

LA POLÍTICA EN DESCARTES / POLITICS IN DESCARTES

ARTÍCULOS

El soberano entre la bestia y Dios: una interpolación derridiana del Descartes político

The Sovereign between the Beast and God: A Derridian Interpolation of the Political Descartes

Montserrat Herrero

ICS Universidad de Navarra
mherrero@unav.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-8949-3742>

Resumen: ¿Qué derivaciones políticas puede tener la teoría del animal-máquina de Descartes? El artículo va encaminado a responder a esta pregunta, tomando la perspectiva de la reflexión incoada por Jacques Derrida sobre esa cuestión en *La bestia y el soberano*, donde el poder político aparece como asunto entre-humanos, entre dos extremos: la fuerza de las bestias y el hiper-poder de Dios. La crítica derridiana a la noción de soberanía defendida por Carl Schmitt, quien es citado a cada paso por Derrida, se mueve entre dos extremos, desde la analogía política del soberano con Dios a la analogía animal. Esta analogía explorada por Derrida nos abre una nueva lectura de los textos cartesianos sobre la *bête-machine* en clave política, y que va más allá de la reflexión schmittiana y derridiana. El artículo propone que un concepto de soberanía efectivo, diferenciado de la soberanía divina, solo puede quedar desplazado hacia la figuración animal, tal como la entiende Descartes en su concepto de *bête-machine*.

Palabras clave: Descartes; Derrida; Schmitt; animal; mecanismo; teología política.

Como citar este artículo / Citation: Herrero, Montserrat (2024) “El soberano entre la bestia y Dios: una interpolación derridiana del Descartes político”. *Isegoria*, 71: 1585. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.71.1585>

Abstract: What are the political implications of Descartes' theory of the animal-machine? This article aims to answer this question from the perspective of the reflection initiated by Jacques Derrida on this question in *The Beast and the Sovereign*, where political power appears as a matter between humans, between two extremes: the strength of the beasts and the hyper-power of God. The Derridean critique of the notion of sovereignty defended by Carl Schmitt, whom Derrida quotes at every turn, attempts to swing the pendulum between these two extremes, from the political analogy of the sovereign to God to the animal analogy. This analogy, explored by Derrida, opens up a new reading of the Cartesian texts on the *bête-machine* in a political key, beyond Schmittian and Derridean reflection. The article suggests that a concept of effective sovereignty, as distinct from divine sovereignty, can only be displaced by animal figuration, as understood by Descartes in his concept of the *bête-machine*.

Keywords: Descartes; Derrida; Schmitt; animal; mechanism; political theology.

Recibido: 09/06/2024. **Aceptado:** 08/10/2024. **Publicado en línea:** 25/04/2025.

¿Cuál es el rostro político de la metafísica cartesiana? Como es sabido no existe una orientación clara de esta cuestión en el propio Descartes, de modo que es preciso imaginarla a partir de sus obras. Generalmente, entre los cartesianos, la filosofía política de Descartes se ha deducido bien de su moral, como ha hecho de un modo paradigmático Guenancia (1983) o Quillien (1994), bien de sus posiciones teológicas, como pudo mostrar Gilson (1982) y recientemente Arenas (2017) de un modo detallado. Existen, sin embargo, lecturas alternativas fuera del cartesianismo que abren nuevas posibilidades a la concepción de un Descartes político. Es el caso de las lecturas en clave marxista,¹ la lectura teológico-política de Schmitt,² o la deconstructiva de Derrida.³ Todas ellas se inclinan de diferentes modos a concebir la posibilidad de pensar un Descartes político desde la matriz de la *bête-machine*. Una posibilidad, por cierto, que parece haberse abierto camino en la actualidad y que, posiblemente, todavía no se haya desplegado en todo su potencial. Estas lecturas de Descartes nos ayudan a comprender qué narrativas pueden estar detrás de la construcción de la gran ficción del Estado Moderno.

Si bien es cierto que existe alguna bibliografía sobre la interpretación cartesiana de Carl Schmitt y también sobre las lecturas derridianas de Schmitt, no existe nada a propósito de la cuestión de

hasta qué punto las lecturas que hacen Schmitt y Derrida de Descartes abren la posibilidad de explorar las derivaciones políticas de la metafísica cartesiana de un modo diferente a como lo hizo la tradición marxista. Es a la novedad de la lectura política de la teoría del animal-máquina de Descartes a la que se dedica este artículo. Para llegar a alguna conclusión, en primer lugar, se van a explorar las versiones del Descartes político de Carl Schmitt en *Teología política* y “Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes”; en segundo lugar, se va a abordar la lectura que hace Derrida de Descartes en el último seminario que impartió en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) en París, *La bestia y el soberano*, en relación con la cuestión de la soberanía tal y como la acuña Schmitt; en tercer lugar, el artículo analizará los textos de Descartes sobre la *bête-machine*, a los cuales nos han conducido las interpretaciones tanto de Schmitt como de Derrida, para, finalmente, derivar un posible Descartes político desde la analogía animal. En suma, en este artículo, se intenta dar respuesta a la cuestión de qué consecuencias tiene para la política la teoría del animal-máquina de Descartes, desde la perspectiva que abre la lectura de Derrida y teniendo en cuenta las derivaciones teológico-políticas que Schmitt había deducido ya de las tesis de Descartes.

1. EL DESCARTES POLÍTICO DE CARL SCHMITT

Sin duda Carl Schmitt fue uno de los lectores de la metafísica cartesiana en clave política como lo muestra en muchas de sus obras: *Teología política* (1922) o “Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes” (1936/37) y *El Leviatán en la teoría del Estado de Tomás Hobbes* (1938). El artículo sobre el Estado como mecanismo en Hobbes y Descartes, que no ha sido traducido al castellano, es una conferencia pronunciada con ocasión de los 300 años de la publicación del *Discurso de Método* (Schmitt, 1936/37).

En su *Teología política*, Schmitt esboza una analogía que apunta a la posibilidad de derivación de un Descartes político en el que el soberano ocupa en el estado el lugar arquitectónico de Dios en el mundo (Herrero, 2007). En efecto, en el siglo XVII, el monarca viene a ocupar el mismo lugar funcional en la teoría del Estado que Dios en la metafísica cartesiana. Del mismo modo que un único Dios rige el mundo, así un único rey esta-

1 Es interesante cómo Arenas (2017) reconstruye la tradición de la lectura marxista de Descartes a partir del mecanicismo. En este sentido véase también Lefebvre (1947) y Negri (2008).

2 Véase Lomba (2017). Arenas hace referencia a la analogía teológico-política schmittiana concediendo la razón a Schmitt (2017, p. 25): “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» (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”.

3 Sobre la relación Schmitt-Derrida se ha publicado bastante. Ver por ejemplo: Ville (2017); Bauer, (2017); Navarrete, 2009; Chun, 2014; McCormick, 2000.

blece las leyes. Hasta tal punto esta convicción formaba parte de la conciencia colectiva, señala Schmitt, que incluso Hobbes, a pesar de ser nominalista, cientifista e individualista, conserva el personalismo del soberano y postula una última instancia cuya función es tomar las decisiones últimas y un Estado con la forma de una persona artificial (p. 390).⁴ La historia sigue del siguiente modo en la pluma de Schmitt: “El concepto de Dios de los siglos XVII y XVIII incluye la trascendencia de Dios frente al mundo, al igual que la trascendencia del soberano frente al Estado forma parte de la filosofía del Estado de aquella época. Durante el siglo XIX, todo es dominado cada vez en mayor medida por las ideas de inmanencia. Todas las identidades incluidas en la doctrina política y jurídico-estatal del siglo XIX descansan en tales ideas de inmanencia” (Schmitt, 2001, p. 63). Esta analogía es dependiente de una idea de secularización que explicitará años más tarde en “Die europäische Kultur im Zwischenstadium der Neutralisierung” (1929).

Pero en el texto del año 36, “Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes”, el foco de la analogía no está en la idea cartesiana de Dios, sino, sobre todo, en la filosofía cartesiana del mecanismo. Schmitt señala ahí que, para el Estado como una unidad política, Descartes utiliza la imagen de un edificio construido por un arquitecto. Esta no es, sin embargo, su revolución política, sino más bien la mecanización del cuerpo humano que lleva a cabo su filosofía y que permitirá a Hobbes volver a trazar la clásica analogía, ya presente en la *República* de Platón, entre el cuerpo humano y el cuerpo político. En su opinión: “Hobbes transfiere-y esto me parece ser el corazón de su construcción filosófica- la representación cartesiana del hombre como un mecanismo con un alma al ‘gran hombre’, al Estado, del cual hace una máquina animada por la persona representativa” (Schmitt, 1936/37, p. 160).

Lo cierto es que no haría falta ir a la formulación de Hobbes, ya que la posición metafísica de Descartes es perfectamente conciliable con la descripción que Schmitt hace en la *Teología política*

del soberano moderno como quien decide sobre la excepción (Schmitt, 2001, p. 23). El alma decide propiamente ante el asombro, pero el autómata que es el hombre funciona en general con regularidad, como así se pretende que suceda en el Estado Moderno. Sin embargo, Schmitt deriva las consecuencias de la metafísica cartesiana del mecanismo hacia la figura del Estado Moderno hobbesiano en la que sí hay una representación de la totalidad y un “alma” que decide sobre la excepción, es decir, sobre lo que interrumpe la regularidad del organismo entendido como mecanismo. Ahora bien, en el progreso del texto de Schmitt, sin una clara explicación del porqué, esa alma tiende a desaparecer y queda subsumida en la regularidad del mecanismo: “el resultado final no es en consecuencia una ‘gran persona,’ sino una ‘gran máquina,’ un mecanismo enorme para la protección de la existencia física de las personas protegidas por él” (Schmitt, 1936/37, p. 165). ¿No es acaso ese mecanismo orgánico en el que el alma ha desaparecido una metáfora política del animal entendido al modo como lo hace Descartes como *bête-machine*?

El Estado Moderno se configura como un animal, más que como un hombre. Como un autómata perfecto, con una fuerza y poder inmensos, que no pueden ser atribuidos a ningún humano. El propio Hobbes usó metafóricamente el nombre del animal marítimo del libro de Job, *Leviathan*, como señala Schmitt en un texto poco citado:

Todas las energías míticas de la imagen del *Leviathan* se revierten ahora sobre el estado de Hobbes simbolizado en ella. (...) Al buen cristiano debió parecerle una idea espantosa que el “corpus mysticum” del Dios hecho hombre, del gran Cristo, se opusiera la imagen de un animal grande. (...) El hombre humanitario de la Ilustración era capaz de concebir y admirar al Estado como obra de arte; pero su gusto classicista, su sensibilidad sentimental, no podían menos de considerar al *Leviathan*, convertido en símbolo del Estado, como una bestialidad o una máquina, especie de Moloch, sin la energía de un mito racional; simple mecanismo muerto, empujado desde fuera, frente al cual se alzaba en pugna polémica el organismo, animado y movido por dentro. Más tarde cuando un sentimiento romántico muy difundido empezó a ver en el Estado una planta, un árbol en crecimiento y hasta una flor, la imagen de Hobbes se hizo grotesca. Se había perdido el recuerdo del hombre magno y del dios nacido de la razón humana. El *Leviathan* se convierte en una cosa inhumana o infrahumana, quedando relegado a

4 Pedro Lomba se ha venido a fijar posteriormente en esta analogía aunque sin integrarla con su muy relevante artículo en torno a la interpretación de Schmitt sobre Descartes (Lomba 2017). Lo mismo le ocurre a Arenas (2017), que solo recurre a las descripciones de *Teología política*. El artículo de Arenas es un desarrollo detallado, a partir de los textos cartesianos, de esa posibilidad que ya anotaba Schmitt en los años veinte y treinta.

segundo plano el problema de si esa condición inhumana o infrahumana se concibe como un organismo o como un mecanismo, como animal o como aparato (Schmitt, 2004, p. 57, énfasis mío).

2. EL DESCARTES DE DERRIDA EN LA BESTIA Y EL SOBERANO

Derrida es uno de los principales lectores contemporáneos de Schmitt. De un modo patente en sus *Politiques de l'amitié* (1994a)⁵ donde Schmitt es citado continuamente, pero no se puede entender tampoco *Force de loi* (1994b)⁶ o el último seminario *La bête et le souverain* (2001-2002), donde Schmitt es citado cuarenta veces, sin el trasfondo de las ideas de Schmitt. Derrida conoce bien la obra de Schmitt, aunque no siempre cite referencias exactas. Así, de un modo que recuerda mucho a las reflexiones de Carl Schmitt en el *Coloquio sobre el poder y sobre el acceso al poderoso* (1954), aunque justamente esta obra no es explícitamente citada por Derrida en este seminario, el poder político aparece en *La bestia y el soberano* como un asunto entre hombres, entre la fuerza de las bestias y el hiper-poder de Dios. La gran maestría del francés se conduce en el seminario haciendo variaciones sobre ese *leitmotiv* a través de las apariciones en diferentes textos de la tradición filosófica y literaria del aforismo de Plauto del *homo homini lupus*, a lo cual él denomina *génélycologie*. El título del seminario de Derrida está destinado, en primer lugar, a reconducirnos incesantemente a este primer lugar de decisión: la cuestión del viviente. En particular a la distinción entre lo propio del viviente animal y del viviente humano: a saber, la experiencia del lenguaje, del signo o de la palabra, de la manifestación, de la comprensión, de la interpretación. Descartes aparece en escena como un actor fundamental en la discusión sobre la cuestión animal en el contexto político.

En efecto, el diálogo con las posiciones de Descartes sobre la distinción del viviente humano y animal y su correlato para comprender lo político es una constante en el primer volumen de *La bestia y el soberano*. Lo más original en su modo de afrontar las reflexiones políticas a partir de la metafísica cartesiana es que no se centra en la fi-

losofía de las pasiones del alma humana para abordar la política posible de Descartes, sino en la analogía del cuerpo político con otros cuerpos vivientes, en particular, con el cuerpo animal que ya había puesto de manifiesto Schmitt. Y esto porque, también como él, parte de la asunción de la idea de la soberanía como concepto central de la teoría política moderna. ¿En qué sentido la filosofía de Descartes podría alumbrar una teoría de la soberanía moderna?

Con la analogía teológico política de Schmitt presente, Derrida sugiere una lectura alternativa. El primer supuesto aparece en la sesión primera del volumen I. Derrida señala que, en estricto sentido, “soberano es quien no responde” (Derrida, 2008, p. 57). Es decir, es quien está por encima de la ley y tiene el derecho a suspender la ley. Aquí escuchamos un eco de la definición schmittiana del soberano como quien decide sobre la excepción, ya presente en *Teología política*. Teniendo esto presente, señala Derrida, el hombre, no puede ser soberano. Soberano solo es Dios, el animal y la muerte (p. 57).

Existe una cadena metonímica: Dios-soberano-bestia. Estas tres figuras se reemplazan, se sustituyen una a la otra, considerándose una como lugarteniente de la otra (Derrida, 2008, p. 87) El soberano es aquel que tiene el derecho de no responder, en particular de no responder de sus actos. La soberanía absoluta de Dios, le desliga de todo deber de reciprocidad. Tampoco la bestia responde, al menos esta es la característica que se atribuye al animal en la filosofía de Descartes. Para Derrida, Descartes es el “responsable” de la institución de dos órdenes completamente asimétricos: el de la respuesta y el de la reacción, que generan dos mundos intraducibles, el mundo humano y el animal. Cuando atribuimos a un hombre el carácter de la soberanía lo hacemos o por analogía con Dios o por analogía con el animal. De ahí que en la modernidad las fantasías de la soberanía se vuelquen con frecuencia en el mundo animal (p. 80). Ya en Maquiavelo, pero también en Descartes y en Hobbes, aparecen las analogías del príncipe con la astucia del zorro, la fuerza del león o la crueldad del lobo, a lo cual Derrida denomina “visiones zoopoéticas” (p. 80).

De la lectura de Derrida se deriva que un concepto de soberanía efectivo, diferenciado de la soberanía divina, solo puede quedar desplazado hacia la figuración animal. Me parece que yerra Naas cuando en su comentario al último seminario de Derrida piensa que su ataque fundamental

5 Traducción al español *Políticas de la amistad seguido del oído de Heidegger* (Trotta, 1998).

6 Traducción al español *Fuerza de ley* (Tecnos, 2015).

va contra el concepto de soberanía que se deriva de la subjetivización del yo.⁷ Esa idea del sujeto autónomo, del ego, del cogito, la atribuye Derrida a Descartes y la critica a lo largo de todo el seminario, como una soberanía imposible. El *cogito ergo sum* cartesiano, no identificable con la analogía teológica, sino des-encarnado del teo-racionalismo cartesiano, aparece en el volumen II de *La bête et le souverain* (2002-2003) como una “Robinsoniada hiperbólica” (Derrida, 2010, p. 33), de la cual en último término no se puede derivar ninguna idea de soberanía y, consiguientemente, ninguna política moderna, sino de soledad y aislamiento (p. 47).

La soberanía efectiva corre o por la vía de la analogía teológica o por la vía de la analogía animal. Es esta última la que a mí me parece, a diferencia de Naas, que Derrida explora con Descartes en este último seminario, y es uno de los aspectos más interesantes y novedosos del mismo, añadida a las tesis de *L’animal que donc je suis* (2006).⁸ Si la filosofía cartesiana es aquella filosofía en el nombre de la cual el animal es reducido al estatus de una máquina sin razón y sin personalidad, la analogía animal de la soberanía podría conducir la filosofía de Descartes a una política de la máquina programada. Hay una fijación determinista en el animal para Descartes que está en el orden de la perfección. Sin embargo, la conducta animal en el hombre, a quien es propio el “buen sentido”, es o una *bêtise* o una *bestialité*. Es decir, o una idiotez o una bestialidad.

Por tanto, si una posibilidad abierta a la filosofía de Descartes es la analogía teológico-política del soberano como el alma del mundo, aquella que fue explorada por el Estado Moderno hobbesiano, tal y como señala la lectura de Schmitt; la otra es la analogía animal-política de la máquina programada, de la que somos poco conscientes en la modernidad; y es a esta a la que nos abre la

lectura de Derrida. Explorar esta analogía lleva consigo la comprensión del cuerpo animal y político en Descartes.

3. UNA RELECTURA DE LA BÊTE-MACHINE DE DESCARTES.

La idea de que los animales son máquinas, no ha sido expresada nunca con rotundidad en la obra de Descartes, pero se deriva de sus tesis en la parte V del *Discurso del Método*, donde afirma que los cuerpos de todos los animales son la máquina más perfecta que nunca podrá construirse por manos humanas, porque está hecha por las manos de Dios (AT, VI, p. 56). En efecto, como señala Descartes en las *Meditaciones Metafísicas* (AT, II, 39):

[E]ste hombre (hipotético), viendo los animales que están entre nosotros, y dándose cuenta al conocer sus acciones de las dos cosas que los hacen diferentes de nosotros y que se habría acostumbrado a conocer al ver sus autómatas, no juzgaría que existiría en ellos algún sentimiento ni pasión alguna verdadera tal y como existen en nosotros; opinaría solamente que son autómatas que, habiendo sido formados por la naturaleza, estarían incomparablemente mejor terminados que cualquiera de los que hubiera realizado. Ahora bien, es preciso considerar si el juicio que se formaría al tener de este modo conocimiento de causa y sin haber sido prevenido por ninguna falsa opinión, es menos creíble que el que nos hemos formado desde que hemos sido niños y que posteriormente hemos seguido admitiendo por la fuerza de la costumbre, fundándolo solamente sobre el parecido que hay entre algunas acciones exteriores de los hombres y los animales, lo cual no es una razón válida para pensar que existe entre las interiores.

Los dos rasgos diferenciales que aparecen con claridad en el *Discurso del Método* son: que los autómatas nunca responden, a no ser por casualidad, mediante palabras o signos a aquello sobre lo que se les ha preguntado; el otro que, aunque sus movimientos son más regulares y seguros que los de los hombres, fallan en muchas cosas en que los hombres no lo hacen (AT, VI, pp. 56-57).

Como señala Llinàs, el discurso de la comparativa entre animales y hombres es derivado el interés principal de Descartes por señalar la peculiaridad de lo humano, por referencia a las máquinas (2017, p. 95). En cualquier caso, esa diferencia no se deriva del tipo de cuerpo que son, puesto que,

7 Naas 2014, p. 5: “We also come to see in the seminar, as Derrida suggests in *Rogues*, that such a theological notion of sovereignty is inextricably related to the very concept of self-identity, to what Derrida, using Benveniste’s etymologies, refers to as ipseity, that is, the power of an autonomous, self- same sovereign subject— whether this be an individual or a nation- state—to refer to or claim certain rights for itself and make decisions from out of it- self”.

8 Para el análisis de esta obra de Derrida en relación con Montaigne y Descartes me remito a (Llinàs 2017)

9 Charles Adam and Paul Tannery (eds) *Oeuvres de Descartes* (Vrin, 1996), en adelante AT. Aquí AT, VI, 1.

en su corporalidad, tanto los hombres como los animales se mueven por una fisiología mecánica.¹⁰ Tampoco esto implica, señala Cottingham, que los animales no “sientan”:

Lo que fascinaba a la generación de Descartes acerca de las máquinas, desde los relojes hasta las elaboradas estatuas móviles que se encontraban en algunas de las fuentes reales, era simplemente que las complejas secuencias de movimientos que para el hombre primitivo (o medieval) podían parecer una prueba segura de algún tipo de ‘fuerza’ o ‘espíritu’ motriz interno, podían explicarse simplemente por referencia a la estructura mecánica interna: engranajes, palancas y similares (Cottingham, 1978, p. 553).

En el texto de Descartes parece estar injustificada la consideración de la inferioridad de los animales respecto de los humanos, como parece suponer Derrida (2008, p. 179). Descartes describe simplemente diferentes tipos de órdenes maquinales. Al menos existen tres tipos de autómatas: el humano, el animal y la máquina, cuyos cuerpos son indiscernibles en tanto que mecanismos. La antigua distinción aristotélica entre lo natural y lo artificial parece carecer de significado para la nueva física cartesiana. En la *Dióptrica* (1637), Descartes todavía parece aceptar una cierta distinción funcional entre el plano de lo natural y el de lo artificial. A propósito de la superación médico-técnica de algunas malformaciones en los órganos oculares, resultados que pueden ser corregidos con lentes (gafas y lupas), Descartes escribe: “Podemos remediar en virtud del arte estos defectos” (AT, VI, p. 150). Muy al final de la cuarta y última parte de la versión francesa de *Los Principios de la Filosofía* (1647), Descartes explicita las consecuencias de su nueva física corpuscularista al declarar:

No reconozco diferencia alguna entre las máquinas que construyen los artesanos y los cuerpos que la naturaleza por sí misma ha formado; la única diferencia reside en que los efectos de las máquinas sólo dependen de la disposición de ciertos tubos, resortes u otros instrumentos, que, debiendo mantener una cierta proporción con las dimensiones de las manos de las personas que las construyen, son siempre tan grandes

que sus figuras y movimientos se pueden ver, mientras que los tubos o resortes que causan los efectos de los cuerpos naturales son por lo general muy pequeños para llegar a ser percibidos por nuestros sentidos (AT, IX, p. 324).

Los diferentes tipos de cuerpos quedan todos sometidos a las leyes de la *res extensa*:

Todas las funciones descritas como propias de esta máquina, tales como la digestión de los alimentos, el latido del corazón y de las arterias, la alimentación y el crecimiento de los miembros, la respiración, la vigilia y el sueño (...), deseo que sean consideradas sólo como consecuencia natural de la disposición de los órganos en esta máquina; sucede lo mismo, ni más ni menos, que con los movimientos de un reloj de pared u otro autómata, pues todo acontece en virtud de la disposición de sus contrapesos y de sus ruedas. Por ello, no debemos concebir en esta máquina alma vegetativa o sensitiva alguna, ni otro principio de movimiento ni de vida. Todo puede ser explicado (...) como en los cuerpos inanimados (AT, IX, p. 324).

Toda sensación ha de ser explicada por tanto en términos meramente materialistas. Como actividad de los corpúsculos sobre una porción de la *res extensa* que contiene una glándula pineal. Esto, tanto en los animales como en los humanos. En efecto, Descartes habla de “impulsos de ira, miedo, hambre”, de “expresiones de miedo, esperanza y alegría”, refiriéndose tanto a los humanos como a los animales.¹² Sin duda, esta posibilidad niega el puro dualismo en Descartes. El atribuir sentimientos de alegría a los animales, sigue señalando Cottingham, supone al menos conciencia en los animales, aunque no una autoconciencia pura tal y como entiende Descartes la *res cogitans*. Algo que sí cabría negar a los cuerpos artificiales, que serían los únicos que no sienten en absoluto.

Como señala Llinàs, quizás el mayor reparo para conceder a los animales el *cogito*, a pesar de que su cuerpo es indiscernible del de los humanos, es la posibilidad, en ese caso, de que los animales tengan un alma inmortal y, por tanto, su repudio es teológico (2019, p. 99). En cualquier caso, como argumenta Llinàs, citando la segunda carta a Newcastle del 23 de noviembre de 1646

11 Ver (Baldassarri 2021 y 2023).

10 AT V 163/4. Cfr. Cottingham 1978, p. 552: “To deny that X has a soul is a separate claim from the claim that X’s movements can be explained by mechanical principles, and is not strictly entailed by it”.

12 Cottingham funda esta afirmación en AT V p. 278: “I should like to stress that I am talking of thought not of... sensation; for... I deny sensation to no animal in so far as it depends on a bodily organ”. También AT IV p. 574.

(AT IV, 569-576), corrigiendo así los presupuestos de Derrida sobre la degradación de los animales, el elogio de Descartes a los animales no es menor:

No es que me detenga en lo que se dice, que los hombres posean un dominio absoluto sobre todos los otros animales, ya que reconozco que los hay más fuertes que nosotros, y creo que puede haberlos que posean artimañas naturales capaces de engañar a los hombres más sagaces. Pero considero que nos imitan o sobrepasan solo en aquellas acciones que no son conducidas por nuestro pensamiento.¹³

La ausencia de *logos* no parece imposibilitar la soberanía de los animales en algunos aspectos.

Queda claro hasta el momento que para Descartes el cuerpo de los animales y los humanos es casi idéntico. La diferencia estaría en que si bien los humanos poseen el *cogito* que puede interceptar el movimiento maquinal, los animales, no. Así lo describe Beates, quien argumenta que al menos hay una diferencia en los humanos como autómatas respecto a las demás máquinas y es que en ocasiones pueden interrumpir la función del sistema, como en el caso en el que el alma resiste las pasiones (Beates, 2013).¹⁴ Más en concreto, Descartes está diciendo que el alma es la entidad que “asume la responsabilidad de actuar en función de la unidad integral propia del cuerpo, en ausencia de una reacción existencial cíclica” (p. 60). En cualquier caso, puntualiza, y esto es central para la analogía política:

Es importante reconocer, sin embargo, que para Descartes el alma nunca puede funcionar como una figura racional ‘soberana’ de control totalizado, ya que ello violaría la integridad de los propios sistemas del cuerpo y representaría erróneamente la actividad del alma. Como escribió Descartes en las *Meditaciones*, el alma no es sólo el piloto de la nave, que controla el casco de la nave como si fuera un órgano, es decir, como un instrumento externo para el propio deseo, como un *organon* (p. 60).¹⁵

Justamente es en las *Pasiones del alma*, donde Descartes muestra esta conexión. Y ahí expresa la diferencia con los animales. Aunque en opinión de Descartes se puede educar a los perros para que actúen conforme a su naturaleza, a pesar de la falta de pensamiento y de razón, cambiando “los movimientos del cerebro”, “el alma es capaz de dirigir, reflejar o resistir el flujo automático de respuesta dentro del autómata según una decisión, y no como un mero hábito” (Beates, 2013, p. 61). Por eso aún se muestra más la capacidad del alma ante algún efecto desconocido (AT XI, 36). El asombro es la forma en que el cuerpo se interrumpe a sí mismo ante una situación sin precedentes, para que el alma pueda iniciar una respuesta que no pretende duplicar una respuesta corporal anticipada, sino activar una respuesta que es totalmente nueva para el cuerpo. La decisión del alma es casi absoluta en ese caso. Y, sin embargo, señala Beates: “Las máquinas animales, e incluso las máquinas humanas en su mayor parte, pueden funcionar sin el alma, ya que los mecanismos de flujo de información, organización y respuesta mantienen al organismo vivo sin interrupción” (Beates, 2013, p. 62).

4. LA ANALOGÍA POLÍTICA DE LA BÊTE-MACHINE

¿Desde qué tipo de organismo o mecanismo hacer la analogía a los cuerpos políticos? ¿Hay algún lugar en Descartes que nos permita hacer ese paso? Volvemos al comienzo: la metáfora animal siempre danzando en la interpretación del poder político. De la raigambre cartesiana de la política animal no se da cuenta Schmitt más que en parte, y por eso no puede explicar por qué el alma queda sumergida en la máquina; probablemente su conocimiento de Descartes no era tan hondo. De la analogía teológico-política que propone Schmitt en su lectura no se deriva solo un Descartes monárquico, como suele afirmar la bibliografía cartesiana que se ha ocupado de la cuestión (Lomba, 2017; Arenas, 2017), sino también una política de

13 En la traducción de Llinàs de AT IV 573.

14 Los cibernéticos ya borraban la distinción entre animales y humanos humanos y máquinas que dan *feedback*, máquinas y animales, puesto que todos son sistemas de información, seres que actúan sobre la base de realidades virtuales, no físicas. Ver Rapoport, 1963 [1955].

15 Es importante la siguiente precisión de Beates: “el punto de contacto entre el alma y el cuerpo se negocia precisamente en la intersección de estas dos unidades. El alma

está unida a todo el cuerpo a la totalidad del cuerpo más concretamente y el espacio fisiológico donde se expresa esa unidad es el centro del cerebro la glándula pineal. En otras palabras la glándula pineal es el lugar donde los diversos sistemas del cuerpo se ‘representan’ como un ser unificado a través del sentido común y la actividad de la capacidad organizativa propia del cerebro. Por lo tanto no es sorprendente que el ‘alma’ ‘ejercer sus funciones’ ‘en relación con el cuerpo’ ‘más particularmente’ ‘en la glándula pineal que en cualquier otro lugar’” (2013, p. 59).

la máquina programada, como ha sabido leer Derrida a través de la relación del poder con las fábulas animales, algo que implícitamente estaba en la lectura teológico-política de Schmitt cuando señala que el alma desaparece en la inmanencia del gran animal marítimo *Leviatán*.

Lo que reproduce políticamente el mundo moderno a través de la política de la “máquina programada”, por utilizar la expresión de Derrida, es la analogía con la filosofía del animal-máquina de Descartes. Quien ha sido entronizado soberanamente en la modernidad política es el animal cartesiano, ni Dios ni el hombre; pero no en su versión “deformada”, en la que a la idea del animal se le aplican categorías de semejanza humana, es decir, al animal al que se le aplica la bestialidad propia de un hombre transformado en *bête* o en *bestial*, como aparece en la fórmula del *Asinarius* de Plauto, *homo homini lupus*. Al contrario, se le entroniza en la forma del gran organismo automático, que desbanca y anula cualquier política derivada del *Tratado de las pasiones del alma*, que es la otra filosofía política que se deriva de Descartes, es decir, una política en la que, como señalaba Schmitt (1954), el hombre no es un animal ni un Dios para el hombre, sino, simplemente, un hombre: *homo homini homo*.

Schmitt ve bien que la derivación inmanentista de la política a partir de Descartes es mecanicista, pero no es capaz de percibir la analogía desde la animalidad, aunque sea él mismo quien ponga a Derrida sobre esa pista interpretativa. Es la imagen de la *bête-machine* la que se ha abierto camino a través de la construcción científica del Estado burocrático moderno. Decíamos al comienzo, con Derrida, que existe una cadena metonímica: Dios-soberano-bestia. El soberano es aquel que tiene el derecho de no responder, en particular de no responder de sus actos. En la inmanencia pura, solo la *bête-machine* puede ocupar el lugar del soberano. Un soberano que siente, pero que no tiene posibilidad de interrumpirse a sí mismo.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

La autora 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

Este artículo es un resultado de la investigación llevada a cabo en el seno del proyecto de I+D+i, ayuda PID2021-126133NB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033, FEDER Una manera de hacer Europa.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Montserrat Herrero: Conceptualización, Curación de datos, Análisis formal, Supervisión, Validación, Visualización, Redacción – borrador original, Redacción – revisión y edición.

BIBLIOGRAFÍA

- 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.
- Baldassarri, Fabrizio (2021). Being Alive in Descartes' Physiology: Animals and Plants, the «Immutatio» and the «Impetus». *Rivista di storia della filosofia*, (1), 76-94.
- Baldassarri, Fabrizio (2023). *René Descartes's Natural Philosophy and Particular Bodies*. Springer Verlag.
- Bauer, Christian (2017). Verwundbarkeit der offenen Gesellschaft. Carl Schmitt und Jacques Derrida in Zeiten des Terrors, *Hermeneutische Blätter*, 1, 92-104.
- Beates, David, “Cartesian Robotics (2013). *Representations*, 124(1), 43-68.
- Chun, Sebastián (2014). La decisión imposible en Schmitt y Derrida. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 17(1), 135-150.
- Cottingham, John (1978). ‘A Brute to the Brutes?’ Descartes Treatment of Animals. *Philosophy*, 53(206), 551-559.
- Derrida, Jacques (2008). *Séminaire La bête et le souverain, Volume I (2001-2002)*. Galilée.
- Derrida, Jacques (2010). *Séminaire La bête et le souverain, Volume II (2002-2003)*. Galilée.
- Derrida, Jacques (1994a). *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*. Galilée.
- Derrida, Jacques (1994b). *Force de loi*. Galilée.
- Descartes, René (1996). *Oeuvres de Descartes*. Charles Adam y Paul Tannery (Eds.). Vrin.
- Gilson, Etienne (1982). *La liberté chez Descartes et la théologie*. Vrin.
- Guenancia, Pierre (1983). *Descartes et l'ordre politique*. PUF.
- Herrero, Montserrat (2007). *El nomos y lo político. La filosofía política de Carl Schmitt*. Eunsä.

- Lefebvre, Henri (1947). *Descartes*. Editions Hier et aujourd'hui.
- Llinàs, Jean Lluís (2017). La cuestión animal y el gobierno de sí. Montaigne, Descartes y Derrida. *Ingenium*, 11, 87-102.
- Lomba, Pedro (2017). Historia y violencia. Presencia de Spinoza y Descartes en la obra de Carl Schmitt. *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, 39, 147-184.
- McCormick, John P. (2000). Schmittian Positions on Law and Politics - CLS and Derrida. *Cardozo Law Review*, 21, 1693-1722.
- Naas, Michael (2014). *The End of the World and Other Teachable Moments: Jacques Derrida's Final Seminar*. Fordham University Press.
- Navarrete, Roberto (2009). A propósito de la deconstrucción de la teología política Carl Schmitt, Jacques Derrida y El concepto de lo político. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, 4, 201-210.
- Negri, Antoni (2008). *Descartes político o de la razonable ideología*. Akal.
- Quillien, Philippe-Jean (1994). *Dictionnaire politique de René Descartes*. Presses Universitaires de Lille.
- Rapoport, Anatol (1955). Technological Models of the Nervous System. En Kenneth M. Sayre and Frederick J. Crosson (Eds.). *The Modeling of Mind: Computers and Intelligence*.
- Schmitt, Carl (1929). Die europäische Kultur im Zwischenstadium der Neutralisierung. *Europäische Revue*, 8, 517-30
- Schmitt, Carl (1954). Coloquio sobre el poder y sobre el acceso al poderoso. *Revista de Estudios Políticos*, 78, 3-21.
- Schmitt, Carl (1936). Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes. *Zeitschrift für Rechts und Wirtschaftsphilosophie*, 30(37), 158-168.
- Schmitt, Carl (2001). Teología Política. En Héctor Orestes Aguilar. *Carl Schmitt, teólogo de la política*. Fondo de Cultura Económica.
- Schmitt, Carl (2004). *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*. Comares.
- Ville, Jacques de (2017). *Constitutional Theory: Schmitt after Derrida*. Birkbeck Law Press.