

LA POLÍTICA EN DESCARTES / POLITICS IN DESCARTES

ARTÍCULOS

Convivir sin fundamento. Notas sobre la moral provisional como protopolítica en Descartes

Living together without foundation. Notes on provisional morality
as Protopolitics in Descartes

Alicia María de Mingo Rodríguez

Universidad de Sevilla
amingo@us.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2476-055X>

Resumen: Descartes no manifestó apenas interés por lo que hoy podría considerarse “filosofía política”, al menos explícitamente en sus escritos. Sin embargo, la *morale par provision* podría guiarnos en dirección a lo que calificaremos como una *protopolítica* cartesiana, capaz de ilustrar con virtuosa humildad una cierta posibilidad de *ciudadanía*. Habría jugado un papel fundamental en esta propuesta el reconocimiento del relativismo, la provisionalidad de las directrices que orientan el comportamiento del ciudadano, guiadas por la prudencia, la confianza y el ejemplo de los más sensatos, ante la *urgencia de (con)vivir*, para finalizar preguntándonos por su falta de *fundamento*. No es de extrañar que se pueda pensar como expresión cartesiana de la *corrección política*, e incluso que pudiera tener sentido considerarla como *proto-postfundacional*.

Palabras clave: confianza; relativismo; fundamento; comunidad; tolerancia; obediencia; urgencia.

Cómo citar este artículo / Citation: Mingo Rodríguez, Alicia María de (2024) “Convivir sin fundamento. Notas sobre la moral provisional como protopolítica en Descartes”. *Isegoría*, 71: 1631. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.71.1631>

Abstract: Descartes hardly expressed interest in what today might be considered “political philosophy”, at least explicitly in his writings. However, the *morale par provision* could lead us in the direction of what we will call a Cartesian *protopolitics*, able to illustrate with virtuous humility a certain possibility of *citizenship*. A fundamental role in this proposal would have been played by the recognition of relativism, the provisionality of the guidelines that orient the citizen’s behaviour, guided by prudence, trust and the example of the most sensible, in the face of the *urgency of live (together)*, to conclude by asking ourselves about its lack of *foundation*. It is not surprising that it can be thought of as a Cartesian expression of *political correctness*, and even consider it to be *proto-post-foundational*.

Keywords: trust; relativism; foundation; community; tolerance; obedience; urgency.

Recibido: 01 septiembre 2024. *Aceptado:* 28 diciembre 2024. *Publicado:* 25 abril 2025.

1. INTRODUCCIÓN

Ante la estimulante sugerencia de pensar bajo la cobertura, o quizá a la intemperie, de *La política en Descartes*, y a la vista de la doble circunstancia de que Descartes no manifestó apenas interés por lo que hoy podría considerarse “Filosofía política” ni, en consecuencia, tampoco legó a sus potenciales lectores textos destacables en tal línea de estudio, cabría preguntarse si acaso la *morale par provision* podría, en algún sentido, advertirnos en dirección a lo que habría podido ser una *politique par provision* siquiera *in nuce*, incipiente, capaz de ilustrar con virtuosa humildad, e incluso instruir, una cierta posibilidad para ser *ciudadano*, que no exclusivamente *súbdito*. Y quién sabe si no pudiera pensarse esa *politique* como expresión cartesiana de la *corrección política*,¹ no porque con ella pudiéramos referirnos a cuestiones estricta o técnicamente “políticas”, sino porque al menos con algunas de las propuestas cartesianas se deja entrever y se anticipa al *ciudadano Descartes*, lo que ya tendría una relevancia política, por más que, según declaración propia, Descartes (2018, p. 31) no tuviera pretensión alguna de universalizar sus propuestas, que le parecían valiosas a él mismo por su franqueza. Más lejana e hipotéticamente, tal vez se nos podría invitar, en esta línea, a pensar si esa *politique par provision* pudiera tener sentido en un horizonte que sería apurado llamar *proto-postfundacional*. Me referiré a ello muy someramente al final.

He aquí que quien se ha decidido apasionada y revolucionariamente a emprender la *búsqueda del fundamento* de los saberes y las ciencias, sometiéndolo todo a una duda hiperbólica que a muchos resultaría escandalosa en un siglo tan

difícil como el XVII, y quien se ha lanzado con entusiasmo aventurero a *recorrer mundo* (lo que tendrá importantes repercusiones), sin embargo, se nos presenta como apocado en el terreno político, en buena medida porque imagina las enormes dificultades de los asuntos públicos y, por ende, políticos, fascinado como se encuentra por la *posibilidad de dudar*. Si las reformas en cuestiones relativas a su propia vida pudieran parecerle viables (en caso de ser necesarias), como se muestra con las máximas segunda y tercera de su moral provisional,² y estando dispuesto a afrontar todos los esfuerzos necesarios en el terreno epistemológico, Descartes, sin embargo, se manifestaba en el sentido de que sería “poco probable que un particular formase el designio de reformar un Estado cambiándolo todo él desde sus fundamentos y derribándolo para volver a alzarlo” (Descartes, 2018, p. 49). ¿Podría ser este —el del “apocamiento” cartesiano—, un argumento *ad hominem* psicologista, que pretendiese explicar la carencia de teoría política en Descartes? No lo parece, en la medida en que la exigencia de duda que preside su *vocación* filosófica (Lefèvre, 1956) le inhibe, incluso le impide, llegar a una *claridad y distinción* que en los asuntos públicos parece inviable. No sería de extrañar, en consecuencia, que Descartes se nos presente básicamente, en una primera impresión al menos, como “conservador” y “liberal”, llegando incluso a valorar que, por lo que se refiere a las imperfecciones del mundo social, la costumbre podría atenuarlas con más eficacia incluso que la prudencia y las reformas (Descartes, 2018, p. 50). Más claramente aún, confesaba que

1 Aunque la expresión “corrección política” [*political correctness*] tiene una acepción muy concreta, en la que se hace referencia al uso de expresiones que no resulten ofensivas a personas, colectivos vulnerables, etc., pienso que lo decisivo en la *corrección política* estriba en la voluntad de *no molestar*, *no ofender*, a sabiendas de que justamente se trata de una *estrategia* que guarda mucha más relación con el *ser educado* que con la *convicción*. En los últimos años, la tendencia hacia lo “políticamente correcto” ha sido llevada a tal extremo que ha llegado a convertirse en objeto de suspicacia e incluso ha suscitado una corriente, en algunos sectores, de *anti-corrección política*: cfr. Pilkington (2021, p. 15). Aquí utilizamos la expresión “corrección política” para caracterizar “parapolíticamente”, si se quiere decir así, el núcleo central, más socialmente comprometido, de la primera propuesta de la *morale par provision* en la Tercera parte de *El discurso del método*. Sobre la cuestión de lo políticamente correcto, véase el gran estudio de Hughes (2010).

2 Ciertamente, *par provision* podría ser traducido “por provisión” o “provisoria”, entendiéndose que aquello de lo que uno se aprovisiona es de lo necesario de cara al futuro para, por ejemplo, emprender una tarea. “Provisional” es lo que se da temporalmente, también a modo de adelanto *a futuro*, a la espera de que lo provisional se torne definitivo. “Provisorio” equivaldría a *necesario*; “provisional” a *transitorio*. Pienso que en Descartes tendrían validez las dos acepciones. Cfr. Descartes, 1995, p. 16, donde se refiere a “una *Moral imperfecta* de la que hemos de proveernos mientras que no se llegue a conocer una mejor” (y la nota 15, p. 448, de Guillermo Quintás, editor científico del texto, quien también recoge esta doble acepción: provisional y previsión). La cuarta máxima de la *morale par provision* exige que lo provisto provisionalmente deje de ser transitorio y se convierta en consolidado. La lectura de Lefèvre (1956, pp. 155-162) apunta más a la reivindicación de la necesidad de la *morale par provision* de cara a asegurar al pensador su tarea en el orden de la búsqueda filosófico-racional.

no podría yo aprobar en modo alguno a esos hombres³ enredados e inquietos que, no habiendo sido llamados ni por su cuna ni por su fortuna al manejo de los asuntos públicos,⁴ nunca dejan de hacer en ellos, en idea, alguna nueva reforma. Y si pensase que hay en este escrito la menor cosa por la que se pudiera sospechar en mí esta locura, me afligiría mucho sufrir que fuese publicado. Mi designio jamás se ha extendido más allá de intentar reformar mis propios pensamientos y edificar sobre un fondo que es del todo mío. Y si, habiéndome satisfecho bastante mi obra, os muestro aquí el modelo, no por ello pretendo aconsejar a nadie su imitación (Descartes, 2018, pp. 51-52).

Descartes se ha casi autoexcluido para cualquier suerte de indagación que no pudiera ser asumida y controlada por él mismo en el orden de aquellos *saberes* en los que la cuestión del fundamento se presentara como una posibilidad intelectual, no pudiendo el filósofo elegir otro camino que el de lo indubitable como acceso al *fundamentum inconcussum veritatis*. Siendo tan elevado el desafío de la intromisión en la *res publica*, esta se tornaría algo intelectualmente prohibitivo y vitalmente muy arriesgado. La duda como mediación hacia lo claro y distinto (en la búsqueda del fundamento) *debería* señalar una especie de *línea de demarcación* casi imprescindible. No solo no se podría, sino que no se *debería* pretender para los asuntos públicos lo claro y distinto, salvo que se buscara un camino absolutamente formal (Negri, 2008, p. 136) que, sin duda, no dejaría satisfecho a quien se preguntara por el bien y el mal y *lo debido*, más allá de lo simplemente *correcto*. Supondría un auténtico cataclismo social —y Descartes lo sabía— proponer la duda metódica en los asuntos públicos, en la organización social y respecto a la forma de gobierno. Desde siempre, pero muy singularmente desde mediados del siglo XVI, *pensar* se ha convertido en algo crecientemente peligroso y más, si cabe, si en ello se dejara presentir algo socavador, por ejemplo, a modo de actitud escéptica,⁵ incluso,

para colmo, como duda *hiperbólica* —sin entrar en la cuestión de si acaso también *libertina*—. Por otra parte, ¿cómo propugnar lo claro y distinto sin traicionar la legítima *diversidad* interhumana? ¿No contribuye el *reconocimiento de esa diversidad* a la duda, favoreciendo, en un sentido tal vez inesperado, que la búsqueda de la verdad pudiera y debiera distinguirse de la vida práctica, sus conveniencias y relatividades? En suma, Descartes es perfectamente consciente de la peligrosidad de sus pensamientos (*reputables* como escépticos, relativistas, etc.), por lo que no solo consideró necesario ponerse él mismo a salvo de cotillas,⁶ denunciadores, inquisidores, etc., sino que puso sumo cuidado en advertir de que sus pensamientos eran solo suyos, sin pretender ejemplaridad alguna.

2. EL HOMBRE QUE CAMINA SOLO Y EN TINIEBLAS. DESCARTES MONOLÓGICO

No hay un único Descartes. De entre los que entran en juego cuando nos acercamos a la complejidad de su pensamiento, uno de ellos ha aprendido a fondo la lección de lo que hoy llamaríamos *relativismo cultural*, que, por una parte, se convierte en clave de lucidez pluralista y, por otra, en un sentido más negativo, en potencial estimulante para incitar a un cierto desprecio por aquella diversidad que el relativismo acredita, y que se detecta en la segunda parte del *Discurso*. El otro Descartes, el que se ha curtido en el respetuoso reconocimiento de la diversidad, está bien preparado para no convertirse, aparte de en *solitario pensador*, en *persona inadaptada*. Es la imagen del primero, la del pensador solitario, la que con más frecuencia opera como estereotipo. El mismo relativismo que le abre al mundo, a los otros, invitándole a la tolerancia, será el que le inhiba contar con otros en la búsqueda de la verdad. La razón teórica se torna *monológica*. Es preciso valorar contrastadamente esta tensión que se produce en la doble recepción del relativismo para apreciar mejor aquel en que encuentra cabida la moral provisional.

Desde su paso por La Flèche, Descartes se había curtido en el aprendizaje de la relatividad de casi todas las cosas humanas, parangonable con la de las opiniones de los filósofos. Sabía que los hombres que nos parecen bárbaros y salvajes “usan la razón tanto más que nosotros” (Descartes, 2018, p. 54), que la educación recibida desde

3 En la edición de Pedro Lomba aparece traducido como *humores*, pues en la edición francesa del *Discours* se lee: “ces humeurs brouillonnes & inquietes”, mientras que en la latina se dice “istos atque inquietos homines”. García Morente, Miguel Ángel Granada y Eduardo Bello traducen “hombres”.

4 En referencia al *linaje* (aristocracia) o a la *riqueza* (plutocracia).

5 Cfr. González Romero, 2012, pp. 60 y ss., sobre la *duda* de Montaigne y la *ignorancia* de Charron en tanto inspiradoras de la moral provisional cartesiana.

6 Cfr. Mingo Rodríguez (2012, 2016).

la infancia incide en nuestras ideas y acciones, y que la moda que hoy adoramos puede ser que mañana la aborrezcamos. De suerte, añadía, que

es mucho más la costumbre y el ejemplo lo que nos persuade, y no conocimiento cierto alguno, y que, sin embargo, la pluralidad de voces no es una prueba que valga algo por lo que hace a las verdades un poco difíciles de descubrir, a causa de que es mucho más verosímil que un hombre solo las haya encontrado y no todo un pueblo; no podía yo elegir a nadie cuyas opiniones me pareciera que debían ser preferidas a las de los demás, y me vi como obligado a emprender yo mismo mi propia conducción (Descartes, 2018, pp. 53-55).

He aquí el Descartes (2018, p. 55) que *camina solo y en las tinieblas*, el sobrio buscador teórico de la verdad y de un saber fundamental e indiscutible, que debería quedar al margen de la ansiedad por encontrar “colaboradores” en esa tarea inmensa, siendo completamente necesaria, sin embargo, la demora, la parsimonia, ¡que precisamente la moral provisional le prohibirá! La segunda parte del *Discurso* rebosa *monologismo*. Descartes piensa que muchos no podrían ser más eficaces que uno, sabio. Los ejemplos que aduce, en los que se figura como urbanista y arquitecto, son elocuentes. Se recordará que Descartes confiesa que uno de los primeros pensamientos que tuvo en la famosa “estufa” fue el de “considerar que, a menudo, no hay tanta perfección en las obras compuestas de varias piezas y hechas por mano de diversos maestros, como en aquellas otras en las que ha trabajado uno solo” (Descartes, 2018, p. 45). También aduce un ejemplo de corte político cuando comenta que

si Esparta ha sido muy floreciente antaño, ello no ha sido a causa de la bondad de cada una de sus leyes, en particular, dado que muchas eran muy extrañas e incluso contrarias a las buenas costumbres, sino a causa de que no habiendo sido inventadas sino por uno solo, todas tendían al mismo fin (Descartes, 2018, pp. 47-48).

Es interesante observar que los ejemplos que Descartes aporta son frecuentemente relativos a la ciudad, la casa..., es decir, a espacios de habitabilidad y vida. Cuando se trate del (con)vivir, las casas y ciudades dejarán paso a leyes y costumbres, pero se declinará toda pretensión de creatividad y autoría. La ciudad se convertirá en

un espacio de refugio, del que no se podrá exigir que haya sido diseñado por uno solo ni que pueda estar a merced del filósofo. Descartes, el hombre que dice estar solo y caminar entre tinieblas, y que, sin embargo, es un “unamuniano” hombre de carne y hueso, no quiere estar solo.

3. UNA MORAL PROVISIONAL — Y TAL VEZ UNA POLITIQUE PAR PROVISION

Es preciso que releamos en la parte tercera del *Discurso* el conocido pasaje en que Descartes se confronta con una de las conclusiones, tal vez inesperada (incluso indeseable), de la reivindicación de la idea clara y distinta que anima el escepticismo *estratégico* cartesiano,⁷ que ha conducido al pensar a enarbolar una duda metódica de la que habría de poderse comprobar si, pese a ser hiperbólica, su fuerza es limitada en el terreno teórico, y, por otra parte, si esa duda hubiera de ser desactivada justo respecto a las exigencias de la vida ordinaria (práctica). En la primera de las máximas de la moral provisional, en la que quisiera concentrarme, se halla un argumento que discurre entre moral y política, en el que lo que está en juego es un pensamiento sobre el individuo y la comunidad, y que si bien no es rigurosamente “político”, sin embargo, entraña y proyecta una *protopolítica*, que en el caso de Descartes habría de ser esencialmente *adaptativa*, justo en la medida en que Descartes no tiene (¿aún?) ideas claras y distintas. Así pues, adiós a la pesadilla, o a la broma pesada, diríase, de la hipérbole y el radicalismo intelectuales. Si en el terreno eminentemente cognitivo-teórico la exigencia de la idea clara y distinta —tensionada por un *fundamentalismo* inequívoco— fuerza la adopción exigente de una duda *metódica*, sin embargo, en el terreno práctico, esa desmesura, esa *hybris* habrá de ser *compensada* por un *procedimiento* que, de acuerdo a la urgencia, debe ser expeditivo y eficaz: *hay que adaptarse a la comunidad*. Recordemos cómo para Descartes la primera de las máximas era

obedecer las leyes y las costumbres del país, y conservando constantemente la religión en la que Dios me ha concedido la gracia de ser instruido desde mi infancia, y gobernándome, en toda otra cosa, siguiendo las opiniones más moderadas y las más alejadas del exceso, que fuesen comúnmente admitidas en la práctica por

7 Para una elucidación del modelo histórico de escepticismo que anima el pensamiento cartesiano, cfr. García Rodríguez (2017).

los más sensatos de aquellos con los que tuviera yo que vivir. Pues, comenzando a partir de entonces a no tener en nada las mías propias, dado que quería someterlas todas a examen, estaba seguro de no poder hacer nada mejor que seguir las de los más sensatos. Y, aun cuando tal vez haya, entre los persas o los chinos, hombres tan sensatos como entre nosotros, me parecía que lo más útil era regirme según aquellos con los que tuviera que vivir, y que, para saber cuáles eran verdaderamente sus opiniones, debía prestar más atención a lo que se practicaba, que a lo que se decía, no solamente debido a que en la corrupción de nuestras costumbres hay pocas gentes que quieran decir todo lo que creen, sino también debido a que muchos lo ignoran ellos mismos (...). Y, entre varias opiniones igualmente aceptadas, no elegía sino las más moderadas, tanto a causa de que son siempre las más cómodas para la práctica, y, verosímilmente, las mejores, pues todo exceso acostumbra a ser malo, como también a fin de desviarme menos del verdadero camino, en caso de que errase, que si, habiendo elegido uno de los extremos, hubiese sido el otro el que habría sido preciso seguir (Descartes, 2018, pp. 66-68).⁸

Sería difícil negar que en el texto de Descartes resuenan muchos temas y afirmaciones que hoy, casi cuatro siglos después de la redacción del *Discurso*, diríamos que suenan “posmodernas” (cfr. Lázaro, Llinàs y Sanfélix, 2024), y especialmente esa conciencia que asume una cierta “debilidad”, no solo la implícita en el reconocimiento de la finitud del sujeto, sino también la debilidad que rehúye la dureza de los extremos, la *falibilidad* y, especialmente significativa, esa precaución frente a la exigencia y rigor que implica el *prometer* (Descartes, 2018, p. 67), y que el sujeto posmoderno vive tan de cerca en nuestro tiempo de *crepúsculo del deber* (Lipovetsky, 2012), *líquido*

(Bauman, 2009),⁹ etc. Poco después, sin embargo, y en honor a la complejidad del *Discurso*, encontraremos en la segunda máxima a un Descartes (2018, pp. 68-70) que no cesa en el camino emprendido, en especial respecto a la *resolución* en el seguimiento de las opiniones asumidas. Descartes siente aversión por la *irresolución* que, sin embargo, le ha conducido a tener que seguir las opiniones más moderadas de los más sensatos.

Cabría que nos preguntásemos en qué medida el ciudadano Descartes debió resignarse a la *morale par provision*, o bien hubo de congratularse por la “salida” que le brindaba, permitiéndole la holgura y serenidad que le exigía su dedicación a la filosofía. En todo caso, Descartes no solo hubo de sacrificar la evidencia, la idea clara y distinta, sino también el libre albedrío en la toma de decisiones,¹⁰ en tanto que propuso el seguimiento (la obediencia) de leyes y costumbres, y las ideas de “los más sensatos”.

4. PROTO-POLÍTICA CARTESIANA. LA URGENCIA (NÓMADA, APÁTRIDA) DE CONVIVIR

En la *morale par provision* el lema esencial subyacente es aquel, tan clásico, del *primum vivere, deinde philosophari* (Lefèvre, 1956, p. 156). Respecto a lo que todos ya sabíamos acerca del *zoon politikon*, ahora Descartes nos recuerda expresamente que (con)vivir *urge*. Y ello es decisivo, porque la urgencia surge, ciertamente, de una *necesidad* —lo que convertiría al filósofo en un hombre más—, pero no solo de una necesidad *inmediata*, como apremia a un recién nacido ser atendido, por ejemplo, sino, sobre todo, *en contraste con la demora* y la paciencia requeridas por la búsqueda *del fundamento*. Dar satisfacción a la necesidad de convivir se concilia con la ausencia de lo que se demora para conseguir esa satisfac-

8 “La moralidad provisoria es el máximo de razón que puede introducir en sus costumbres un pensador cuya razón no ha madurado la certeza, y que vive en lo probable mientras intenta madurarla” (Lefèvre, 1956, p. 157). Lefèvre defiende la *morale par provision*: “La construcción de una moral es una operación compleja en la que se combinan estrechamente lo que se aprende y lo que se encuentra, lo que se observa y lo que se hace, lo que se padece y lo que se quiere. Descartes ha debido inspirarse en los antiguos y los modernos (...). Es la manera metódica de dirigir el pensamiento hacia certezas vitales lo que califica esta moral, que una sorprendente tradición reduce alternativamente a la prudencia conformista o al plagio estoico. A todos sus niveles, ella es reflexión, selección, motivación, liberación, es decir, dominación del alma, adaptada a las circunstancias que condicionan su progreso” (1956, p. 159).

9 Por ejemplo, habría sido posible esperar alguna referencia de Bauman a la *morale par provision* precisamente en la línea interpretativa que aquí defendemos.

10 Cfr. el art. CLII: *Por qué causa uno puede estimarse de Las pasiones del alma* (Descartes, 1997, p. 225), para comprobar la importancia que concede Descartes al libre albedrío, al que relaciona con la estima de sí, en la medida en que nos permite ser dueños de nosotros mismos, así como el art. CXLVI: *De los que dependen de nosotros y del prójimo* (p. 217), para considerar cómo dicho libre albedrío se ve afectado por la fortuna y la Providencia divina. Cfr. también la correspondencia de Descartes con la Princesa Isabel: (AT, IV, p. 332-333), 2020, pp. 183-184 y (AT, IV, p. 352-354), 2020, pp. 192-193.

ción, es decir, sobre la ausencia del fundamento, su *aún no*: como si solo se llegara a comprender la urgencia del (con)vivir justamente *respecto a* la ausencia o, al menos, la ignorancia del fundamento. Es preciso ubicar filosóficamente el tema, de lo contrario, la propuesta cartesiana no pasaría de ser trivial. Lo que se nos está dando a pensar es la prevalencia de la *necesidad-de-convivencia*¹¹ sobre el *deseo* (casi “lujoso”)-*de-fundamento*. Esta urgencia cartesiana se caracteriza, por tanto, por implicar, en cierto sentido al menos, el lanzamiento a algún vacío: el de lo *no-fundamentado* de acuerdo a exigencias epistemológicamente rigurosas —lo que quizá hiciera sufrir al filósofo y aliviar al hombre ordinario. Será el filósofo, sin embargo, el que comprenda a fondo la perentoriedad, pobre pero eficaz, de la pragmática cartesiana desde la carencia de fundamento que la necesidad apremiante de (con)vivir exige reconocer.

La conclusión provisional de esta propuesta no se hace esperar: se exige *postponer el fundamento*. Tal es una de las enseñanzas decisivas del *aprovisionamiento de provisionalidad*, es decir, del aprovisionamiento de lo que, siendo casi *improvisado* (en respuesta a las circunstancias y al contexto), sin embargo, pudiera dar respuesta a la urgencia, antes de haber resuelto la pregunta o la cuestión sobre *la verdad de un fundamento*. Sin embargo, se dirá que Descartes no pretendía improvisar. De hecho, la máxima es firme, no hay titubeo. Pero lo que la máxima exige es que se sea capaz de improvisar de acuerdo a lo que en cada contexto, en cada situación se presente. No olvidemos que en cierta época de su vida Descartes fue casi, diríamos, un *nómada* (cfr. Garin, 1989, pp. 53 y ss.), incluso un *apátrida*. El cuasi nómada cartesiano habrá de aceptar no solo arreglárselas sin fundamento, sino también desenvolverse sin esas especies de sucedáneos del fundamento (considerado desde las exigencias cartesianas) que serían la *pertenencia*, la *identidad* o las *raíces*. En efecto, más allá de cualquier pertenencia identitaria y enraizada (pueblo, ciudad, nación, cultura, lengua...), la necesidad de convivir *urge a participar*, aunque este participar sea de muy baja intensidad, de pobre compromiso. Con su ideal

inaccesible (por el momento), el *filósofo* podrá sentirse incluso menoscabado, humillado —casi como el albatros de Baudelaire sobre la superficie del barco—. Solo la *comodidad* (para poder filosofar más desahogadamente) podría ofrecer un sentido compensatorio a la humillación como humildad cívica, de pobre virtud.

5. UNA CONFIANZA BÁSICA. DEL BUEN SENTIDO (COMÚN) A LA DIVERSIDAD HUMANA

5.1. La confianza vence a la suspicacia

Aunque *sin el fundamento* que anhela la razón teórica, la *protopolítica* cartesiana cuenta al menos, a su favor, con una base tan decisiva como es la *confianza*, capaz de confrontarse con la *duda*. Y también cuenta con el *respeto por el Otro*. Cuando Descartes comienza el *Discurso* sosteniendo que “el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo” (2018, p. 27), ¿acaso podría considerarse como una declaración simplemente “epistemológica”? Por otra parte, es decisivo que junto a esta *comunidad del buen sentido* aparezca ya, al inicio, la *diversidad* de nuestras opiniones, si bien le resta dramatismo al rehuir pensarla como una diversidad insalvable, en la línea de su admirado Montaigne, mucho más desafiante (cfr. Navarro, 2007). Ni la comunidad es *unánime* (si lo fuera, no sería estimulante), ni la diversidad es *irreductible* (lo que la haría desanimante), pudiendo favorecer el encontrar, diríamos hoy, “consenso”, si bien, hay que advertirlo, no es el “consenso” lo que importa sobre todo a Descartes. De la diversidad de nuestras opiniones decía que “no procede de que unos sean más razonables que otros, sino solamente de que conducimos nuestros pensamientos por diversas vías y no consideramos las mismas cosas” (Descartes, 2018, pp. 27-28). Se trataría, pues, de una diversidad no esencial sino, sobre todo, *perspectual* y *circunstancial*. Bien mirado, tendríamos aquí la base para una *protopolítica* gracias a esta diversidad verídica, pero no excluyente ni insalvable, que no se confundiría con la discrepancia o una mera confrontación entre rivales. Descartes dejará muchas declaraciones en el sentido de considerarla cuanto menos instructiva e iluminadora. Que el *Discurso* se abra así supone toda una declaración de intenciones en un siglo de fanáticas divergencias. ¿Acaso no se dejaría anunciar aquí la posibilidad de una *protopolítica liberal y tolerante, inclusiva y hospitalaria*? Nada parecido al mundo social protopolítico

11 Decimos *necesidad*, más que *deseo*. En general, en la moral provisional cartesiana la socialidad es muy escueta, pensando Descartes que con ello sería suficiente. No hay *proximidad* con el Otro en absoluto. Se acomoda, se adapta, no pretende ser crítico (menos aún beligerante) ni creativo. No hay solidaridad ni amabilidad, sino más bien la *apatía* del que ante todo busca *cumplir*, pero no mucho más.

que describe en 1640 Hobbes en *De Cive* (2000) y en 1651 con *Leviatán* (1980), alejándose por completo de cualquier tono “humanista”, en una época de inquina violenta, rabiosamente suspicaz, que Hobbes y Descartes viven de cerca, pero a la que Descartes responde desde una instancia irreductible al contexto psico-histórico, sin suscribir aquel clásico *Homo homini lupus* (Hobbes, 2000, pp. 33-34) que figura en el frontispicio de la política hobbesiana, ni la abrumadora desconfianza del *De Cive* (Hobbes, 2000, pp. 44-45).¹² Ahora comprendemos mejor que, en lo que podríamos imaginar como el anteproyecto de una protopolítica provisional cartesiana, la *confianza* vence a la *duda* y la *sospecha*.

5.2. *Rouler ça & dans le monde. A vueltas con el relativismo y el nomadismo*

Como ya hemos dicho antes, durante cierta época de su vida Descartes fue una suerte de casi nómada, como él mismo reconocía en 1637 al referirse al “rodar de acá para allá por el mundo”:

tan pronto como la edad me permitió salir de la sujeción de mis preceptores,¹³ abandoné enteramente el estudio de las letras. Y, resolviéndome a no buscar ya más ciencia que la que se pudiera encontrar en mí mismo, o en el gran libro del mundo, empleé el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos, en frecuentar gentes de diversos humores y condiciones, en recoger diversas experiencias, en probarme a mí mismo

en los encuentros que la fortuna me propuso, y, en todas partes, en hacer una reflexión tal sobre las cosas que se presentasen, que pudiese sacar algún provecho de ellas
(Descartes, 2018, pp. 40-41).

No solo debió impactar a Descartes el relativismo para el que le aleccionaron sus experiencias viajeras. Aunque no hubiera incursionado en países no europeos, para él estaban presentes los chinos y, por medio de Montaigne (2007, p. 241 y ss.), incluso los caníbales... Sin embargo, Descartes no piensa la diversidad con desgarrado dramatismo, decíamos antes, ni con belicosidad escéptica. Estamos aquí, si se me permite decirlo así, en la estela de un movimiento de “relativismo cultural” como expresión, ante todo *sorprendida* de la diversidad humana, que tiene uno de sus hitos señeros a finales del siglo XV, con el descubrimiento de América, en una época en la que Pico della Mirándola hace su loa humanista en 1486 con su *Oratio de hominis dignitate* (2016). A Descartes no le atrae tanto el potencial corrosivo de la diversidad (aunque le sirve para desestabilizar la presuntuosidad de saberes presuntamente consolidados), cuanto la oportunidad de aprendizaje que entraña. Si Descartes hubiera conocido lo que, muchos años después, Kant designará como *Antropología en sentido pragmático*, a buen seguro que habría dispuesto de más materiales de primera mano que Kant cuando creía que por ser una ciudad grande, tener universidad y buenas comunicaciones, Königsberg podría “considerarse como un lugar adecuado para ensanchar tanto el conocimiento del hombre como también del mundo, donde este puede adquirirse incluso sin viajar” (Kant, 1991, p. 9). Lo que aprende Descartes no está en la línea de la potencial elaboración de un *saber antropológico* que tal vez pudiera permitirle en el futuro una justificación o una coartada política... Es la fuerza de lucidez del *reconocimiento* de la diversidad lo que le importa, la enseñanza que reporta el encuentro con otros, la posibilidad de *conversar* con ellos,¹⁴ y no el alcan-

12 Negri (2008, p. 178) recuerda, por ejemplo, la opinión de Descartes en 1643, en una carta a un jesuita (AT IV, p. 67) en el sentido siguiente: “Todo lo que puedo decir del libro *De Cive* es que juzgo que su autor es el mismo que el autor de las terceras objeciones contra mis *Meditaciones*, y que le hallo mucho más hábil en moral que en metafísica o en física, a pesar de que 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 motivo 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 de la religión romana, de suerte que, a menos que sea apoyado particularmente por algún favor muy potente, no veo cómo puede evitar que su libro sea censurado” (Descartes, 2020, p. 35).

13 A este verse liberado de los preceptores se refería también Kant, como sabemos, respecto a alcanzar la *mayoría de edad* y *atreverse a usar la propia razón* (Kant, 2013). Qué diferentes, Descartes, aprestándose a recorrer mundo, y ser hombre de mundo, apostando por seguir las orientaciones de los más sensatos (como tutores), y Kant, sin viajar nada, incitando a hacer uso de la propia razón.

14 Conversar con otros en el sentido en que, por ejemplo, Clifford Geertz (1989, p. 27) decía que “no tratamos (o por lo menos yo no trato) de convertirnos en nativos (en todo caso una palabra comprometida) o de imitar a los nativos. Solo los románticos o los espías encontrarían sentido en hacerlo. Lo que procuramos es (en el sentido amplio del término en el cual éste designa mucho más que la charla) conversar con ellos (...). Considerada la cuestión de esta manera, la finalidad de la antropología consiste en ampliar el universo del discurso humano”.

zar una *ciencia de los Otros*. Después de mostrar su satisfacción respecto a su estilo de vida, en la cuarta máxima, confiesa Descartes que a partir de ese momento,

por lo que hace a todo el resto de mis opiniones, podía, libremente, intentar deshacerme de ellas. Y como esperaba poder llevar esto a cabo mejor conversando con los hombres que permaneciendo más tiempo encerrado en esa habitación caldeada en la que había tenido todos estos pensamientos, continué mis viajes no habiendo terminado aún el invierno. Y durante los nueve años siguientes no hice otra cosa que rodar de acá para allá por el mundo, tratando de ser espectador antes que actor en todas las comedias que en él se representan. Y reflexionando particularmente, en cada materia, acerca de lo que pudiera tornarla sospechosa y darnos ocasión de equivocarnos, desenraizaba de mi mente, entretanto, todos los errores que se hubieran podido deslizar anteriormente en ella. No es que por ello imitase a los escépticos, que no dudan sino por dudar, y afectan estar siempre irresueltos;¹⁵ todo mi designio, por el contrario, tendía únicamente a asegurarme y apartar la tierra movediza y la arena para encontrar la roca o la arcilla (Descartes, 2018, pp. 75-76).

Justificado no simplemente por la *observación* sino, sobre todo, por la *conversación*, el “relativismo” atenúa con creces lo que pudiera entrañar de “corrosividad”, favoreciendo en Descartes un *inconformismo* muy alejado de cualquier atisbo de *disidencia* social. Se recordará que para Descartes

es bueno saber algo acerca de las costumbres de los diversos pueblos, a fin de juzgar más sanamente acerca de las nuestras, y de que no pensemos que todo lo que va contra nuestros usos es ridículo y contrario a la razón, como acostumbran a hacer quienes no han visto nada (Descartes, 2018, p. 35).

En el fondo, hay una base indirecta, casi diríamos hoy que *etnográfica*, de la primera máxima de la moral/política provisional. Respecto a esta hipotética (proto)política, lo relevante sería el

Cf. Descartes, 1995, p. 9, donde alude a los grados de sabiduría, explicitando que el tercero de tales grados se refiere a “cuanto nos enseña la conversación que mantenemos con otros hombres”.

15 Aunque Descartes reprocha a los escépticos su irresolución, también se podría aplicar a él mismo lo que decía en *Las pasiones del alma* (1997, pp. 243-245), en el art. CLXX: *De la irresolución*.

desistimiento de cualquier posicionamiento dogmático. Aunque no se trate, como ya advertíamos, de la política al uso, sí está en juego la concepción, al menos, de un *ciudadano* que se revela aquí, si no como *ciudadano del mundo*, sí como *ciudadano europeo*. De alguna manera, y por más que no fuese este un tema explícitamente abordado por Descartes, el descubrimiento dubitante del *ego cogito* libera (o al menos distancia) al hombre, en su propia autoapreciación (digamos, *fenomenológica*), de rasgos, ataduras, pertenencias... No pensamos que Descartes pretendiese *enmascararse* sino, sobre todo, desarrollar sus capacidades de *mimesis*, *adaptativas*, *camaleónicas*, casi en un sentido picomirandoliano. La *diversidad atenuada* recuerda a Descartes una posibilidad de participación que le permitirá *ir de aquí para allá y ajustarse* a diferentes modos de vida, leyes o costumbres.

Con ello, a la vez, el joven Descartes se ponía a prueba a sí mismo. Estamos en las antípodas de cualquier situación de confort o aislamiento. Insistimos en que la imagen que se nos ha legado de un Descartes encerrado, y que en tantas ocasiones sus críticos han utilizado abusivamente para enfatizar la idea de un *cogito* de espaldas al mundo, es desajustada. Descartes se pretende a sí mismo como *hombre de mundo*, y no como “un hombre de letras, en su gabinete” (Descartes, 2018, p. 41). Por lo que se refiere al conocimiento de y trato con otros hombres, confesaba que

es verdad que mientras que no hacía otra cosa que considerar las costumbres de los demás hombres, apenas encontraba algo que me diera seguridad, y que observaba en ellas casi tanta diversidad como la que antes había advertido entre las opiniones de los filósofos. De suerte que el mayor provecho que se sacaba de esto consistía en que, al ver muchas cosas que, aun cuando nos parecen muy extravagantes y ridículas, no dejan de ser comúnmente aceptadas y aprobadas por otros grandes pueblos, aprendí a no creer demasiado firmemente nada que me hubiese sido inculcado solo por el ejemplo y la costumbre, y así, poco a poco, me libraba de muchos errores que pueden ofuscar nuestra luz natural y tornarnos menos capaces de escuchar la razón

(Descartes, 2018, p. 42).

Será precisamente sobre esos ejemplos y costumbres sobre lo que habrá de apoyarse la moral provisional. ¡Un gran desfallecimiento de la razón!, se dirá. Veremos en breve que, sin

embargo, se trata de apartarse de la posibilidad de la ofuscación y acercarse con lucidez a los ejemplos y las costumbres de otros.

6. “CON LOS QUE TUVIERA YO QUE VIVIR”. POLÍTICA PRAGMÁTICO-COTIDIANA DE LA CONVIVENCIA

Para Descartes, lo decisivo no estribaba únicamente en reconocer *desde la distancia* la diversidad humana con liberalidad y tolerancia, confianza y ánimo constructivo. Lo interesante es que se va a ver *involucrado* en esa diversidad y su relativismo. No se trata únicamente de ser tolerante, sino de alcanzar la *experiencia de un mínimo compromiso social protopolítico contextual*. Me refiero a que cuando Descartes diga “mi país”, ¿realmente se está refiriendo a “mi país” (por nacimiento, nacionalidad, etc.), o a aquel país en que se encontrase en cada caso, siendo ese país aquel en que debiese contar con esos Otros “con los que tuviera yo que vivir”? ¿Tenía patria el filósofo Descartes? ¿Y acaso el *ser humano* Descartes? En verdad, a lo único que declara mantenerse inequívocamente fiel, sin duda alguna, es a la exigencia de conservar “constantemente la religión en la que Dios me ha concedido la gracia de ser instruido desde mi infancia” (Descartes, 2018, p. 66). El resto (salvo el *cogito*) podrá ser “accidental”. Respecto a esa posible *patria*, como suelo de familiaridad y firmeza, ¿no sería la *exigencia de convivir* más fuerte que cualquier *patria*? ¿No es cierto que el ego meditante cartesiano podría perfectamente *dudar de su patria*? Entre la pregunta “¿cuál es mi patria?” y la otra pregunta, “¿con quiénes he de convivir?”, Descartes optaría por esta segunda.¹⁶

Aquí tenemos, pues, a un Descartes que no solo es capaz de *aprender* de las relatividades del mundo, sino que esas relatividades le invitan a un

saber *práctico-contextual*.¹⁷ La pregunta decisiva en el terreno práctico exige circunspección y prudencia, siendo siempre *a posteriori* la pregunta por con quién he de convivir... *de aquí para allá*. Un estilo de comportamiento que no es que pueda, sino que *debe* ser provisional por contextual. Un sujeto que se desplaza con frecuencia no puede autoexigirse ninguna rigidez en su modo de conducirse respecto a los otros; además (y esta es la base de la provisionalidad), a la vista de la exigencia imperiosa de tener que precipitarse, asumirse, ciertamente, pero del modo *menos vulnerable*, en la *vida cotidiana*. El fundamento ha cedido ante la urgencia y el contexto. La protopolítica cartesiana se deja guiar por la posibilidad de participar en una comunidad cambiante y proteica, *bajo la norma de la provisionalidad*.

En su moral provisional, el relativismo asumido se convierte en base de la *pragmática* cartesiana, en el sentido de que mediante el seguimiento de las leyes y costumbres, Descartes asume el *ponerse en lugar de otros*, si bien no en un sentido fuerte, sino muy al estilo que hoy reconoceríamos como *hermenéutico*, por medio de las normas y costumbres de otros. Y Descartes es capaz de hacer de la necesidad de ajuste, acoplamiento o adaptación, su propia virtud personal.

Entre la duda y la evidencia cabe no solo la *confianza*, sino también la *prudencia*. No hay evidencia en las leyes y costumbres, pero cuando Descartes cede el criterio a “los más sensatos”, concede su confianza a un valor *ético* y *cognitivo*. No se atreve a decir “los más sabios” (como en la *sofocracia* platónica), sino tan solo “los más sensatos”, es decir, los más prudentes en la práctica, siguiendo un criterio de *autoridad* (cfr. Arendt, 1996).

7. DEL UNO-SOLO AL UNO-MÁS

Ya anteriormente advertí sobre el *monologismo* cartesiano respecto a la búsqueda teórica de la verdad y el fundamento. Todo lo que pretende aprovechar Descartes con el reconocimiento de la diversidad y relatividad de las costumbres, la necesidad convertida en virtud *adaptativo-mimética*, etc., nada de ello mantiene validez en el terreno de la *búsqueda de la verdad*, que afirma al individuo en la carga de su propia valía, capaci-

16 Montaigne escribió en sus *Ensayos* (2007, pp. 193-194) que “el juicio humano extrae una maravillosa claridad de la frecuentación del mundo. Estamos contraídos y apiñados en nosotros mismos, y nuestra vista no alcanza más allá de la nariz. Preguntaron a Sócrates de dónde era. No respondió “de Atenas”, sino “del mundo”. Él, que tenía la imaginación más llena y más extensa, abrazaba el universo como su ciudad, proyectaba sus conocimientos, su sociedad y sus afectos a todo el género humano, no como nosotros, que sólo miramos lo que tenemos debajo (...). Este gran mundo (...) es el espejo en el que debemos mirarnos para conocernos como conviene (...). Tantos humores, sectas, juicios, opiniones, leyes y costumbres nos enseñan a juzgar sanamente los nuestros, y le enseñan a nuestro juicio a reconocer su imperfección y su flaqueza natural —cosa que no es pequeño aprendizaje”.

17 “Quien sólo ha adquirido el conocimiento vulgar e imperfecto (...) debe ante todo intentar formarse una Moral que pueda bastarse para reglar las acciones de su vida, porque la vida no tolera dilaciones y, además, porque debemos intentar sobre todo bien vivir” (Descartes, 1995, p. 15).

dad y suficiencia. Descartes se nos muestra lejos de toda condescendencia al consenso, o incluso a la democracia con sus mayorías, deliberaciones, etc. La duda conduce a Descartes a los otros, en el terreno práctico (en un gesto casi de *convivencia mercenaria*, es-lo-que-exige-la-vida, por más que este rótulo no suene bien), en un gesto casi amable, pero no en el terreno teórico. Al mismo tiempo que al dudar desconfía personalmente de sí, sin embargo, rehúye la colaboración de otros en la búsqueda de la verdad, que deja solo al sujeto del *cogito*, la razón y la ciencia. Descartes no ahorra a lo largo del *Discurso* manifestaciones y confesiones en el sentido de hacer pensar a su lector que él estaba despojado de toda soberbia. Pero el sujeto del saber confía en la capacidad de Uno-solo. No se trata de la opinión de muchos, ni de las modas, ni de seguir la corriente... Llego a pensar que tal vez Descartes habría podido simpatizar, en política, si se atiende a este Uno-solo de la razón teórica, con una suerte de *despotismo ilustrado*.¹⁸ Le atrae el saber, construir, ser el adalid máximo de la responsabilidad por el trabajo bien hecho, pero no el poder de dominar o gobernar a otros. No se trata solo de la idea clara y distinta. Para asegurarse, no puede *delegar*. Siendo la razón, a su entender, íntimamente individual, Descartes no la imagina como dialógica ni intersubjetiva. En verdad, confía en los individuos que también pueden ser, y de hecho son, *los Otros*, pero individuos como *sujetos racionales*.

Ciertamente, debe apreciarse que el ciudadano Descartes condesciende en verdad no tanto meramente hacia leyes y costumbres, cuanto hacia *los más sensatos*. Debe cuidarse, sobre todo, de *elegir bien a quiénes seguir*. El mero buen sentido común compartido ha dejado de ser suficiente. La *confianza* sigue operando con eficacia, pero se desplaza a una *élite* que debe poder proporcionar a Descartes la noción adecuada de *lo políticamente correcto*. Quien critica a la *tradición* como criterio (dejando al margen su religión heredada), al menos en el plano teórico, es el mismo pensador que en el plano práctico decide libremente aceptar *guías*, *tutores*, pero jamás a esa *mayoría* que habrá de irse convirtiendo, hasta encontrar una de las culminaciones de su poder dos siglos después, en “bestia negra” con Tocqueville, Mill u Ortega y Gasset. La protopolítica cartesiana exige la decisión esencial de *confiar en la confianza*, tanto respecto al *buen sentido común* como en lo relativo a

“los más sensatos” (que en último término remite a la sensatez *tout court*). El individualismo cartesiano no parece que se ajustara al *individualismo posesivo* (Macpherson, 2005) ni al expansivo, incluso me atrevería a decir que tampoco era narcisista, ni siquiera a título metodológico,¹⁹ pues Descartes no solo experimenta afirmativamente y casi razona la validez implícita en la diversidad de los seres humanos, las costumbres, los estilos de vida, sino que asume abiertamente una posición de *humildad*.²⁰

8. PASAR DESAPERCIBIDO. “UNA (APARENTE) VIDA DULCE E INOCENTE”

La protopolítica cartesiana es la de quien quiere dar credibilidad a su condición “política” ante todo como *ciudadano obediente* (sin connotaciones peyorativas tales como: servil, adocenado, sumiso), en la medida en que la *obediencia debida* como *seguimiento adaptativo* le proporciona la parcela de libertad a la que aspira para, sobre todo, no ser perseguido ni estigmatizado, pudiendo sentirse liberado a fin de poder llevar a cabo con reserva, serenidad y creatividad una potencial *demolición controlada* cuyo relato, procesos y progresos él sabía que apenas podría compartir con quienes convivía.²¹

Su ideal no era nada desafiante, conformándose Descartes con vivir como aquellos que “en apariencia” no tienen otra ocupación que la de llevar una vida dulce e inocente (Descartes, 2018, pp. 77-78). Con los años, el joven Descartes, que ya no lo es tanto, ha verificado, en su propia aventura personal, el hundimiento del mundo entre 1618 y 1648 en la Europa por la que se desplaza con frecuencia. Un testigo de la época, Grimmehausen, en el capítulo final de su *Simplicius*

19 Como el de Hobbes en la *Introducción a Leviatán* (1980, p. 119), cuando exigía que uno debería conocerse a sí mismo para conocer adecuadamente a los otros. No obstante, reconocimos al comienzo de este trabajo la posibilidad del individualismo metodológico cartesiano orientado al saber teórico, tal y como podemos encontrarlo en Nájera Pérez (2007, pp. 148 y 160), como principio heurístico. Pero no es la faceta del mismo a la que prestamos especial atención aquí.

20 Cfr. los artículos CLV y CLIX de *Las pasiones del alma* (Descartes, 1997, pp. 229 y 232), dedicados, respectivamente, a *En qué consiste la humildad virtuosa* y *De la humildad viciosa*.

21 Para una perspectiva que se detiene más en la complejidad y paradojas del contexto histórico, las exigencias teóricas y las interpretaciones de la visión política de Descartes, cfr. Cámara, 2017.

18 Cfr. Arenas (2017, pp. 18 y ss.).

Simplicissimus (1668) hará exclamar a su personaje, casi reproduciendo literalmente ideas de Antonio de Guevara, “lo más firme se cae, lo más recio presto quiebra y aun lo más perpetuo luego fenescer” (Grimmelhausen, 1986, p. 479). Tanto la duda como la moral provisional son expresiones de la inquietud genuinamente cartesiana. La primera la ha heredado de los grandes escépticos del siglo XV. La moral provisional gira en torno a la condición de *ciudadano*, no de *súbdito*, y de un ciudadano que libremente se apresta a obedecer,²² sin parecerse su *aquiescencia* a aquella *servidumbre voluntaria* que había descrito y criticado La Boétie (2007).

Descartes pretende, sobre todo, *pasar desapercibido*. No se trata de que aspire a *engañar enmascarándose*, lo que podría conllevar cierta *transgresora deslealtad*, ni tampoco de huir o retirarse del mundo, como lo quiso el propio *Simplicius*, volviendo a la ermita desde donde salió al encuentro de un mundo demasiado turbulento, ni como querrá, por ejemplo, un *Candide* en la novela homónima de Voltaire, casi un siglo después (1759). Aspiraba sobre todo, decía, a pasar desapercibido, incluso en el sentido en que el sujeto que hoy calificaríamos como “milliano” aspira a permanecer *al margen* (Mill, 2017, pp. 151 y ss.), no siendo importunado ni molestado ni espiado en virtud de su singularidad, o por su diferencia o excentricidad.²³ Descartes estaba fuertemente preocupado por su *reputación*. Si hemos de seguir la cronología que nos propone en el *Discurso*, desde 1629 tomó la resolución

de alejarme de todos los lugares en los que pudiese tener yo conocidos, y de retirarme aquí²⁴ a un país en el que la larga duración de la guerra ha hecho que se establezcan tales ordenaciones,

22 La propuesta cartesiana propicia el tránsito del *súbdito* al *ciudadano*. La calificación del protagonista (María Teresa Gallego traduce *ciudadano* en vez de *particular*: 1999, p. 241), la alusión a la voluntariedad del vínculo y la explicitación del país como alternativa al príncipe permiten esta sugerencia; lo encontramos en una carta a Chanut: “cuando un particular se une de voluntad a su príncipe, o a su país (...)” (AT, IV, p. 612, 2020, p. 299).

23 En la línea de alguien corriente *cumplidor*; “normal”, un poco como en la propuesta de Javier Gomá (2009). Cfr. Mingo Rodríguez (2016, pp. 165-179).

24 Como indica Pedro Lomba, Descartes se refiere a Holanda, donde se aposenta desde 1628, y donde estará hasta 1649. La guerra a la que se refiere es la que tiene lugar entre España y las Provincias Unidas, que finalizará en 1648 con la liberación de las Provincias (Descartes, 2018, pp. 171-172).

que los ejércitos que en él se mantienen no parecen sino estar al servicio de que se goce de los frutos de la paz con tanta mayor seguridad, y donde, entre el gentío de un gran pueblo muy activo, y más preocupado por sus propios negocios que curiosos de los del prójimo, he podido vivir tan solitario y retirado como en los desiertos más apartados, sin que me falte ninguna de las comodidades que hay en las ciudades más frecuentadas (Descartes, 2018, pp. 79-80).²⁵

Lejos de cualquier dejadez, la *docta docilidad* que propugna la moral provisional exige una disciplina de cuidado, moderación, prudencia, liberalidad, humildad, diríase que casi de *auto-anonimización*, de la que cabría esperar que impidiese cualquier experiencia de *alienación*. Quizás en este sentido cabría formularse un principio *protopolítico pragmático-realista* que se concentraría en la *adecuación* no “del intelecto a la cosa”, sino *del individuo a la ciudad*...

9. PARA CONCLUIR

Básicamente, Descartes no es un pensador social ni político. Su subjetividad está doblemente herida por la *duda*, en el plano de las aspiraciones de la razón teórica, y, por otra parte, por la *humillación*, atenuada por sus compensaciones, que la razón práctica obliga a sufrir a la razón teórica, y, en general, a las aspiraciones de la subjetividad, por más que pudiera ser bienvenida como una *necesidad* de la que se podría “hacer virtud”, a la espera de que la humillación pudiera ser superada.

De lo que entendemos como una idea del *ciudadano* que se perfila a partir de las propuestas cartesianas se infiere una noción de *lo políticamente correcto* y, desde ello, una cierta concepción de una protopolítica. A falta de *evidencias* en el terreno teórico, y de *convicciones* en el terreno práctico, Descartes solo ha podido seguir el camino del *ciudadano* que decidiera que lo más importante fuese el ser políticamente correcto, lo que sería muy positivamente recibido por el poder institucional político en cada caso, bajo la protección del criterio de prestigio de la *autoridad de los más sensatos*.

* * *

25 Salvando las distancias, de nuevo no podría dejar de llamar la atención acerca de en qué gran medida Descartes se aproxima a una cierta praxis y modo de entender su situación social del sujeto postmoderno.

¿Fue, o pudo haber sido Descartes, en su moral/política provisionales, una suerte de *proto- postfundacionalista*, en la medida en que el *filósofo-ciudadano* Descartes pretendió que la convivencia se podía apoyar, no sobre fundamento alguno, pues la duda habría socavado toda seguridad en torno a un fundamento, sino sobre la *pragmática* de una *corrección política* cifrada, primeramente, no en la dejación, sino en la cesión provisional de la *autonomía en favor de la confianza en (la autoridad (Arendt, 1996) de) los más sensatos* de entre quienes se hubiera de convivir? Contrarrestaría este punto de vista el que, sin embargo, Descartes no deseaba que se olvidara la *provisionalidad de la provisionalidad*, que había que tomarse en serio la proclamación de aquel *par provision*, sin convertir la provisionalidad en inercia, pereza, irresponsabilidad ni abandono. Decía Descartes que con relación a todas las máximas propuestas, a partir de la capacidad otorgada por Dios a todo hombre para discernir entre lo verdadero y lo falso,

no habría creído deber contentarme con las opiniones del prójimo por un solo momento si no me hubiese propuesto emplear mi propio juicio en examinarlas cuando llegase el momento de hacerlo. Y no habría podido apartar todo escrúpulo, siguiéndolas, si no hubiese esperado no perder por ello ninguna ocasión para encontrar otras mejores, en caso de que las hubiese habido (Descartes, 2018, p. 74).²⁶

No podremos entrar en el tema del *post-fundacionalismo*, a sabiendas de las amenazas crítico-

hermenéuticas de anacronismo.²⁷ Sin embargo, podríamos dejar solo indicada la sugerencia de incluir a Descartes en lo que pudiera ser (al menos) una hipotética génesis moderna del postfundacionalismo (Marchart, 2007; cfr. también Rorty, 1996). La *morale/politique par provision* cartesiana carece en verdad de fundamento, al menos, sin embargo, *por el momento*. Esto, que desde el punto de vista de la demanda de la legitimación *por el fundamento* podría ser tenido por un defecto, en verdad permitiría en cierto modo probar que la convivencia (o al menos su necesidad, con, en el caso cartesiano, su tenue virtud) estaría al margen de fundaciones y fundamentos, y que ello no le restaría valor, sino que incluso se lo concedería, aun dejando al convivir en una situación de irresolución permanente, como debiendo sostenerse en otra instancia que ya no se correspondiese con un *fundamento* tal como la tradición lo ha concebido.²⁸ El argumentario cartesiano, en este sentido, no descendió a honduras, desde luego, quizás porque Descartes nunca creyó con genuina convicción que en ese terreno hubiera de esperarse algo más relevante que la perentoriedad de un razonamiento pragmático que, sin embargo, y esta es la cuestión, tenía que ser afirmado *en ausencia de fundamento* (eso sí, en Descartes, *por el momento*). Si no hipócritamente, o por mero autoengaño, Descartes esperase que la provisionalidad dejara de serlo,²⁹ ya no se le podría considerar genuino proto-postfundacionalista, sino solo *provisionalmente* postfundacionalista, y no (valga la paradójica pero expresiva formulación) *fundamentalmente postfundacionalista*.

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.

26 En su *Crítica del discernimiento [Kritik der Urteils kraft]* (Kant, 2003, pp. 259-260), Kant reconocía tres máximas del *sensus communis*, la primera de las cuales es el *pensar por uno mismo*, acorde al lema por antonomasia de la Ilustración. Admitiendo que dicho pensar pudiera no ser suficiente, Kant propone como segunda máxima el *pensar extensivo*: el pensar *poniéndose en el lugar de cualquier otro*. Es a este momento al que la crítica ha prestado más atención, pues es el más acorde a nuestra actual sensibilidad pro-dialógica y a favor del descentramiento. Sin embargo, la recepción de Kant no suele conceder tanta atención como merece (a nuestro juicio), a la tercera máxima, en la que se propone que, volviendo sobre sí, el sujeto no ceda acriticamente a los Otros (segundo momento) la validez “final”, siendo la tercera máxima, así pues, pensar *siempre en consonancia con uno mismo*. Si no se ha encontrado el acuerdo buscado en el paso de la primera a la segunda máxima, Kant pensaba que el sujeto pensante racional debía tener la última palabra (cfr. Mingo Rodríguez, 2014).

27 Para una contextualización histórica, cultural, religiosa y política más detenida de la época de Descartes (aquí solo hemos aportado algunas “pinceladas”), cfr. Touchard (2007, pp. 238 y ss.).

28 Cfr. Gouhier (1973, p. 246), para quien “la moral provisional no es racional y, sin embargo, debe decirse de ella que es razonable”.

29 Aunque Rivera (2009), a la vista de la correspondencia cartesiana con la princesa Isabel de Bohemia (en 1644 y 1645), considera que Descartes continúa convencido de esa discontinuidad entre el discurso epistémico y el ámbito práctico a finales de su producción intelectual.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Alicia María de Mingo Rodríguez: Conceptualización; Metodología; Investigación; Redacción-borrador original; Redacción-revisión y edición.

BIBLIOGRAFÍA

- Arenas, Luis (2017). Políticas de la subjetividad: Descartes y la teología política. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 11, 11-28. <https://doi.org/10.5209/INGE.58299>
- Arendt, Hannah (1996). ¿Qué es la autoridad? En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (pp. 101-153) Península.
- Bauman, Zygmunt (2009). Ética postmoderna. Siglo XXI.
- Cámara, María Luisa de la (2017). Descartes, ¿abstencionista o pensador político? *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 11, 57-72. <https://doi.org/10.5209/INGE.58302>
- Descartes, René (1995). *Los principios de la Filosofía*. Introducción, traducción y notas de Guillermo Quintás. Alianza Editorial.
- Descartes, René (1997). *Las pasiones del alma*. Tecnos.
- Descartes, René (1999). *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Traducción de María Teresa Gallego Urrutia e introducción de Mateu Cabot. Alba editorial.
- Descartes, René (2018). *Discurso del método para bien conducir la razón y buscar la verdad en las Ciencias*. Ed. trilingüe y traducción de Pedro Lomba. Trotta.
- Descartes, René (2020). *Correspondencia sobre la moral y la libertad*. Tecnos.
- García Rodríguez, Sergio (2017). Escepticismo académico y práctica de la vida: los límites de la duda cartesiana. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 11, 73-86. <http://dx.doi.org/10.5209/INGE.58303>
- Garin, Eugenio (1989). *Descartes*. Crítica.
- Geertz, Clifford (1989). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Gomá, Javier (2019). *Ejemplaridad pública*. De Bolsillo.
- González Romero, Félix (2012). *Pasiones, amor y compasión en la construcción del sujeto moderno. Los predecesores de Descartes. Siglos XVI y XVII*. Universidad Pontificia de Comillas.
- Gouhier, Henri (1973). *Descartes. Essais sur le "Discours de la Méthode", la Métaphysique et la Morale*. Vrin.
- Grimmelhausen, Hans Jakob Christoph von (1986). *Simplicius Simplicissimus*. Catedra.
- Hobbes, Thomas (1980). *Leviatan*. Editora Nacional.
- Hobbes, Thomas (2000). *De cive*. Alianza Editorial.
- Hughes, Geoffrey (2010). *Political Correctness. A History of Semantics and Culture*. Wiley & Blackwell.
- Kant, Immanuel (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel (2003). *Crítica del discernimiento*. A. Machado Libros.
- Kant, Immanuel (2013). ¿Qué es la Ilustración? En *¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (pp. 87-98). Alianza Editorial.
- La Boétie, Etienne de (2007). *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra Uno*. Tecnos.
- Lázaro-Cantero, Raquel, Llinàs-Begon, Joan-Lluís y Sanfélix, Vicente. (2024). Sustancia, razón, libertad y pasión en Descartes: lecturas desde la modernidad temprana a la postmodernidad. *Anuario Filosófico*, 57(1), 7-16. <https://doi.org/10.15581/009.57.1.007>
- Lefèvre, Roger (1956). *La vocation de Descartes*. Presses Universitaires de France.
- Lipovetsky, Gilles (2012). *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Anagrama.
- Macpherson, Crawford Brough (2005). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Trotta.
- Marchart, Oliver (2007). On the Absent Ground of the Social. En *Post-Foundational Political Thought*. Edinburgh University Press.
- Mill, John Stuart (2017). *Sobre la libertad*. Tecnos.
- Mingo Rodríguez, Alicia María de (2012). Conoceos a vosotros mismos. Un estudio sobre la relevancia democrática del fisgoneo, a partir de Plutarco. *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, 61(150), 37-63. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/20772>
- Mingo Rodríguez, Alicia María de (2014). Pensar extensivo [Erweiterte Denkungsart], minoría y deliberación. Un desafío ético para la democracia. En Ildelfonso Murillo (Coord.), *La filosofía práctica* (pp. 725-738). Ediciones Diálogo Filosófico.
- Mingo Rodríguez, Alicia María de (2016). *Vivir a la vista de todos. Ensayos sobre humanismo y transparencia sostenible*. Fénix Editora.
- Montaigne, Michel de (2007). *Los ensayos*. Acantilado.
- Nájera Pérez, Elena (2007). Descartes y el renacimiento. Las claves humanistas de su antropología, *Eikasía. Revista de Filosofía*, II, 8, 141-162. <https://old.revistadefilosofia.org/8Lasclaveshumanistas.pdf>
- Navarro Reyes, Jesús (2007). *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*. Fondo de Cultura Económica.

- Negri, Antonio (2008). *Descartes político o de la razonable ideología*. Akal.
- Pico della Mirandola, Giovanni (2016). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. UNAM.
- Pilkington, Andrew (2021). Political correctness in a global age: The ethical implications of a hegemonic discourse. En Noureddine Miladi (Ed.), *Global media ethics and the digital revolution* (pp. 15-37). Routledge.
- Rivera, Víctor Samuel (2009). Descartes y el Emperador: La filosofía política de Descartes. *Revista de Ética y Filosofía Política*, 12. <https://racionalidadpractica.blogspot.com/2007/08/descartes-y-el-emperador-la-filosofa.html>
- Rorty, Richard (1996). ¿Solidaridad u objetividad? En *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I* (pp. 39-56). Paidós.
- Touchard, Jean (2007). *Historia de las ideas políticas*. Tecnos.