

LA POLÍTICA EN DESCARTES / POLITICS IN DESCARTES

ARTÍCULOS

“Disponer de verdaderos filósofos es el mayor bien que puede acaecer a un Estado.” La dimensión política en la filosofía de Descartes

“Having true philosophers is the greatest good that can happen to a State.” The political dimension in Descartes' philosophy

Joan Lluís Llinàs Begon

Universitat de València

joan.llinas@uv.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-2648-5371>

Resumen: Este artículo plantea de qué manera se puede afirmar la existencia de una política cartesiana. A partir del análisis de tres textos (la Carta-prefacio a Los principios de la filosofía y dos de las cartas dirigidas a Elisabeth de Bohemia) se concluye que, si bien no cabe una política dentro del sistema cartesiano, filosofía y política no pueden separarse. Por una parte, la realización más elevada de la filosofía, la Moral, posee una clara proyección social, y en la práctica política el individuo no deja de ser un sujeto moral, de manera que la reforma individual abre el camino a una reforma social. Por la otra, la filosofía necesita de la política para desplegarse, ya que, aunque la filosofía sea una práctica primeramente individual, la verdadera filosofía debe institucionalizarse, pues presenta unas verdades que sobrepasan la dimensión individual.

Palabras clave: René Descartes; moral; política; reforma individual; reforma social.

Como citar este artículo / Citation: Llinàs Begon, Joan Lluís (2024) “Disponer de verdaderos filósofos es el mayor bien que puede acaecer a un Estado. La dimensión política en la filosofía de Descartes”. *Isegoría*, 71: 1595. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.71.1595>

Abstract: This paper proposes how the existence of a Cartesian policy can be affirmed. From the analysis of three texts (the Letter-preface to The Principles of Philosophy and two of the letters addressed to Elisabeth of Bohemia) it is concluded that, although there is no room for politics within the Cartesian system, philosophy and politics cannot be separated. On the one hand, the highest achievement of philosophy, Morals, has a clear social projection, and in political practice the individual continues to be a moral subject, so that individual reform opens the way to social reform. On the other hand, philosophy needs politics to unfold, since, although philosophy is primarily an individual practice, true philosophy must be institutionalized, since it presents truths that surpass the individual dimension.

Keywords: René Descartes; moral; politics; individual reform; social reform.

Recibido: 15/07/2024. *Aceptado:* 12/11/2024. *Publicado en línea:* 25/04/2025.

1. ¿UNA FILOSOFÍA POLÍTICA EN DESCARTES?

Es bien conocido que Descartes excluye a la política de su sistema filosófico. En la “Carta del autor al traductor, que puede servir como prefacio”, que Descartes incluye en la traducción francesa de *Los principios de la filosofía*¹, aparece la imagen del árbol de la filosofía, en el que las raíces son la Metafísica, el tronco la Física y las tres ramas principales la Medicina, la Mecánica y la Moral². Ni una palabra sobre la política. Cabe re-

cordar que *Los principios de la filosofía* los publica Descartes después de la publicación del *Discurso del método* (AT VI, 1-78) y las *Meditaciones Metafísicas* (AT VII; AT IX), y una vez que da por concluido el proceso de fundamentación de su sistema. En la primera edición, latina, aparecía como prefacio una dedicatoria a Elisabeth de Bohemia, en la que Descartes explicaba cuál era su concepción de la sabiduría. Pero comoquiera que el libro estaba pensado como manual escolar, era necesario, además de una serie de contenidos, explicar con más detalle la concepción misma de la filosofía. En este sentido, la “Carta-prefacio” se nos aparece como toda una declaración de principios de Descartes.

Ante esta situación, los investigadores sobre Descartes han adoptado básicamente dos posiciones³. Un bloque numeroso da por buena la exclusión de la política del árbol de la filosofía, alegando pasajes de sus obras y de su correspondencia en los que Descartes rechaza la pretensión de proyectar una reforma política o de escribir sobre las máximas de la vida civil⁴. Estas afirmaciones, junto con el hecho de que Descartes no escribiese un tratado sobre política, parecen motivo suficiente para despreocuparse, en los estudios cartesianos, de los temas propios de la filosofía política. La política sería, en cierto modo, una ciencia ilusoria, pues nunca podría alcanzar el orden permanente que encontramos en la ciencia (Mpondo, 2000), y ni como súbditos ni como filósofos po-

1 Todas las referencias a los textos de Descartes se hacen por la edición de las obras de Descartes a cargo de Charles Adam y Paul Tannery en once volúmenes (1996) siguiendo la costumbre de indicar número de volumen seguido de número de página. En este caso (AT IX-b 1-20).

2 En este artículo doy por supuesto que la Moral a la que se refiere Descartes no es la misma que la moral por provisión. Ciertamente Descartes tampoco escribió un tratado sobre la ciencia moral pero tanto en *Las pasiones del alma* como en la correspondencia de sus últimos seis años de vida (especialmente la establecida con Elisabeth de Bohemia) permiten esbozar la posición cartesiana respecto de esa moral que se sitúa en la cúspide del sistema de la filosofía. En qué consiste exactamente esa moral no es el objeto de este artículo, y desarrollar esta cuestión requeriría, como mínimo, un artículo completo, pero basten aquí, para mi propósito, dos breves observaciones. Primero, en la carta prefacio Descartes distingue claramente entre una moral que se sitúa antes de adentrarse en el quinto grado del saber, esto es, en el árbol de la filosofía, y la moral que se sitúa en la parte más alta de dicho árbol (AT IX-b, pp. 13-14). Segundo, esta última moral, sin embargo, ni es una ciencia deductiva, ni empieza cuando el resto de disciplinas se han realizado completamente, ni tampoco se obtiene completamente. Como muy bien señala Morgan (1994), hay que tener en cuenta la peculiaridad de la imagen del árbol, que no es idéntica a la del edificio que aparece en la segunda parte del *Discurso del Método*, pues aquella permite concebir el crecimiento de todas las partes al mismo tiempo. Las posiciones sobre esta moral situada en la rama más alta del árbol de la filosofía divergen. Algunos, como Morgan (1994) o Renault (2000), sostienen que Descartes formuló una moral definitiva; otros, como Gueroult (1953, vol. 2, p. 255) o Moreau (1996, pp. 41-45), defienden que una moral sostenida por el resto de las ciencias es un ideal o un horizonte inalcanzable. A este respecto hay que resaltar la posición de Kambouchner (2008, pp. 330-331): por una parte, aunque esta moral “definitiva” parezca que difícilmente pueda ser constituida, la incursión en la verdadera filosofía facilita el ejercicio de la moral; por la otra, aunque todas las ciencias proceden de la aplicación metódica de una misma fuerza intelectual, esto no excluye que exista una diversidad entre las ciencias tanto en sus objetos como en sus medios de constitución y sus regímenes de exposición. La conclusión de Kambouchner es que la moral se constituye como ciencia en la medida que obtenemos una completa certeza de sus principios (véase también Renault, 2000, pp.143-144). Siguiendo a Kambouchner

(2015, pp. 189-195), defiende que Descartes escribió suficientemente sobre esa moral que no es la que uno se forja antes de iniciarse en el quinto grado de sabiduría—particularmente en la carta a Voetius de 1643, en la dedicatoria a Elisabeth de Bohemia en la edición latina de *Los Principios de la Filosofía* de 1644 (AT VII), en la correspondencia sobre la moral iniciada en 1645 y en *Las pasiones del alma* de 1649 (AT XI, 291-497)—y que el conjunto de estos textos permite diferenciar claramente la moral por provisión situada antes de elaborar el sistema y la moral que se sitúa en la cúspide del mismo. Otra cosa es que, como señala acertadamente Gouhier (1973), la moral por provisión, siendo razonable, aunque no racional, no sea completamente diferente de la “más elevada y perfecta moral”.

3 Un buen resumen del estado de la cuestión puede encontrarse en (Cámara 2017).

4 Para los pasajes que respaldan esta opinión véase *Discours de la méthode* (AT, VI, 15); *À Elisabeth*, mai 1646 (AT, IV, 411-412); *À Elisabeth*, septembre 1646 (AT, IV, 492). Cito según la edición de Adam y Tannery de *Œuvres de Descartes* (11 volúmenes, 1963-1973), con el acrónimo AT seguido de número de volumen y número de página.

dríamos decir nada acerca de ella (Cavaillé, 1987, p. 139). La política pertenece al ámbito de lo azaroso, de lo impredecible, debido tanto a lo que llamamos *fortuna* como a la libertad de la voluntad de los seres humanos.⁵

Otro grupo de especialistas, en cambio, sostiene que sí existen ideas políticas en Descartes, ligadas a su filosofía. Basándose en una afirmación del propio Descartes, en *Cogitationes Privatae* (AT X, p. 213), según la cual él se presenta enmascarado en el gran teatro del mundo, Maxime Leroy (1929) interpreta a Descartes teniendo en cuenta que oculta buena parte de sus auténticos pensamientos. Partiendo de este supuesto, se puede defender que en Descartes existe una política. Intérpretes del siglo XX han defendido que su metafísica conduce a una ideología de carácter emancipatorio, o también que su ética conduce necesariamente a una política (véase, respectivamente, Negri, 2008, p. 9 y Polin, 1968, p. 119).⁶

Estas posiciones antagónicas nos pueden llevar a plantear la cuestión de la política en Descartes en términos de izquierda y derecha políticas. La negación de la política como parte de la filosofía, que es el resultado de la negación de la posibilidad del paso de la moral a la política, conduce a algunos a calificar a Descartes como un conservador (Gadamer, 1993, pp. 346-349), mientras que ya desde el siglo XVIII aparece la imagen de un Descartes revolucionario, que se subleva contra el poder despótico y arbitrario (D'Alembert, 1984, p. 109). Creo que no es adecuado plantear la cuestión en estos términos, pues no se trata de determinar si Descartes es más o menos conservador o progresista, sino en precisar hasta qué punto en su sistema filosófico podemos abordar cuestiones propias de la filosofía política (por ejemplo, la estructura, formas y legitimidad del gobierno, o los

derechos y deberes de los miembros de un Estado)⁷. Para ello, debemos partir tanto de los textos cartesianos en los que se sitúa a la política fuera de la filosofía como de aquellos en los que Descartes se atreve a abordar algún tema propio de la política para analizar hasta qué punto, partiendo de ambos, podemos llegar a conclusiones respecto a si hay —y de qué clase— un espacio para la política en la filosofía cartesiana.

Antes de continuar, conviene precisar qué se entiende por política cuando preguntamos si hay un espacio para la política en la filosofía cartesiana. Y eso implica precisar qué entendía Descartes por política cuando la excluye de su sistema filosófico. Recordemos que cuando la princesa Elisabeth de Bohemia le pide a Descartes unas máximas para la vida civil, su respuesta es muy clara: no quiere, afirma, ser tan ridículo como ese filósofo que quería enseñar los deberes de un capitán en presencia de Aníbal (*À Elisabeth*, mayo de 1646, AT IV, 411-412). La pregunta y la respuesta señalan un ámbito de reflexión: el del buen gobierno y el de la institución de la sociedad política. Esa es la política que parece quedar excluida de la filosofía. Pero como queda claro en el artículo de Vallota (2019), con eso no se cierra el ámbito de la reflexión política, sino que, a partir de los textos cartesianos, es posible extraer un pensamiento sobre el ámbito sociopolítico de un carácter distinto al propuesto en la mencionada carta a Elisabeth. En lugar de atender al conjunto de pasajes que permiten una lectura de este tipo, pues hacer esto en profundidad requeriría un espacio mucho mayor que el propio de un artículo de investigación, y en aras de una mayor profundidad, me centraré tan solo en tres de esos pasajes, que considero suficientemente significativos para poder establecer alguna conclusión provisional⁸. En primer lugar, analizaré dos fragmentos, uno anterior y otro posterior a la exposición de la imagen del árbol de la filosofía de la mencionada Carta-prefa-

5 Como señala Cámara (2017, pp. 59-60), se trata de un dilema: no es posible defender al mismo tiempo el libre albedrío y el conocimiento del futuro que exige la ciencia política. Y Descartes toma partido por la primera opción: la tercera máxima de la moral por provisión hace referencia a sustraerse del imperio de la fortuna y reclama ocuparse solo de aquello que está bajo nuestro poder —esto es, los pensamientos (AT VI, 25).

6 En la misma línea Goyard-Fabre sostiene la vinculación en Descartes entre ética y política: “Comme tous les grands philosophes Descartes pense que la philosophie est indissolublement théorique et pratique (...) Ainsi Descartes est trop respectueux de l'ordre et trop soucieux de générosité pour demeurer indifférent en matière politique : son éthique conduit à la politique même s'il refuse de l'écrire” (1973, pp. 312-313).

7 Guenancia (2000; 2011) dejó claras las bases de la discusión: si bien Descartes apenas se pronunció sobre cuestiones políticas, y la política queda fuera del sistema, eso no imposibilita que se pueda reconocer un pensamiento político en Descartes a partir de las bases metafísicas del sistema, pensamiento que no se podría adscribir a las actuales izquierdas y derechas.

8 El análisis de los textos podría ser completado con una atención al contexto en el que Descartes desarrolla su pensamiento pero desarrollar esta cuestión adecuadamente nuevamente exigiría un artículo entero. Para una introducción sobre ese contexto valgan biografías clásicas como la de Garin (1984) o la de Rodis-Lewis (1995).

cio de *Los principios de la filosofía*. El análisis del primero, situado al final del prefacio, me llevará a sostener que la filosofía cartesiana no es algo puramente teórico e individual, sino que posee una dimensión social, ligada a la idea de progreso. El análisis del segundo fragmento, situado más al inicio del prefacio, nos conduce a establecer una relación entre la práctica de la filosofía y un mejor funcionamiento del Estado. El conjunto del prefacio pone en primer plano la dimensión práctica de la filosofía. Lo que sostengo, después de analizar estos dos pasajes, es que ser cartesiano no implica desinteresarse de la vida social ni tampoco no poseer ninguna idea de lo que es un buen orden político⁹.

El segundo texto que analizaré es una de las cartas que escribe Descartes a Elisabeth de Bohemia, en concreto la del 15 de septiembre de 1645 (AT IV, 290-296), en la que relata los conocimientos necesarios para juzgar bien: en primer lugar, la existencia de un Dios bondadoso, luego la inmortalidad del alma, la inmensidad del universo, y, para finalizar, que, aunque cada uno de los seres humanos somos personas separadas, “no podríamos subsistir solos” (AT IV, 293). Esto es, el conocimiento de que somos seres sociales, una parte de un todo, y que es siempre preferible el interés del todo al interés de la parte, aunque con “medura y discreción”. Esta carta refleja la tensión existente entre la necesidad de la vida social y la necesidad de preservar la libertad individual, y a partir de ella se puede entender por qué Descartes renuncia a la política dentro de su sistema filosófico, pero al tiempo no puede evitar que la política aparezca en el despliegue de la moral, fruto más importante del árbol de la filosofía.

Finalmente, el tercer texto que analizaré es la carta a Elisabeth de septiembre de 1646 (AT, IV, 485-493), en la que Descartes, a petición de la princesa, escribe sus impresiones sobre *El príncipe de Maquiavelo*, un ejemplo de que, aunque Descartes sea reticente a hablar de política, lo acaba haciendo. Del análisis de esta carta se desprende que la política debería estar vinculada a la moral, aunque aquella tenga como objetivo la utilidad. En este sentido, se concluye que la utilidad de la filosofía pasa precisamente por alcanzar

esa moral resultado más excelso de la práctica de la verdadera filosofía, práctica que, si se generaliza como parece pretender Descartes, tendrá como efecto una transformación de la vida política.

Así, la toma en conjunto de estos tres textos nos llevará a concluir que, aunque el filósofo no pueda proponer reforma alguna de la sociedad política, esto no implica que no deba interesarse por la sociedad en la que vive, interés que está presente en todo el sistema filosófico de Descartes, y en especial en la moral, que se convierte en la disciplina filosófica a partir de la cual se puede aventurar, con precaución, una política en Descartes.

2. LOS FRUTOS DE LA VERDADERA FILOSOFÍA Y LA UTILIDAD DE LOS FILÓSOFOS

Aunque, como se ha señalado al inicio, la “Carta del autor al traductor, que puede servir como prefacio” que se incluye en la edición francesa de *Los principios de la filosofía* nos inclina a excluir a la política del sistema cartesiano, parece que la política, en cierta manera, no puede ser expulsada del todo del mundo cartesiano. En este sentido, dos pasajes de dicha Carta-prefacio llaman la atención. Veámoslos con detenimiento.

Al final de la carta-prefacio Descartes anuncia cuáles son, a su parecer, los frutos de sus *Principios* (AT IX, 17-19):

1. La satisfacción que se logra al identificar en los mismos diversas verdades que han sido ignoradas hasta su publicación;
2. El estudio de estos principios nos habituará poco a poco a juzgar mejor todas las cosas con que hemos de habérmolas, y a ser más sabios;
3. Las verdades que estos principios contienen, siendo muy claras y muy ciertas, alejarán todos los temas de disputa y, de esta forma, favorecerán una disposición en los hombres a la tolerancia y la concordia.

Obsérvese que hay un cierto movimiento en estos frutos, que va del interior al exterior. El primer fruto es completamente interior, remite al individuo solo y a la satisfacción individual que supone obtener verdades. El segundo fruto también remite al individuo, pues es este el que deviene sabio, pero Descartes introduce una comparación con los pedantes: el segundo fruto, nos dice, producirá “un efecto contrario al que produce la Filosofía común, pues cabe observar fácilmente en los pedantes que tal filosofía les hace menos capaces

9 Sigo en esto a Guenancia (2011), que muestra claramente que existe una idea de orden político en Descartes, que se fundamenta en principios metafísicos, y a Kambouchner (2015, p. 212), que identifica la buena sociedad política como aquella en la que cada uno cumple con su *oficio* (en el sentido ciceroniano).

de razonamiento de lo que serían si nunca la hubiesen estudiado” (AT IX, 18). Así, si el primer fruto se obtiene por sí mismo y en sí mismo, sin necesidad que exista el mundo circundante, la calidad del segundo fruto depende en cierta medida de los otros: se es más o menos sabio en comparación con los demás. Descartes parece defender aquí que el seguimiento de su filosofía conducirá a una sociedad de hombres más sabios. Y el tercer fruto tiene claramente una dimensión social, pues la tolerancia y la concordia exigen la presencia del otro. Nuevamente, nos encontramos aquí con una comparación: *Los principios de la filosofía* de Descartes producirán “el efecto contrario que generan las controversias de la escuela que, al hacer a cuantos la estudian más puntillosos y obstinados en la defensa de sus ideas, bien pudieran ser la primera causa de las herejías y de las disensiones que padece el mundo en nuestros días” (AT, IX, 18). El último fruto culmina los anteriores: se descubrirán, siguiendo los principios y procediendo con orden, nuevas verdades, con lo que “se podrá adquirir con el tiempo un perfecto conocimiento de toda la Filosofía y acceder hasta el nivel más alto de Sabiduría” (AT IX, 18). Al introducir este último fruto (y “principal”, nos dice Descartes) pareciera que estamos volviendo al segundo fruto, pero tras introducir la dimensión social, ahora ya no se trata de la sabiduría individual, sino de la sabiduría de los individuos que componen la sociedad. La filosofía de Descartes, pues, no queda encerrada en una dimensión meramente teórica e individual, sino que pretende una mejora social, mejora que pasa por el progreso de la Filosofía.

El segundo pasaje de esta obra que quiero mencionar se sitúa casi al inicio. Después de definir en qué consiste la sabiduría, de aclarar que en sentido estricto solo Dios es sabio, y de precisar que la filosofía debe empezar buscando los primeros principios del conocimiento, Descartes añade lo siguiente:

Además, hubiera inducido a la consideración de la utilidad de esta Filosofía y mostrado que, puesto que se extiende a cuanto el espíritu humano puede saber, se debe creer que solo ella nos distingue de los más salvajes y bárbaros y que las naciones son tanto más civilizadas y educadas, cuanto mejor filosofen sus hombres; así pues, disponer de verdaderos Filósofos es el mayor bien que puede acaecer a un Estado. Es más, no solo es útil para todo hombre vivir en compañía de quienes se dedican a este estudio, sino que es incomparablemente mejor que cada

hombre se entregue al mismo, tal y como, sin duda alguna, es mucho más deseable servirse de los propios ojos para orientarse y para disfrutar de la belleza de los colores y de la luz que seguir las instrucciones de otro y mantenerlos cerrados. No obstante, esto último es preferible a mantener cerrados los ojos y solo contar con uno mismo para orientarse. Vivir sin filosofar equivale a tener los ojos cerrados sin alentar el deseo de abrirlos; no obstante, el placer de observar todas las cosas que nuestra vista descubre no es comparable en modo alguno a la satisfacción que genera el conocimiento de lo que la Filosofía descubre; más aún, este estudio es más necesario para reglar nuestras costumbres y nuestra conducta en la vida de lo que lo es el uso de los sentidos para guiar nuestros pasos (AT IX, 3-4).

Veamos con detenimiento este fragmento. En primer lugar, se establece una relación entre el conocimiento y la civilización. La presencia de filósofos —los que se dedican a buscar el conocimiento— en un Estado es un indicativo de su grado de civilización. Precisemos: no es tanto la presencia de filósofos, apunta Descartes, sino que filosofen bien. El trasfondo de este pasaje es la importancia del cultivo de la razón. Dejamos de ser salvajes en la medida que utilizamos adecuadamente la razón, obteniendo conocimientos sobre el mundo. Ahora bien, en segundo lugar, si para un Estado el mayor bien es disponer de verdaderos filósofos, esto no es debido al placer del conocimiento, sino a la utilidad que reporta poseerlo. Y dicha utilidad tiene que ver con la orientación en la vida. La comparación con la importancia de la vista para desplazarnos sugiere no solo la necesidad de la filosofía para la vida, sino la estrecha relación entre el conocimiento y la acción. Pero, además, la comparación añade el placer a la utilidad, “para disfrutar de la belleza de los colores y de la luz”. La filosofía, entendida en la acepción que mencionábamos al inicio (un completo conocimiento de todo cuanto se pueda saber y como prudencia en las acciones) se revela indispensable para la vida social. Ahora bien, su práctica es individual. El objetivo no es solo que en los Estados existan una serie de personas que se dediquen a la búsqueda del conocimiento y al mejor curso de acción en cada momento. El objetivo —utópico— es que eso lo realicen cada uno de los individuos que componen un Estado, y en este pasaje Descartes lo plantea como posible. De esta manera, la filosofía deja de ser una actividad

al alcance de unos pocos, y pasa a ser una actividad vital para cada uno de los seres humanos. Y, con ello, se reduce la dependencia de unos hombres respecto a otros. Si cada uno se conduce por la vida con los ojos abiertos, entonces todos los seres humanos que componen un Estado serán iguales, al menos en ese sentido. Parece que nos encontramos con un Descartes que nos sirve tanto para reivindicar la necesidad de la filosofía en los planes de estudio de la educación primaria y secundaria, como para justificar la igualdad de todos los ciudadanos por lo que respecta a su capacidad para obtener conocimientos y conducirse en la vida, igualdad que está en la base de los sistemas democráticos actuales. El final del fragmento que estamos considerando refleja que Descartes no quiere olvidar la acción humana. No se trata solo de obtener conocimientos, sino también de conducirse en la vida. Nuevamente, la comparación con los sentidos y el caminar es significativa. Necesitamos a la filosofía para transitar por la vida tanto como los sentidos para caminar. Con ello, este pasaje confluye con el pasaje anteriormente comentado de la imagen del árbol: al final del camino del conocimiento nos encontramos con la moral, con la regulación de nuestras acciones y nuestra conducta en la vida. Así pues, si bien la Filosofía se practica individualmente, posee una indudable proyección social. Descartes es bien consciente que el ser humano es social, y que la utilidad de la filosofía no solo tiene que ver con la aplicación técnica de los conocimientos obtenidos, sino también con nuestra conducta en relación con los demás, esto es, con la configuración de unas u otras relaciones sociales.

Los dos pasajes que hemos comentado efectúan un recorrido inverso: en el primero se pasaba de lo individual a lo social, en el segundo del Estado al individuo. En cualquier caso, los dos ámbitos parecen conectarse necesariamente, de manera que uno no puede ser considerado —más que de manera abstracta— sin el otro. Vemos, pues, la existencia de una tensión entre filosofía y política: parecen excluirse al tiempo que se necesitan. La política queda excluida del árbol del saber, pero reaparece necesariamente en la vida práctica. Y esta es objeto de la filosofía, pues es allí donde se dirige el árbol del saber, hacia unas ramas cuyo desarrollo revela esa dimensión práctica.

Ahora bien, aunque la dimensión social es indudable, en principio, no nos dice nada respecto de la organización política. Pese a que la práctica de la filosofía produzca un impacto positivo para

la sociedad, el hecho de que sea una práctica individual, es decir, que se ocupe solo de lo que depende de mí y se deje de lado lo que corresponde al imperio de la fortuna, imposibilita la introducción de la política en el árbol de la filosofía, por cuanto aquella es considerada por Descartes como algo que pertenece a la fortuna. La organización política depende de muchos factores, azarosos, y no solo del uso adecuado de la razón de un individuo. La diferencia entre la ciencia física y la política consiste en que en la primera los individuos que la practican poseen un método común —consistente en “conducir adecuadamente la razón”—, y eso conlleva a alcanzar verdades comunes. En cambio, en la política ese conducir adecuadamente la razón no suele darse, porque los filósofos no son actores políticos, solo individuos dentro de un Estado. La política no permite formular leyes en el mismo sentido que la Física o las Matemáticas, de ahí que Descartes distinga, al final de *Los principios de la filosofía*, entre certeza metafísica y certeza moral. Y si bien para conducirnos en la vida es suficiente con una certeza moral, en la moral la toma de decisión y la acción depende exclusivamente de nosotros, cosa que no parece suceder en el ámbito de la política.

3. LA TENSION ENTRE LA SOCIEDAD Y EL INDIVIDUO

Si la Carta-prefacio muestra la dimensión social de la filosofía de Descartes, la correspondencia con Elisabeth deja claro que la moral posee un inevitable componente social, componente que abre la puerta a que la política —una determinada manera de entender la política— entre en el mundo de la filosofía. Para comprobarlo, me centraré en la carta a Elisabeth de 15 de septiembre de 1645, que responde a la enviada por la princesa dos días antes. En esta carta, Elisabeth concede a Descartes que es cosa buena el hábito de calibrar los bienes según la contribución que pueden aportar al contento, pero para hacerlo con eficacia habría que conocerlos a la perfección, y poseer una ciencia infinita (AT IV, 289). En concreto, Elisabeth plantea a Descartes que habría que saber si hay que preferir aquellas que nos sirven solo a nosotros o bien aquellas que nos hacen útiles a los demás. Se critica, continúa Elisabeth, a las personas que prefieren los primeros porque se dice que solo viven para sí, y a las que optan por los segundos porque están excesivamente pendientes del prójimo.

La respuesta de Descartes es un buen ejemplo del orden que se sigue para abordar una cuestión. Puesto que la pregunta de Elisabeth tiene que ver con el juicio, Descartes empieza explicando los requisitos para juzgar atinadamente, a saber, el conocimiento de la verdad y el hábito (AT IV, 291), para después repasar, por orden, cuáles son los conocimientos a los que podemos acceder que más se ajustan a nuestras necesidades (AT IV, 291-295), y, finalmente, abordar la cuestión del hábito (AT IV, 295-296). La respuesta de Descartes a la pregunta de Elisabeth aparece en la enumeración de las verdades que nos es útil tener, en concreto, en la cuarta. Las tres primeras, según Descartes, son la bondad de Dios, la inmortalidad del alma y la inmensidad del universo. Tras estas, Descartes añade una cuarta verdad, “cuyo conocimiento es extremadamente útil” (AT IV, 293): aunque cada uno de nosotros es una persona independiente de las demás, debemos pensar que no sabríamos subsistir solos. Descartes extrae esta verdad no de una reflexión política, sino de la física¹⁰. Cada uno de nosotros es solo una parte del universo inmenso, y, por tanto, solo una parte de la Tierra, una parte de un Estado, de una sociedad, de una familia (AT IV, 293). Lo que está planteando Descartes es cuál es el lugar de cada ser humano en el universo, y la respuesta pasa, como en el caso del “escéptico” Montaigne, por evitar la vanidad humana de creerse el centro de este. La respuesta de Descartes, pues, pasa por evitar el egoísmo, injustificado una vez hemos llegado a las verdades de la Física.

Así, la conclusión inicial de Descartes es que “debemos siempre preferir los intereses del todo, del cual formamos parte, a los de la persona en particular” (AT IV, 293). Ahora bien, la conclusión a la que llega Descartes no implica necesariamente un altruismo. Después de la frase mencionada, añade, “aunque con medida y discreción, pues sería un error exponerse a un gran mal para procurar solo un bien pequeño a nuestra familia o a nuestro país; y si un hombre vale más, él solo, que el resto de su ciudad, no habría razón de querer perderse para salvarla”. Elisabeth había planteado la cuestión de la relación entre el individuo y la sociedad en términos de egoísmo o altruismo. La respuesta de Descartes va en otro sentido: es la razón, nuestra razón, la que debe decidir en cada caso. Pero, para decidir, la razón debe partir del

conocimiento de que debemos considerarnos parte de un todo, en el caso de la sociedad, del bien público. Si lo refiriéramos todo a nosotros mismos, no habría virtud, pero si nos consideramos parte del bien público, entonces, nos dice Descartes, nos complace hacer el bien a todo el mundo, e incluso se entiende que podamos realizar acciones heroicas (esto es, altruistas). La cuestión, pues, no es si se debe actuar egoísta o altruistamente (por ejemplo, si hay que sacrificarse o no por su ciudad), sino que es la razón la que, en cada caso, partiendo de considerarnos como partes de un todo (el bien público), debe decidir en cada situación qué es lo mejor. Esa obligación para con el bien público la acaba fundamentando Descartes no solo con la verdad de la inmensidad del universo, sino también con el conocimiento de Dios:

Y es algo a lo que naturalmente tendemos [que nos debemos más al bien público que a nosotros mismos en particular] cuando conocemos y amamos a Dios como es debido: pues así, abandonándonos del todo a su voluntad, nos despojamos de nuestros intereses, y no tenemos otra pasión que la de hacer lo que creemos que le es agradable (AT IV, 294).

La prioridad del bien público, pues, no solo se deriva del conocimiento de la inmensidad del universo que proporciona la Física, sino también del conocimiento de un Dios omnipotente y bondadoso, creador de todo lo existente, conocimiento proporcionado por la Metafísica. En *Las pasiones del alma*, Descartes deja claro que la fortuna no tiene realidad ontológica, por lo que todo lo que sucede es resultado del ordenamiento divino. Pero eso no conduce a una resignación de tipo estoico, sino que el abandonarse a la voluntad divina supone, ante todo, amar la vida con todas sus consecuencias. Y si Dios nos ha otorgado una razón y una libertad para utilizar en nuestra vida, a nosotros compete buscar, a través de nuestra razón, aquellas acciones que son agradables —para Dios y también para nosotros—, esto es, las acciones que racionalmente consideremos que son las mejores¹¹.

La respuesta de Descartes no concreta cuál es el grado de implicación de cada individuo para

10 La relación entre Metafísica Física y Moral está muy bien explicada en (Ors y Sanfélix 2017).

11 Ors y Sanfélix lo explican muy bien: “Pues si las desgracias y la muerte nos son enviadas por Dios no menos enviados por él serán los placeres y las satisfacciones; de modo que hacer lo posible por procurárselos sigue siendo una manera de acatar su voluntad” (2017, p. 127).

con la sociedad de la que forma parte. Al respecto, al final de otra carta a Elisabeth, fechada el 5 de octubre de 1645, casi un mes después de la que estamos comentando, Descartes afirma:

Reconozco que es difícil medir exactamente hasta dónde la razón ordena que nos interese-mos por el bien público; pero tampoco es algo en lo que debamos ser muy exactos: basta satisfacer a la propia conciencia y puede en esto uno darse mucho a su inclinación
(AT IV, 316).

En cualquier caso, continúa Descartes en la misma carta, Dios vincula a los hombres en una comunidad tan estrecha que incluso aquel que carece de caridad y lo refiere todo a sí mismo, obraría habitualmente en beneficio del prójimo solo con ejercitar la prudencia. La correspondencia con Elisabeth, pues, es coherente con la Carta-prefacio. Si en esta podemos ver la dimensión social de la filosofía y la utilidad que su práctica supone para un Estado, aquella nos presenta como una verdad —derivada de otras verdades de la metafísica y la física— que el hombre es un ser social, y que no cabe un aislamiento total de los demás. Queda sin concretar cuál es el grado de implicación en la vida social, que Descartes deja al criterio de cada conciencia. Pero entonces, ¿es posible que el filósofo —si así lo dicta su razón— participe de la vida política, sea como un actor, sea como un teórico de la misma? Para responder a esta pregunta analizaremos a continuación una de las cartas en las que Descartes habla explícitamente de política.

4. DESCARTES LECTOR DE MAQUIAVELO

Que Descartes excluya —por la vía del silencio— a la política del árbol de la filosofía no implica que no se pueda hablar, razonablemente, de política. El propio Descartes lo hace a veces. Y lo hace desde la moral. No hay certezas en política, pero sí disponemos de una moral, fruto de la filosofía, que nos puede servir para calibrar las propuestas y las acciones políticas. Voy a detenerme ahora en una de esas ocasiones, concretamente en la carta a Elisabeth de Bohemia en la que Descartes comenta, a petición de la princesa, *El príncipe* de Maquiavelo (AT IV, 485-493). En ella se refleja la mencionada tensión entre filosofía y política, y quizás así podamos clarificar cuál es la posición filosófica de Descartes respecto de la política. Recordemos, antes de empezar, que el prefacio de la

primera edición, latina, de *Los principios de la filosofía*, está dedicado a Elisabeth de Bohemia. Y también recordemos que, en una carta previa, para responder a la pregunta de la princesa Elisabeth sobre las máximas de la vida civil, Descartes evita responder excusándose en que llevaba una vida retirada y en que no quería ser tan inoportuno como aquel filósofo que quería dar lecciones sobre el deber de un capitán en presencia de Aníbal. En un momento de la carta a Elisabeth de 1646, el filósofo afirma que la política se basa más en la experiencia que en la razón, y que por eso los mejores consejos no son siempre los más afortunados (AT IV, 411-412). Es precisamente esa referencia a la fortuna lo que separa la política de la filosofía. En esta, el individuo que la práctica es dueño de sí mismo. Ese dominio adquiere su sentido, a través de la moral, en el ámbito social, porque vivir es vivir en sociedad. Pero el ámbito político, el del Estado, la ley y el gobierno, es un ámbito que se escapa a nuestro control y nuestras acciones cotidianas, un ámbito en el que no todo lo que sucede es resultado de una previa deliberación racional, por lo cual no es posible efectuar previsiones o establecer reglas, aunque sean formales. Aun así, Descartes acepta dar su opinión sobre *El príncipe*, lo que indica, de entrada, que, aunque no se pueda hacer filosofía política, sí se puede hablar de política. Queda por ver si este hablar puede hacerse partiendo de la filosofía.

La carta en cuestión empieza de la siguiente manera:

He leído el libro del que me pidió opinión Vuestra Alteza y hallado en él varios preceptos que me han parecido excelentes; como, entre otros, los de los capítulos XIX y XX: Que el príncipe debe evitar siempre todo aquello que lo haga odioso o digno del menosprecio de sus súbditos y que el amor del pueblo vale más que las fortalezas
(AT IV, 485).

Esta alabanza inicial sorprende, porque se asienta en una lectura descontextualizada de *El Príncipe*. Descartes “olvida” que la posición de Maquiavelo en estos capítulos no pasa por establecer una verdad absoluta respecto de la preferencia del amor (ni tampoco del odio), sino su utilidad para ayudar a conseguir el fin propuesto de mantener el poder. Descartes obvia todo este contexto, y aísla una afirmación, quizás con el objetivo no tanto de defender la posición de Maquia-

velo como para mostrar en qué terreno se moverá la suya, a saber, el terreno de la moral.

La carta continúa por la misma senda. Más allá de los preceptos concretos que formula Maquiavelo, su error, para Descartes, consiste en no distinguir lo suficiente a los príncipes que han llegado al poder por vías injustas de aquellos que lo han hecho por medios legítimos. Hay que distinguir entre estos dos tipos de príncipes porque no se les pueden dar los mismos consejos, y ese es precisamente el error de Maquiavelo, aconsejar a los príncipes que han alcanzado el poder de manera ilegítima, considerando que esos consejos también valen para el otro grupo. Esta distinción cartesiana es coherente con su sistema filosófico. Lo que hace posible el conocimiento es seguir un orden, que se inicia con la formulación de los primeros principios. Lo que impide el progreso científico es el desorden y la falta de fundamentación. *Mutatis mutandis*, si el ejercicio del poder no se adquiere de manera fundada, será mucho más difícil que dé lugar a resultados satisfactorios. Porque, Descartes lo tiene muy presente, la política tiene que dar resultados, esto es, las acciones políticas, más allá de que estén bien o mal fundadas, deben ser eficaces.

La doble aproximación de Descartes al texto maquiaveliano, a saber, desde la moral y desde la valoración de su eficacia, se observa más claramente a medida que avanza la carta. Así, algunos de los preceptos que formula Maquiavelo no son rechazados únicamente a partir de una consideración moral, sino también porque no satisfacen el objetivo de ser eficaces para conseguir el objetivo propuesto, es decir, conservar el poder. Está por ver si, más allá de una crítica a Maquiavelo, esto indica algo de la posición de Descartes respecto de la acción política. Si fuese así, no tendríamos un Descartes simple recuperador de la posición clásica defensora del buen príncipe cristiano, pues a la valoración moral de las acciones habría que añadirles su eficacia. El principio que subyacería es que las acciones moralmente buenas son también las más útiles, y con ello Descartes reforzaría la conexión entre moral y política.

Pero el paralelismo entre ciencia y moral que acabamos de comentar no es total. En concreto, Descartes se separa de él en un punto crucial, el de la igualdad de todos los individuos. Descartes presenta su filosofía como accesible a todos los individuos, en la medida que todos poseen la “luz natural” de la razón. En este sentido, todos los

individuos son iguales, más allá de que los haya más o menos inteligentes. Esto es, todos, en la medida que poseen la luz natural de la razón, son capaces de descubrir verdades cuando se presenta una evidencia a su mente. En cambio, esto no sucede exactamente así en política. La ruptura se ejemplifica con la crítica a la imagen utilizada por Maquiavelo en la dedicatoria a Lorenzo de Medici para justificar que haya escrito *El príncipe*:

Por lo demás, no comparto tampoco la opinión de este autor en lo que dice en su *Prefacio*: Que, de la misma forma que, si se pretende hacer el boceto de unas montañas, hay que hallarse en el llano para percatarse mejor de su forma, asimismo, para conocer bien el oficio de un príncipe, no se debe ser persona pública. Pues el boceto solo se usa para representar las cosas que se ven de lejos; pero los principales motivos de los hechos de los príncipes son, frecuentemente, circunstancias tan particulares que nadie podría concebirlos salvo los propios príncipes y quienes hayan tenido participación frecuente en sus secretos (AT IV, 492).

El soberano no es un ciudadano más, y no puede ser juzgado desde nuestra perspectiva. Hay un *factum* que se sobrepone a la común naturaleza de los seres humanos: existen príncipes, y se sitúan en otra dimensión que el resto de los individuos. El príncipe no es que sea una persona totalmente diferente a las otras, sino que es diferente por la posición que ocupa: representa el orden social, necesario para el desarrollo de la filosofía.

Por esto, la carta no puede concluir de otra manera que como lo hace:

Y por ello merecería que se burlasen de mí si pretendiera enseñarle algo a Vuestra Alteza en materia como esta, y no es tal mi intención, por lo tanto, sino solo conseguir que mis cartas le aporten solaz diferente de los que me imagino que le proporciona su viaje, para el que hago votos de completa ventura, lo que no podrá por menos de cumplirse si Vuestra Alteza se resuelve a poner en práctica esas máximas que enseñan que la dicha de toda persona depende de sí misma y debemos mantenernos tan apartados del imperio de la fortuna que, sin perder por ello las oportunidades de apropiarnos los beneficios que pueda concedernos, tampoco debemos, no obstante, sentirnos desventurados si los rechazamos (AT IV, 492).

Descartes, pues, ha entrado durante toda la carta en el juego de Maquiavelo, poniéndose en su misma situación de consejero de príncipes, para, al final de esta, desmarcarse de esa situación y recordar a la princesa Elisabeth que su carta debe tomarse como un entretenimiento. Si situamos la carta en su contexto, veremos que tanto en cartas anteriores como en posteriores Descartes y Elisabeth se ocupan de la cuestión de la usurpación y de la legitimidad, un tema que afectaba personalmente a Elisabeth. En este tema, Elisabeth lleva la iniciativa, y Descartes suele replicar intentando ceñirse al ámbito privado, dando consejos más bien sobre la actitud a adoptar que consejos de acción política¹². Esto es, Descartes intenta mantenerse en el ámbito que uno puede controlar. Y, desde ese ámbito, no podemos dar lecciones a quien se sitúa en otra posición, en la del gobernante. Lo importante, le recuerda, es que toda persona depende de sí misma, y que debe por tanto alejarse del imperio de la fortuna. Con ello, se refuerza la idea que la política queda fuera del sistema, pues pertenece al imperio de la fortuna, mientras que la moral sí está dentro del mismo, pues depende de cada uno de nosotros.

5. ALGUNAS CONCLUSIONES

Volvamos ahora a la paradoja inicial: la filosofía es el bien máspreciado de un Estado, y, sin embargo, la política queda fuera de la filosofía. El recorrido por la Carta-prefacio de *Los principios de la filosofía* nos ha mostrado cómo la dimensión social está presente en el proyecto filosófico cartesiano, si bien la política queda fuera del árbol de la filosofía. La carta a Elisabeth del 15 de septiembre de 1645 establece que el ser humano es un ser social, y que es la razón la que determina el grado de implicación, partiendo de la base que cierto grado de implicación es inevitable. La carta a Elisabeth en la que Descartes comenta *El Príncipe de Maquiavelo* refleja que se puede escribir sobre política, aunque sea como entretenimiento, pero que debe hacerse siempre desde la moral. La toma en consideración de estos tres textos conjuntamente nos permite establecer varias conclusiones:

12 Si bien estamos dudando si hay una política cartesiana podemos afirmar más claramente a partir de la correspondencia establecida entre ellos que la princesa Elisabeth de Bohemia sí posee una posición política a partir de consideraciones morales criticando a Descartes que no se ocupe más de la moral. Al respecto véase por ejemplo Andrea Nye (1996).

a. Para Descartes la política no puede desvincularse de la moral. Ahora bien, la moral no necesita de la política para desplegarse, y, en cambio, la política sí necesita de la moral. Si la política posee algún espacio en el sistema cartesiano es dentro de la moral. Para saber cómo hemos de vivir no hace falta la política, sino únicamente seguir la recta razón.

b. Aunque la política se excluye de la filosofía la práctica de esta es una manera de hacer política, pues, si bien el filósofo no puede escribir (filosóficamente) sobre política ni como filósofo le corresponde ser un actor político, sí, con su actuación en la sociedad, con la puesta en práctica de su filosofía, contribuye a la modificación de la vida sociopolítica de un Estado¹³. En este sentido, se entiende la petición de colaboración para el avance del conocimiento que realiza Descartes en la sexta parte del *Discurso del método*, como también el lamento por no obtener ayuda pública para dicho avance en la Carta-prefacio:

Creo haber abierto la explicación de toda la Filosofía por orden y sin omitir alguna de aquellas observaciones que deben preceder a las que han sido expuestas en último lugar. Pero, deseando llevar a término este proyecto, debería explicar de igual forma la naturaleza de cada uno de los otros cuerpos que se encuentran en la tierra, a saber, los minerales, plantas, animales y, de modo principal, el hombre; finalmente, debería tratar de Medicina, Moral y la Mecánica. Tal es lo que debería desarrollar para ofrecer a los hombres un cuerpo completo de Filosofía; no me siento tan envejecido, no desconfío tanto de mis fuerzas y no me considero tan alejado del conocimiento de lo que aún falta, como para no intentar emprender la conclusión de este proyecto si llegara a disponer de la comodidad requerida para realizar todas las experiencias de las que tuviera necesidad para apoyar y justificar mis razonamientos. Sin embargo, apreciando que para ello serían necesarias grandes inversiones que un particular de mi condición no podría satisfacer estando desasistido de la ayuda pública, y no viendo que haya de alcanzar esta ayuda, creo que debo contentarme con estudiar teniendo como fin mi instrucción particular y confiar que la posteridad sabrá excusarme si, alcanzada esta situación, no me dedico a trabajar para ella (AT, IX-b, 17).

13 El propio Descartes es un ejemplo de intentar poner en práctica su filosofía. Sobre las estrategias de institucionalización véase Sergio García (2017).

Así, la filosofía necesita de la política. El árbol de la filosofía crece en algún sitio, no es una mera entelequia. Y un árbol, para desarrollarse, necesita de factores externos: agua, sol, etc., es decir, condiciones adecuadas. La política es ese ámbito externo al árbol, que debería hacer posible su máximo desarrollo. A cambio, el árbol obtiene frutos que son aprovechados por el entorno de este. En cierto modo, pues, los caminos de la filosofía y la política están unidos. Pero eso supone dejar en manos del azar el desarrollo de la verdadera filosofía. Esta dependencia del azar solo puede ser mitigada, paradójicamente, con el desarrollo de verdaderos filósofos, que “contaminarán” la vida social de racionalidad y que, en último término, contribuirán, con su actividad, a una mejora global de la sociedad y a una más eficaz gestión de la organización política. Elisabeth de Bohemia sería una de estas filósofas, personas capacitadas tanto en el ámbito de la filosofía como en el de la política.

c. De este modo, pues, el proyecto cartesiano no es tanto un proyecto de organización política, sino un proyecto de reforma individual que podría conducir a una reforma de la sociedad¹⁴. Lo mejor que le puede suceder a un Estado es poseer a verdaderos filósofos porque estos son personas que, con el cultivo de la razón, llevan a cabo una forma de vida excelente con relación a lo que es el ser humano. Si bien la filosofía no puede hacer política, y la política se despliega sin necesidad de la filosofía, esta puede ser útil para la política. Descartes, de este modo, está situándose en los inicios de dos movimientos que marcarán el desarrollo de Europa occidental en los siglos siguientes:

En primer lugar, el individualismo, la conciencia de que el individuo es algo previo a —y más importante que— el Estado. El individuo, ciertamente, es social, como se desprende claramente de los textos que hemos comentado, además de la última obra publicada de Descartes, *Las pasiones del alma*. Ese individuo que emprende el camino de la filosofía, que busca verdades y conducirse adecuadamente en la vida, modifica, con su acción, la vida social. Es en este sentido que Descar-

tes afirma que es cada uno de los hombres quien debería filosofar. Nos encontramos, pues, ante una utopía social, fruto del desarrollo moral de cada uno de los hombres. Utopía social que legitimaría, si se alcanzase, un cambio en la organización política. Así, el proyecto moderno, si se parte de Descartes, debería ser replanteado: no se trata solo de un progreso tecnológico resultado de la investigación científica, sino también de un progreso moral, resultado de voluntad de cada uno de los individuos de emprender el camino de la filosofía hasta llegar a la rama más alta, la moral.

En segundo lugar, este individualismo como punto de partida y de articulación de la vida social, al entrar en la senda de la filosofía, se despliega como vida racional. Como señala en la tercera parte del *Discurso del Método*, Descartes pretende cultivar su razón. En eso consiste la práctica de la filosofía: se obtienen verdades y se sabe qué cursos de acción emprender en la medida que se hace un buen uso de la razón. Descartes, de este modo, anticipa la Ilustración: vivir según la razón es lo más deseable. Y esto, recordémoslo, puede ser llevado a cabo por todos los individuos. La utopía cartesiana, entonces, aparece como una utopía ilustrada. Así, la política sigue quedando fuera del sistema, pero el desarrollo de este, para dar el salto de una aventura individual a una social, requiere de decisiones políticas, como enseñar la nueva filosofía en el sistema educativo, o dotar de recursos a los investigadores. Y eso, paradójicamente, solo se hará si el gobernante ya ha emprendido el camino de la filosofía. Es decir, un gobernante que busque la verdad, que cultive su razón y que tenga la voluntad de emprender las acciones que su razón le dice que son las mejores. Un gobernante que cumpla de manera adecuada con su oficio.¹⁵

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Emilio Pavón Castillo, doctorando de Filosofía, sus agudas observaciones con relación a la carta de Descartes a Elisabeth en la que comenta *El Príncipe* de Maquiavelo.

14 Descartes no es ingenuo. En la correspondencia con Elisabeth es recurrente la distinción entre almas nobles o fuertes y almas débiles (véase por ejemplo AT IV 202-203; AT IV 252; AT XI 366-367; AT XI 455-456). Aunque sea potencialmente posible no todo el mundo alcanza la generosidad ni todo el mundo muestra interés por la filosofía.

15 En esta misma línea Lázaro (2013, p. 214) sostiene que para Descartes no habría filosofía política, sino hacer político. Maticemos que ese hacer político pareciera limitado al gobernante, si restringimos la política al gobierno de un Estado, pero se amplía a todo individuo, y especialmente al filósofo, en la medida que este puede impulsar, con su acción, una mejora de la vida en un Estado.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

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

FUENTES DE FINANCIACIÓN

Este artículo se inserta en el proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (Proyectos de Generación del conocimiento) denominado *Éticas y metafísica de los afectos: las génesis modernas del presente* (EMAP), referencia PID 2021 12612333NB-100.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Joan Lluís Llinàs Begon: conceptualización, análisis formal, investigación, metodología, administración de proyecto, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

BIBLIOGRAFIA

- Alembert, Jean le Rond d' (1984). *Discurso preliminar de la Enciclopedia*. Sarpe.
- Cámara, María Luisa de la (2017). Descartes, ¿abstencionista o pensador político? *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 11, 57-72. <https://doi.org/10.5209/INGE.58302>
- Cavaillé, Jean-Pierre (1986). *Le politique révoqué : notes sur le statut du politique dans la philosophie de Descartes*. EUI Working Papers, 226. European University Institute. <https://hdl.handle.net/1814/22880>
- Cavaillé, Jean-Pierre (1987). Politics Disavowed. Remarks On the Status of Politics in the Philosophy of Descartes. *Diogenes*, 35(138), 118-138. <https://doi.org/10.1177/039219218703513807>
- Descartes, René (1996). *Œuvres. Édition de Charles Adam & Paul Tannery*, 11 Vols. Vrin.
- Descartes, René (1996). *Lettre préface des Principes de la philosophie*. Édition de Denis Moreau. Flammarion.
- Gadamer, Hans-Georg (1993). *Verdad y método I*. Sígueme.
- García, Sergio (2017). Descartes on education: the cartesian Reformation of the seventeenth-century Institutionalized knowledge. *Society and Politics*, 11, 1(21), 46-66.
- Garin, Eugenio (1984). *Vita e opere di Cartesio*. Laterza & Figli.
- Gouhier, Henri (1973). *Descartes: essais sur le "Discours de la méthode", la métaphysique et la morale*. Vrin.
- Goyard-Fabre, Simone (1973). Descartes et Machiavel. *Revue de Métaphysique et Morale*, 78(3), 312-334.
- Guenancia, Pierre (2000). *Lire Descartes*. Gallimard.
- Guenancia, Pierre (2011). *Descartes et l'ordre politique*, 2ª edición aumentada. PUF
- Gueroult, Martial (1953). *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2 vols. Aubier.
- Kambouchner, Denis (2008). *Descartes et la philosophie morale*. Hermann.
- Kambouchner, Denis (2015). *Descartes n'a pas dit*. Le Belles Lettres.
- Lázaro, Raquel (2013). Virtudes y pasiones en la instrucción de un príncipe. La lectura cartesiana de Maquiavelo. En J. L. Fuertes, A. Poncela, D. Jiménez Castaño, M. Martín Gómez, P. Oliveira y A. Granado (Eds.), *La teoría filosófica de las pasiones y de las virtudes. De la filosofía antigua al humanismo escolástico ibérico* (pp. 213-223). Humus.
- Leroy, Maxime (1929). *Descartes, le philosophe au masque*. Rieder.
- Mpondo Mandengue, Loth (2000). L'abstention politique chez Descartes. En B. Bourgeois y J. Havet (Eds.), *L'esprit cartésien. Actes. Librairie Philosophique* (pp. 415-419). Jean Vrin.
- Negri, Antonio (2008). *Descartes político o de la razonable ideología*. Akal.
- Nye, Andrea (1996). *Polity and Prudence: The Ethics of Elisabeth, Princess Palatine. Hypatia's Daughters: Fifteen Hundred Years of Women Philosophers*. Indiana University Press.
- Ors Márquez, Carmen y Sanfèlix Vidarte, Vicente (2017). Descartes: moral y política. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 11, 119-133. <https://doi.org/10.5209/INGE.58305>
- Polin, Raymond (1968). *Éthique et politique*. Sirey.
- Renault, Laurence (2000). *Descartes et la félicité volontaire*. PUF.
- Rodis-Lewis, G. (1995). *Descartes. Biographie*. Calman-Levy.
- Vallota, Alfredo (2019). Descartes y la Política. *Apuntes Filosóficos*, 28(54), 114-141.