

LA POLÍTICA EN DESCARTES / POLITICS IN DESCARTES

ARTÍCULOS

Política, religión y filosofía en Descartes: estrategias contra la censura post-tridentina

Politics, religion, and philosophy in Descartes: strategies against post-tridentine censorship

Sergio García Rodríguez

UNED

grsergio91@hotmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-3817-6170>

Resumen: El presente artículo analiza las distintas estrategias discursivas con las que Descartes, consciente de las consecuencias políticas que una nueva filosofía y ciencia podían ocasionar en el marco de la Contrarreforma, desarrolla a fin de lograr la implantación y difusión de su pensamiento.

Palabras clave: aristotelismo; catolicismo; censura; Descartes; institucionalización; política.

Como citar este artículo / Citation: García Rodríguez, Sergio (2024) “Política, religión y filosofía en Descartes: estrategias contra la censura post-tridentina”. *Isegoría*, 71: 1600. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.71.1600>

Abstract: The present article analyzes the various discursive strategies employed by Descartes, who was aware of the political consequences that a new philosophy and science could cause within the framework of the Counter-Reformation, in order to achieve the establishment and dissemination of his ideas.

Keywords: Aristotelianism; Catholicism; censorship; Descartes; institutionalization; politics.

Recibido: 30/06/2024. *Aceptado:* 14/10/2024. *Publicado en línea:* 25/04/2025.

1. INTRODUCCIÓN

La ausencia de una reflexión política sistemática y explícita en la obra de Descartes ha sido un punto importante de controversia en los estudios cartesianos que ha dado lugar, fundamentalmente, a dos grandes lecturas (De la Cámara, 2017). La primera de ellas —en la que se enmarcan intérpretes como Babini (1937) o Guenancia (1983)— entiende a Descartes como un abstencionista político cuya filosofía no buscaría realmente una transformación del orden social sino tan solo la reforma del individuo. La segunda gran lectura, por el contrario, sí atribuye un pensamiento político al francés, si bien existen claras divergencias a la hora de determinar las líneas clave en las que este se enmarcaría. Para exégetas como Díez del Corral (1972) o Arenas (2017), la presunta ausencia de una propuesta política explícita es interpretada como complicidad con el *statu quo*. Bajo esta óptica, tanto el imaginario político cartesiano como su visión de la legitimidad del poder basada en un origen divino (Descartes, AT VI, p. 61)¹ llevarían a entender al francés como un pensador conservador comprometido con los principios del Antiguo Régimen. En este sentido, la primera regla de la moral provisional no sería sino una muestra de cómo la búsqueda de un nuevo individuo debe ser conjugada, en términos políticos, con una defensa del orden establecido. Dado que “debemos alterar [nuestros] deseos antes que el orden del mundo” (Descartes, 2011, p. 117 [AT VI, p.25]), es necesario “seguir las leyes y las costumbres de [nuestro] país, conservando con firme constancia la religión” (Descartes, 2011, p. 119 [AT VI, pp. 22-23]) en que fuimos instruidos desde niños. Sin embargo, donde unos ven conservadurismo otros perciben un tímido reformismo de carácter burgués. Esta es la lectura de A. Negri, autor del influyente *Descartes político* (2008), quien sostiene que existiría una ontología política en el pensador francés basada en la defensa de la autonomía del individuo y en la libertad política que cuestionaría los principios del *Ancien Régime*. En palabras de Negri, “Nuestro autor funda una ontología política no solo nueva sino distinta [...], dirigida a la construcción de la hegemonía

de una clase social [...], el dominio burgués sobre la sociedad” (Negri, 2008, pp. 5-6).

Dilucidar si hay en Descartes una política requiere, desde mi punto de vista, atender necesariamente a su circunstancia histórica. Ciertamente, en un contexto de férrea censura intelectual como es el posterior al Concilio de Trento, parece lógico que un pensador heterodoxo como Descartes, quien afirma explícitamente que se guía por la máxima “para vivir bien uno debe vivir discretamente” (Descartes, AT I, p. 286), decidiera no inmiscuirse explícitamente en asuntos de orden político. Recuérdese cómo la marcada pugna religiosa entre los defensores de la Reforma y la Contrarreforma supuso, en el contexto de la Guerra de los Treinta Años, una radicalización del ambiente intelectual que facilitó que en el bando católico se diera un aumento significativo del número de condenas por herejía contra los nuevos filósofos y científicos, cuyas concepciones cuestionaban el pensamiento aristotélico que Trento había elevado a la condición de filosofía oficial de la Iglesia. En esta coyuntura, el celo con el que Cartesio evita abordar abiertamente cuestiones relativas al Estado, el gobierno o el poder no debe entenderse como la renuncia al carácter político de su filosofía propia de un abstencionista, sino como una muestra de prudencia. Los signos de los tiempos exigían inteligencia práctica a fin de lograr cualquier transformación efectiva del panorama social e intelectual. Cualquier proyecto intelectual que aspirara a reemplazar al aristotelismo imperante requería de distintas estrategias subrepticias con las que lograr una progresiva implantación en las instituciones religiosas y educativas. Sabemos que Descartes era plenamente consciente de que su proyecto representaba un punto de ruptura en términos intelectuales cuyas implicaciones políticas eran evidentes en el contexto posterior a Trento. No en vano el francés se vio obligado a buscar un espacio más tolerante como eran las Provincias Unidas donde desarrollar sus reflexiones filosóficas e investigaciones científicas. Por tanto, si hay una política en Descartes, esta solo podía ser realizada por medio de una serie de estrategias encubiertas con las que lograr que su sistema filosófico y científico permeara en los ambientes intelectuales y reemplazara, así, al aristotelismo hegemónico.

El presente artículo defiende que el proyecto cartesiano posee una clara voluntad de transformación social y política del orden establecido pero que, para el filósofo, dichos objetivos solo

1 Las referencias de la obra de Descartes se acogerán a la edición clásica de Adam y Tannery —a partir de ahora AT. Así se indicará la referencia de AT (volumen y página) junto con la referencia de la traducción. En caso de que tan solo aparezca la referencia de AT se tratará de una traducción propia.

podían ser alcanzados por medio de distintas estrategias articuladas subrepticamente con las que lograr la difusión de su pensamiento. A fin de defender esta tesis se mostrará, en primer lugar, cómo en el contexto de la censura post-tridentina cualquier novedad dentro del panorama intelectual era entendida por las autoridades como una amenaza política al orden establecido y cómo Cartesio era plenamente consciente de ello. A partir de aquí, el artículo explora las distintas estrategias con las que Descartes intentó dar una apariencia ortodoxa a su pensamiento a fin de facilitar su institucionalización y lograr una reforma social.

2. LA FILOSOFÍA EN DESCARTES COMO HERRAMIENTA DE TRANSFORMACIÓN POLÍTICA

El XVII es un siglo aún sometido al poder de las instituciones religiosas. La Reforma de Lutero y las consiguientes guerras de religión que durante los siglos XVI y XVII asolan Europa y en las que el propio Descartes participa ponen de manifiesto las implicaciones políticas que toda controversia religiosa era capaz de ocasionar. En este sentido, la Reforma supuso un cuestionamiento ideológico de calado tanto a nivel filosófico como dogmático que obligó a la Iglesia a plantear una respuesta donde el catolicismo debía representar una propuesta intelectual mucho más solvente que la alternativa protestante. Era, pues, imperativo disponer de un sistema de pensamiento con el que se diera cuenta adecuadamente del funcionamiento de la realidad pero que al mismo tiempo fuera plenamente conciliable con los dogmas de la religión católica. La estrecha conexión entre filosofía y cristianismo que propugnaba el tomismo convirtió al pensamiento del Aquinate en el pilar ideológico con el que apuntalar desde el plano filosófico la doctrina católica y sus dogmas —como el de la transubstanciación— frente a las críticas protestantes. Sería la decimotercera sesión del Concilio de Trento la que consagraría definitivamente a Tomás de Aquino —nombrado Doctor de la Iglesia en 1567 por el papa Pío V—, elevándolo a la condición de guía intelectual del catolicismo (Hughes, 1960, p. 313):

“Como otra Biblia” (*Quasi altera Biblia*): Así es como el polímata protestante alemán Daniel Georg Morhof (1639-1691) describió el estatus del que gozaba la *Summa Theologiae* en su tiempo, al menos en tierras católicas [...] En

1567, Tomás de Aquino había sido declarado el quinto “Doctor de la Iglesia” por el Papa Pío V, lo que lo convirtió en el primer autor medieval equiparado con los Padres de la Iglesia. Dos siglos antes, la mera existencia de la *Summa* en sí misma había sido utilizada como un argumento para elevar a su autor a la santidad (Schmutz, 2018, p. 221).

Este punto es fundamental para desentrañar el carácter político del proyecto cartesiano, pues, al existir una vinculación muy estrecha entre filosofía y religión, cualquier controversia filosófica (o incluso científica) podía convertirse en una polémica religiosa y, por ende, en una cuestión política. Descartes era plenamente consciente de esta estrecha conexión entre política y religión y de cómo, por ello, su pensamiento disponía de un carácter subversivo en la medida en que cuestionaba la filosofía oficial. Así, en un fragmento del *Discurso* en el que alude a la condena de Galileo y a los motivos que le llevaron a no publicar su *Mundo*, afirma:

Hace tres años que llegué al término del tratado en donde están todas esas cosas, y empezaba a revisarlo para entregarlo a la imprenta, cuando supe que unas personas a quienes profeso deferencia y cuya autoridad no es menos poderosa sobre mis acciones que mi propia razón sobre mis pensamientos, habían reprobado una opinión de física publicada poco antes por otro, no quiero decir que yo fuera de esa opinión, sino solo que nada había notado en ella, antes de verla así censurada, que me pareciese *perjudicial ni para la religión ni para el Estado* y, por lo tanto, nada que me hubiese impedido escribirla, de habérmela persuadido la razón (Descartes, 2011, p. 141 [AT VI, p. 60]).

Al defender el movimiento de la Tierra y la concepción heliocéntrica del universo, Galileo cuestionaba abiertamente la cosmología bíblica, cuya formulación científica última se había dado a través del modelo ptolemaico, poniendo de manifiesto cómo una controversia científica podía tener importantes repercusiones en el ámbito religioso. Sin embargo, lo más interesante del fragmento es la alusión que realiza Descartes al perjuicio que doctrinas científicas innovadoras como la de Galileo podían ocasionar al Estado, pues evidencia una clara conciencia de que el pensamiento —filosófico o científico— que cuestionara la explicación aristotélica vigente podía entrañar un riesgo no solo para la religión sino

también para las instituciones políticas. En este sentido, no cabe suponer ingenuidad alguna en el francés, quien era perfectamente conocedor del estrecho vínculo que buena parte de las autoridades religiosas y círculos intelectuales del momento establecían entre Aristóteles y la religión cristiana. Así, en la Carta a Mersenne del 31 de marzo de 1641, se refiere a aquellas “personas que confunden a Aristóteles con la Biblia y abusan de la autoridad de la Iglesia a fin de satisfacer sus pasiones” (Descartes, AT III, p. 349). A este respecto, parece importante subrayar que la *Ratio Studiorum* de 1599 que regía el plan de estudios de colegios jesuitas como el de *La Flèche*, en el que estudió Descartes, reconocía que los profesores “no deberán alejarse de Aristóteles en cuestiones importantes [...] [y] deberán ser muy cuidadosos con lo que [leen o citan] en clase de los comentaristas de Aristóteles [...] siempre hablando favorablemente de Santo Tomás” (Farrell, 1970, p. 40). En consecuencia, cualquier disenso desde el ámbito filosófico o científico respecto al aristotelismo de corte tomista podía ser interpretado por las autoridades como una afrenta religiosa y política, pues, como reconoce Descartes, “es casi imposible explicar otra filosofía [distinta a la aristotélica] sin que parezca directamente contraria a la fe” (Descartes, AT I, pp. 85-86). De hecho, durante las primeras décadas del siglo XVII se producen condenas de importantes filósofos como Bruno, Campanella o Vanini —los llamados *novatores*— que habían cuestionado esa visión aristotélica y propuesto filosofías alternativas:

La misma opresión institucional que debilitó la filosofía escolástica también pesó mucho en el siglo XVII. Ese siglo comenzó tan mal como podía haberlo hecho, con Giordano Bruno siendo quemado en la hoguera el 17 de febrero de 1600, después de siete años de encarcelamiento a manos de la Inquisición Romana. Durante algunas décadas, los esfuerzos de la Iglesia para suprimir los desafíos al aristotelismo continuaron siendo bastante intensos. Por mencionar solo algunos de los casos más famosos, Giulio Cesare Vanini fue quemado en 1619. [...] Galileo estuvo confinado durante la última década de su vida (Pasnau, 2011, p. 431).

Todo cuestionamiento del aristotelismo suponía, así, “un ataque a los fundamentos de la teología” (Menn, 1998, p. 35) católica y, por ende, un acto político. No es casual que Martín Lutero fue-

ra un furibundo crítico del Estagirita, del cual realizó polémicas afirmaciones como que “Aristóteles es a la teología lo que las tinieblas son a la luz” (Lutero, 1883, p. 226). Ahora bien, en el caso de Descartes, no solo el propio desafío de la doctrina filosófica vigente y la postulación de una filosofía y una ciencia alternativas constituyen actos políticos, sino que las metas a las que aspiraba su proyecto también lo son. En efecto, la filosofía cartesiana trasciende la esfera del individuo en la medida que hace de la utilidad social uno de los principales objetivos de su pensamiento:

por los vínculos que establecen el domicilio, la fe prometida y el nacimiento, somos una de las partes de este o aquel Estado, esta o aquella sociedad, o esta o aquella familia. Y debemos en cualquier circunstancia preferir los intereses del todo del que somos parte a los de nuestra persona en particular, aunque siempre con mesura y discreción, pues sería errado exponernos a un gran daño para no procurar sino un bien pequeño a nuestra familia o a nuestro país; y si un hombre vale más, él solo, que toda su ciudad junta, no tendría razón en querer perderse para salvarla. Pero si lo refiriésemos todo a nosotros mismos, no tendríamos empacho en perjudicar grandemente a otros hombres cuando creyésemos que ello nos reportaba algún beneficio de pequeña consideración, y no existiría ni verdadera amistad, ni fidelidad, ni, en términos generales, ninguna virtud. Mientras que si nos consideramos parte del bien público, nos complacerá beneficiar a todo el mundo y si la ocasión se presenta, ni siquiera temeremos exponer nuestra vida por servir al prójimo (Descartes, 2011, pp. 601-602 [AT IV, p. 293]).

Todo individuo, en tanto que miembro de una comunidad política, tiene una obligación para con el bien común. Este compromiso político se manifiesta, en el caso de Descartes, en un sentido intelectual pues las contribuciones que este realiza para la mejora de la sociedad son de tipo filosófico y científico. Por lo que hace a las primeras, el francés subraya en la Carta-Prefacio de los *Principios de la filosofía* 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” (Descartes, 2002, p. 8 [AT IX-B, p. 3]). Ese mayor grado de civilidad que nos otorga el dirigir correctamente nuestra luz natural es un beneficio político en la medida en que, como subraya más adelante en la Carta-prefacio, favorece la

tolerancia y la concordia entre los hombres. A fin de mostrar cómo su filosofía se encuentra comprometida con estos valores políticos, parece adecuado recordar que el lugar en el que Descartes fija su residencia durante buena parte de su vida —aproximadamente 20 años— es Holanda, país que en el siglo XVII constituía uno de los espacios con mayor libertad de pensamiento de toda Europa, libertad a la que Descartes concede un gran valor tal y como reconoce en una carta de 1631 a Balzac (“¿Qué otro país hay en el que pueda gozarse de libertad tan completa?” [Descartes, AT I, p. 204]). Esta filosofía verdadera, al dirigir correctamente nuestra razón, es la única capaz de lograr una auténtica paz social. En efecto, Descartes considera que la inestabilidad política de su tiempo es en buena medida producto de las controversias religiosas y herejías que, como las de la Reforma, nacen a partir de filosofías falsas que no son capaces de dar una explicación adecuada de las verdades de la fe. La auténtica filosofía tiene un efecto político pacificador en la medida en que favorece “una disposición en los hombres a la tolerancia y la concordia; [...] 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” (Descartes, 2002, p. 18 [AT IX-B, p. 18]). Por tanto, Descartes confía en que “las controversias que a veces la falsa filosofía pone sobre la teología [...] se calmarán por su propia voluntad si [sus] opiniones son aceptadas” (Descartes, AT V, p. 544), contribuyendo así a la defensa del catolicismo y al fin de las guerras basadas en la religión. El método con el que cualquiera puede dirigir correctamente su razón es, así, la principal contribución filosófica de Descartes a la sociedad, dado que nos permite deshacernos de prejuicios y de opiniones falsas y obtener verdades muy firmes y muy seguras a partir de las cuales poder progresar.

La propuesta científica cartesiana está también comprometida con el progreso material de la sociedad y, por ello, debemos atribuirle un carácter político. En este sentido, la Sexta Parte del *Discurso del método* no es sino una encendida defensa de cómo la auténtica ciencia debe regirse por el interés común. Siguiendo la herencia baconiana de la *Nueva Atlántida* (1623), todo científico, en tanto que miembro de una comunidad política, tiene la obligación de hacer públicos sus avances a fin de contribuir al bien común:

[...] adquirido algunas nociones generales de la física y comenzado a ponerlas a prueba en varias dificultades particulares, notando entonces cuán lejos pueden llevarnos y cuán diferentes son de los principios que se han usado hasta ahora, creí que conservarlas ocultas era grandísimo pecado, que infringía la ley que nos obliga a procurar el bien general de todos los hombres en cuanto ello esté en nuestro poder (Descartes, 2011, p. 142 [AT VI, p. 61]).

La ciencia es, por tanto, una empresa colectiva que sirve al beneficio de toda la sociedad gracias al poder que esta posee para transformar la naturaleza y hacernos “dueños y poseedores” de la misma. Esta nueva ciencia requiere, como sostiene Kennington, de “una relación nueva con la sociedad [...] [basada] en una mezcla de una amenaza a los fundamentos tradicionales de la sociedad y una promesa de benevolencia por los frutos del dominio de la naturaleza” (Kennington, 2009, p. 413). En definitiva, si los valores políticos de la concordia y la tolerancia deben primar en el Estado, si una auténtica ciencia debe contribuir a la utilidad social, es necesario que una nueva filosofía surja y reemplace al sistema de pensamiento dominante, incapaz de lograr esas metas. Tanto el cuestionar el aristotelismo, como el proponer una alternativa filosófica y científica no son sino actos políticos cuya meta lo es también: la búsqueda del bien colectivo y de una sociedad más tolerante en la que prime la concordia entre los hombres.

La conquista de estas metas políticas solo será posible por medio del reemplazo de una forma de pensamiento por otra. La educación se convierte, así, en el eje transformador: mediante una adecuada instrucción podemos liberarnos de los prejuicios y opiniones falsas que enturbian nuestro intelecto y aprender a dirigirlo correctamente. La educación implica siempre una voluntad de transformación política tal y como se manifiesta en los distintos proyectos utópicos que se plantean a lo largo de los siglos XVI y XVII. La *Ciudad del Sol* (1623) de Campanella, *La Nueva Atlántida* (1623) de Francis Bacon o la *Cristianópolis* (1619) de Andreae no son sino proyectos políticos dirigidos a una transformación de la sociedad erigida sobre una reforma educativa (Houston, 2010, p. 161). Siguiendo esa línea, Descartes participa de este proyecto de renovación pedagógica propio de la Modernidad proponiendo una educación basada en la adecuada dirección del intelecto que permita liberarse de prejuicios y autoridades. La implanta-

ción de esta nueva filosofía debe darse, de acuerdo con Descartes, por medio de su institucionalización en las escuelas. En su caso, las obras a las que dedica más esfuerzos por lograr su introducción en el sistema educativo son los *Meteoros* y los *Principios* (García, 2017, pp. 50-56). Mientras que la primera representa una nueva forma de hacer ciencia basada en el uso de hipótesis que se desarrollan a partir de unos principios mecánicos firmes y seguros, la segunda plantea una nueva forma de hacer filosofía fundamentada en la correcta dirección de nuestra razón natural.

Con todo, la férrea censura existente en el siglo XVII dificultaba la difusión de cualquier novedad en el panorama intelectual que no fuera compatible con el paradigma aristotélico-escolástico. El caso Galileo, que Descartes siguió con profuso interés, representa, en este sentido, un impás en su evolución intelectual que le hizo plenamente consciente de las consecuencias que una controversia intelectual podía entrañar a nivel personal y público. La preocupación de Descartes por evitar una polémica como la del pisano le llevaría a desarrollar un conjunto de estrategias discursivas con las que intentar institucionalizar su pensamiento y conseguir sus objetivos políticos.

3. DESCARTES DISFRAZADO DE PERIPATÉTICO: LA COMPATIBILIDAD CON ARISTÓTELES Y LA ANTIGÜEDAD DE SUS PRINCIPIOS

Si ante las distintas críticas que se le planteaban al aristotelismo este adoptó como su única arma efectiva la censura (Pasnau, 2011, p. 422), parece claro que la batalla por la institucionalización de una filosofía y ciencia nuevas solo podía darse subrepticamente por medio de distintos ardis. La primera estrategia de la que Descartes se sirvió para sortear la censura religiosa fue afirmar la compatibilidad de su filosofía con la de Aristóteles, a fin ocultar el carácter subversivo de su proyecto y lograr, de este modo, un reemplazo de la filosofía escolástica por la suya. Así, el francés manifiesta en distintas ocasiones que su filosofía “sirve de forma eficaz para explicar las verdades de la fe sin [...] contradecir los escritos de Aristóteles” (Descartes, AT IV, p. 157). Es más, tal y como él mismo reconoce, sus *Principios de la filosofía* han sido elaborados “de forma tal que puede decirse que no se encuentran en conflicto con la filosofía ordinaria, sino que además la enriquece

ce con muchas cosas que a esta le faltaban” (Descartes, AT IV, p. 225).

El filósofo fundamenta la compatibilidad de ambos sistemas en que los dos comparten unos mismos principios, reiterando en distintas ocasiones que su filosofía nunca se ha servido de “ningún principio que no hubiera sido aceptado por Aristóteles y por todos aquellos que alguna vez se han preocupado por la filosofía” (Descartes, AT IV, p. 141). Es en los *Principios* donde esta estrategia cobra mayor fuerza, pues, al tratarse de un libro de texto de estilo escolástico cuyo objetivo era ser empleado como manual escolar, Cartesio debía cuidarse de proponer una filosofía que en apariencia encajara con el pensamiento institucionalizado. Así, en la cuarta parte de esta obra, Descartes afirma que no se ha “servido de principio alguno que no haya sido aceptado y *aprobado* por Aristóteles y por cuantos filósofos han existido” (Descartes, 2002, p. 405-406 [AT IX-B, p. 318]), de manera que “los principios expuestos no son más acordes con los defendidos por Demócrito que con los defendidos por Aristóteles o por otros” (Descartes, 2002, p. 408 [AT IX-B, p. 320]). Ahora bien, ¿en qué sentido los principios compartidos por todos estos pensadores son los mismos? De acuerdo con Descartes, todos los filósofos anteriores al él, incluyendo sin duda a Aristóteles, habían considerado que los objetos de la realidad se podían descomponer en partes más pequeñas a las cuales siempre es posible atribuir un tamaño, una figura y un movimiento (Descartes, AT IX-B, p. 318). Como sabemos, esas son las tres cualidades que Descartes concede a la res extensa y por medio de las cuales todos los fenómenos de la realidad pueden ser explicados mecánicamente. Sin embargo, a Descartes se le presenta aquí un primer problema, pues, si para Aristóteles y sus herederos escolásticos la experiencia representa el punto de partida de todo conocimiento, no se podría tener conocimiento de aquellas partes de la materia que son imperceptibles a nuestros sentidos, por lo que no podrían ser utilizadas en ninguna explicación dado que careceríamos de experiencia de las mismas (“Se dirá que considero diversas partes en cada cuerpo que son *las pequeñas* que no pueden ser percibidas por los sentidos; bien sé que esto no será aprobado por cuantos hacen de los sentidos la medida de lo cognoscible” (Descartes, 2002, p. 406 [AT IX-B, p. 319])). Frente a este problema, la supuesta corrección que Descartes realiza al aristotelismo consistiría en mostrar que es necesario suponer que existen

fragmentos de materia cuyo tamaño es imperceptible a nuestros sentidos pero que, por medio de leyes mecánicas, se unen a otros cuerpos y permiten explicar los distintos fenómenos naturales:

A la vez, *la razón* que nos impide poder sentir los cuerpos que son tan pequeños, *es evidente*; esta es: que todos los cuerpos que nosotros sentimos, deben mover *algunas de las partes que integran nuestro cuerpo y que sirven de órganos de los sentidos; esto es, algunos pequeños filamentos que forman los nervios*. Puesto que cada uno de estos filamentos tiene un cierto grosor, los cuerpos que son mucho más pequeños que ellos no tienen la fuerza precisa para moverlos. Así, *estando seguros de que cada uno de los cuerpos que nosotros sentimos está compuesto de otros muchos cuerpos tan pequeños que no podríamos percibirlos*, no hay persona, tal creo, siempre que desee usar la razón, que no deba confesar que se filosofa mucho mejor si se juzga sobre estos pequeños cuerpos, que su misma pequeñez nos impide poder sentir [...] y dar razón por este medio de todo lo que hay en la naturaleza, tal y como he intentado hacer en este tratado

(Descartes, 2002, pp. 406-407 [AT IX-B, p. 319]).

Por último, Descartes trata de mostrar que su argumento para aceptar la existencia de materia imperceptible a los sentidos ya fue empleado por el propio Aristóteles, pues respecto a “las cosas que nuestros sentidos no perciben basta con explicar *cómo pueden ser*”; esto es, por otra parte, todo lo que Aristóteles intentó hacer” (Descartes, 2002, p. 410 [AT IX-B, p. 322]). Para ello, alude al capítulo 7 de la *Meteorología* donde el Estagirita reconoce que aquellos fenómenos que no son conocidos por los sentidos se deben poder explicar en base a suposiciones plausibles:

Y con el fin de que no se piense que Aristóteles ha pretendido hacer algo distinto a lo expuesto, debe considerarse que él mismo afirma al inicio del capítulo 7 del primer de los libros de sus *Meteoros*, que “en relación con aquellas cosas que no son manifiestas a los sentidos, piensa haberlas demostrado suficientemente, y en tanto la razón humana puede desearlo, si hace ver que pueden ser tal y como las ha explicado (Descartes, 2002, p. 411 [AT IX-B, p. 323]).

De este modo, los principios con los que Descartes explicaría los distintos fenómenos naturales serían los reconocidos por todos los anteriores fi-

lósofos “puesto que la consideración de las figuras, de las dimensiones, de los movimientos ha sido recibida por Aristóteles y por todos los otros” (Descartes, 2002, p. 408 [AT IX-B, p. 320]). Al defender la existencia de partículas materiales imperceptibles cuyos movimientos ocasionan los distintos fenómenos naturales, el francés tan solo estaría elaborando una corrección del aristotelismo en la línea de los comentarios escolásticos. Así, pese a esas divergencias, ambos autores compartirían esencialmente los mismos principios, por lo que no supondrían riesgo alguno para la filosofía o la religión oficiales.

Con todo, el francés es consciente de que, más allá de sus intentos por hacerse heredero del Estagirita, para buena parte de sus contemporáneos su filosofía era profundamente heterodoxa e incompatible con la de la Escuela. Es por ello que encontramos algunos recursos argumentales con los que Descartes intenta reforzar esta supuesta compatibilidad de ambas filosofías. Así, en la *Epístola al padre Dinet*, Cartesio arguye que su sistema y el de Aristóteles comparten esencialmente los mismos principios y que las divergencias que se dan entre ellos no son sino matizaciones propias de los comentarios escolásticos:

Y por el contrario, los principios de la filosofía común, al menos en la época en que fueron descubiertos por Aristóteles u otros, eran nuevos y no deberían considerarse mejores hoy que entonces; y no se deduce nada de ellos que no sea controvertido y *que no pueda ser modificado por un determinado filósofo, según la costumbre de las escuelas* (Descartes, AT VII, pp. 580-581).

En la Carta-prefacio de los *Principios* encontramos otro argumento con el que intentar explicar las aparentes diferencias entre ambos sistemas. En ella, Descartes arguye que ese carácter novedoso que se atribuye a su filosofía es tan solo una apariencia, pues la única innovación que le separa del resto de filósofos es que él ha sido el primero en tomar esas verdades reconocidas por todos como fundamentos a partir de los cuales derivar el resto de conocimientos; pero esencialmente esos principios son verdades que siempre fueron admitidas por todos los filósofos por lo que en ellos no hay nada novedoso (Descartes, AT IX-B, pp. 10-11). La supuesta compatibilidad de sus principios con los de la escuela peripatética permite a Descartes poner en juego otra estrategia con la que hacer su pensamiento más amable a los

ojos de sus opositores como es la de reivindicar la antigüedad de su filosofía. En el contexto de la censura post-tridentina cualquier innovación en el ámbito intelectual era considerada como un posible motor de subversión o controversia religiosa. Los *novatores* eran pensadores que, en la medida en que proponían filosofías y cosmologías muy críticas con el aristotelismo, eran vistos como un peligro para la ortodoxia religiosa. En consecuencia, apelar a la antigüedad de su filosofía permitía asegurar que esta no suponía riesgo alguno para la religión. Para ello, Descartes se sirve de su compatibilidad con el aristotelismo como prueba. Ciertamente, en su correspondencia con el Padre Dinet, reconoce que “en lo que respecta a los principios, solo admit[e] aquellos que hasta ahora han sido comunes a absolutamente todos los filósofos y que, por tanto, *son los más antiguos de todos*” (Descartes, AT VII, p. 580). De modo análogo, reconoce en los *Principios* que su “filosofía no es una filosofía nueva, sino la más antigua y la más divulgada que cabe recordar” (Descartes, 2002, pp. 405-406 [AT IX-B, p. 318]), por lo que este no es sino un adalid de la tradición intelectual católica del que no cabe esperar heterodoxia alguna.

Por último, Descartes también trata de persuadir a las autoridades religiosas de que sus obras científicas no son peligrosas al eludir cualquier crítica de las formas substanciales o de los accidentes reales que, como es sabido, representaban el núcleo filosófico de la doctrina aristotélica. Un análisis de los tratados científicos cartesianos evidencia que la estrategia de Cartesio consiste, no en negarlas explícitamente, sino en mostrar que no es necesario suponer esas entidades para poder dar cuenta de determinados fenómenos. De este modo, en los *Meteoros* Descartes evita poner abiertamente en cuestión esas nociones y simplemente prescinde de ellas al formular sus explicaciones científicas (“no quiero en absoluto negar nada de lo que imaginan en los cuerpos, además de lo que yo haya dicho, como sus formas substanciales, sus cualidades reales y cosas parecidas” (Descartes, 1987, p. 184 [AT VI, p. 239])). En el *Mundo* se plantea una estrategia similar por la que se evita toda crítica manifiesta a las formas substanciales. En este caso, Descartes propone elaborar una física, no del mundo real, sino de uno ficticio. Se elimina así la necesidad de rechazar abiertamente las formas substanciales en tanto que esa física se construye como una fábula en la que se puede prescindir de toda noción aristotélica.

Más allá de todos estos recursos argumentales, encontramos evidencias textuales de que estas defensas basadas en la compatibilidad de su filosofía con la de Aristóteles, la antigüedad de sus principios y la prevalencia de las formas substanciales y los accidentes reales son tan solo argucias discursivas que el francés emplea para lograr la aceptación de su filosofía por parte de las autoridades. Descartes es consciente de los riesgos que subyacen ante determinadas asunciones o posicionamientos filosóficos o científicos, por ello se ve obligado a ocultar el carácter innovador y rupturista de su pensamiento por su propia conveniencia.

Por lo que hace a la compatibilidad con los principios de Aristóteles, Descartes es plenamente consciente de que los principios de la filosofía peripatética son falsos y deben ser reemplazados por los suyos en tanto que están “mejor fundados y son más verdaderos y naturales [...] que cualquiera de los [principios] que actualmente son enseñados” (Descartes, AT I, p. 213). No solo reconoce en el *Discurso* —obra que inicialmente se publicó de forma anónima— “cuán diferentes son [sus principios] de los principios que se han usado hasta ahora” (Descartes, 2011, p. 142 [AT VI, p. 61]) sino que en una misiva a Mersenne declara abiertamente que su objetivo es que “los defensores de Aristóteles los aprueben [...] [de forma que] los lectores gradualmente se acostumbren a [sus] principios, y a reconocer su verdad, antes de que ellos se den cuenta de que estos destruyen los principios de Aristóteles” (Descartes, AT III, p. 298). Ciertamente, si Cartesio emplea la autoridad de Aristóteles, no es porque confíe en la verdad de su filosofía, sino porque es útil para sus propósitos discursivos a fin de apuntalar sus opiniones con la autoridad del peripatético (Descartes, AT I, p. 522; V, pp. 549-550).

En relación a la supuesta antigüedad del pensamiento cartesiano conviene señalar, en primer lugar, que Descartes es plenamente consciente de que las novedades en el panorama intelectual son vistas con recelo por buena parte de las autoridades. De hecho, en una misiva al padre Noël reconoce que “la principal razón por la que [...] [los teólogos] tienen mucho cuidado en rechazar todo tipo de innovaciones en cuestiones filosóficas es su temor a que esas innovaciones puedan a su vez traer consigo algún cambio en teología” (Descartes, AT I, p. 455). En efecto, Cartesio es consciente de que buena parte de los *novatores* —a los que alude explícitamente (Descartes, AT I p. 158; VI-

II-B, pp. 175-176)— han sido condenados por la Iglesia. Dado que el filósofo tiene una clara intención de introducir su pensamiento en la escuela, se ve obligado a ocultar el carácter innovador de su filosofía. Sin embargo, observamos que ello sucede fundamentalmente en obras como los *Principios*, cuyo propósito de institucionalización es muy claro (Descartes, AT IX-B, p. 318), así como con interlocutores con una importante influencia dentro de prestigiosas instituciones religiosas como el padre Dinet (Descartes, AT VII, p. 580) o los teólogos de la Sorbona (Descartes, AT VII, p. 3). Sin embargo, Descartes sí reconoce el carácter novedoso de su pensamiento a aquellos interlocutores que forman parte de su círculo de confianza más íntimo. Es el caso de Mersenne, el padre Charlet, Elisabeth de Bohemia o el padre Noël (Descartes, AT IV, p. 567; IV, p. 157; IV, p. 591; I p. 455-456). En consecuencia, atribuir a su filosofía un carácter ortodoxo no es sino un ardid discursivo con el que el francés intenta conseguir una mayor aceptación por parte de las autoridades.

Por último, si Descartes evita ser muy explícito con la crítica a las formas substanciales y a los accidentes reales es porque entiende que el único fruto que se puede extraer de ello es verse envuelto en controversias y polémicas innecesarias, que tan solo pueden ser una rémora para la comprensión y difusión de su filosofía. A este respecto, es importante recordar que para la censura post-tridentina la crítica a las formas substanciales podía ser entendida como connivencia con el movimiento protestante, crítico también con el aristotelismo. La doctrina tomista era, desde la teología natural, el elemento clave con el que explicar por medio de la razón el milagro de la eucaristía o incluso la idea misma de alma—que desde el punto de vista aristotélico se entiende como la forma substancial del cuerpo—. Por ello, en una carta a Regius de enero de 1642, Descartes reprocha a este que sea abiertamente crítico con esas nociones (“¿por qué era necesario rechazar abiertamente las formas sustanciales y las cualidades reales?” [Descartes, AT III, p. 492]). Ciertamente, la estrategia de fingir una realidad o evitar cualquier crítica directa no implica que Descartes considere que dichas nociones puedan ser verdaderas o útiles en algún sentido. Más bien al contrario, con interlocutores de confianza como Regius, De Launay o Mersenne expresamente sostiene que “las ideas de cualidades reales o formas substanciales [...] deberían ser completamente rechazadas” (Descartes, AT III, p. 420). Sin embargo, dadas las

implicaciones religiosas que toda negación de las formas substanciales podía entrañar, Descartes considera que es más sencillo prescindir de ellas en las explicaciones de los fenómenos naturales que rechazarlas expresamente, dado que ello permitiría que poco a poco fueran relegadas hasta caer en el olvido por sí solas:

Estoy totalmente de acuerdo con la opinión del erudito Rector de que esas ‘entidades inofensivas’ llamadas formas sustanciales y cualidades reales no deberían ser expulsadas precipitadamente de su antiguo territorio. De hecho, hasta ahora no las hemos rechazado absolutamente; simplemente afirmamos que no las necesitamos para explicar las causas de las cosas naturales. [...] Ahora bien, en tales asuntos, decir que uno no desea hacer uso de estas entidades es casi lo mismo que decir que no las aceptará (Descartes, AT III, p. 500).

En definitiva, una de las estrategias que emplea Descartes a fin de lograr la aceptación y facilitar la difusión de su pensamiento es disfrazarse de peripatético. Cartesio es plenamente consciente del carácter innovador y rupturista de su filosofía, sin embargo, su intento por institucionalizar su filosofía y ciencia requiere de distintos ardides que le permitan reivindicarse como un adalid de la tradición.

4. EN DEFENSA DE LA FILOSOFÍA VERDADERA: LA COMPATIBILIDAD ENTRE CARTESIANISMO Y CATOLICISMO

Dado el carácter innovador de su filosofía, la ortodoxia intelectual y religiosa entendía que, al prescindir del pensamiento de Aristóteles, la propuesta cartesiana representaba una herejía en la medida en que su doctrina filosófica y científica era incompatible con las verdades reveladas del cristianismo —recuérdese que Descartes fue acusado de ateísmo en distintas ocasiones—. En un contexto marcado por la Reforma y la Contrarreforma, donde se había puesto en cuestión la validez de determinados sacramentos esenciales para el catolicismo, la herejía era una acusación especialmente grave (Sánchez-Lauro, 2017, p. 165). En una carta a Mersenne del 31 de marzo de 1641, Descartes declara que, respecto a aquellos que le acusan de proponer un sistema filosófico incompatible con el cristianismo, ha decidido “no mantenerse en silencio sobre esta cuestión y luchar con sus mismas armas” (Descartes, AT III, p.

349), esto es, evidenciar cómo su filosofía es aquella realmente compatible con los misterios de la religión cristiana. Esta cuestión es fundamental para los objetivos del francés, pues de su capacidad para conciliarse con la religión cristiana depende en gran medida la aceptación que su pensamiento pudiera lograr en las instituciones. Sin embargo, a diferencia de las estratagemas desplegadas para disfrazarse de escolástico, considero que existe suficiente evidencia textual como para sostener que Descartes realmente pensaba que su filosofía encajaba plenamente con las verdades de la fe, por lo que podía ser heterodoxa desde el plano filosófico, pero no desde el religioso.

A fin de poner de manifiesto su compromiso y plena concordancia con la religión cristiana, el francés se sirve fundamentalmente de dos estrategias. La primera de ellas consiste en buscar el amparo de prestigiosas instituciones religiosas, así como de influyentes figuras como el padre Dinet —jefe provincial la Compañía de Jesús en Francia— o el padre Gibieuf —teólogo miembro de la Sorbona— que pudieran interceder ante sus críticos y le sirvieran de respaldo. Tras las críticas burlescas del padre Bourdin a las *Meditaciones*, Descartes entiende que a fin de facilitar la difusión de sus ideas es necesario fortalecerlas “con la autoridad de otros, y tanto como pueda, dado que la verdad por sí misma es muy poco estimada” (Descartes, AT III, p. 184). En este sentido, la dedicatoria a la Facultad de Teología de la Sorbona que encontramos en las *Meditaciones* busca lograr el amparo de una prestigiosa autoridad religiosa que ponga de manifiesto cómo su filosofía es plenamente compatible con el catolicismo (Descartes, AT III, p. 184; III, p. 233; III, p. 239). Esta misma estrategia es la que Descartes sigue cuando, en su dedicatoria a los teólogos de la Sorbona, alude a la misión que el papa León X encomendó a los filósofos cristianos en el V Concilio de Letrán (1512-17) por la que debían lograr argumentos con los que probar que el alma es inmortal y que esta puede ser conocida indudablemente por medio de la razón (Descartes, AT III, p. 3). Dado que las *Meditaciones* tienen precisamente entre sus propósitos principales el probar por medio de la razón natural tanto la existencia de Dios como la inmortalidad del alma, esta obra permitiría poner de manifiesto cómo su filosofía no es herética dado que sirve a propósitos cristianos.

La segunda de estas estrategias consiste en demostrar que su filosofía encaja *mejor* con las verdades de la religión que el aristotelismo. Descar-

tes asume que existe una compatibilidad plena entre las verdades de razón y las de la fe, por lo que la filosofía verdadera será únicamente aquella que realmente concuerde con los misterios de la religión cristiana. Así, no es casual que el francés reitere en distintas ocasiones (Descartes, AT III, pp. 295-296; V, p. 544; VII, p. 252) que “ninguno de los principios de su filosofía concuerda con la Fe tan correctamente como mis doctrinas” (Descartes, AT III, p. 350). Es más, llega a declarar a Vatier que “nunca la fe ha estado tan firmemente respaldada por argumentos humanos como podría estarlo si se adoptaran mis principios” (Descartes, AT I, p. 564). Por tanto, si el sistema aristotélico no es capaz de explicar correctamente determinadas verdades de la fe es porque no es el correcto, por lo que su filosofía, al ser capaz de ello, será la auténtica filosofía que todo cristiano debe seguir.

Cabe plantearse cuáles son las presuntas deficiencias en las que el incurre el aristotelismo y que lo convierten en una filosofía dudosamente compatible con los principios cristianos. A este respecto, Descartes enumera un conjunto de problemas en la doctrina tomista de la transustanciación que no pueden resolverse desde la filosofía peripatética, de entre los cuales el principal es el que refiere a los accidentes reales. Desde la óptica tomista, en la eucaristía el pan y el vino pierden su substancia y pasan a convertirse efectivamente como cuerpo y sangre de Cristo pero “tras la consagración, los accidentes del pan y del vino permanecen” (Aquino, 1994, p. 660 [III, c.75.art.5]). Sin embargo, el principal interrogante que esta explicación deja sin resolver es cómo “esos accidentes reales existen de tal manera sin la substancia del pan, que, sin embargo, no sean hechos ellos mismos substancias” (Descartes, 2011, p. 339 [AT VII, p. 254]). En otras palabras, si los accidentes siempre están vinculados a una substancia (en el caso del pan su textura, sabor u olor), ¿cómo pueden estos mantenerse cuando la substancia ha dejado de ser la que era para transformarse de facto en el cuerpo de Cristo? La teología natural debe poder explicar por medio de la razón cómo sucede este milagro, sin embargo, para el francés esta explicación requeriría atribuir otro milagro por el que se podrían mantener esos accidentes reales en el cuerpo y la sangre de Cristo, por lo que no resolvería realmente el problema. Dada la importancia del sacramento de la eucaristía para el catolicismo —sobre todo en un contexto marcado por la Reforma—, cualquier limitación o error a la hora de explicarlo desde la

teología natural podía entenderse como una debilidad del catolicismo. El propio Descartes reconoce que por esas limitaciones en la doctrina tomista de la transubstanciación “algunos se han alejado en esto de la doctrina de la Iglesia Romana” (Descartes, 2011, p. 338 [AT VII, p. 254]) y han justificado alternativas como la consubstanciación. Desde la óptica cartesiana, si esas deficiencias explicativas son resueltas, la doctrina católica podría ser fortalecida frente al protestantismo, pues, como reconoce a Mesland, “si la gente se acostumbrara un poco más a mi forma de filosofar, se les podría mostrar una manera de explicar este misterio que tapanía la boca de los enemigos de nuestra religión para que no pudieran decir nada en contra” (Descartes, AT IV, p. 120). En este sentido, la principal aportación que Descartes realiza al ámbito de la teología natural es su intento por ofrecer una explicación exitosa de la transubstanciación desde una física mecanicista, dado que, según sostiene, mientras “los Calvinistas consideran imposible de explicar [la transubstanciación] por medio de la filosofía ordinaria, es fácilmente explicable por la mía” (Descartes, AT I, p. 564).

Es en las *Meditaciones* donde encontramos la exposición más sistemática y completa de la transubstanciación, con la que pretende solventar las dificultades que presenta la explicación tomista. Desde una visión mecanicista, el pan y el vino se componen de pequeñas partículas que cuando son ingeridas se descomponen en otras más pequeñas que pasan a integrarse en nuestros órganos siguiendo las leyes mecánicas por las que la materia se rige. Es importante subrayar que las cualidades del pan (color, sabor, pesadez,...) que para el tomismo serían accidentales y, en consecuencia, dependientes de una forma substancial, no dependen para Descartes más que “de la superficie exterior de los cuerpos” (Descartes, 2011, p. 338 [AT VII, p. 254]), esto es, de la forma, tamaño y movimiento de las partículas. Por tanto, el problema de cómo se mantienen los accidentes reales en una substancia cuya forma ha cambiado no existiría para Descartes, pues esos accidentes dependerían exclusivamente de las particularidades de la materia. Así, la transubstanciación se daría en la medida en que las palabras de la consagración hacen que Cristo transforme el fundamento que informa a las distintas partículas del pan y el vino y las convierta en su sangre y su cuerpo (Armogathe, 1977, pp. 41-80). En la explicación cartesiana, la materia no sufre transformación alguna en sus configuraciones, por lo que el milagro es compati-

ble con las leyes mecánicas que rigen el universo. El pensamiento cartesiano intentará, asimismo, dar cuenta por medio de la razón de otros milagros, como por ejemplo el de la Creación (Descartes, AT VI, p. 45-6; XI, pp. 47-48). Sin embargo, no todo puede ser explicado racionalmente por el ser humano, pues existen verdades a las que solo es posible acceder por medio de la gracia. Es el caso de misterios como el de la Trinidad que “es un artículo de fe y no puede ser conocido por la sola razón natural” (Descartes, AT III, p. 216). La inteligencia humana es limitada, por lo que respecto a las cuestiones teológicas “no debemos considerar extraño que haya [...] muchas cosas que sobrepasen la capacidad de nuestro espíritu” (Descartes, 2002, p. 36 (AT IX-B, p. 36). Ahora bien, dado que existen ciertas verdades teológicas cuya comprensión puede darse desde la luz natural, la auténtica filosofía será aquella capaz de conciliar adecuadamente revelación y razón.

En suma, dado que las verdades de la razón son plenamente compatibles con las de la fe, las herejías —que evidentemente pueden convertirse en cuestiones de orden político— no son sino resultado de la implantación de filosofías cuyos fundamentos no concuerdan adecuadamente con los principios de la religión cristiana. Así, la compatibilidad de la filosofía cartesiana con el catolicismo no solo prueba para Descartes la superioridad de su sistema respecto al tomismo, sino que permitiría lograr unos efectos políticos deseables en la medida que, al suprimir dichas controversias, se lograría la tolerancia y concordia deseadas por el filósofo francés.

5. CONCLUSIÓN

El análisis de estas estrategias ha permitido poner de manifiesto la existencia de una política en Descartes. No solo es consciente el francés del carácter necesariamente político que su sistema adquiere al desafiar a la filosofía aristotélica oficial sino que la transformación del mundo a la que este aspira tiene como meta objetivos plenamente políticos como son lograr una mayor tolerancia, concordia y bienestar social. Sin embargo, tal y como Leo Strauss (1970) ha subrayado, existen distintas manifestaciones de lo político que conviene discernir a la hora de evaluar qué forma de la política se da en el proyecto cartesiano, dado que a cada una de ellas le corresponden funciones y métodos diferentes.

No parece que el pensamiento político cartesiano pueda ser juzgado como una teoría política en la línea de un Hobbes o un Spinoza, dado que el pensamiento político cartesiano carece de una reflexión sistemática del ejercicio y la legitimidad del poder que permita determinar el modo en que debe regirse una sociedad. En todo caso, encontraríamos en él una acción política, pues, según hemos podido mostrar, todas estas maniobras y estrategias se articulan con la pretensión última lograr una sociedad más pacífica y tolerante. Dado que la transformación y la mejora de la sociedad solamente pueden darse a partir de la implantación de una nueva filosofía que nos permita dirigir correctamente nuestra razón, es necesaria una política reformista que tome al sujeto como punto de partida de toda renovación intelectual y política. La educación es, en consecuencia, el instrumento clave con el que lograr la reforma del individuo a través de la filosofía y la renovación de la ciencia, que pasa a convertirse en una actividad colectiva cuya meta es la transformación de la naturaleza para beneficio material de la sociedad.

Encontramos, por tanto, una acción política en Descartes, pero ¿y una filosofía política? De acuerdo con Strauss, todo proyecto de transformación política se nutre de una filosofía en la medida en que “comporta una propensión hacia el conocimiento del bien: de la vida buena o de la buena sociedad; porque la sociedad buena es la expresión completa del bien político” (Strauss, 1970, pp. 11-12). Es cierto que existe en Descartes una visión del bien político, así como de los valores que deberían regir en esa sociedad, sin embargo, la ausencia de un tratamiento más sistemático de estas cuestiones parecería traducirse, a lo sumo, en una incipiente filosofía política. Distintas reconstrucciones como las llevadas a cabo por Negrí o Arenas han tratado de articular las líneas esenciales en las que se enmarcaría la filosofía política cartesiana. En cualquier caso, independientemente de la complejidad de esa filosofía, parece indudable que el proyecto cartesiano es político en sus aspiraciones: la reforma del individuo conlleva, en última instancia, la transformación política de la sociedad. Recordemos 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” (Descartes, 2002, p. 8 [AT IX-B, p. 3]).

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

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

FUENTES DE FINANCIACIÓN

Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i, ayuda PID2021-126133NB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033, FEDER. Una manera de hacer Europa.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Sergio García Rodríguez: conceptualización, investigación, redacción, borrador original, redacción, revisión y edición.

BIBLIOGRAFÍA

- Andrae, Johann Valentin (2010). *Cristianópolis*. Akal.
- Aquino, Tomás (1994). *Suma de teología. Vol V (parte III e índices)*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Arenas, Luis (2017). “Políticas de la subjetividad. Descartes y la teología política”. *Ingenium*, 11, 11-28.
- Armogathe, Jean Robert (1977). *Theologia cartesiana*. Martinus Nijhoff.
- Babini, José (1937). *Descartes, homenaje en el tercer centenario del Discurso del método*. Universidad Nacional del Litoral.
- Bacon, Francis (2006). *La nueva Atlántida*. Akal.
- Cámara, María Luisa de la (2017). Descartes, ¿abstencionista o pensador político? *Ingenium*, 11, 57-72.
- Campanella, Tomasso (2006). *La ciudad del Sol*. Akal.
- Descartes, René (1987-1913). *Oeuvres de Descartes (XII Vol.)*. En Adam y Tannery (Eds.). Leopold Cerf.
- Descartes, René (1987). *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*. Alfaguara.
- Descartes, René (2002). *Principios de la filosofía*. Alianza Editorial.
- Descartes René (2011). *Descartes*. Gredos.
- Díez del Corral, Luis (1972). Historia y política en la vida y obra de Descartes, *Estudios de ciencia política*.
- Farrell, Allan (1970). *The ratio Studiorum of 1599*. Conference of Major Superiors of Jesuits.
- García, Sergio (2017). Descartes on Education: the Cartesian Reformation of the Seventeenth-Century Institutionalized Knowledge. *Society and politics*, 11(1), 46-67.

- Guenancia, Pierre (1983). *Descartes et l'ordre politique*. PUF.
- Houston, Chloë (2010). Utopia and Education in the Seventeenth Century: Bacon's Salomon's House and its Influence. En Chloë Houston (Ed.), *New Worlds Reflected. Travel and Utopia in the Early Modern Period* (pp.161-78). Ashgate.
- Hughes, Philip (1960). *The Church in Crisis a History of the General Councils 325- 1870*. Hanover House.
- Kennington, Richard (2009). René Descartes (1596-1650). En Leo Strauss y Joseph Cropsey (Eds.), *Historia de la filosofía política* (pp.400-17). Fondo de cultura económica.
- Lutero, Martin (1883). *Werke. Weimarer Ausgabe*. Böhlau.
- Menn, Stephen (1998). The Intellectual Setting. En Daniel Garber y Michael Ayers (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy (Vol. I)* (pp. 33-86). Cambridge University Press.
- Negri, Antonio (2008). *Descartes político*. Akal.
- Pasnau, Robert (2011). *Metaphysical themes (1274-1671)*. Oxford University Press.
- Sánchez-Lauro, Sixto (2017). *El crimen de herejía y su represión inquisitorial*. Universitat Pompeu Fabra.
- Schmutz, Jacob (2018). From Theology to Philosophy: The Changing Status of the Summa Theologiae, 1500-2000. En Jeffrey Hause (Ed.), *Aquinas's Summa theologiae. A Critical Guide* (pp. 221-41). Cambridge University Press.
- Strauss, Leo (1970). *¿Qué es filosofía política?* Ediciones Guadarrama.