

LA POLÍTICA EN DESCARTES / POLITICS IN DESCARTES

ARTÍCULOS

¿Instruir al Príncipe o al ciudadano? Sobre la propuesta socio-política cartesiana

Instruct the Prince or the Citizen? On the Cartesian Sociopolitical Proposal

Raquel Lázaro-Cantero

Universidad de Navarra

rlazaro@unav.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2050-708X>

Resumen: ¿De dónde partir para reconstruir el pensamiento político cartesiano? ¿Se puede hablar de ciencia política en Descartes? ¿Qué tipo de configuración social y política sería deseable? Estos son nuestros interrogantes. Partiremos de la ciencia del hombre y del gobierno moral de las pasiones, que nos permiten distinguir entre almas fuertes y débiles. Según sea la abundancia de unas u otras en cada sociedad y Estado resultará más fácil o difícil preservar la libertad de cada individuo y configurar un orden político justo y próspero. Dejarse instruir es clave no solo para el oficio específico de Príncipe o Princesa, sino también para llegar a tener ciudadanos tolerantes, civilizados y pacíficos.

Palabras clave: Descartes; política; almas fuertes; almas débiles; instruir.

Cómo citar este artículo / Citation: Lázaro-Cantero, Raquel (2024) “¿Instruir al Príncipe o al ciudadano? Sobre la propuesta socio-política cartesiana”. *Isegoría*, 71: 1601. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.71.1601>

Abstract: Where should we start to reconstruct Cartesian political thought? Can we speak of political science according Descartes? What kind of social and political configuration would be desirable? These are our questions. We will start from the science of man and the moral governance of passions, which allow us to distinguish between strong and weak souls. Depending on the abundance of one or the other in each society and State, it will be easier or more difficult to preserve the freedom of each individual and to configure a just and prosperous political order. Instruction will be a key for the specific role of Prince or Princess, and also to achieve tolerant, civilized, and peaceful citizens.

Keywords: Descartes; politics; strong souls; weak soul; instruction.

Recibido: 01 julio 2024. *Aceptado:* 21 diciembre 2024. *Publicado:* 25 abril 2025.

1. INTRODUCCIÓN

La ausencia de una obra dedicada a la política en Descartes ha suscitado desde hace décadas varios interrogantes: de una parte, a qué se debe esa omisión, cuando en la modernidad temprana se sientan nuevas bases para un orden político garante de la paz social, especialmente necesaria por el momento histórico convulso que se está viviendo; de otra parte, de dónde partir para reconstruir coherentemente la propuesta política de Descartes; finalmente, dado que no hay propiamente un escrito cartesiano de teoría política, su reconstrucción habrá de tener en cuenta qué tipo de sociedad y qué formas de gobierno político serán posibles y, de entre esas “edificaciones”, cuáles serían más o menos deseables para nuestro autor en coherencia con su nueva filosofía. Cuestiones a las que añadimos la importancia que Descartes da al ser instruido, no tanto por ser príncipe o princesa —como era habitual desde antiguo a través de los *Espejos de príncipes*—, sino para cualquier individuo que habita un Estado, pues ser instruido filosóficamente —como veremos— tendrá repercusiones socio-políticas a favor de la paz. Ofreceremos en las páginas que siguen nuestras respuestas a cada interrogante, pero antes brindamos algunas dadas por otros investigadores y señalamos nuestra posición al respecto.

Han sido notables los intentos para reconstruir el pensamiento político cartesiano. De una parte, están quienes toman como punto de partida la ciencia del hombre; de otra, quienes arraigan en la teología cartesiana sus propuestas políticas. Entre los primeros, Negri piensa que Descartes ofrece una ontología política favorecedora de la burguesía liberal, pero de la que no se sigue una ciencia política, sino una razonable ideología que muestra a un Descartes políticamente ambiguo (Negri, 2008, pp. 197 y 244). Negri, sin renunciar a sus tesis de 1970, escribió en 2004 que las completaría atendiendo más al sujeto, al naturalismo cartesiano y a los movimientos de las pasiones (Negri, 2008, pp. 7 y 20). Nuestra propuesta tomará en cuenta esta última anotación, y se acuerda con Negri en la continuidad entre el ideal renacentista burgués y la filosofía práctica cartesiana. También Sanfélix y Ors hablan de un Descartes ambiguo y apolítico, fruto de equilibrar su interés por la vida retirada con la obligación de procurar el bien a sus congéneres (Ors y Sanfélix, 2017, pp. 131-133); nosotros nos proponemos ofrecer ocho posibles líneas de organización socio-política desde la ciencia del hombre cartesiana que,

de una parte, explique el porqué de la ambigüedad y, de otra, muestre que no se puede determinar *a priori* la organización socio-política, pues esta dependerá del tipo de almas humanas y príncipes/princesas que la constituyen. Kolesnik-Antoine advierte la complejidad de las cuestiones políticas en Descartes al intentar armonizar realismo con pragmatismo; investiga el papel de las pasiones y concluye que cabría defender tanto a un Descartes demócrata como a otro elitista (Kolesnik-Antoine, 2011, pp. 141-142). Nosotros no acabamos de ver la opción demócrata. Guenancia, tras poner en diálogo a Descartes con Hobbes, Spinoza y Pascal, considera que nuestro autor aporta una fundamentación metafísica para una sociedad de individuos que no es de esencia política, pues descansa sobre relaciones libres y humanas generadoras de orden social (Guenancia, 2012, p.393); estamos de acuerdo con él en la distinción cartesiana entre orden social y político, sin embargo, nos parece que no se puede prescindir de este último.

Para Gilson y Lomba la clave política cartesiana debe buscarse, en cambio, en su teología (Gilson, 1987, p. 3; Lomba, 2023, p. 114), a partir de ella emergerá la monarquía como la forma de gobierno más apropiada, idea que compartimos; si bien, nuestro punto de partida será la ciencia del hombre, como en los autores arriba citados. También Arenas acentúa la clave teológica para esclarecer el pensamiento político cartesiano: se parte de un voluntarismo que pone en continuidad un decisionismo metafísico con uno político de corte absolutista (Arenas, 2017, pp. 19-20, 25-26); nos parece que Descartes quisiera evitar el absolutismo político; aunque también podría darse.

Máximo Leroy destaca que el interés científico cartesiano se centra en la física, no en la metafísica, y le considera escéptico y conservador en política, al tiempo que le acerca a políticas de índole colectivista (Leroy, 1930, vol. II, pp. 80, 93 y 110); salvo esto último, compartimos las otras apreciaciones. Por último, están aquellos autores que enuncian el papel primordial que tiene el juicio racional e individual en Descartes para que una acción sea moral y socialmente libre: Thuillier (1956, p. 602), Rodis-Lewis (1990, p. 424), Barret-Kriegel (1990, p. 378) y Ménissier, quien además vuelve sobre la idea de un sueño democrático apolítico en Descartes como fruto de la instrucción filosófica (2001, pp. 2 y 12). Punto esencial para nuestro trabajo será ahondar en el juicio y mostrar su relación con la ciencia del hombre y el orden socio-político.

Sostendremos que a lo largo de las principales obras cartesianas y en su extensa correspondencia hay textos suficientes para esbozar posibles respuestas a las cuatro cuestiones arriba planteadas. Estos textos no están agrupados sistemáticamente, pero, estudiados en conjunto y atendiendo a algunos apuntes biográficos, permiten aventurar una respuesta que por nuestra parte tendrá un triple eje: (a) *las pasiones*, que han de ser gobernadas para la felicidad individual y del conjunto; estas nos llevan a la *ciencia del hombre* como punto de partida, donde resulta clave tanto el conocimiento de sí, como la distinción entre alma fuerte y débil; (b) la importancia del *juicio* para conocer cuáles son los bienes verdaderos y así poder obrar bien, premisa que se mantiene como clave teórico-práctica en toda la obra cartesiana, y que nos hará explorar cómo el comercio con los sentidos —donde están todos los hombres que no son filósofos— impide los juicios verdaderos; (c) *la instrucción*, que mejora la capacidad de juzgar antes de actuar, tanto para quien gobierna como para los gobernados.

A partir de estos ejes podemos justificar, por un lado, por qué en Descartes hay un saber pragmático para las cuestiones políticas —que se distinguen de las sociales—, pero no ciencia teórica; de otro, plantear formas posibles de organización socio-políticas según sean el tipo de almas de los ciudadanos que habitan los Estados, y según estén regidos por príncipes o princesas legítimos o usurpadores, virtuosos o viciosos. Estas dos últimas distinciones nos llevarán a detenernos muy brevemente en la correspondencia entre Isabel de Bohemia y Descartes a propósito de *El Príncipe* de Maquiavelo, aunque no es nuestro objetivo hacer un estudio comparativo entre el florentino y el francés, sino destacar la importancia que tiene “distinguir bien” para construir estados justos y prósperos. El diálogo sobre Maquiavelo nos ofrecerá dos claves interpretativas: de una parte, saber qué máximas y principios da Descartes al soberano/a para gobernar; de otra, el papel destacado que juegan las pasiones y el juicio en el orden (y/o el desorden) socio-político. Dado que Descartes fue tomado *de facto* como instructor por parte de la princesa Isabel de Bohemia, nos preguntaremos si habrá algún tratado de educación de príncipes que recoja algo de esa instrucción. Por último, veremos que el posible orden social derivado de almas débiles que buscan tan solo su interés es el germen de la sociedad comercial de Adam Smith, previamente esbozada por Pierre Nicole.

2. PUNTO DE PARTIDA: LA CIENCIA DEL HOMBRE

Para reconstruir la política cartesiana partimos de la ciencia del hombre y la teoría de las pasiones del alma que va de su mano. Para Descartes aquella ciencia comporta la tarea del propio conocimiento, y este pasa por saber que el hombre tiene un alma distinta de su cuerpo. Los bienes del alma son mejores y preferibles (la virtud y la sabiduría); aunque la salud —mejor bien corporal— ha de procurarse también, a pesar de no estar del todo en nuestro poder. El conocimiento de sí incluye también conocer las pasiones, pues al ser el hombre alma y cuerpo: “de su unión...depende la fuerza que tiene el alma para mover el cuerpo, y el cuerpo de obrar sobre el alma, causando sus sentimientos y pasiones” (AT III, pp. 665-6, Descartes, 2020, p. 94).¹ Lo que es movimiento en el cuerpo es pasión en el alma, y de su buen uso y dominio se sigue salud corporal, y también la mayor felicidad para los hombres en este mundo no solo individualmente, sino también cuando conviven juntos en una misma tierra, familia, sociedad y Estado (AT, IV, p. 293; Descartes, 2020, p. 163). En la vida cotidiana de continuo experimentamos las pasiones, que siendo pensamientos oscuros y confusos no proporcionan conocimiento verdadero de aquello que las suscita, es decir, nos podrían engañar en la percepción y jerarquía de los bienes que perseguimos, pues las pasiones: “casi siempre hacen parecer, tanto los bienes como los males que representan, mucho más grandes e importantes de lo que son; de suerte que nos incitan a buscar unos y rehuir otros con más ardor y cuidado de lo que conviene” (AT XI, p. 431; Descartes, 1997, art. 138); de ahí que cada individuo deba aprender a estimar el valor de aquellos (Kolesnik-Antoine, 2011, p. 74), y conocer de las pasiones tanto su número como su gobierno.

Descartes considera que la generosidad —virtud en tanto que autodeterminación y autosatisfacción— es la mejor y más deseable pasión para todos los hombres, junto a la alegría y la amistad; mientras que hay otras siempre indeseables porque conducen a la tristeza (envidia, odio, malos

1 Citaré a Descartes por la edición de obras completas de Charles Adam y Paul Tannery, (1996) *Oeuvres de Descartes*, 11. v. Paris: Vrin, indicando AT, número del volumen y página o parágrafo, seguida de la referencia en español: Descartes, año y página o parágrafo, de la que tomaré la traducción. Salvo para las *Reglas para la dirección del espíritu*, que usaré la edición francesa de Classiques Garnier de 2002 y mi propia traducción.

celos). El hombre generoso, alegre y amistoso es feliz; mientras que el triste, envidioso, celoso y colérico es un desgraciado. Dado que los hombres, aun siendo distintos y separados, no pueden subsistir solos, las sociedades que formen estarán compuestas de individuos que sepan o no gobernar sus propias pasiones. Deducimos, por tanto, desde estos presupuestos cartesianos que según abunden más unos que otros, las sociedades se configurarán de un modo u otro. Donde abunden los generosos habrá sabiduría y virtud, esto es, sociedades civilizadas, amistosas y prósperas; pero si abundan los sediciosos, violentos y orgullosos se impondrán crímenes, injusticias y envidias. Del buen orden que reina entre los primeros se sigue la paz, que se vive antes individualmente como tranquilidad de conciencia al gozarse por bienes verdaderos; mientras que los segundos, al vivir intranquilos y desordenados por perseguir bienes falsos —los de la fortuna—, eso mismo trasponen a la sociedad que habitan, sea esta la familia, la ciudad o el Estado. Hay una paz individual —de orden moral— que depende de cada uno lograr; si bien, también la otra, la paz del Estado es deseable y necesaria; la primera es competencia de cada individuo particular, la segunda del soberano/a. La paz individual propia nadie la puede conquistar por otro, ni perderla si es auténtica —aunque esté amenazada externamente—, pero ¿quién logra esta paz básica? El alma fuerte que al juzgar bien desde su razón se hace virtuosa.

El príncipe, en tanto que hombre, habrá de tomar en cuenta las tareas básicas del propio conocimiento y del autogobierno para su propia felicidad; le acompañan además otros deberes propios de su condición de soberano, que no se conocen desde la razón sino por experiencia, pues “son, a menudo, circunstancias tan particulares que, a no ser que uno mismo sea príncipe, o haya participado durante mucho tiempo de sus secretos, no los podríamos imaginar” (AT, IV, 492; Descartes, 2020, p. 213). De esa experiencia tan particular forman parte además la fortuna externa, las costumbres cambiantes y la acción continua, ninguna de las cuales se dejan reducir a evidencia, la cual se escapa para los asuntos contingentes; de ahí que sostengamos como tesis que el ejercicio político del soberano/a tenga más de saber pragmático que de ciencia exacta. No solo importa que el ciudadano gobierne o no su pasión, esto es, que sea virtuoso y no vicioso, también se habrá de tener en cuenta si el gobernante es virtuoso o vicioso, esto es, si es legítimo gobernador o un usurpa-

dor, y si su cargo lo desempeña buscando el bien público para todos los ciudadanos que conforman su reino, y no solo su propio interés. Es decir, la construcción de la paz de un reino comporta atender a un doble nivel de acción, de una parte, la moral individual de cada ciudadano que pasa por gobernar sus pasiones y, de otra, la política institucional del soberano/a, esto es, sus leyes y máximas civiles para el bien público e interés general.

3. JUZGAR EN FUNCIÓN DEL TIPO DE ALMA

La teoría cartesiana de las pasiones queda recogida en su última obra publicada en vida y dedicada a la princesa Isabel de Bohemia. Es gracias a ella que nuestro filósofo comienza a estudiarlas en 1643 con cierta sistematicidad. Igualmente es a instancias de Isabel que Descartes, a partir de 1646, deja ver en sus cartas algunas máximas civiles y principios que todo soberano/a ha de tener en cuenta a la hora de gobernar y ejercer su particular oficio.

Gobernar o no las pasiones nos sitúa en una distinción básica desde la ciencia del hombre y la moral cartesiana, a saber, que los hombres se diferencian por sus almas. Las hay fuertes, esto es, generosas, y las hay débiles, esto es, viciosas. El hombre que tiene un alma generosa ha aprendido, de una parte, a gobernar su pasión desde su juicio libre y, de otra, a estimarse por lo mejor que tiene: “utilizar siempre bien su libre albedrío” (AT, XI, p. 449, Descartes, 1997, art. 158); mientras que el alma débil se deja llevar por los vientos de sus pasiones y discurre vagabundo entre opiniones poco fundadas y experiencias confusas, pues carece de juicio propio y se estima por lo que no debe. Por tanto, para el gobierno de la pasión es necesario aprender a juzgar, y desde ahí reglar el deseo de los bienes. El que juzga bien, obra bien y del obrar bien se sigue vivir en orden y satisfecho. Ahora bien, ¿todos son capaces de aprender a juzgar y a obrar bien?

Consideramos que la distinción básica sobre si el *cogito* de cada persona es un alma fuerte o débil ya indica una primera forma de autogobierno moral, o su ausencia; es a partir de ahí que podremos aventurar formas posibles de desarrollos sociopolíticos para ciudades, Reinos o Estados: almas fuertes gobernadas o débiles desgobernadas bajo la ley y el poder de príncipes virtuosos o viciosos, justos o usurpadores.

Las distintas formas de gobierno político y el orden social que suscitan contará con unos pocos

principios y máximas sobre los que conviene instruir al gobernante, a fin de que este pueda llevar a cabo su regia función en beneficio del interés general, pero sin pretender que solo su tarea política sea garante de la buena marcha de la sociedad. Tan importante como instruir al príncipe en sus deberes es instruir a las almas débiles quienes, al no ser constantes ni resolutivas en su acción a partir del propio juicio, deben ser enseñadas para no perder el gran privilegio de ser dueñas de sí y poseedoras de sus propios pensamientos, esto es, su libre albedrío, del cual se sigue un contento sin depender de nada externo ni distinto de sí. Este bien es el que en ningún caso uno debería ceder, ni perder, ni comprometer arbitrariamente pues de su verdadero y mejor ejercicio depende la felicidad de cada uno. En la medida en que en un Estado haya una mejor instrucción filosófica para todos, los hombres aprenderán a juzgar sus experiencias distinguiendo lo verdadero de lo falso y a reglar los propios deseos en orden a lo mejor, esto es, la sabiduría y la virtud, de modo que ese Estado favorecerá que sus ciudadanos sean felices y evitará discordias.

Nuestra propuesta interpretativa, a partir de lo apuntado, tiene que ver con tres ideas claves en los textos cartesianos para toda acción con resonancias socio-políticas. Primero, la salvaguarda de la libertad en sociedad debe ser responsabilidad primera de cada individuo; en ningún caso cabría entregarla a un monarca absoluto en virtud de algún supuesto contrato social (como también apunta Guenancia, 2012, p. 331), ni someterla a promesas ni compromisos antes de ser valorados y examinados por cada individuo (AT, VI, 24; Descartes, 1986, p. 19), sabiendo además que algunos serán revisables, pues en la vida práctica hay más opiniones que evidencias y cabe, por tanto, fundarlas siempre mejor. Segundo, la acción de cada uno en sociedad ha de resultar útil a los demás y contribuir al interés general del todo (AT, VI, pp. 61 y 66; Descartes, 1986, pp. 44 y 47); si bien algunos servicios de ese interés general son tarea específica del príncipe o la princesa. Dios ha dado a los hombres soberanos para que los gobiernen, cuya tarea específica abarca un bien general —que ya no común—, esto es, la suma de los intereses de cada uno y que todos quisieran, pero para el cual el individuo particular no dispone de preparación, ni instrucción, ni experiencia, ni autoridad, ni poder. Tercero, entiéndase que aquel bien público incluirá salvaguardar la paz,

evitar la guerra y las invasiones, establecer alianzas con otras naciones, hacer avanzar el comercio, etc. Estas son en síntesis las tareas propias del soberano/a que bien gestionadas favorecen Estados justos, seguros y prósperos, los cuales albergan sociedades tolerantes, civilizadas y pacíficas, siempre y cuando los individuos se dejen guiar por su razón, y no por las pasiones.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que el individuo cartesiano, ya no es social por naturaleza, sino distinto y separado del otro y con intereses propios legítimos, los cuales pueden coincidir o no con el de los otros, de modo que la sociedad está forjada de individuos que tienen distintos modos de vincularse entre sí —ya no según un *ordo caritatis*—, y actúan desde distintas motivaciones según sean almas fuertes o débiles. ¿Será que quizá las primeras se bastan a sí mismas y no necesiten monarca alguno? Esto, si fuese una opción para las primeras —la cual parece utópica y propio de un mundo de novelas, según Descartes (AT, II, p. 131)— sería del todo imposible para las segundas, que dejadas a la esclavitud de sus pasiones, desarreglo de sus deseos e irresolución en sus acciones requerirán al menos una ley externa que les facilite seguridad y constancia en la convivencia civil, y evitar así posibles injusticias bajo la forma de crímenes, robos, etc.

En atención a todo esto, para Descartes es esencial: (a) que cada ciudadano sea filósofo o, al menos, se deje instruir filosóficamente (Kambouchner, 2020, p. 146), pues de lo contrario se dejará llevar por las pasiones y la fortuna, siendo esta una exterioridad y quimera que le traerá un sinfín de tristeza e infelicidad; (b) que, en ese sentido, resulta necesario instruir y educar a los individuos menos capaces intelectualmente no solo al príncipe o princesa, como era habitual desde antiguo a través de los “Espejos de príncipes” y, finalmente, (c) que cabe distinguir entre el orden social y el político, esto es, no toda institución social es política —en tanto que poder de un soberano sobre súbditos—. Por tanto, junto a la política, que se ocupará de la defensa del reino, de legislar para la seguridad, justicia y prosperidad comercial caben otras ocupaciones u oficios que, rememorando a Cicerón (Kambouchner, 2020, p. 144), son útiles al conjunto de los individuos en el espacio público —según se desprende de los textos cartesianos— como son la filosofía, la educación y la religión. Siempre y cuando la primera sea un ejercicio metódico del saber verdadero que

facilita el avance de una ciencia útil para todos; la segunda ayude a que los hombres se desprendan del comercio de los sentidos, de juicios infundados y aprendan a gobernar sus pasiones, así como reglar sus deseos y, finalmente, que la tercera esté alejada de toda superstición, hipocresía y matrimonio con una política al margen de toda justicia, pues hay

quienes, creyéndose devotos, solo son beatos y supersticiosos, es decir, que so pretexto de que van a menudo a la iglesia, recitan muchas plegarias, llevan el pelo corto, ayunan, dan limosna, se creen completamente perfectos y se imaginan que son tan grandes amigos de Dios que no podrían hacer nada que le desagradase, y que todo lo que les dicta su pasión es un celo justo; aunque les dicte algunas veces los mayores crímenes que pueden ser cometidos por los hombres como traicionar ciudades, matar príncipes, exterminar pueblos enteros, simplemente porque no siguen sus opiniones.
(AT, XI, p. 472, Descartes, 1997, art. 190).

Somos de la opinión que Descartes pretende una democratización del saber científico (Nájera, 2007, pp. 146 y 161) antes que una democracia como forma política, la cual pienso que tampoco acaba de cuadrar con su filosofía, donde siempre se prioriza la unidad, pues lo construido por uno solo es mejor que lo hecho por muchos (AT, VI, p. 11; Descartes 1986, p. 10). Considero que nuestro autor optaría mejor por una monarquía con un soberano, que por una democracia donde muchos tuviesen que elegir a sus gobernantes, quienes, de otra parte, lo son por nacimiento y orden divino. Pero, en mi opinión, estaría lejos de una monarquía absolutista al modo de Hobbes. Como bien dice Negri —cuyo juicio comparto— entre ambos autores se perfila una profunda separación filosófica y metafísica, con diferencias sustanciales de sentir cultural y político (Negri, 2008, p. 179). Descartes tiene la oportunidad de leer *De Cive* en 1643 —no el *Leviatán*, pues fallece en 1650—, y acto seguido escribe a un padre jesuita:

en modo alguno puedo aprobar sus principios ni sus máximas, que son muy malas y muy peligrosas, pues supone a todos los hombres malvados, o les da motivos para serlo. Todo su afán es escribir en favor de la monarquía, lo cual podría hacer más ventajosa y más sólidamente si tomase máximas más virtuosas y más sólidas. Y también escribe muy en detrimento de la Iglesia y la religión romana
(AT, IV, p. 67, Descartes, 2020, p. 35).

Para Descartes los hombres son mayoritariamente débiles, pues no han aprendido el buen uso de la razón, pero no malos: “Incluso quienes tienen el alma débil podrían adquirir un dominio completamente absoluto sobre todas sus pasiones, si emplearan suficiente habilidad al formarlas y guiarlas” (AT, XI, 370, Art. 50; Descartes, 1997, p. 130). Cabría decir que Descartes quizá interpreta mal al inglés, pues en el estado de naturaleza hobbesiano no hay distinción moral (Cruz, 1992, pp. 205-207), pues aún no hay ley, si bien en ese estado todos los hombres: “tienen el deseo y la voluntad de hacer daño” (Hobbes, *De Cive*, 2000, p. 58). Estas premisas antropológicas hobbesianas —derivadas de su mecanicismo materialista— bastarían para enfrentar sus posturas y así se lo hace saber Descartes a Mersenne (AT III, p. 283), pues aunque tanto Descartes como Hobbes ven la naturaleza en imágenes y movimientos, el francés considera que el inglés extrae malas consecuencias de tan buenas premisas (Negri, 2008, p. 177). Hobbes hace ciencia y filosofía política; mientras que Descartes ofrece una moral que prepara para la acción social y política. La voluntad absoluta para decidir y obrar en Descartes pertenece siempre al individuo razonable, no solo al monarca soberano (Guenancia, 2012, p. 225)

4. INSTRUIRSE PARA JUZGAR

Isabel de Bohemia, ávida de consejo y estudio, le pide a Descartes instrucción sobre la vida civil el 25 de abril de 1646:

Puesto que ya me habéis dicho las principales (cosas) en lo tocante a la vida particular (privada), me contentaría con saber cuáles son vuestras máximas en lo tocante a la vida civil, aunque esta nos haga depender de personas tan poco razonables que, hasta ahora, siempre me ha parecido mejor servirme de la experiencia que de la razón en las cosas que la conciernen
(AT, IV, p. 403; Descartes, 2020, p. 198).

La petición de Isabel puede traducirse en este interrogante: ¿será que la razón —entrenada metódicamente al modo cartesiano— es capaz de aportar máximas para instruir sobre las obligaciones, las leyes y las decisiones políticas?, ¿es lo mismo atender a la experiencia de modo inmediato que volver sobre ella habiéndose instruido cartesianamente?

Isabel pide instrucción a Descartes para el escenario público, y aunque este se resiste al inicio por

su vida retirada y tranquila de espaldas a la fortuna y avatares del mundo,² en julio de 1646 se acuerda que Descartes leerá *El Príncipe* de Maquiavelo y le compartirá su análisis, cosa que ocurre por carta en septiembre del mismo año. Cumplidas estas tareas, Isabel acaba reconociendo en Descartes: “que, (aun siendo una persona) privada y retirada de los embrollos del mundo (es), sin embargo, capaz de enseñar a los príncipes cómo deben gobernar, (tal) como se ve en lo que vos escribís” (AT, IV, p. 519; Descartes, 2020, p. 217). Nuestro autor acaba siendo reconocido como instructor para la vida civil, además de serlo ya antes para su salud anímica. Descartes proporciona a partir de la lectura de *El Príncipe* unas pocas máximas civiles y pautas sobre el gobierno. Insiste en que todo príncipe ha de hacer acopio de experiencia (AT, IV, 485; Descartes, 2020, p. 213), aprender a distinguir entre enemigos, amigos o aliados y súbditos, así como qué cabe esperar de cada uno de ellos y cómo ha de comportarse un Príncipe/-esa en cada caso.

El Príncipe de Maquiavelo rompe con la articulación y finalidad tradicionales del género de los *specula principium*, si bien no supone su fin. Como es sabido éstos constituían un género literario de carácter pedagógico en la Edad Media. Buscaban instruir a los príncipes en cuanto futuros reyes (Galino, 1948). Los instructores ponían ante los futuros gobernantes —a modo de espejo— la figura del príncipe ideal. Esos *Espejos* aglutinaban enseñanzas de derecho, historia, política y moral a fin de que el futuro rey aprendiera sus deberes. Estos compendios de virtudes morales, de obligaciones civiles, de estrategias de guerras y batallas, de ejemplos de legisladores, de conductas imitables de emperadores y reyes hundían sus raíces tanto en la Antigüedad griega como romana, y se siguió contando con este tipo de tratados durante la modernidad (Viguerie, 1978; Meyer, 2004). De hecho, alcanzan su punto álgido en los estados alemanes de finales del XVII, mientras que durante el Siglo de las Luces aparece un género

nuevo: las novelas educativas (Meyer, 2004, pp. 18-19). No sería de extrañar que Isabel conociera algunos de estos tratados. Seguro es que leyó en 1640 a Maquiavelo (AT, IV, p. 519; Descartes, 2020, p. 519).

Este “Doctor de Príncipes” —título que otorga Descartes al florentino— prescribe preceptos tiránicos, propios de príncipes usurpadores, que no logran que sus súbditos y reinos se sientan seguros. Además, tales enseñanzas sumen en la tristeza, siendo esta la pasión que más se opone a la felicidad. Las máximas de Maquiavelo incitan a la sospecha y a la violencia, luego impedirían que un Estado sea libre. Aún con todo, “al no representar sino las dificultades que tienen estos (los príncipes usurpadores) para mantenerse (en el poder) y las crueldades o perfidias que les aconseja, hace que los particulares que le leen tengan menos motivos para envidiar su condición que para lamentarla” (AT, IV, 528; Descartes, 2020, p. 222). Los hombres tan dados a la envidia en tanto que almas débiles, quizá sí querrían la posición y poder que se labra un príncipe usurpador; sin embargo, para el alma fuerte semejante príncipe no suscita envidia alguna:

Y creo —escribe Descartes— que en lo que más ha errado el autor es en que no ha establecido bastante distinción entre los príncipes que han adquirido un Estado a través de vías justas y aquellos que lo han usurpado a través de medios ilegítimos; y en que ha dado a todos en general preceptos que solo son apropiados para estos últimos (AT, IV, 485; Descartes, 2020, p. 208).

Descartes, al leer al florentino, nos brinda dos cuestiones claves en política: el papel principal que juegan las pasiones y los vicios en la vida individual y social (seguridad, tristeza, envidia, amor, odio...), así como advertir los graves errores que se sigue de un juicio errático. Luego no se puede hablar de política sin tratar de las pasiones, ni un príncipe se podría privar de aprender a juzgar bien o, al menos, lo mejor posible. Dado que ya hemos tratado de las pasiones cartesianas, abordaremos ahora el juicio.

Descartes comienza su andadura filosófica investigando cuál es el camino que ha de recorrer la razón para no vagabundear entre opiniones cambiantes y poco fundadas. Buscar desordenadamente la verdad, esto es, sin método y a base de meditaciones oscuras hace que se turbe la luz natural de la razón y se ciegue el espíritu (AT, X, régle IV; Descartes, 2002, p. 88). Se precisa

2 Son muy esclarecedoras las observaciones de Barret-Kriegel sobre el retiro cartesiano en Holanda, pues a pesar de instalarse allí para dedicarse al estudio, no logra aislarse del todo en parte por su abundante correspondencia, y en parte también por las polémicas en las que se vio envuelto con Voetius y los Magistrados de Utrecht, muy a su pesar. Pero esta última etapa de su vida contrasta con la conducta de su juventud en la que actúa militarmente a favor de las políticas religiosas del lado de la Contrarreforma, haciéndose buen conocedor del libro del mundo (Barret-Kriegel, 1990, pp. 383, 387 y 388).

una sabiduría natural para hacer juicios verdaderos, de modo que sea cuál sea aquello sobre lo que el alma juzgue, esta sepa el modo más seguro y menos errático de hacerlo. Desconfía Descartes de quien se cree filósofo por haber leído todo Platón y Aristóteles, y conocer de memoria todos sus razonamientos, porque lo importante es que habiéndolos leído uno sea capaz de juzgar sobre los temas que nos proponen, y otros que nos salgan al paso, y hacerlo según verdad. En el ejercicio del juicio se es insustituible, así como en el uso de la libertad. Lo dicho del que quiere ser filósofo ilustra igualmente al que pretende ser matemático, de poco serviría conocer de memoria todas las demostraciones, si estas no sirvieran para resolver problemas (AT, X, règle III; Descartes, 2002, p. 84). Descartes antes que una ciencia particular, busca el fundamento de todas ellas, pues solo así se podrá juzgar de cualquier asunto. ¿Concernirá también esto a alguna supuesta ciencia política?

Si *Las pasiones del alma* ve la luz en 1649, veinte años antes (1629) Descartes redacta *Las Reglas para la dirección del espíritu*. En su última obra Descartes instruye a quienes le leen sobre cómo el *cogito* en tanto que voluntad ha de gobernar las pasiones, esto es, qué hacer para que los movimientos mecánicos corporales que amenazan el juicio libre del *cogito* sean frenados o alentados en su justa medida y orden, una vez valorados o estimados a la luz de los bienes verdaderos del alma y del cuerpo. El hombre, en su vida cotidiana, está inmerso en medio de circunstancias cambiantes que ofrecen al *cogito* percepciones confusas y oscuras provenientes de los sentidos y de la imaginación que le engañan respecto a sus bienes. De ahí que sea preciso no solo valorar estos a fin de buscarlos o rehuirlos, sino aprender a juzgar antes cuáles son los mejores.

Para esto último sirven las *Reglas para la dirección del espíritu*. Descartes explica que hay una doble vía para el conocimiento de las cosas: por experiencia y por deducción. Las experiencias que tenemos de las cosas son con frecuencia engañosas, mientras que en la deducción, al ser inferencia de una cosa a partir de otra simple, es difícil que un entendimiento racional se equivoque: “todos los errores en que pueden caer los hombres (que es de quienes yo hablo, no de bestias) no provienen jamás de una mala inferencia, sino solo de que se admiten ciertas experiencias mal comprendidas, o que se asumen juicios a la ligera y sin fundamento” (AT, X, règle II; Descartes, 2002, p. 81). El error se puede dar en el juicio que al com-

poner, es decir, al tratar de cosas externas compuestas y no solo de naturalezas simples dadas a un entendimiento puro, podría equivocarse.

Hay que examinar los sentidos, la imaginación y la memoria, que en tanto que ayudantes del entendimiento podrían traicionarnos, o bien rendirnos un buen servicio (AT, X, règle VIII; Descartes, 2002, p. 118). Al menos una vez en la vida (AT, X, règle VIII; Descartes, 2002, p. 117) uno ha de examinar metódicamente qué sea conocer. Para llegar a ser verdaderos sabios este camino metódico y ordenado nos brinda unos principios por intuición y unas conclusiones por deducción. Es condición *sine qua non* para aprovecharlo bien acostumbrarnos a abrazar pocos objetos a la vez y los más simples posibles (AT, X, règle IX; Descartes, 2002, p. 121), y saber que las cosas externas que se nos presentan al entendimiento nos lleven al error a causa de los sentidos y las figuras imaginativas bajo las que se nos presentan (AT, X, règle XII; Descartes, 2002, p. 145), de modo que para evitar que la experiencia nos engañe se precisa una intuición precisa del objeto que se nos presenta, pues de lo contrario toda experiencia que hagamos ya sea de lo que percibimos por los sentidos, o de la que proviene de lo que entendemos decir por otros, o todo lo que viene de fuera, o incluso lo que provenga de la reflexión contemplativa que el entendimiento tenga de sí, podría equivocarnos.

Si, tras haber sintetizado convenientemente el pensamiento cartesiano, retomamos ahora el hilo de nuestra argumentación a raíz de la valoración de Descartes sobre algunas máximas de Maquiavelo, es fácil entender por qué este ha errado: no ha distinguido bien entre un príncipe virtuoso y otro usurpador (punto señalado también por Thuillier, 1956, p. 602). Esta falta de distinción le aleja de la verdad; pero lo grave no son solo las máximas erráticas —por viciosas— que se siguen de esto, sino que de modo habitual un príncipe en ejercicio —incluido el príncipe virtuoso que desearía como ideal Descartes, escaso *de facto*— está en muchas cosas a la vez, inmerso en la acción, al igual que el individuo corriente, de modo que dispone de poco tiempo para pararse y ensayar el ejercicio metódico que Descartes propone en orden a alcanzar esas nociones simples primitivas a partir de las cuales deducir ordenadamente todas las demás. De modo habitual podría errar en su juicio. De otra parte, toda vez que el alma alcanza esas primeras verdades y principios de orden metafísico y matemático, Descartes admite volver también

a la experiencia como elemento necesario para el avance de algunas ciencias, por ejemplo, para la astrología y la mecánica (AT, X, règle V; Descartes, 2002, p. 98); pero, ¿qué tipo de experiencia enfrenta un príncipe que solo puede proporcionar una ciencia mediocre (De la Cámara, 2017, p. 63) y, por tanto, insuficiente, si bien, pragmáticamente útil?

Dicho de otro modo, la dificultad estriba en si cabe que príncipes y princesas sean filósofos/as en tanto que monarcas, no tan solo como individuos, esto es, que juzguen bien para obrar bien, que lleguen a ser sabios. Descartes reclamará para el ejercicio de todo gobierno una raíz moral, y que el primer gobierno al que han de atender tanto súbditos como príncipes es al de las propias pasiones; ya que si faltara este, las consecuencias para la sociedad serían irracionales y, por ello, catastróficas: crímenes, superstición, esclavitudes, odios, envidias, tristeza, impiedad. Cada individuo, y no solo el príncipe, es responsable de la paz y mejora del todo social, si bien, de una parte, solo algunos logran ver esto —los fuertes— y, de otra, Descartes deja a la libre decisión de cada uno el grado de su implicación en la escena pública; pues que cada uno desempeñe bien su oficio ya sería un modo de contribuir al bien general del conjunto. Ahora bien, mientras que al Príncipe le compete la ley para hacer justicia; al súbdito le compete obedecerla y un *cura sui* que redunde en vínculos —mejor virtuosos que viciosos— entre los individuos separados y distintos que conforman la sociedad (Kolesnik-Antoine, 2011, p. 55), pues no hay completa independencia al vivir en ella, aún en el individualismo que se funda (León, 1993, p. 83). Descartes propone una suerte de sabiduría universal y natural, cuyos frutos últimos serán también políticos; si bien el modo de entender la política no debiera ser maquiavélico al modo descrito en *El Príncipe* (punto que también subraya Negri, 2008, p. 193), aunque sí admita algunos preceptos del florentino referidos al arte de gobernar³ (tal como subraya Ménessier, 2001, pp. 7 y 8), y no ponga

reparo alguno a *Los Discursos sobre Tito Livio* (AT, IV, 528; Descartes, 2020, p. 222).

5. INSTRUCCIÓN Y FORMAS SOCIO-POLÍTICAS

Para Descartes no hay sabiduría sin juicio libre, este regula el deseo de los verdaderos bienes y el gobierno de las pasiones. Solo los filósofos en retiro intelectual meditativo alcanzan a ser sabios metódicamente como experiencia de la propia conciencia (Lázaro, 2024, pp. 247 y 253); mientras que la inmensa mayoría ha de ser instruida. La novedad cartesiana está en extender la instrucción a todos, una instrucción racional, científica y práctica favorecedora de la virtud y la libertad. Creemos que confía más en los buenos resultados sociales de esa instrucción generalizada y culta, que en la dada a príncipes y princesas.

La distinción más importante entre los hombres no es tanto la de gobernantes y gobernados, sino la ya apuntada entre almas fuertes (pensantes) y las almas débiles (menos capaces). Las primeras son verdaderos sabios; las segundas, en cambio, bien podrían ser hombres orgullosos que no desean salir de su estado errático, o bien, ignorantes y esclavos de sus pasiones por ser almas intelectualmente menos capaces. Mientras que los filósofos buscan la verdad y se gozan del uso virtuoso de su libertad, que les vincula con los demás hombres desde las mejores virtudes (amistad, devoción, justicia, gratitud, etc.); la fortuna es, en cambio, perseguida por los débiles e ignorantes, quienes están a merced de sus deseos particulares y no han aprendido a distinguir, esto es, a juzgar lo engañoso que resulta tantas veces aquellos bienes exteriores que nos llegan por los sentidos y a los que las pasiones nos impulsan. Las almas fuertes y generosas en todo encuentran felicidad y contento de sí, pues lo juzgan todo en virtud de la única causa, Dios y su providencia, sin depender más que de sí mismos,⁴ toda su fuerza reside en su

3 Un arte que en Maquiavelo es aún personalista y muy marcadamente psicológico —como ha puesto de manifiesto Saralegui (Saralegui, 2022, pp. 29 y 31)— y que no es distinto en esos aspectos en Descartes; aunque en el francés encontramos virtudes clásicas insertas en un nuevo orden, pero conservadas; mientras que “El realismo de Maquiavelo le obliga a renunciar a la herencia de las virtudes políticas clásicas... mil veces recordadas por los *specula principum*... La generosidad es una falsa virtud: pasado un breve lapso de tiempo, hace del príncipe un ladrón” (Saralegui, 2022, p. 38).

4 Abundan los lugares en la obra cartesiana que recogen la misma idea: “habiendo hablado yo de una beatitud que depende de nuestro libre albedrío y que todos los hombres pueden adquirir sin ninguna asistencia ajena...”, y “Por ello, sería yo merecedor de burlas si pensase poder enseñar a vuestra alteza algo en esta materia; no es este mi designio...deseo sea perfectamente feliz. Como sin duda lo será si vuestra alteza se resuelve a practicar estas máximas que enseñan que la felicidad de cualquiera depende de sí mismo, y que es preciso mantenerse fuera del imperio de la fortuna” (AT, IV, pp. 281 y 492; Descartes, 2020, pp. 155 y 213).

interior, en la potencia de su *cogito*. En cambio, las débiles e inconstantes buscan fuera de sí los bienes que les hagan felices, y al hacerse dependientes tanto de la fortuna como de unos deseos no bien estimados caen con facilidad esclavas de tristezas, arrepentimientos, envidias, odios, etc. Estas almas jamás se atreven a no depender más que de sí mismas (AT, XI, p. 450; Descartes, 1997, art. 159), y son falsamente humildes al estimarse por bienes que ni son auténticos ni les pertenecen verdaderamente.

Retomamos la cuestión central: si esta es la división más básica de las almas de los hombres como individuos con cuerpo, porque nacieron así según sus humores (AT, XI, pp.166-167) y, aún con todo, no se aplicaron a discernir ni reglar sus deseos, ¿qué tipo de sociedad se generan a partir de unas almas y otras? Ordenadas, esto es, justas y defensoras de la libertad; frente a desordenadas, esto es, injustas y propensas a esclavitudes de distinto orden. En la carta que Descartes dirige a los magistrados de Utrecht se lee: “no hay nada más que la justicia que mantenga los Estados e Imperios; (...) es por amor a ella que los primeros hombres abandonaron las grutas y los bosques para construir ciudades; es ella la única causa que da y mantiene a la libertad” (AT, VIII-B, p. 224). De modo semejante se había pronunciado nuestro autor en el *Discurso del método*, en su segunda parte:

me imaginaba que los pueblos que a partir de un estado semisalvaje han evolucionado paulatinamente hacia estados más civilizados, elaborando sus leyes en la medida en que se hayan visto obligados por los crímenes y disputas que entre ellos surgían, no están políticamente tan organizados como aquellos que desde el momento en que se han reunido han observado la constitución realizada por algún prudente legislador (AT, VI, p. 12; Descartes, 1986, p. 11).

Si en la sociedad tuviéramos solo almas fuertes, ellas mismas se darían la mejor constitución en orden a la justicia, vivirían bajo un legislador prudente y se retirarían felices a una isla a disfrutar de su mutua y libre racionalidad. Ahora bien, dado que Descartes nos advierte que la mayor parte de los individuos no son razonables, ni actúan mayoritariamente según lo haría un alma fuerte, ¿qué tipo de sociedad se configuraría desde almas débiles? Su optimismo deja paso al realismo más pragmático. Desde los propios textos cartesianos se abren varias posibilidades, o bien, (1) esas

almas débiles se dejan instruir y suplen así su falta de juicio y libertad a fin de vivir en paz bajo un monarca que da unas pocas leyes justas, o bien, (2) cuentan con un príncipe o princesa que les ayude con la ley y el orden a salir de sus crímenes e injusticias, pues incluso aunque fuese usurpador —argumenta Isabel de Bohemia— con el tiempo podría imponer orden, el cual siempre es preferible a la guerra; o bien, (3) cabrían almas débiles que permanecieran siempre así, es decir, esclavas de sus pasiones y buscando solo su propio interés particular, aunque, incluso dado ese caso, no dejarían de beneficiar y trabajar por el todo social (en breve volvemos sobre esta posibilidad). Por último, (4) en el caso de almas orgullosas e incapaces de vínculo social se asemejarían —como se apuntó— a un estado salvaje, lo que Descartes no desearía en ningún caso; como tampoco sería de su gusto la opción tercera.

Descartes no nos está ofreciendo una ciencia política, pues en el ejercicio del poder los príncipes se sirven de su experiencia acumulada, la cual no está asentada sobre juicios verdaderos, ni es reducible a intuición precisa, sin los cuales no hay ciencia. En la vida práctica lo mejor es guiarse por opiniones moderadas y el modelo de hombres sensatos conocidos —según la primera regla de la moral provisional cartesiana (AT, VI, 23; Descartes, 1986, p. 18)—. Ahora bien, en el caso de los príncipes, la dificultad es mayor por sus circunstancias singulares. Sería deseable tener soberanas como Isabel de Bohemia y Cristina de Suecia, pero ¿acaso los gobernantes disponen del ocio y reposo necesario que requiere un espíritu puro y atento, a fin de ejercitarse en la meditación filosófica según las reglas del espíritu? Isabel no duda en alabar a Cristina de Suecia al respecto,⁵ ni Descartes duda en recordarle a la Princesa de Bohemia: ¡qué difícil resulta ser feliz en medio del mar de la fortuna de la acción política!

Soberanos y soberanas están inmersos en miles de asuntos, y no pueden detener el tiempo de la acción para dedicarse a la contemplación, ni disponen del tiempo necesario para dejarse ins-

5 “...persona tan consumada, la cual libera a nuestro sexo de la imputación de imbecilidad y debilidad que los señores pedantes le solían arrojar. Estoy segura de que, una vez haya degustado vuestra filosofía, la preferirá a su filología. Más me admira que a esta princesa le sea posible aplicarse al estudio como lo hace y también a los negocios de su reino, dos ocupaciones tan diferentes, cada una de las cuales exige una persona entera” (AT, V, p. 451; Descartes, 2020, pp. 277-8).

truir metódicamente. ¿Dónde estaría el instructor que lo hiciera al modo cartesiano?, ¿existe algún tratado de educación de príncipes que recoja la herencia cartesiana?

Podemos decir que existe al menos uno, que en su primera parte subraya la necesidad de educar al príncipe desde niño en el *juzgar bien* y en el *amor a la verdad* (Nicole, 1999, pp. 264 y 269), principios rectores sin los cuales de nada serviría instruirle en otras ciencias y disciplinas mediante libros. Nicole desarrolla en la segunda parte de su pequeño tratado este último asunto, que Descartes condiciona, pues leer libros sin examinar antes el propio juicio sería sabiduría vulgar (AT, IX-2, p. 5; Descartes, 1995, p. 9).

Pierre Nicole —a quien Léroy no duda en llamar “jansenista cartesiano” (Leroy, 1930, vol. I, p. 47)— ofrece en sus *Ensayos de moral*, escrito a finales del siglo XVII, un breve “Tratado de la educación de un Príncipe” (Nicole, 1999, pp. 261-307) donde se deja sentir la influencia cartesiana.⁶ La moral es la “ciencia del hombre”, escribe Nicole, y lleva a conocerse, pues ¿cómo no se conocerá el príncipe a sí mismo en sus defectos, pasiones y deberes si ha de gobernar a otros? (Nicole, 1999, p. 270). Cuando Nicole enumera las notas por las que un príncipe se hace amable u odioso a los hombres, hace suya en buena medida la respuesta de Descartes a Isabel al contraponer sus máximas a las de Maquiavelo (AT, IV, pp. 489-491; Descartes, 2020, pp. 211-2). Al príncipe hay que instruirle en el deseo de no equivocarse y llenarle con los principios de la verdad, es decir, en la moral o “ciencia del hombre, para encontrarla en todas las cosas y dársela a los otros (Nicole, 1999, p. 269). Todo debe tender a formar el juicio. Hacia el final del pequeño tratado, Nicole recuerda que no se debe someter la religión a examen —como ya hiciera Descartes al comienzo de la tercera parte del *Discurso del Método* (AT, VI, p. 22; Descartes, 1986, p. 18)—, si bien conviene conocer las pruebas que ella ofrece para entender su verdad frente a impíos y libertinos, siempre los más impertinentes de los hombres (Nicole, 1999, p. 301). Nicole prefiere

el *ordo amoris* agustiniano a la generosidad cartesiana de tinte neoestoico; pero en relación a la prioridad de la ciencia del hombre y del instruir en el juicio la influencia cartesiana es clara, incluso en el modo de expresarse.

Ahora bien, no se limitará la influencia cartesiana en el jansenista a estos dos puntos, sino que además Nicole describe un orden social que tiene a la base almas viciosas que buscan solo su propio interés, aquella tercera opción societaria que Descartes plantea como posibilidad real, aunque no deseable. ¿A qué individuos nos referimos? Quienes lejos de ser *hommes honnêtes* —generosos y sabios— viven en sociedad no para procurar el bien general —prestar servicios y ser útiles al resto—, o al menos no perjudicarlo, sino para buscar solo su propio beneficio y utilidad particular, aunque se hayan de servir para ello del artificio y del fingimiento. Sería como reproducir a nivel ciudadano un orden social derivado del vicio y no de la virtud. Descartes le explica a Isabel que quienes buscan solo su interés no dejarán de beneficiar también al todo social, incluso cuando esas almas débiles y vulgares puedan sacar tanto fortuna como ruina de su modo de actuar (AT, IV, p. 351; Descartes, 2020, pp. 194-5).

Nicole esboza en sus *Ensayos de moral* un tipo de sociedad hecha a base de intercambio de interés propio.⁷ Dicha sociedad será más tarde diseñada en términos parecidos en lo esencial por Adam Smith, quien la denominará sociedad comercial (Lázaro, 2002), de la que se sigue una armonía social hecha solo de justicia negativa —limitarse a no dañar al otro—, posibilidad que admite también Descartes para el alma débil interesada solo en lo suyo. No es la mejor forma de sociedad, ni la más floreciente —esta sería sin duda la de hombres virtuosos, también para Smith (1997, p. 185)— pero permite un orden social mínimo, donde al menos los hombres sobreviven, aprovechando la utilidad de la ley y el intercambio comercial con los demás (Raymond, 1957). Escribe Smith: “aunque la asistencia necesaria no sea prestada por esos motivos tan generosos y desinteresados, aunque entre los distintos miem-

6 Nicole cuenta sobre todo con influencias agustinianas y pascalianas, pero también es clara la influencia de Descartes, con quien el jansenismo se debate entre el amor y el odio: amigo y más cercano a su racionalismo frente al escepticismo de Montaigne; al tiempo que enemigo del cartesianismo por no contar con la gracia ni el *ordo caritatis*. También Negri señala alguna diferencia más (Negri, 2008, 206).

7 “Es así también que por medio de este comercio (interés propio ilustrado) todas las necesidades de la vida están en alguna medida cubiertas, sin que la caridad se mezcle. De suerte que en los Estados donde ella no pueda entrar en modo alguno, porque la verdadera religión ha sido desterrada, no se deja de vivir con tanta paz, seguridad y comodidad, como si se estuviese en una república de santos” (Nicole, 1999, pp. 384-5).

bros de la sociedad no haya amor ni afectos recíprocos, la sociedad aunque menos feliz y grata, no necesariamente será disuelta” (Smith, 1997, p. 185). Smith al igual que Descartes considera que ese orden social no es el mejor ni el más deseable, pero el escocés no duda en afirmar que la sociedad se puede mantener sin beneficencia —que es lo propio del hombre virtuoso cartesiano—, pero en absoluto sin un mínimo de justicia, siquiera negativa, donde el individuo no se considera obligado moralmente a ser útil al otro —elemento sí previsto en el ideal moral cartesiano—, pero sí a no perjudicarlo.

Cabe por tanto que almas débiles no instruidas filosóficamente generen ese orden social comercial, que resulta útil indirectamente a todos. Ménessier se ha hecho eco de ello cuando señala que, además de la vía moral del generoso cartesiano para construir el orden social, cabe también hacerlo desde un altruismo fundado en el interés individual, señalando que el francés no estaría lejos del utilitarismo de Hume y de Adam Smith. Nosotros queremos matizar al respecto varios puntos: (1) esta vía que abre al capitalismo burgués smithiano es posible, pero no como la más coherentemente deseada por Descartes, ni siquiera por el propio Smith (Lázaro, 2009, p. 437); (2) se puede rastrear su raíz cartesiana en los *Ensayos de moral* del jansenista Nicole, que Mandeville conoce y asume (Lázaro, 2009, pp. 442-3), y a quien lee reiteradamente Smith, quien matiza el utilitarismo humeano para ofrecer, como alternativa, un capitalismo favorecedor de una armonía social que tiene a la base una moral hecha de mínimos; (3) la burguesía en su desarrollo capitalista ilustrado es expresada ya a finales del siglo XVII en el pensamiento de Nicole como algo no deseable; sin embargo, como acertadamente explica Taveneaux, los jansenistas promovieron con sus enseñanzas un individualismo independentista y liberal (Taveneaux, 1965, pp. 15, 19, 46 y 49), semilla para la élite de la *Robe* de la revolución que intenta acabar con el absolutismo francés; (4) si de los análisis cartesianos se puede derivar un régimen capitalista burgués, este no viene por considerar que los hombres han de ser como máquinas al servicio del sistema productor —según la lectura marxista (Marx, 2009, p. 475)—, sino más bien por la vía viciosa de usar solo del propio interés. Descartes no quisiera que los hombres fueran tratados como meros artefactos mecánicos sin alma ni juicio ni libertad. Su propuesta quiere justo lo contrario: que el hombre

viva y goce de una libertad virtuosa, democratizando la instrucción, de modo que sea asequible a todos y no solo al príncipe. Descartes está más interesado en instruir al ciudadano que al príncipe, si bien sabe lo difícil que es para los primeros desprenderse de la fortuna, de los sentidos y seguir la guía de la razón.

6. CONCLUSIÓN

Descartes no hace ciencia política, pues no cabe evidencia ni juicio exacto sobre cuestiones que atañen a la fortuna y a la acción de otros, dado que sobre nada de ello se tiene poder, y ese es precisamente el terreno de lo político; de ahí que no pase de ser la política un saber pragmático hecho a base de experiencia acumulada; si bien, al gobernante le conviene aprender a juzgar, pues de lo contrario sus yerros podría llevar a la ruina y a la tristeza a sus súbditos al darle preceptos tiránicos. Las pasiones y el juicio son claves necesarias a tener en cuenta en la política.

Partiendo de la ciencia del hombre cada uno ha de saber qué tipo de alma es la suya, y si necesita o no instrucción para el gobierno moral de sus pasiones, tarea básica de la que se sigue el primer germen de paz en forma individual. Dado que vivimos en sociedad, dependemos unos de otros y Dios nos ha dado a soberanos/as para ser gobernados. Importa mucho tener príncipes virtuosos que den leyes justas para tener estados seguros, prósperos, pacíficos, tolerantes y civilizados; pero esto no exime de la responsabilidad individual del autogobierno, pues cuanto más firme y autorresponsable sea cada individuo, más fácil será el gobierno del todo social, incluso cuando no se esté en el mejor orden posible, como suele ser lo habitual.

Los hombres se distinguen, antes que externamente, internamente por sus tipos de alma. Solo las fuertes y generosas son libres y virtuosas; pero incluso las almas débiles si se dejan instruir pueden llegar a ser firmes; cosa imposible, en cambio, para las almas vulgares que no quieren salir de sus yerros, ni instruirse, en cuyo caso al ser envidiosas, supersticiosas y orgullosas se alejan de la justicia, de la gratitud y de la amistad —vínculos sociales y morales— y desordenan la sociedad. Existen otras almas, también débiles y desordenadas que buscan exclusivamente su beneficio particular, pero aún sin procurarlo, acaban trabajando también a favor del todo; desde ellas se configura una sociedad comercial, donde el intercambio de

interés propio acaba redundando en beneficio del conjunto. Lo social se distingue de lo político, que vendría a ser una institución más entre otras necesarias, tales como la filosofía que genera conocimiento útil, la educación que nos enseña a desprendernos del comercio de los sentidos y la religión que ha de evitar la superstición y la falsa piedad.

Atendiendo al tipo de alma de cada uno, fuerte o débil, capaz o no de recibir instrucción, existen al menos ocho opciones posibles de organización socio-políticas (1, 2) una sociedad de sabios y virtuosos con o sin legislador —esto último sería posible solo yéndose los pocos sabios pensantes a vivir juntos—; (3, 4) una sociedad de débiles instruidos con un gobernante usurpador, pero que preserva el estado de males peores con unas pocas leyes, o bien, que tiraniza injustamente a sus súbditos, quienes le respetan por miedo; (5, 6, 7) una sociedad de débiles instruidos con un monarca virtuoso que vela por la justicia, el comercio, el avance de las ciencias y la tolerancia pacífica —sin duda, una opción que Descartes aprobaría—, o bien, sociedad de instruidos pero bajo el mando de un príncipe déspota que les pondría en la situación de expatriarse, o comprender desde la providencia la suerte de su destino y hacer de su mala situación ocasión para la virtud; finalmente, (8) cabría también la ya apuntada sociedad comercial en clave capitalista smithiana —esbozada con anterioridad por Nicole— para almas débiles no instruidas, donde cada individuo, aun buscando solo su propio interés particular, acabaría beneficiando al todo; si bien, esta forma social requerirá de un gobierno que con la ley proteja la propiedad de cada uno y el interés general del conjunto.

Descartes acaba siendo reconocido como instructor de gobernantes tanto por Isabel de Bohemia como por Cristina de Suecia, quienes encuentran en sus máximas civiles y pautas de gobierno preceptos muy sabios y útiles. El punto de partida para discernir las máximas buenas de las malas está en aprender a juzgar. Si en algo hay que instruir al soberano o soberana tanto como al ciudadano es en juzgar bien para obrar bien, a pesar del asedio de las pasiones, que con frecuencia nos desvían de los verdaderos bienes. Ser virtuoso ante la propia conciencia, a costa de no depender de nadie, es el ideal cartesiano; y aunque no todos lo alcanzan, caben órdenes sociales variados que tengan en la política unas pocas leyes que velen por la justicia y sirvan como fuerza externa para enmendar el desgobierno pasional de los débiles,

o al menos contenerlo. Descartes persigue salvar antes que nada la propia libertad, pues el contento que se sigue de su buen uso es lo mismo que ser virtuoso y feliz. Cosa que Descartes confía que todos alcanzarán, o al menos los más posibles, si se dejan instruir.

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 CONFLICTO DE INTERESES

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

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Raquel Lázaro-Cantero: Conceptualización; Metodología; Investigación; Obtención de fondos; Administración del proyecto; Redacción-borrador original; Redacción-revisión y edición.

BIBLIOGRAFÍA

- Arenas, Luis (2017). Políticas de la subjetividad: Descartes y la teología política. *Ingenium. Revista Internacional de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas 11*, 11-28. <https://doi.org/10.5209/INGE.58299>
- Barret-Kriegel, Blandine (1990). Politique(-s) de Descartes? *Archives de Philosophie*, 53(3), 371-388.
- Cruz Prados, Alfredo (1992). *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*. Eunsa.
- De la Cámara, María Luisa (2017). Descartes, ¿abstencionista o pensador político? *Ingenium. Revista Internacional de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas 11*, 57-72. <http://dx.doi.org/10.5209/INGE.58302>
- Descartes, René (1986). *Discurso del Método*. Alfaguara.
- Descartes, René (1995). *Los principios de la Filosofía*. Alianza Universidad.
- Descartes, René (1996). *Oeuvres de Descartes*. Charles Adam & Paul Tannery. Vrin.
- Descartes, René (1997). *Las pasiones del Alma*. Tecnos.
- Descartes, René (2002). *Règles pour la direction de l'esprit*. Classiques Garnier.

- Descartes, René (2020). *Correspondencia sobre moral y libertad*. Tecnos.
- Galino, María Ángeles (1948). *Los tratados sobre educación de príncipes*. Instituto San José de Calasanz de Pedagogía.
- Gilson, Étienne (1987). *La libertad chez Descartes et la théologie*. Vrin.
- Guenancia, Pierre (2012). *Descartes et l'ordre politique. Critique cartésienne des fondements de la politique*. Gallimard.
- Hobbes, Thomas (2000). *De Cive*. Alianza Editorial.
- Kambouchner, Denis (2020). *Lo que Descartes no dijo. Un repertorio de falsas ideas sobre el autor del Discurso del método, con los elementos útiles y un esbozo de apología*. Prometeo Libros.
- Kolesnik-Antoine, Delphine (2011). *Descartes. Une politique des passions*. PUF.
- Lázaro, Raquel (2024). "El sabio según Descartes: del fortalecimiento del yo y del lugar del otro", *Anuario Filosófico*, 57/II 245-278. <https://doi.org/10.15581/009.57.2.004>
- Lázaro, Raquel (2009). "El capitalismo de Adam Smith: Raíces antropológicas de su pensamiento económico y político", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 65, 425-443.
- Lázaro, Raquel (2002). *La sociedad comercial en Adam Smith: método, moral, religión*. Eunsa.
- León Florido, Francisco (1993). *La sabiduría del cuerpo: el racionalismo y las pasiones*. La Productora de Ediciones.
- Leroy, Máximo (1930). *El filósofo enmascarado*. Nueva Biblioteca filosófica.
- Lomba, Pedro (2023). *Teo-racionalismo. Ensayo sobre la metafísica de Cartesio*. Guillermo Escolar editor.
- Maquiavelo, Nicolás (1996). *El Príncipe*. Alianza Editorial.
- Marx, Karl (2009). *El capital*. Tomo I, vol. 2. Siglo XXI.
- Ménissier, Thierry (2001). Descartes, Machiavel et la politique dans les Lettres à Elisabeth. *Hall Open Science*, 1-14. <https://shs.hal.science/halshs-01665006>
- Meyer, Jean (2004). *L'éducation des princes du XVIe au XIXe siècle*. Perrin.
- Nájera, Elena (2007). Descartes y el renacimiento. Las claves humanistas de su antropología. *Eikasía*. II (8), 141-162. <http://www.revistadefilosofia.org>
- Negri, Antonio (2008). *Descartes político o de la razonable ideología*. Akal.
- Nicole, Pierre (1999). *Traité de l'éducation d'un Prince*. En Laurent Thirouin (Ed.), *Essais de morale* (pp. 261-307). PUF.
- Ors, Carmen y Sanfélix, Vicente (2017). Descartes: moral y política. *Ingenium. Revista Internacional de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas II*, 119-133. <http://dx.doi.org/10.5209/INGE.583025>
- Raymond, Marcel (1957). Du jansénisme à la morale de l'intérêt. *Mercure de France*, juin, 238-255.
- Rodis-Lewis, Geneviève (1990). Liberté et égalité chez Descartes. *Archives de Philosophie*, 53 (3), 421-430.
- Saralegui, Miguel (2022). *Breve historia del pensamiento político moderno. De Maquiavelo al coronavirus*. Guillermo Escolar.
- Smith, Adam (1997). *La teoría de los sentimientos morales*. Alianza Editorial.
- Taveneaux, René (1965). *Jansénisme et politique*. Armand Colin.
- Thuillier, Guy (1956). Morale et politique chez Descartes. *La Revue administrative*, (54), 598-603.
- Viguerie, Jean de (1978). *L'institution des Enfants: L'éducation en France XVIe-XVIIIe siècle*. Calmann-Lévy.