

## LA POLÍTICA EN DESCARTES / POLITICS IN DESCARTES

### ARTÍCULOS

#### Tan lejos, tan cerca. Teología política y moral pública en Descartes y los libertinos eruditos Charron y La Mothe Le Vayer Faraway, so close. Political theology and public morals in Descartes and the *Libertins Érudits* Charron and La Mothe Le Vayer

José Luis Egío García

Universidad Complutense de Madrid

[jegio@ucm.es](mailto:jegio@ucm.es)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-9256-8490>

*Resumen:* El abstencionismo político propugnado por Descartes guarda relación con su biografía, sus concepciones de verdad y certeza y su marcada distinción entre saberes especulativos y saberes prácticos. Rechazando la perspectiva anacrónica que ofrece Negri de un Descartes considerado como pionero de los ideales burgueses de autonomía y productividad, en este artículo interpretamos las máximas prudenciales de acción cartesiana como un correlato necesario del concepto moderno de soberanía. Destacamos asimismo la afinidad que su moral provisional guarda con los preceptos que libertinos como Charron habían recomendado adoptar a aquel que pretendiera vivir en sociedad sin sobresaltos. La afinidad no es total, en la medida en la que la metafísica cartesiana constituye una respuesta teológico-política al planteamiento escéptico según el cual el ateísmo es compatible con el orden político.

*Palabras clave:* moral provisional; teología política; libertinismo erudito; absolutismo; soberanía.

*Como citar este artículo / Citation:* Egío García, José Luis (2024) “Tan lejos, tan cerca. Teología política y moral pública en Descartes y los libertinos eruditos Charron y La Mothe Le Vayer”. *Isegoría*, 71: 1593. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.71.1593>

*Abstract:* The political abstentionism advocated by Descartes is related to his biography, his conceptions of truth and certainty, and his sharp distinction between speculative and practical knowledge. Rejecting the anachronistic view of Descartes as a pioneer of bourgeois ideals of autonomy and productivity, we interpret his prudential maxims of action as a necessary correlate of the modern concept of sovereignty (Negri). We also stress the affinity that his provisional morality bears with the precepts that libertines such as Charron had recommended to those who wanted to live in society without any problems. The affinity is not total, insofar as Cartesian metaphysics constitutes a theological-political response to the sceptical approach according to which atheism is compatible with political order.

*Keywords:* Provisional morality; political theology; erudite libertinism; absolutism; sovereignty.

*Recibido:* 22/06/2024. *Aceptado:* 14/10/2024. *Publicado en línea:* 25/04/2025.

# 1. INTRODUCCIÓN. DESCARTES Y SUS DIFICULTADES CON LA POLÍTICA. RAZONES DE UNA ABSTENCIÓN SISTEMÁTICA

Dado que los principales estudiosos de la obra de Descartes han subrayado, asentando una interpretación que se repite en los manuales de historia de la filosofía moderna (Abbagnano, 1973, p. 179),<sup>1</sup> que René Descartes no desarrolló una filosofía política explícita y sistemática, una investigación sobre la política en Descartes parece, de antemano, condenada al fracaso. En este sentido, se han abstenido de emprenderla los principales compendios dedicados a la obra del filósofo francés (Broughton y Carriero, 2008; Cottingham, 1992).

De carácter precavido y temeroso, acontecimientos de los que tuvo noticia en su juventud, como la quema en la hoguera de Giulio Cesare Vanini por impiedad y ateísmo, instigada por el Parlamento de Toulouse en 1619 (Foucault, 1999, p. 238), invitaron a Descartes a ser extremadamente prudente en la redacción, publicación y comunicación de los resultados de sus investigaciones filosóficas. Prueba de ello es su decisión de no publicar su tratado *Le monde*, ya listo para su impresión en el verano de 1633, al conocer poco después que Galileo había sido condenado en Roma por defender los postulados copernicanos y heliocéntricos que él mismo se aprestaba a exponer en *Le monde* (Negri, 2008, p. 108). En el ojo de mira de los sectores más tradicionales del escolasticismo tras publicar sus *Meditaciones metafísicas* (1641) y sus *Principios de filosofía* (1644), denunciadas en Utrecht por los teólogos Gilbertus Voetius y Martinus Schoock (Descartes y Schoock, 1988), son muchos los elementos contextuales en apoyo de la hipótesis de que fueron, ante todo, razones prudenciales las que motivaron a Descartes a abstenerse de escribir sobre política.

Aunque son varias las referencias que Descartes hace en su correspondencia a acontecimientos históricos como la guerra religiosa en Alemania, la Paz de Westfalia o la sublevación de La Fronda, el filósofo francés no ahonda en consideraciones

subjetivas y partidarias. Más allá de las afirmaciones reiteradas y un tanto huecas de su catolicismo, su patriotismo francés y la defensa de la monarquía borbónica, Descartes se refiere a estos eventos desde un punto de vista marcadamente egoísta, valorando exclusivamente las molestias o impedimentos que suponían para sus propios viajes y situación económica. Por ejemplo, cuando en febrero y marzo de 1649 escribe a sus amigos Chanut y Brasset y a la reina Cristina de Suecia, les informa de pasada sobre la primera sublevación de la Fronda, pero sus pensamientos no constituyen en modo alguno un análisis político y económico de los problemas que está experimentando Francia. Lejos de tomar partido por uno u otro bando, Descartes se queja por haber tenido que realizar un incómodo viaje a París en balde, no haber recibido la pensión regia que le había sido prometida por escrito y no haber sido recibido por los ministros y oficiales que habían reclamado su presencia, ocupados en la gestión de la crisis. La escasa comprensión de las circunstancias que se vivían en Francia y la falta de empatía que Descartes muestra en sus cartas rozan el delirio narcisista:

Lo he experimentado en los tres viajes que he hecho a Francia y particularmente en el último, el cual me había sido ordenado como de parte del rey. Y para invitarme a hacerlo, se me enviaron cartas en pergamino, y muy bien selladas, que contenían elogios mayores de los que merezco, y la donación de una pensión bastante digna. Y, además, a través de cartas particulares de aquellos que me enviaban las del rey, se me prometía mucho más que esto tan pronto como llegase. Pero cuando llegué allí, los inesperados disturbios que se produjeron hicieron que, en lugar de algún cumplimiento de lo que se me había prometido, viese que se había hecho pagar a uno de mis familiares el coste de las cartas que me habían sido enviadas, y que debía devolverle el dinero. De suerte que parece que no fui a París sino para comprar un pergamino, el más caro e inútil que jamás haya estado en mis manos (Descartes, 2020, pp. 338-339).

Para otros intérpretes, el rechazo de Descartes a ofrecer una explicación sistemática sobre la política estaría fundamentado, más bien, en la misma incompatibilidad que su concepción de la filo-

1 En este artículo hemos procedido a citar sistemáticamente la obra de Descartes en traducción al castellano. Del mismo modo citamos la bibliografía secundaria en traducción castellana en los casos en los que ésta se encuentra disponible y remitimos a las ediciones originales en francés o inglés para obras no traducidas.

sofía y la verdad presentan con el tratamiento de las cuestiones políticas, siempre sujetas a discusión partidaria (Cavaillé, 1986, pp. 8-9). De ahí, el rechazo de Descartes a que los lectores de sus obras hicieran cualquier tipo de extrapolación política de sus principios metódicos al terreno de la política y su vehemente condena a los espíritus inquietos e inspiradores de sediciones y reformas, de los que se desmarca de forma continua y explícita.<sup>2</sup>

Aunque, como también ha mostrado una abundante literatura exegética (Ménissier, 2017; Guenancia, 2010; Marchal, 2021), la correspondencia de Descartes con personalidades de su tiempo, como Isabel de Bohemia, demuestra su más que notable conocimiento de los tratados políticos de Hobbes y Maquiavelo (Descartes, 2020, p. 35, pp. 208-213), es importante considerar que, al pronunciarse sobre ambos autores, Descartes no emprende una iniciativa propia, sino que responde más bien a los intereses de lectura y cuestiones de sus interlocutores, deseosos de conocer las opiniones del francés sobre autores tan polémicos y, sobre todo, de obtener de aquel a quien consideraban la máxima autoridad filosófica de su siglo una serie de “máximas en lo tocante a la vida civil” en las que pudieran apoyar su acción política con las mismas garantías de certeza que Descartes les había proporcionado para avanzar en el terreno especulativo.<sup>3</sup>

Encontramos también repetida en la correspondencia de Descartes con Isabel de Bohemia (asfixiada por las obligaciones palaciegas) o Pierre Chanut su odio a las Cortes y a las grandes

ciudades como París, lugares de tránsito obligado para gestionar asuntos materiales, pero en las que la multitud de “personas que se engañan en sus opiniones y en sus cálculos” llegan a hacer insano el “aire”. Frente a la disposición “a concebir quimeras en lugar de pensamientos de filósofo” que producen estos espacios superpoblados y propensos al contagio de epidemias de toda índole (material y espiritual), Descartes no tiene empacho en manifestar su preferencia por “la inocencia del desierto del que vengo” (Descartes, 2020, p. 325).

Desde consideraciones contemporáneas de lo político, basadas “en el hecho de la pluralidad de los hombres” y defensoras de una construcción colectiva del mundo de los hombres y la verdad (Arendt, 1997, pp. 45-112), la filosofía cartesiana —en la que la búsqueda de esta verdad se presenta como una empresa puramente individual y en la que los otros aparecen como meros obstáculos a la tranquilidad personal que requiere la investigación—, se presenta no solo como apolítica, sino incluso como antipolítica, al convertir en “impossible une théorie cohérente de l’action collective” (Cavaillé, 1986, p. 10). De este modo, mientras que Descartes emplea la metáfora del desierto para referirse a la soledad y comodidad que hacen posible el pensamiento genuinamente filosófico, la filósofa contemporánea Hannah Arendt, con una perspectiva marcadamente política, recurre a la misma metáfora para referirse a un espacio público destruido y vacío, engendrado por la tiranía para impedir toda relación entre los hombres y anular su acción política (Quintero Martín, 2021).

## 2. MÁXIMAS DE CONDUCTA ACORDES A LA DOCTRINA MODERNA DE LA SOBERANÍA (BODINO HOBBS)

Pese a la multiplicidad de las publicaciones que, desde coordinadas políticas contrapuestas, tendieron a hacer de Descartes en las décadas de 1970 y 1980 el autor fundador del ideal burgués de autonomía y del proyecto reformista de una burguesía productiva, lecturas, sin duda, interesantes, pero impregnadas de los anacronismos propios del diacronismo extremo de la historia de las ideas o el marxismo (Negri, 2008, ed. orig.

2 “Por todo esto no puedo en modo alguno aplaudir a esos hombres de carácter inquieto y atropellado que sin ser llamados ni por su alcurnia ni por su fortuna al manejo de los negocios públicos no dejan de hacer siempre en idea alguna reforma nueva y si creyera que hay en este escrito la menor cosa que pudiera hacerme sospechoso de semejante insensatez no hubiera consentido en su publicación” (Descartes 2011, p. 111).

3 Tal es por ejemplo el sentido de la carta de la princesa Isabel de Bohemia a Descartes que precede su intercambio de opiniones sobre *El Príncipe* de Maquiavelo: “Puesto que ya me habéis dicho las principales en lo tocante a la vida particular, me contentaría con saber cuáles son vuestras máximas en lo tocante a la vida civil, aunque esta nos haga dependientes de personas tan poco razonables que, hasta ahora, siempre me ha parecido mejor servirme de la experiencia que de la razón en las cosas que la conciernen”. Carta de Isabel de Bohemia a Descartes desde La Haya, el 25 de abril de 1646 (Descartes, 2020, p. 198).

1970,<sup>4</sup> Guenancia, 1983<sup>5</sup>), el Descartes de carne y hueso se muestra como el ‘intelectual’ prototípico del Antiguo Régimen. Aunque no trabaja anclado a una estructura académica, precisamente por ello busca rodearse de un grupo selecto de nobles de los que pretende obtener su sustento material. Defiende explícitamente a tiranos de su siglo como Carlos I de Inglaterra frente a las revoluciones an-

tiautoritarias y proto-burguesas,<sup>6</sup> y manifiesta un enorme desprecio por Estados populares como los Países Bajos — pese a haber sido, por muchos años, su lugar de trabajo y refugio— considerándolos como repúblicas en las que impera la demagogia.<sup>7</sup>

Por todo ello y, aún a costa de poder ser acusados de leer de forma plana e historicista a Descartes, nos parece tan difícil aventurarnos a “leer la revolución que madura en los presupuestos de esta transformación crucial del pensamiento” y “captar las grandes alternativas y las tensiones progresistas desesperadas” que el pensamiento político cartesiano albergaría en su seno (Negri, 2008, p. 14), como hacer de su pensamiento la base “des protocoles de défense des droits individuels et universels contre les atteintes du pouvoir politique” (Guenancia, 1983, p. 228).

Profundizando en nuestra propia línea de interpretación, consideramos importante subrayar que, al ser interrogado por soberanos o por personas pertenecientes a aquellas familias regias que, según Descartes, la Providencia había establecido como soberanos de sus pueblos, el filósofo muestra una humildad que, a primera vista, podría parecer excesiva. Cuando Isabel de Bohemia le ruega que le comunique algunas máximas relativas a la vida civil, Descartes se ampara en su “vida tan retirada” y alejada “del manejo de los negocios” y alega una presunta inferioridad en el terreno de la práctica frente a Isabel, considerando que un secretario político suyo “no sería menos impertinente que ese filósofo que quería enseñar el deber de un

4 Antonio Negri habla de la “razonable ideología” de Descartes en los términos de una reconstrucción del proyecto de clase de la burguesía tras la derrota del humanismo por los poderes tradicionales. “¿Hay imagen más adecuada al drama de la burguesía abocada a la separación pero aquí —después de haber sufrido la crisis— capaz de renovar dentro de sí la plenitud de posesión de su mundo separado? ¿Y con ello de expresar y disfrutar de una autonomía total como base de un relanzamiento de sí al mundo de una reconstrucción dentro de sí del mundo? [...] La primera aparición del hombre burgués: una casa mal construida de cimientos poco seguros. Ha habido que demolerla. No faltará la reconstrucción. Éstos son los términos a quo [punto de partida] y ad quem [punto de llegada] de la razonable ideología” (Negri 2008, p. 191). Su juicio de Descartes se extiende también al “verdadero Maquiavelo”, quien le parece comparte mucho de “la razonable ideología cartesiana” en tanto que, en sus obras, “encontramos generalizado, el sentido del fin de la revolución humanista y del necesario redimensionamiento de la acción burguesa” (Negri, 2008, p. 194). La equiparación del pensamiento político de Maquiavelo, que escribe en pleno florecimiento del humanismo italiano, y Descartes, quien, un siglo y medio después, escribe en pleno florecimiento del absolutismo, revelan el carácter de *passé-partout* de la lectura ideológica de Negri.

5 Desde postulados ideológicos conservadores y enfrentados al “engagement” del Mayo del 68 Pierre Guenancia en la órbita de Jean-Luc Marion valoró la abstención de Descartes en cuestiones políticas como un rechazo al comunitarismo revolucionario y una defensa de la autonomía del yo y del juicio individual. Su *passé-partout* en este caso es la obra *La sociedad abierta y sus enemigos* de Karl Popper: “Le fondement [des raisons de l’abstention politique de Descartes] est beaucoup plus solide que celui des théories qui prônent l’engagement politique et considèrent la politique comme l’accomplissement ultime de la rationalité. Descartes nous apprend au contraire que l’usage de la raison est la seule force qui nous permette de résister à la tentation, voire à l’obsession de la politique et de ne pas exposer notre liberté à la convoitise d’un projet communautaire” (Guenancia, 1983, pp. 46-47). “Donner à son engagement la forme du contrat, c’est s’exposer à agir contre sa conscience et soumettre son jugement au serment. En refusant la « solution » politique, Descartes doit alors repenser totalement les rapports du tout à la partie et substituer à la notion mystique d’appartenance celle de convenance. Il s’écarte simultanément de la pensée politique et religieuse et de leur facteur commun, l’idée de communauté à laquelle il oppose, pour reprendre le titre du beau livre de K. Popper, la société ouverte” (Guenancia, 1983, pp. 231).

6 En carta a la sobrina de Carlos I Isabel de Bohemia el 22 de febrero de 1649 elogia “las virtudes y clemencia del rey recientemente muerto” y considera su muerte y resistencia a los revolucionarios como gloriosa y digna de un monarca que pasará a la historia y será “llorado universalmente” (Descartes 2020, p. 268).

7 También en una misiva a Isabel fechada el 10 de mayo de 1647. Considera el impacto de las denuncias que contra su persona y obras habían realizado los teólogos Voetius y Schoock como algo debido a la naturaleza republicana y popular de los Países Bajos en los que impera “una inquisición más severa de lo que jamás ha sido la de España”. “Aún no sé qué respuesta obtendré pero según conozco el humor de las personas de este país y cuánto reverencian no la probidad y la virtud sino la barba la voz y el ceño de los teólogos —de suerte que los más descarados y los que saben gritar más alto tienen aquí el mayor poder (como normalmente [sucede] en todos los Estados populares) aunque sean los que menos razón tienen— no espero sino algunos paños calientes que no atajando la causa del mal solo servirán para hacerlo más duradero y más importuno” (Descartes 2020, pp. 241-242).

capitán en presencia de Aníbal”.<sup>8</sup> En nuestra opinión, el rechazo cartesiano no sería solo prudencial y estratégico, sino que su ‘abstención’ debe considerarse como una máxima de conducta en total coherencia con la concepción moderna de la soberanía de Bodino y Hobbes, a la que Descartes adhiere plenamente. Si lo justo, lícito y conveniente es aquello que determina el titular de la soberanía, como también sostiene Descartes en la lectura de Maquiavelo que realiza por encargo de Isabel de Bohemia,<sup>9</sup> tanto el debate popular como el que una élite de filósofos pudiera mantener acerca de lo justo y lo injusto, lo adecuado y lo inadecuado en materia política, resultan superfluos. Las acciones de los soberanos que, en algunos casos, pueden parecer irrazonables o injustas desde los criterios de la moral común, son inescrutables para los súbditos, al margen de las razones de Estado que mueven la praxis política. Por ello, rechaza Descartes con vehemencia la consideración con la que el plebeyo Maquiavelo había justificado la redacción de *El príncipe* como guía para el gobierno de Lorenzo II de Médicis, a saber, que solo desde la perspectiva de ‘los de abajo’ se podían esbozar adecuadamente las máximas a seguir por príncipes y autoridades superiores. En Descartes la relación entre posición socio-política y conocimiento se invierte, ya que:

[...] los principales motivos de las acciones de los príncipes son, a menudo, circunstancias tan particulares que, a no ser que uno mismo sea príncipe, o haya participado durante mucho tiempo de sus secretos, no los podríamos imaginar. Por ello, sería yo merecedor de burlas si pensase poder enseñar a vuestra alteza algo en esta materia (Descartes, 2020, 212-213).

En la perspectiva de Descartes no hay ni debe haber juicio propiamente político más allá de la esfera reducida de aquellos que, por su nacimiento y fortuna, han sido llamados a gobernar la *res publica*. Cualquier otra voz plebeya que quisiera erigirse como directriz o consejera no solo estaría fuera de lugar, sino que debería considerarse

como una concurrente ilegítima y un desafío castigable a la soberanía. De ahí que, como ha sostenido Cavaillé:

Descartes en vient finalement à faire de la politique une praxis réservée aux seuls souverains en tant qu’ils bénéficient de l’intervention directe de la providence divine. A la fois réduite à une simple pragmatique du pouvoir et hypostasiée par le droit divin qui lui est accordé, la politique est définitivement mise à l’écart de la philosophie et de la science (Cavaillé, 1986, pp. 19-20).

### 3. TAN LEJOS. LA METAFÍSICA CARTESIANA UNA RESPUESTA TEOLÓGICO-POLÍTICA AL DESAFÍO DE LOS LIBERTINOS ESCÉPTICOS

Si, una vez matizadas algunas de las principales lecturas del Descartes *político* legadas por la tradición historiográfica, nos detenemos a enmarcar e interpretar algunas de las perspectivas políticas de Descartes en el marco del *Grand Siècle*, podemos ver en los libertinos barrocos (Onfray, 2009), libertinos eruditos (Pintard, 1983; ed. orig. 1943) o eruditos escépticos (Popkin, 2003) a los interlocutores privilegiados de Descartes. Con ellos comparte, en nuestra opinión, un mundo de referencias socio-políticas y el credo abstencionista propio de la generación del apogeo del absolutismo regio. Sin embargo y, como mostraremos en esta sección, las perspectivas políticas de un Descartes no podrían ser asimiladas a las de un Pierre Charron (1541-1603) o un François La Mothe Le Vayer (1588-1672), los autores libertinos que tomaremos en cuenta en esta comparativa. La diferencia principal que subyace entre ambos en materia política es sutil, pero significativa y, a nuestro juicio, enormemente influyente en la filosofía política posterior, al ser retomadas tanto las posiciones de Descartes como las de los libertinos barrocos por autores de los siglos XVII y XVIII como Spinoza, Locke o Rousseau.

El punto de desencuentro entre Descartes y el libertinismo es eminentemente teológico-político. Aunque cartesianismo y escepticismo libertino coinciden en la defensa de una teología ‘de mínimos’, que en Descartes se limita a probar la existencia de Dios, su perfección y la inmortalidad del alma (Cottingham, 1992, pp. 237-241) y en el libertinismo en una defensa puramente fideísta y sin convicción de la religión institucionalmente establecida en el propio país de residencia y/u ori-

8 Carta de Isabel a Descartes 25 de abril de 1646 y respuesta de Descartes en mayo de 1646 (Descartes 2020, pp. 198-202).

9 Carta de Descartes a Isabel septiembre de 1646. “Pues la justicia entre los soberanos posee otros límites que entre los particulares y parece que en estas ocasiones Dios concede el derecho a aquellos a los que otorga la fuerza” (Descartes 2020, p. 209).

gen,<sup>10</sup> cabe considerar la teología y metafísica racionalistas de Descartes, precisamente, como una respuesta al fideísmo libertino en tanto que políticamente insuficiente y perturbador del orden político.

Aunque, por lo general, la historiografía filosófica ha tendido a ver en la escolástica el enemigo principal de Descartes (Garin, 1989, pp. 20-21), nuevos análisis realizados por lectores de Descartes con un profundo conocimiento de la tradición medieval y la escolástica han permitido matizar esta imagen y mostrar algunas de las múltiples conexiones, a menudo implícitas, existentes entre la filosofía cartesiana y el escolasticismo (Ariew, 1992).

Quizás el texto cartesiano que mejor refleja esta vinculación del programa de estudios de Descartes con la orientación eminentemente teológica que caracterizaba el estudio escolástico de la filosofía sea la carta que el autor del *Discurso del método* dirigió a los decanos y doctores de la Facultad de Teología de París al enviarles el texto latino de las *Meditaciones metafísicas* (*Meditationes de Prima Philosophia*, 1641) para recabar sus opiniones y posibles sugerencias y enmiendas. La humildad con la que Descartes se dirige a la corporación es proverbial, mostrándose abierto a que los maestros de la Sorbona corrigieran su escrito y añadieran al mismo lo que consideraran conveniente, explicaran con más amplitud todo aquello que pareciera incompleto u oscuro o, incluso, le dieran las indicaciones necesarias para que él mismo pudiera llevar a cabo esa tarea.<sup>11</sup>

Pese a que se ha tendido a ver en esta carta una mera “stratégie, évidemment politique” (Mehl, 2013, p. 15), podemos interpretar la misma como un intento sincero por parte de Descartes de aliarse con la Facultad de Teología de París —por entonces, la instancia normativa más importante del reino— para que teólogos escolásticos y filósofos cartesianos, equipados cada uno con sus propias armas (la Fe Revelada en el primer caso y la razón

natural, en el segundo), estuvieran en condiciones de vencer al enemigo común en la guerra encarnizada que, por entonces, se libraba en Francia. Este enemigo, identificado claramente por Descartes en su epístola prefatoria no es otro que el escepticismo o libertinismo barroco, que en materia religiosa abogaba ora por la incredulidad, ora por un fideísmo irracionalista.

Aunque, por entonces, comenzaban a aflorar las tensiones que llevarían a Descartes a ser denunciado en Utrecht y a que su obra fuera, finalmente, condenada por la Inquisición romana en 1673 (Armogathe y Carraud, 2001), el filósofo francés se esfuerza por mostrarse ante los teólogos parisinos como un aliado incondicional. Presenta su obra, en particular, como el tipo de refutación racional, filosófica e independiente de la Revelación exigida por el desafío escéptico que los libertinos habían planteado en las décadas precedentes.

Por ello, se esfuerza Descartes no solo por convencer a los teólogos de la Sorbona de que corrigieran y aprobaran su libro sobre metafísica (algo que autores de décadas y siglos anteriores ya habían procurado), sino incluso de que dotaran de ‘oficialidad’ a las vías racionales con las que, en su opinión, había logrado probar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, “declarando esto mismo y testimoniándolo públicamente”. Con un optimismo tan exagerado como útil para sus propios intereses, Descartes argumenta que, de contar con la “autoridad del nombre de la Sorbona”, “los Ateos, que son de ordinario más arrogantes que doctos y juiciosos, se despojarían de su espíritu de contradicción” y quizás comenzarían a “sustentar las razones que ven que han sido recibidas como demostraciones por todas las personas de espíritu, por el temor de aparecer como si no las entendiesen” (Descartes, 2011, p. 158).

Descartes no rechaza, por tanto, las demostraciones teológicas de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma que la larga y fructífera tradición escolástica había aportado previamente, sino que concibe y presenta su propio trabajo filosófico como un arma suplementaria con la que engrosar el ya nutrido arsenal parisino. Al dirigirse a los teólogos de la Sorbona, Descartes subraya en primer lugar las necesidades que el nuevo contexto global, caracterizado por la conversión de las grandes poblaciones paganas recientemente descubiertas, el debate teológico con los turcos, más presentes en Europa que nunca, o el auge del ateísmo filosófico, planteaba para los filósofos

10 Esta falta de convicción junto a las continuas *boutades* irónicas y el espacio concedido a presentar las razones de los ateos en las obras de autores como La Mothe Le Vayer, han llevado a varios de sus intérpretes a considerarlos ateos enmascarados y solo retóricamente “pénétrés d’un attachement feint aux dogmes chrétiens” (Adam, 1964, p. 122).

11 “[...] porque como tengo conocimiento no solo de mi debilidad sino también de mi ignorancia no me atrevería a asegurar que no contenga ningún error” (Descartes 2011, p. 158).

cristianos. Si bien la lucidez contextual de Descartes no es original (pues algunos años antes Francisco Suárez y otras figuras de la teología escolástica habían tratado de procesar, por ejemplo, el nuevo desafío del ateísmo filosófico en sus obras),<sup>12</sup> si lo es su conciencia de que solo la argumentación propiamente filosófica y fundamentada en la razón natural podía servir para atraer a los infieles a la verdadera religión:

He estimado siempre que estas dos cuestiones, la de Dios y la del alma, son las principales entre aquellas que deben ser demostradas más por las razones de la Filosofía que la de la Teología: porque si bien es cierto que a nosotros los creyentes nos es suficiente creer por Fe que hay un Dios y que el alma humana no muere con el cuerpo, no parece en verdad posible que los infieles puedan ser persuadidos de religión alguna, y casi ni siquiera de alguna virtud Moral, si en primer lugar no se les prueban estas dos cosas por la razón natural (Descartes, 2011, p. 155).

Estamos, sin duda, ante uno de los leitmotivos de la filosofía cartesiana, idea a la que Descartes vuelve una y otra vez hasta el final de su vida, por ejemplo, cuando al ser entrevistado por su discípulo Frans Burman en abril de 1648, sostiene haber “escrito mi filosofía de manera que pueda ser aceptada en todas partes, incluso entre los turcos, sin que sea un obstáculo para nadie” (Descartes, 2011, p. 434). Aunque Descartes no plantea este proyecto de atracción en clave política, resulta evidente que, en su perspectiva, la conversión filosófica al monoteísmo cristiano aparece como el primer paso para la integración de millones de infieles en una res publica cristiana de extensión multicontinental —capaz de desbordar la estrechez geográfica y mental de la escolástica medieval— y para que estos infieles adoptaran los criterios normativos de conducta propios del Occidente cristiano.

Como Descartes subraya en su carta, los infieles no podían ser convencidos por el tipo de argu-

mentación circular que basaba la prueba de la existencia de Dios en la Revelación y la legitimidad de ésta en su condición como obra de Dios. Para Descartes, la salida de este círculo vicioso resultaba no solo indispensable para la salvación de millones de almas *extra Ecclesia*, sino también para el orden político y social. Desde una concepción antropológica pesimista, compartida con otros grandes filósofos políticos de la modernidad —Maquiavelo, Hobbes— Descartes considera los principios de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma como los fundamentos teológicos de la justicia y de toda praxis no orientada exclusivamente al propio provecho:

Y dado que en esta vida se proponen con frecuencia mayores recompensas por los vicios que por las virtudes, pocas personas preferirían lo justo a lo útil, si no fueran refrenadas, o por el temor de Dios, o por la esperanza de otra vida. Y aunque sea absolutamente verdadero que hay que creer que hay un Dios porque así lo enseñan las Sagradas Escrituras y, por otra parte, que hay que creer en las Sagradas Escrituras porque provienen de Dios [...]: no se podría sin embargo proponer esto a los infieles, quienes podrían imaginar que con ello se comete la falta que los Lógicos llaman un Círculo (Descartes, 2011, p. 155).

Tras transmitir a los teólogos de la Sorbona al comienzo de su carta la idea de que había construido su nueva filosofía desde una comunidad de intenciones con la tradición escolástica, Descartes apunta con lucidez al enemigo común al que ambos —escolásticos y cartesianos— debían plantar batalla, esa comunidad creciente de ateos soberbios que “queriendo adquirir la reputación de espíritus fuertes, no se preocupan sino de combatir con arrogancia las verdades más evidentes” (Descartes, 2011, p. 158). Aunque para Descartes, el distanciamiento de estos ateos de la religión cristiana no se debía, en lo fundamental, a argumentos racionales, sino al tipo de obstinación de la voluntad que en la tradición tomista recibe el nombre de “pertinacia” (Jericó Bermejo, 2003), resultaba imperativo cerrar a estos autodenominados *esprits forts* todas las vías de argumentación y combatir, en particular, la posición hegemónica de la que disfrutaban en el ámbito de la filosofía.

En la medida en que, como había expuesto al comienzo de su carta a los teólogos universitarios parisinos, para Descartes la puesta en duda de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma no

12 Pese a cultivar el género tradicional del comentario a Tomás de Aquino Suárez fue uno de los primeros filósofos escolásticos en dar cuenta y reaccionar ante la pujanza del ateísmo y el deísmo filosófico durante las primeras décadas del siglo XVII. En su *Opus de triplici virtute theologica, Fide, Spe, & Charitate* (1621) discute, de hecho, si ateísmo y deísmo debían ser considerados como nuevas formas de infidelidad o podían ser subsumidos bajo algunas de las categorías ya esbozadas por Tomás de Aquino (Suárez, 1621, p. 270).

era, simplemente, un problema individual de corte filosófico y teológico, sino un auténtico desafío a los pilares que sustentaban la moralidad pública y la acción guiada por criterios de justicia, la demostración racional de las dos primeras verdades de la fe se convierte en el imperativo político por excelencia.<sup>13</sup> Aunque frecuentemente obviada, la carta “A los señores Decanos y Doctores de la Sagrada Facultad de Teología de París” se revela, por tanto, como uno de los principales textos políticos escritos por Descartes y como el texto que nos permite entender su metafísica como una teología política.

Aunque no contamos con el espacio requerido para profundizar en los debates que Descartes y diversos interlocutores mantuvieron a propósito del texto de las *Meditaciones metafísicas*, también enfocan al ateísmo contemporáneo como enemigo común las *Segundas objeciones* que Marin Mersenne, fraile imbuido de teología escolástica y amigo de Descartes (Baldin, 2000), realizó al tratado cartesiano. Erigiéndose en una especie de abogado del diablo, Mersenne planteó a Descartes no solo sus propias críticas, sino las que los filósofos ateos podían hacer a su tratado metafísico. El fraile, que conocía bien el arsenal de argumentos escépticos y, en su opinión, impíos, de los libertinos, a cuya refutación había dedicado él mismo dos tratados publicados en 1624 y 1625, advertía a Descartes tres lustros después, que sus enemigos comunes se opondrían, entre otros, al argumento según el cual de la existencia en nuestra mente de la idea innata de un Ser perfecto se derivaría su existencia y a la perspectiva según la cual no es posible conocer nada de forma clara y distinta sin conocer previamente con claridad y distinción que Dios existe.

Haciéndose eco asimismo de lo que había leído en los tratados de estos filósofos ateos, y al tanto también de los descubrimientos antropológicos y filosóficos que los jesuitas franceses habían llevado a cabo en sus campañas misioneras en América del Norte, Mersenne también señala a Descartes sus dudas acerca de que la idea de Dios fuera una idea innata y albergada por toda mente humana, ya que diversos pueblos nativos de América del Norte no daban muestras de tener una idea

de Dios (Descartes, 2011, pp. 244-245). Esta perspectiva que, aunque contraria a una de las ideas más longevas y firmemente establecidas en la escolástica y de la que Descartes es heredero —a saber que la idea de Dios y su existencia, principios inscritos en la razón natural, eran verdades autoevidentes para todo ser dotado de razón y resultaban creencias inexcusables para todo hombre—, había comenzado a barruntarse desde los primeros encuentros de los jesuitas portugueses con poblaciones indígenas como los tupís brasileños<sup>14</sup> y llegó pronto a Europa. En efecto, desde Montaigne en adelante, todos los libertinos de los siglos XVI y XVII son grandes conocedores de crónicas misioneras y libros de viajes escritos en francés, español, portugués o italiano. También Pierre Charron y La Mothe Le Vayer demuestran haber leído con avidez a autores como José de Acosta o Samuel de Champlain, autores de libros sobre el Perú o Canadá en los que ambos descubren una pluralidad global de creencias y prácticas en la que apoyar su relativismo teológico y su escepticismo filosófico. Estas importantes e inéditas ‘experiencias’ filosóficas, surgidas del encuentro del hombre europeo y el americano a partir de finales del siglo XV, permiten demostrar a estos seguidores de Montaigne que la idea de Dios no es una idea innata y ‘poseída’ por todos los hombres, así como explotar las transcendentales implicaciones políticas derivadas de semejante ‘descubrimiento’. Por ejemplo, en el diálogo *De la divinité* ([La Mothe Le Vayer], 1506 [1630]), un texto muy representativo de las perspectivas teológicas del grupo de los libertinos barrocos publicado clandestinamente por François La Mothe Le Vayer una década antes de la publicación de las *Meditaciones metafísicas* y posible referencia crítica de Descartes,<sup>15</sup> se subraya precisamente la existencia no problemática y por doquier de aquel

13 Descartes cierra por ello su carta con la siguiente exhortación a los teólogos de la Sorbona: “Corresponde ahora a vosotros juzgar el fruto que se reportaría de esta creencia si se la estableciera por una vez con firmeza vosotros que veis los desórdenes que su duda produce” (Descartes 2011, p. 159).

14 En el siglo XVII la “ignorancia invencible de Dios” en estos pueblos era ya un lugar común como atestiguan escritos como la *Clavis prophetarum* del jesuita António Vieira (Valdez, 2017).

15 La Mothe Le Vayer publicó este y otros diálogos bajo una identidad y datos de impresión falsos. René Pintard consideró el diálogo *De la divinité* como la referencia crítica que más tuvo en cuenta Descartes a la hora de madurar progresivamente sus argumentos metafísicos contra el escepticismo libertino. En abril de 1630, Mersenne había resumido por carta a Descartes las ideas de la obra que La Mothe Le Vayer acababa de publicar anónimamente. En noviembre de este mismo año el fraile envió a Descartes un extracto manuscrito del libro. Finalmente, en 1634 le pudo entregar un ejemplar íntegro del mismo. La obra so-

tipo de sociedad y república que los escolásticos —y después Descartes— consideraban a priori imposible o encaminada al desorden perpetuo y la disolución, a saber, comunidades de ateos perfectamente estructuradas a nivel político y disciplinadas socialmente mediante resortes no teológico-políticos:

Juan León, describiéndonos el reino de Bornou en África, donde viven todavía tan naturalmente que tienen las mujeres y los hijos en común, agrega que no hay allí ley alguna ni vestigio de religión. Acosta nos muestra que los indios occidentales, no teniendo ni siquiera el nombre apelativo Dios, hasta tal punto que los de México y de Cuzco, a pesar de tener alguna especie de religión, fueron constreñidos a utilizar la palabra española “Dios” aun cuando no la comprendían para nada ni tenían en su lengua ningún vocablo que respondiera a ella. Champlain nos asegura que los indios de la Nueva Francia no adoraban divinidad alguna. Todos los que escribieron acerca del Brasil dicen lo mismo. Y las cartas jesuitas acerca de lo que pasa en Oriente, fechadas en el año 1626, atestiguan que incluso hoy en día existen pueblos sobre el Ganges que no reconocen ningún espíritu superior. Ahora bien, si este conocimiento de Dios dependiera de la luz natural, nadie estaría privado de él, y parece que deberíamos ser todos clarividentes al respecto. Por tanto, no se puede decir que haya nacido con nosotros y que lo poseamos naturalmente (La Mothe Le Vayer, 2005, pp. 66-67).

La lectura en paralelo de este pasaje de *De la divinité* y las *Meditaciones* cartesianas nos muestra a un Descartes bastante menos innovador de lo que la historiografía ha tendido a considerar. Anclado en una metodología racionalista y deductiva, Descartes no parece tomar en consideración que, en fechas coetáneas, incluso la teología y otros saberes normativos se estaban viendo obligados a redefinirse y a integrar los resultados de una amplia serie de ‘descubrimientos’ antropológicos realizados a escala global.

Por otra parte, parece cundir ya en el Descartes de la década de 1640 la sospecha, compartida por exégetas contemporáneos, de que, aunque libertinos como La Mothe Le Vayer sostienen abiertamente una especie de fideísmo irracionalista que recuerda a las posiciones del nominalismo medieval, en realidad se trataría de una forma puramen-

te retórica de cubrir sus diatribas escépticas contra el cristianismo y las Iglesias establecidas (Bianchi, 2008, 195). En efecto, La Mothe Le Vayer no solo niega que Dios y su idea deban servirnos como criterio de definición del resto de verdades por su claridad y distinción, sino la misma posibilidad de que Dios y, en general, todas las realidades teológicas puedan ser conocidas con verdad y certeza. Al contrario, en la medida en que la realidad divina supera completamente nuestra naturaleza y las capacidades del entendimiento humano, solo podemos tener garantías de su realidad y existencia mediante la asunción acrítica de lo que la tradición nos ha comunicado como un principio de fe. Esta es la argumentación empleada, precisamente, por Orasius —alter ego de La Mothe en *De la divinité*— para convencer a Orontes —su interlocutor ficticio— de la compatibilidad entre escepticismo y piedad religiosa:

Debes saber por tanto que cuando negamos la verdad y certeza que cada uno quiere establecer en la ciencia que profesa, y cuando al hacerlo volvemos a todas sospechosas de vanidad o falsedad, nada decimos sin embargo que sea perjudicial para nuestra cristiana teología, puesto que aun cuando ella impropriadamente y en cierto sentido sea llamada algunas veces ciencia, los santos doctores siempre han coincidido en que no se trata verdaderamente de una ciencia en tanto no demanda principios claros y evidentes a nuestro entendimiento y toma casi todos los suyos de los misterios de nuestra fe, verdadero don de Dios que supera completamente el alcance del espíritu humano (La Mothe Le Vayer, 2005, p. 46).

Las extensas intervenciones de Orasius a lo largo del diálogo pueden ser vistas como una acumulación de citas —por lo general descontextualizadas— para justificar que este fideísmo y voluntarismo, desde el que el cristiano se obliga a creer en unos principios de la fe incomprensibles para su entendimiento, habría sido la posición cuasi unánime de Cristo, sus discípulos (en especial Pablo de Tarso, cuyas epístolas trae La Mothe Le Vayer continuamente a colación en el diálogo), los Padres de la Iglesia o el mismísimo Tomás de Aquino (La Mothe Le Vayer, 2005, pp. 47-49).

El objetivo de La Mothe Le Vayer consiste en demostrar no solo que este fideísmo de base escéptica no resulta impío ni conduce al ateísmo, sino que, al contrario de lo que pudiera parecer, constituye la mejor introducción posible al cristia-

liviantó a Descartes, aunque la consideró “indigne d’une réfutation” explícita (Pintard, 1937, p. 121).

nismo, pues prepara al fiel a recibir los dogmas de la fe cristiana con una actitud de plena humildad y en una mente limpia de supersticiones mágicas y prejuicios filosóficos sobre la divinidad, los hombres y las realidades físicas (La Mothe Le Vayer, 2005, pp. 50-51, 58).

La Mothe Le Vayer pretende también que esta combinación de escepticismo filosófico y fideísmo teológico es la más conveniente a nivel político, pues ninguna otra perspectiva resulta más favorable para el establecimiento y mantenimiento del orden público. Aunque el filósofo parisino no emplea propiamente la expresión contemporánea ‘teología política’, parece claro que la suya es una apuesta por una religión eminentemente política, cuyos principios han de ser definidos y defendidos por las autoridades instituidas y en la que toda querella entre particulares o entre los individuos y el Estado se vuelve absurda e injustificada (en la medida en que al estar todos afectados de la misma ceguera con respecto a las verdades de la fe, ningún hombre puede alzarse en portavoz de una supuesta verdad inhallable). Como ha considerado la historiografía precedente (Fontana, 2008) en este fideísmo voluntarista iniciado por Montaigne en el período más virulento de las Guerras de Religión en Francia encontraríamos una de las estrategias más extendidas para intentar cerrar el largo período de discrepancia en materia de religión y desobediencia política que sacudió Francia entre 1562 y 1598 y que se prolongó incluso hasta bien entrado el siglo XVII con el asesinato por motivos confesionales de Enrique IV (1610).

#### 4. TAN CERCA. LA MORAL PROVISIONAL CARTESIANA Y LAS REGLAS DE LA SABIDURÍA EN RELACIÓN A LOS DEMÁS SEGÚN PIERRE CHARRON

Mientras que la carta prefatoria a las *Meditaciones metafísicas* supone el punto de partida ideal para ilustrar las principales diferencias que en el plano teológico-político separan a Descartes de los libertinos barrocos, la sección que el filósofo dedica a exponer su moral provisional en el *Discurso del método* de 1637 (Descartes, 2011) constituye la más idónea para acercarnos a los numerosos puntos que, en nuestra opinión, comparte sustancialmente con las perspectivas teológico-políticas desarrolladas por sus compatriotas escépticos. Es en la Tercera parte de su *Discurso* donde Descartes expone los criterios de acción que se dio a sí mismo para poder seguir viviendo

en sociedad mientras sometía a una crítica radical el patrimonio especulativo heredado de la tradición. Como es sabido, Descartes se decanta por una escisión radical entre el ámbito de la especulación y el de la práctica. Adopta, además, criterios socio-políticos extremadamente conservadores y opta por seguir con determinación y sin críticas los principios normativos (leyes, costumbres, moral pública, principios religiosos, opiniones comunes...) de la sociedad en la que le había tocado vivir (Kennington, 1987, p. 426). La primera de estas normas, que condensa y anticipa en cierta forma el conjunto de la moral pública cartesiana, sostiene la utilidad de “seguir las leyes y las costumbres de mi país, conservando con firme constancia la religión en que la gracia de Dios hizo que me instruyeran desde niño, rigiéndome en todo lo demás por las opiniones más moderadas y más apartadas de todo exceso que fuesen comúnmente admitidas en la práctica por los más sensatos de aquellos con quienes tendría que vivir” (Descartes, 2011, p. 117).

Aunque, a menudo, estos principios morales cartesianos se han considerado apolíticos o se han estudiado como una doctrina al margen de la filosofía política (Shapiro, 2008), lo cierto es que se trata de unos principios mínimos de moral pública y de una clara toma de posición política. Descartes proporciona a sus lectores una serie de preceptos mínimos que han de guiar la acción del hombre en sociedad, aquellos con los que comparte una vinculación política y la sujeción a unas mismas leyes y autoridad soberana.

Pese a que la moral provisional cartesiana suele ser analizada sin salir del propio pensamiento de Descartes, considerándola como uno de los momentos necesarios en el proceso de destrucción y reconstrucción que el filósofo presenta en el *Discurso del método*, una comparación entre la moral provisional cartesiana y las reglas generales que la sabiduría prescribe, según el libertinismo erudito, en nuestra relación con los demás, nos permite entender el carácter epocal —más que provisional— que distingue a las máximas de acción cartesianas, compartidas al pie de la letra por los libertinos. Sin espacio para detenernos en diversos autores, en este caso tomaremos como hito comparativo el tratado *De la sagesse* (1601), publicado por el filósofo y teólogo parisino Jean Charron a comienzos del siglo XVII. Se trata de una obra que, como la historiografía ha considerado recurrentemente, presenta en un desarrollo expositivo sistemático las intuiciones e ideas clave

que Montaigne había diseminado aquí y allá en sus famosos *Ensayos* (Montaigne, 1588; Montaigne, 1595).

La reflexión sobre cuál deba ser la conducta en sociedad del individuo sigue el mismo hilo argumental en Charron y Descartes, tanto que podría decirse que en su *Discurso del método* Descartes condensa los principios sapienciales de Charron y los formula en primera persona, como si se tratara de lecciones extraídas de su propia experiencia vital. Frente a la perspectiva novelesca y autobiográfica con la que Descartes presenta su moral provisional, podemos constatar que ambos, Charron y Descartes, comienzan por constatar la diversidad de las leyes y las costumbres de conducta y gobierno en las distintas regiones del mundo, tanta que “no existe creencia ni fantasía por más abigarrada que sea, que no haya sido instituida por leyes o costumbres en algún lugar” (Charron, 1948, p. 327). Constatando también que las muchas cosas que “a pesar de parecernos muy extravagantes y ridículas, no dejan de ser admitidas comúnmente y aprobadas por otros grandes pueblos”, Descartes extraía la lección de “no creer con demasiada firmeza aquello de lo que solo el ejemplo y la costumbre me habían persuadido” (Descartes, 2011, p. 106). Ahora bien, mientras que en el terreno de las creencias esta diversidad universal de las costumbres, constatada mediante el viaje y la lectura de crónicas, no planteaba más problemas que el de conducirnos a un sano escepticismo frente a la mentalidad *pueblerina* y dogmática del vulgo, que condena “como barbarie y necedad todo lo que no es de su gusto, es decir, costumbre y uso habitual en su país”, tomando “por única regla de verdad, justicia y decoro la ley y costumbre de su país” (Charron, 1948, pp. 328-329), en el plano práctico el escepticismo debía ser mitigado para evitar el riesgo de irresolución práctica que Descartes contempla al comienzo de la Tercera parte del *Discurso del método*.

El consejo que Charron da “al que quiere ser sabio” para evitar la parálisis en el terreno de la acción es el “de cuidar y observar de hecho y de palabra las leyes y costumbres que se encuentran instituidas en el país en que se está, no por la justicia y equidad que pueda haber en ellas, sino simplemente porque son leyes y costumbres” (Charron, 1948, pp. 331-332). Se trata del mismo criterio positivista, pragmático y conciliador con vulgo y autoridades al que Descartes afirma haber llegado provisionalmente tras sus viajes por la Europa de la diversidad, expuesto en el *Discurso del*

*método* (Descartes, 2011, p. 117) y reiterado en la correspondencia que mantiene con amigos íntimos como Isabel de Bohemia: “Al fijarnos en las costumbres de las comarcas en que residimos, algunas nos parecen a veces muy poco sensatas, mas es necesario atenerse a ellas para evitar inconvenientes mayores” (Descartes, 2011, p. 605).

Entre las recomendaciones que Descartes ofrece a sus lectores en el *Discurso*, la de optar por mantenerse en la religión de los ancestros ante la imposibilidad de decantarse racionalmente por uno u otro credo, aparece también en las obras consagradas por el libertinismo erudito a la religión, que cree seguir con esta máxima la opinión común de los grandes filósofos greco-romanos.<sup>16</sup> En efecto, el énfasis puesto en seguir las costumbres, leyes y máximas religiosas de los lugares en los que se reside, remonta ya a los tiempos de Sexto Empírico (ca. 160- ca. 210) y se encuentra explícitamente recogido en las reglas de vida de los escépticos pirronianos (Veres, 2020, p. 244).

Con independencia de la profunda discrepancia que Descartes y sus compatriotas libertinos mantenían en la cuestión de si la creencia en Dios y la inmortalidad del alma resultaba o no indispensable para el mantenimiento del orden político, apreciamos una identidad casi total entre las perspectivas políticas de dos corrientes filosóficas, libertinismo y cartesianismo, que, diametralmente enfrentadas en los planos epistemológico y teológico, parecen compartir el abstencionismo, conformismo y virulencia antirrevolucionaria propia del siglo del absolutismo.

#### 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.

16 En este sentido considera La Mothe Le Vayer: “Hay quienes siguen aquí una vía neutra considerando la religión de sus ancestros preferible a cualquier otra. Ésta es la razón dice Aristóteles a su discípulo en la Retórica [c. 3] por la cual todos los oráculos nos enseñan esta doctrina [...]; y Cicerón nos refiere en el lib. 2 de sus Leyes la de Apolo Pitio quien le dijo a los atenienses que lo habían consultado sobre el tema que siguieran la religión de sus mayores y preguntado nuevamente acerca de cuál era ésa les dijo que era la mejor recurriendo así a un círculo y a una petición de principio algo vicioso en el terreno de la lógica pero no en una materia tan quisquillosa como ésta” (La Mothe Le Vayer 2005, pp. 107-108).

## DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

José Luis Egío García: Conceptualización, Redacción – borrador original, Redacción – revisión y edición.

## FUENTES DE FINANCIACIÓN

Este artículo constituye un desarrollo del proyecto de investigación: *El nacimiento de la Escuela de Salamanca (1526): el pensamiento de Francisco de Vitoria en sus maestros y discípulos*. Para la ejecución de este proyecto, desde febrero de 2023, se cuenta con la cofinanciación de la Comunidad de Madrid a través de las Ayudas destinadas a la Atracción de talento Investigador para su incorporación a grupos de investigación de la Comunidad de Madrid, conforme a la Orden 1608/2022, de 9 de junio, reguladora de la convocatoria. Referencia de la ayuda 2022-T1/HUM-24004.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicolás (1973). *Historia de la filosofía. Tomo II*. Montaner y Simón.
- Adam, Antoine (1964). *Les libertins au XVIIe siècle*. Buchet/Chastel.
- Arendt, Hannah (1997). *¿Qué es la política?* Paidós I.C.E./U.A.B.
- Armogathe, Jean-Robert y Carraud, Vincent (2001). La première condamnation des Oeuvres de Descartes, d'après des documents inédits aux archives du Saint-Office. *Nouvelles de la République des lettres*, 21(2), 103-137.
- Ariew, Roger (1992). Descartes and scholasticism: intellectual background to Descartes' thought. En John Cottingham (Ed.). *Cambridge Companion to Descartes* (pp. 58-90). CUP.
- Baldin, Gregorio (2000). *La croisée des savoirs : Hobbes, Mersenne, Descartes*. Mimesis.
- Bianchi, Lorenzo (2008). "Mens Regnum Bona Posidet": Skepticism, Fideism, and Naturalism in the Dialogue of Divinity. *Les Études philosophiques*, 85(2), 195-208.
- Broughton, Janet y Carriero, John (2008). *A Companion to Descartes*. Blackwell.
- Cavaillé, Jean Pierre (1986). Le politique révoqué. Notes sur le statut du politique dans la philosophie de Descartes. *EUI (Florence) Working Paper*, 86(226), 1-32.
- Charron, Pierre (1601). *De la sagesse: liures trois*. Simon Millanges.
- Charron, Pierre (1948). *De la sabiduría*. Losada.
- Cottingham, John (1992). *Cambridge Companion to Descartes*. CUP.
- Descartes, René (2011). *Obras de René Descartes* (edición de Cirilo Flórez). Gredos.
- Descartes, René (2020). *Correspondencia sobre la moral y la libertad* (edición de Pedro Lomba). Tecnos.
- Descartes, René y Schoock, Martinus (1988). *La Querelle d'Utrecht* (edición de Theo Verbeek). Impressions nouvelles.
- Fontana, Biancamaria (2008). Lâcher la bride: tolérance religieuse et liberté de conscience dans les Essais de Michel de Montaigne. *Cahiers philosophiques*, 114, 27-39.
- Foucault, Didier (1999). Pierre Bayle et Vanini. En Hubert Bost, Philippe de Robert (Eds.). *Pierre Bayle, citoyen du monde. De l'enfant du Carla à l'auteur du Dictionnaire* (pp. 227-241). Honoré Champion.
- Garin, Eugenio (1989). *Descartes*. Crítica.
- Guenancia, Pierre (1983). *Descartes et l'ordre politique: Critique cartésienne des fondements de la politique*. Presses Universitaires de France.
- Guenancia, Pierre (2010). *Descartes, chemin faisant*. Les Belles Lettres.
- Jericó Bermejo, Ignacio (2003). La pertinacia del hereje. Su culpa y su pena según Pedro de Aragon (1584). *Estudio Agustiniiano*, 38, Fasc.1, 63-105.
- Kennington, Richard (1987). René Descartes. En Leo Strauss y Joseph Cropsey (Eds.). *History of Political Philosophy* (pp. 421-439). University of Chicago Press.
- La Mothe Le Vayer, François (1506 [1630]). *Dialogues faits à l'imitation des anciens*. Jean Sarius.
- La Mothe Le Vayer, François (2005). *Diálogos del escéptico. De la divinidad. De la vida privada* (edición de Fernando Bahr). El Cuenco de Plata.
- Marchal, Francis (2021). Une consultation de Descartes : Le Prince de Machiavel. Lettres de Descartes et d'Élisabeth, septembre, octobre et novembre 1646. *L'Atelier des Savoirs*. <https://doi.org/10.58079/ohue>
- Mehl, Édouard (2013). La philosophie au tribunal de la théologie? *Revue des sciences religieuses*, 87(4), pp. 427-449. <https://doi.org/10.4000/rsr.3102>.
- Mersenne, Marin (1624). *L'impiété des déistes, athées et libertins*. Pierre Bilaine.
- Mersenne, Marin (1625). *La vérité des sciences contre les septiques*. Toussaint du Bray.
- Ménissier, Thierry (2017). Descartes, Machiavel et la politique dans les lettres à Élisabeth. *Journées d'étude sur "La correspondance de Descartes"*. I.U.F.M. de Rouen. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01665006>

- Montaigne, Michel de (1588). *Essais*. L'Angelier.
- Montaigne, Michel de (1595). *Essais*. Michel Somnius.
- Negri, Antonio (2008). *Descartes político*. Akal.
- Onfray, Michel (2009). *Los libertinos barrocos*. Anagrama.
- Pintard, René (1937). Descartes et Gassendi. En Raymond Bayer (Ed.), *Travaux du IX Congrès International de Philosophie. II. Études Cartésiennes* (pp. 115-122). Hermann.
- Pintard, René (1983). *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIème siècle (Nouvelle édition augmentée)*. Slatkine.
- Popkin, Richard (2003). *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. OUP.
- Quintero Martín, Sergio (2021). La metáfora del desierto en Hannah Arendt. *Revista Laguna*, 48, 51-67. <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2021.48.04>
- Shapiro, Lisa (2008). Descartes's Ethics. En Janet Broughton y John Carriero (Eds.). *A Companion to Descartes* (pp. 445-463). Blackwell Publishing.
- Suárez, Francisco (1621). *Opus de triplici virtute theologia, Fide, Spe, and Charitate*. Sumptibus Iacobi Cardon and Petri Cauellar.
- Valdez, Ana (2017). Tracking António Vieira's Clavis Prophetarum: The St Bonaventure, Franciscan Institute, Manuscript. *The Catholic Historical Review*, 103(4), 663-697.
- Veres, Máté (2020). Sextus Empiricus on Religious Dogmatism. En Victor Caston (Ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume LVIII* (pp. 239-280). Oxford University Press.