propio autor judío.

rollemos plenamente nuestra liberadora razón, sin temor ni temblor.

No obstante, aunque quien se guíe por la razón, y deje atrás el miedo y la esperanza, será libre en la medida en que acumule ideas adecuadas y llegue a entender el necesario encadenamiento de causas que estructura el mundo, no todos son capaces de superar sus temores, y en especial el miedo a morir. Pues, como decía el famoso moralista francés La Rochefoucauld, “Ni el sol ni la muerte pueden mirarse fijamente” (2006, § 26), y como remacha Hadot, “Solo pueden osar hacerlo los filósofos; bajo las diversas representaciones de la muerte que manejan se encuentra una virtud incomparable: la lucidez” (2006, p. 41). En contraste con esto, para la mayoría, el miedo a lo que nos sucederá después de la muerte es una motivación primaria a la hora de comportarse de acuerdo con la moralidad (Garber, 2005, p. 112).

Por ello, cabe decir que Spinoza es consciente de que la mayoría de los seres humanos raramente viven según el dictamen de la razón, así que lo importante será canalizar productivamente los miedos religiosos del pueblo, evitando que el binomio esperanza-miedo se conviertan en una fétula del Estado que inmovilice a los seres humanos (Van Cauter, 2020, p. 100). Si la mayor parte de estos, de acuerdo con Spinoza, vacilan miserablemente entre la esperanza y el miedo, se trata de conocer la naturaleza y extender dicho saber en la medida de lo posible, para liberarnos, e impedir que la mayoría, sujeta con facilidad a las pasiones, sea presa del absolutismo teológico-político. Que Spinoza leyó a Hobbes y que se opuso a sus tesis por lo que respecta al miedo es algo evidente, pero el influjo del pensamiento cartesiano en ambos pensadores en este punto concreto puede no serlo tanto, por eso es necesario volver ahora sobre Descartes y sus breves, aunque relevantes, reflexiones sobre el miedo.

4. “Y QUE NO TEMIERAN”. DESCARTES Y LAS MIL CARAS DEL MIEDO

Ciertamente, al volver sobre Descartes parece que el ambiente enrarecido en el que desarrollaron su pensamiento Hobbes y Spinoza se hubiera aclarado un poco, pese a que compartieron más o menos la misma infortunada época. De cualquier modo, resulta obvio que el miedo en Descartes no es la base de la obediencia política, a diferencia de lo que sucede en Hobbes y, en cierta medida en Spinoza (Cerrato, 2022, p. 62). De hecho, podría-

mos hablar de cierto optimismo cartesiano, pues este confía en las capacidades de los seres humanos a la hora de dominar sus pasiones, así como en la buena disposición de los ciudadanos hacia sus príncipes. En ese orden de ideas, el francés no considera que las relaciones sociales deban caracterizarse necesariamente por el conflicto, como sucede en el caso de Hobbes, por ejemplo.

Por eso, quizá, en la tercera parte del *Discurso del método* se hacen referencias al poder establecido, pero evitando cualquier sugerencia de reforma. Lo único que se aconseja a los pensadores es que, en la medida de lo posible, esquiven las disputas con los príncipes, para así garantizar un espacio seguro y libre en el que dedicarse a la actividad que más felicidad proporciona, la investigación. Parecería entonces que las referencias a la política en Descartes fuesen puramente instrumentales, e imperceptible el papel del miedo, a diferencia de lo que pudimos ver en los pensadores anteriores (AT VI, 22-23; Descartes, 1994, p. 32).

En realidad, como ya se indicó, el miedo no es una de las pasiones primitivas para Descartes, ni siquiera una que merezca discutirse en *Las pasiones del alma* de manera individualizada, aunque los afectos, sin duda, tienen un gran impacto en nuestra existencia, incluyendo entre ellos el temor, y a su estudio se consagró el pensador francés en el último tramo de su vida⁸. Pero Descartes inicialmente tan solo emplea el miedo para ilustrar el funcionamiento fisiológico de las pasiones: este se describe en relación con una conducta determinada, la huida, como la respuesta ante una amenaza o peligro (AT XI, 356; Descartes, 2006, § 36). Sería así una pasión instituida por la naturaleza para disponer al alma a producir voliciones que proporcionen seguridad al cuerpo.

Sin embargo, es cierto que más adelante en la misma obra el pensador francés proporciona una definición un poco más elaborada del temor, cuando lo relaciona con la esperanza en tanto que ambos serían declinaciones particulares del deseo, lo mismo que en Spinoza: “La esperanza es una predisposición del alma a persuadirse de que lo que desea ocurrirá [...]. Y el temor es otra predisposi-

8 Por limitaciones de extensión y para evitar dispersarme en exceso no puedo detenerme a analizar el papel de las pasiones en el pensamiento cartesiano pero el lector interesado encontrará una magnífica introducción en Brown 2006, así como multitud de artículos recientes consagrados a ellas, como Hatfield, 2007, Jayasakera, 2020 o Raga-Rosaleny, 2020, entre otros.

ción del alma que le persuade de que no ocurrirá” (AT XI, 456; Descartes, 2006, § 165). E incluso relaciona el miedo con la indecisión, es decir, con un estado de incertidumbre que además se agrava en la medida en que la opción que tomemos puede tener malas consecuencias (Starkstein, 2018, p. 180).⁹

En suma, el miedo aparece en diversos momentos del análisis cartesiano de las pasiones, ligado a la expectativa de un mal, o a la aprensión causada por la dificultad de alcanzar un bien, en línea con los catálogos de las pasiones de la Antigüedad, pero además combinado con otras emociones más complejas, como la ansiedad, el terror o la cobardía. Por cierto, que esta última variedad del miedo es la única a la que Descartes reconoce un papel protector, adecuado para situaciones peligrosas, mientras que “por lo que hace al miedo o al espanto, no veo que pueda nunca ser loable ni útil” (AT XI, 463; Descartes, 2006, § 176).

Pero, de cualquier modo, igual que las restantes pasiones, cuando no se exceden en sus funciones, el miedo tiene un papel pragmático, es un filtro que deja pasar lo inofensivo y retiene solo lo peligroso, con lo que permite al sujeto concentrarse en aquello que es de su interés para salvaguardar la vida, o el bienestar, evitando distracciones innecesarias. Sin duda que, como sucede con las restantes pasiones, las representaciones del miedo son confusas, por estar relacionadas estrechamente con el cuerpo, pero tienen una enorme importancia, pues las necesitamos para relacionarnos adecuadamente con los objetos del mundo cotidiano. Pero entonces, cabe preguntarse: ¿por qué ese rechazo cartesiano del miedo si, como le dijo a su corresponsal Chanut, en carta del 1 de noviembre de 1646, “al examinarlas [las pasiones], las he encontrado buenas casi todas?” (AT IV, 538).

De hecho, la respuesta la encontraremos en su correspondencia, donde vuelven a aparecer las referencias al temor, en concreto en relación con la incertidumbre sobre los acontecimientos futuros y al respecto de la muerte, precisamente el miedo

más destacado del propio Descartes. Porque, sobre lo primero es evidente que Descartes discrepa de quienes, como Maquiavelo, consideran que la “felicidad” consiste en la concordancia entre las circunstancias y nuestros deseos (Carta a Isabel del 18 de mayo de 1645, AT IV, 202; Descartes, 1999, p. 63). Pues, como sucede en el caso de Spinoza (y también en cierta medida en Hobbes), en realidad el conocimiento físico y metafísico nos enseñaría que la Fortuna no es sino una quimera, dado que hay ya una causalidad completa, que Descartes identifica con la Providencia divina, que excluye las incertidumbres a las que se someten las almas más débiles (Carta a Isabel del 4 de agosto de 1645, AT IV, 264; Descartes, 1999, 80-81).

Y precisamente ese conocimiento, que incluso en el sabio es imperfecto, es el que podría disolver muchos de los miedos que atenazan al ser humano, y principalmente el de la muerte. De hecho, una cosa que llama la atención en la correspondencia cartesiana es el carácter sorpresivo del deceso, lo inesperado que, a juicio del filósofo, resulta el final de la vida, aunque es esa misma sorpresa la que explicaría el horror que experimentamos ante la inconcebible muerte (Ors y Sanfélix, 2017, p. 123). En efecto, el miedo a morir es un importante obstáculo para la vida buena, pero en tanto que marca de la finitud de nuestra naturaleza, en concreto, de lo limitado de nuestro entendimiento, en contraste con el divino, infinito y supremamente perfecto (Svensson, 2022).

Por ello, quizá, pese a todos los avances del saber cartesiano, este no logró encontrar una solución al problema de la muerte (pues la persistencia del alma tras el óbito es un asunto de fe o esperanza, no de ciencia, como deja bien claro el pensador francés a su corresponsal, Isabel de Bohemia, en carta del 3 de noviembre de 1645, AT IV, 333; Descartes, 1999, p. 127). No obstante, Descartes no pierde la ocasión de indicarle a su amigo Chanut que incluso para esto ha encontrado un remedio, no en el campo del saber, que nunca podrá traspasar unos límites claros, sino en el de la libre voluntad, casi tan ilimitada en el ser humano como en la divinidad:

...le diré confidencialmente que esa noción de la física en sí con la que he intentado hacerme me ha servido en gran medida para proporcionar cimientos firmes a la moral, y que estoy más satisfecho de ese punto que de otros cuantos tienen que ver con la medicina y a los que,

9 Podría distinguirse entre miedo y temor en la obra cartesiana dado que el autor francés apunta al futuro en la definición del temor anteriormente mencionada mientras que el miedo vinculado explícitamente con el cuerpo parece aferrarse al presente (y al pasado). Pues además aunque tal distinción temporal no está explícitamente marcada por el pensador en *Las pasiones*, era usual en el contexto de la reflexión estoica sobre dicho fenómeno y la recoge, entre otros, Cicerón en sus *Tusculanas*.

empero, he dedicado mucho más tiempo. De forma tal que, en vez de hallar medios para conservar la vida, he dado con otro medio, incomparablemente más fácil y seguro, que consiste en no temer la muerte ...

(Carta a Chanut del 15 de junio de 1646, AT IV, 441-442; Descartes, 1999, p. 227; véase también la carta a Mersenne del 9 de enero de 1639, AT II, 480, donde se señala que uno de los puntos de su moral era amar la vida sin tener miedo a la muerte).

En ese carácter cuasi-infinito de la voluntad, y en su relación con las pasiones, reside al mismo tiempo la herencia que Descartes legó a los pensadores políticos que le sucedieron, y quizá la clave de su abstención a la hora de formular una teoría política explícita, contando con todos los elementos para elaborarla. Pues el hecho de que Descartes considere las pasiones como parte de nuestra naturaleza, y no como vicios a extirpar, marca un punto de inflexión con respecto a la tradición clásica, por mucho que el pensador francés bebiese de ella para formular su teoría pasional. Las pasiones, y en especial las del alma o, como las llama Descartes, las emociones internas, son lo más propiamente nuestro, aquello de lo que dependen los mayores bienes y males de esta vida, y aunque su dominio no puede ser directo, ni podríamos eliminarlas, aunque quisiéramos, al rebajar nuestras absurdas pretensiones de autocontrol descubrimos que podemos actuar sobre ellas, incluso en el caso de algunas tan eminentemente inestables como el miedo o la esperanza.

Sin duda, en tanto que las pasiones, igual que las sensaciones, están relacionadas estrechamente con nuestro cuerpo, y con el entorno que nos afecta, se encuentran sometidas a leyes naturales, que necesariamente coordinarán determinados estados físicos y mentales (Perler, 2018, p. 188). Pero, por otra parte, Descartes es explícito al aseverar la posibilidad de modificar nuestros estados emocionales, tanto en su correspondencia con Isabel de Bohemia cuanto en *Las pasiones del alma* (de ahí el carácter moral, y no puramente físico de las emociones). Y es precisamente la experiencia del libre arbitrio, que Descartes compara con la libertad divina, capaz de intervenir y cambiar cualquier cosa en el mundo sin restricciones (Carta a More del 16 de abril de 1649, AT V, 347), la que explica la posibilidad de una intervención indirecta, mediada, de cualquier ser humano sobre el complejo pasional de su naturaleza: “[...] Incluso quienes tienen el alma más débil podrían adquirir

un dominio completamente absoluto sobre todas sus pasiones, si emplearan suficiente habilidad al formarlas y guiarlas” (AT XI, 370; Descartes, 2006, § 50).

Pero si en esta relevancia del conocimiento correcto de las pasiones en el seno de una ciencia del hombre que busque la felicidad, o el bienestar, del ser humano coinciden tanto Descartes como sus epígonos y rivales, es en la primacía de esa voluntad singular, del *cogito* cartesiano, donde se plantea la mayor de sus divergencias. Pues es fácil ver que en Hobbes la conciencia y su libre arbitrio absolutamente indeterminado no juegan papel alguno. Antes bien, para el pensador anglosajón libertad y necesidad coinciden, como muestra el famoso pasaje del hombre que arroja sus mercancías al mar por “miedo” a que el barco se hunda (Hobbes, 1999, XXI, 188). Toda inclinación procedería así de una causa, y esta de otra, hasta llegar a Dios, exactamente igual que en el caso de Spinoza, para quien la concepción cartesiana de la libre voluntad sería ilusoria, producto de la ignorancia de las causas que nos determinan (E, II, Proposición 35, Escolio), y que no excluyen, sino que constituyen, la verdadera libertad.

Esa primacía de la voluntad, del *cogito*, puede explicar entonces tanto el carácter individualista de la moral cartesiana, como el hecho de que este no se animase a formular una teoría política explícita. Si el orden propiamente humano se establece mediante el libre albedrío, la política se confunde entonces con la conducta de la vida, y se identifica con la moralidad. Es cierto que una sociedad de humanos perfectamente razonables, que tuviesen la firme resolución de usar siempre bien su libre arbitrio, con comportamientos honestos y caritativos para con los demás, posibles generosos como ellos, solo podría existir en el “mundo de las novelas” (Carta a Mersenne del 3 de mayo de 1638, AT II, 131). Pero las leyes, y la organización institucional de la sociedad en general, las percibe Descartes simplemente como un remedio necesario para la “inconstancia de los espíritus débiles” (AT VI, 23; Descartes, 1994, p. 33), que al impedir el choque entre los individuos alivia el miedo que los otros producen en nosotros (Guenancia, 1983, p. 223). Así pues, el ser humano generoso de *Las pasiones del alma* no necesita preocuparse por cuestiones políticas, porque respeta a los otros, no por miedo al castigo, sino por su sola determinación interior y por la fuerza de su alma.

Como mucho, entre aquellos que hacen buen uso constante de su libre arbitrio pueden estable-

cerse relaciones de generosa amistad, y a estas Descartes prestó atención también en su correspondencia (por ejemplo, en la famosa carta a G. Voetius, AT VIII, 112-113), además de ponerla en ejercicio con sus corresponsales. Y, si bien es cierto que existe en este punto un cierto elitismo, dado que solo las almas fuertes podrían hacer buen uso de su voluntad y no temer ni las circunstancias futuras, ni la inexorable muerte, es claro que para Descartes todo ser humano puede llegar a ser generoso, igual que sucede en el caso de Spinoza. De lo que se trataría entonces es de mejorar las condiciones sociales para que se diese un aumento del conocimiento y de la libertad, ampliando el campo de los posibles generosos, y ahí cabría quizá el papel del consejero de príncipes y princesas, en el que Descartes mismo incursionó al final de su vida.

Que esta moral fuertemente individualista se contraponen, por un lado, a la servidumbre voluntaria que propone Hobbes es obvio; que anticipa las ideas de Spinoza sobre un Estado en el que se gobierne sin miedo ni esperanza, también parece claro. No obstante que los esbozos de su pensamiento político hayan sido interpretados como una suerte de proto-absolutismo, y que la soberanía de la voluntad del *cogito* de cada uno, que “nos asemeja de alguna forma a Dios, haciéndonos dueños de nosotros mismos” (AT XI, 445; Descartes, 2006, § 152) se haya equiparado al poder absoluto del monarca hobbesiano (Arenas, 2017, p. 17) no deja de ser otra de las ironías del destino a las que los intérpretes del cartesianismo nos tienen acostumbrados.¹⁰

5. CONCLUSIÓN

La pasión del miedo, como todas las demás cuando son excesivas, conduce al ser humano a la desgracia, mientras que su control, mediante nuestra libre voluntad y a través de una serie de estrategias indirectas (algunas clásicas, como la premeditación, otras más novedosas, como el desarrollo de las emociones interiores) abre la puerta

a la máxima beatitud posible, porque “solo de ellas depende todo el bien y el mal de esta vida” (AT XI, 488; Descartes, 2006, § 212). Pero entonces parecería claro que la ciencia de las pasiones cartesianas se orientó hacia una moral individual, con el ideal de la generosidad como norte, y no al desarrollo de una teoría política. Las tesis del mecanicismo, en su caso, lo condujeron a postular la idea de una conciencia libre, excepcional en el seno de una naturaleza determinista, a la que cabía proponer estrategias de autodominio, sin esperar que fuesen los mecanismos sociales, como en el caso de Hobbes, los que las regulasen políticamente, haciendo uso de algunas, como centralmente el miedo.

Pero, la primacía de la moral en el pensamiento cartesiano no excluye el esbozo de una política realista (Antoine-Mahut, 2011, p. 141), cuyo desarrollo, con modificaciones, podemos ver en autores posteriores, como, por ejemplo, Spinoza. El ideal de la generosidad cartesiana, encarnado en aquellos que “nada estiman más que el hacer el bien a los otros hombres y menospreciar su propio interés por este motivo” (AT XI, 448; Descartes, 2006, § 156), lo mismo que la confianza del pensador francés en la posibilidad universal de llegar a ser generoso si se corrigen los posibles “defectos del nacimiento” por medio de “la buena educación” (AT XI, 453-454; Descartes, 2006, § 161), así como su estima de la amistad y la gratitud como lazos sociales, contradicen la imagen oficial de un Descartes apolítico, huraño como un oso.¹¹ Desde luego, no confió lo suficiente en la posibilidad de introducir análisis racionales en la organización política, quizá porque temía que la mayoría no llegarán a ser generosos, pero abrió una senda por la que otros formularon propuestas políticas para temer menos a la muerte y amar más esta vida.

10 Descartes aceptaba la distinción soberano-súbdito tópica en su tiempo y en su correspondencia empleó metáforas relativas al poder absoluto del monarca para referirse a la divinidad (Lomba 2023, p. 87). Pero, para el pensador francés todos gozaríamos del mismo libre arbitrio, solo análogamente semejante al divino.

11 La idea de un autor alejado del mundo la encontramos en diversos pasajes de la correspondencia cartesiana como en este fragmento donde no obstante Isabel insiste en la capacidad del pensador para dedicarse a la enseñanza del arte de gobierno: “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” (Carta de Isabel a Descartes del 10 de octubre de 1646 AT IV 522; Descartes 1999, p. 161). Por otra parte, en la primera sección del artículo revisamos las escasas, y contradictorias, propuestas teóricas que apuestan por la existencia de una “política” cartesiana, siendo mayoritario el silencio al respecto y la convicción, que el artículo trata de cuestionar, de que la reflexión de Descartes no tuvo repercusiones sociopolíticas.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

FUENTES DE FINANCIACIÓN

Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i, ayuda PID2021-126133NB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033, FEDER Una manera de hacer Europa y se realiza asimismo dentro del Grupo de investigación “Historia conceptual y crítica de la Modernidad” (GIUV2013-037).

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Vicente Raga Rosaleny: Conceptualización, Redacción – borrador original, Redacción – revisión y edición.

BIBLIOGRAFÍA

- André, Christophe (2005). *Psicología del miedo: Temores, angustias y fobias*. Kairós.
- Antoine-Mahut, Delphine (2011). *Descartes. Une politique des passions*. PUF.
- Antoine-Mahut, Delphine (2019). Descartes, Politics, and True Human Beings. En Steven Nadler, Tad M. Schmaltz y Delphine Antoine-Mahut (Eds.), *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism* (pp. 240-254). Oxford U. P.
- Arenas, Luis (2017). Políticas de la subjetividad: Descartes y la teología política. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 11, 11-28. <https://doi.org/10.5209/INGE.58299>
- Aristóteles (1990). *Retórica*. Gredos.
- Barret-Kriegel, Blandine (1990). Politique(s) de Descartes? *Archives de Philosophie*, 53(3), 371-388.
- Bauman, Zygmunt (2010). *Miedo líquido*. Paidós.
- Bodei, Remo (1995). *Una geometría de las pasiones*. Muchnik editores.
- Brown, Deborah (2006). *Descartes and the Passionate Mind*. Cambridge U. P.
- Canetti, Elias (1981). *Masa y poder*. Muchnik editores.
- Castany Prado, Bernat (2022). *Una filosofía del miedo*. Anagrama.
- Cerrato, Francesco (2022). *On Fear: Perception and Strategies of Control in Seventeenth-Century Philosophy*. Mimesis International.
- Cicerón (2010). *Tusculanas*. Alianza.
- Delumeau, Jean (2019). *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*. Taurus.
- Des Chene, Dennis (2001). *Spirits and Clocks: Machine and Organism in Descartes*. Cornell U. P.
- Descartes, René (1994). *Discurso del método*. Tecnos.
- Descartes, René (1995). *Los principios de la filosofía*. Alianza.
- Descartes, René (1996). *Œuvres complètes*. En Charles Adam y Paul Tannery (Eds.). Vrin.
- Descartes, René (1999). *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Alba.
- Descartes, René (2006). *Las pasiones del alma*. Tecnos.
- Estacio (2024). *Tebaida*. Alianza.
- Frigo, Alberto (2017). *L'esprit du corps: La doctrine pascalienne de l'amour*. Vrin.
- Garber, Daniel (2005). A Free Man Thinks of Nothing Less than of Death. En Christia Mercer y Eileen O'Neill (Eds.), *Early Modern Philosophy: Mind, Matter and Metaphysics* (pp. 103-118). Oxford U. P.
- Ginzburg, Carlo (2018). *Miedo, reverencia, terror. Cinco ensayos de iconografía política*. Contrahistorias.
- Guenancia, Pierre (1983). *Descartes et l'ordre politique*. PUF.
- Hadot, Pierre (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela.
- Hatfield, Gary (2007). The Passions of the Soul and Descartes's Machine Psychology. *Studies in History and Philosophy of Science*, 38(1), 1-35. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2006.12.015>
- Heuten, Gilbert (1937). Primus in orbe deos fecit timor. *Latomus*, 1(1), 3-8. <https://www.jstor.org/stable/41516535>
- Hobbes, Thomas (1999). *Leviatán*. Alianza.
- Hobbes, Thomas (2016). *De Cive: Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Alianza.
- Hobbes, Thomas (2018). *The Elements of Law, Natural and Political*. Routledge.
- James, Susan (1997). *Passion and Action. The Emotions in the Seventeenth-Century Philosophy*. Oxford U. P.
- Jayasakera, Marie (2020). All in Their Nature Good: Descartes on the Passions of the Soul. *Journal of the History of Philosophy*, 58(1), 71-92. <https://doi.org/10.1353/hph.2020.0004>
- Kambouchner, Denis (1995). *L'homme des passions: Commentaires sur Descartes I. Analytique*. Albin Michel.
- La Rochefoucauld, François de (2006). *Reflexiones o sentencias y máximas morales*. Eafit.

- Leroy, Maxime (1930). *Descartes. (El filósofo enmascarado)*. Nueva biblioteca filosófica.
- Lomba, Pedro (2023). *Teo-racionalismo. Ensayo sobre la metafísica de Cartesio*. Guillermo Escolar editor.
- Lucrecio (2012). *De rerum natura. De la naturaleza*. Acantilado.
- Macpherson, Crawford B. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Trotta.
- Maquiavelo, Nicolás (2000). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza.
- Negri, Antonio (2008). *Descartes político o de la razonable ideología*. Akal.
- Ors Marqués, Carmen y Sanfélix Vidarte, Vicente (2017). Descartes: moral y política. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 11, 119-133. <https://doi.org/10.5209/INGE.58305>
- Ovidio Nasón, Publio (2005). *Obras completas*. Espasa Calpe.
- Pavesi, Pablo Emilio (2007). *La moral metafísica. Pasión y virtud en Descartes*. Prometeo.
- Perler, Dominik (2018). *Feelings Transformed. Philosophical Theories of the Emotions, 1270-1670*. Oxford U. P.
- Petronio (2024). *Satiricón*. Alianza.
- Platón (1999). *Diálogos VIII. Leyes (Libros I-VI)*. Gredos.
- Raga-Rosaleny, Vicente (2020). Passionate Descartes: A reinterpretation of the body's role in cartesian thought. *Manuscrito*, 43(2), 54-94. <https://doi.org/10.1590/0100-6045.2020.V43N2.VR>
- Renault, Laurence (2000). *Descartes ou la félicité volontaire*. PUF.
- Santi, Raffaella (2011). Metus revealed. Hobbes on Fear. *Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences*, 3, 67-80.
- Spinoza, Baruch (2018). *Obras completas. Biografías*. En Atilano Domínguez (Ed.). ViveLibro.
- Starkstein, Sergio (2018). *A Conceptual and Therapeutic Analysis of Fear*. Palgrave Macmillan Cham.
- Svensson, Frans (2022). Descartes on how we Should Relate with Death. En Erin A. Dolgoy, Kimberly Hurd Hale y Bruce Peabody (Eds.), *Political Theory on Death and Dying* (21). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003005384-22>
- Van Cauter, Jo (2020). Spinoza on Revealed Religion and the Uses of Fear. *Journal of Early Modern Studies*, 9(1), 99-120. <https://doi.org/10.5840/jems2020914>
- Vaysse, Jean-Marie (2012). Spinoza et le problème de la peur: metus et timor. *Philonsorbonne*, 6, 137-149. <https://doi.org/10.4000/philonsorbonne.410>