

Descartes y la Política

Alfredo Vallota

(Universidad Central de Venezuela)



**apuntes
filosóficos**

Vol. 28 No. 54

Descartes y la Política

Descartes and Politics

Alfredo D. Vallota
(Universidad Central de Venezuela)

Artículo Recibido: 1 de mayo de 2019.

Artículo Arbitrado: 7 de junio de 2019.

Resumen: La figura de Descartes no se incluye entre los pensadores políticos de la Modernidad, a pesar de que se lo considera el iniciador del período. En el trabajo se presentan algunas razones que avalan esta exclusión, pero también otras que intentan corregirla ya que opinamos que se puede leer en el filósofo francés tanto un proyecto socio-político, que estimamos ha sido exitoso en la aceptación, como un fundamento para la vida colectiva, muy coherente con el resto de su pensamiento pero que se distancia de las propuestas que tradicionalmente se tratan en la filosofía política moderna.

Palabras clave: Descartes, Política, Filosofía Política, Generosidad, Solidaridad, Amistad.

Abstract: Descartes is not included among the political thinkers of the Modernity, although he is considered the founder of the period. In this paper some reasons are presented that endorse this exclusion, but also others that try to correct it, since we think one can read in the French philosopher a socio-political project that we estimate has been successful in their acceptance, as a foundation for the collective life, very coherent with the rest of his thought, but that it is different of the traditional proposals that are considered in modern political philosophy.

Keywords: Descartes, Politics, Political Philosophy, Generosity, Solidarity, Friendship.

Introducción

La figura de Descartes no parece descollar en el pensamiento político, ni en su tiempo ni en la consideración posterior. En su prestigiosa *Historia de la Teoría Política*, G. Sabine no le dedica ningún tratamiento especial y se limita a mencionarlo en temas no vinculadas directamente con el pensamiento político. Más aun, afirma que la filosofía política no tuvo nada que decir en Francia durante el siglo XVII, limitando sus aportes al ámbito de las ciencias, la teología y la metafísica¹. Claro que en esto Descartes no es el único porque Husserl o Heidegger, a pesar de haber estado francamente activos en política, tampoco escribieron ningún trabajo específico sobre este tema más allá de discursos o declaraciones.

Sin embargo, esta situación no deja de ser enigmática en la obra del pensador que invita a dudar de todo, a librarnos de todos los prejuicios y que inició la revolución en la cultura occidental que conocemos como Modernidad. Habría que preguntarse entonces si, en su origen, la filosofía moderna estuvo separada de la filosofía política moderna, lo que no parece por su coetáneo Hobbes y Locke o si esta ausencia no es tal, sino que forma parte del *Descartes enmascarado*. Es difícil pensar que en el filósofo con el que queda delineado el sujeto moderno no hubiera expresión clara ni tratamiento de la nueva situación que se plantea en la política, que todos los que habrían de reflexionar posteriormente sobre el tema no dejarían de considerarlo un aspecto central. No podemos negar que llama la atención que en el filósofo que provocó el abandono de la filosofía especulativa sobre el Uno y el Ser para volverla sobre el hombre y sus urgencias falte la extensión de sus propuestas al ámbito político.

Los pocos textos en que Descartes explícitamente hace referencia a temas políticos son tardíos, fragmentarios, en muchos casos circunstanciales y no parecen representar ningún proyecto estructuralmente pensado. Dada la universalidad de intereses que abordó Descartes, si no hubiera tal pensamiento político cabe preguntarse por qué no lo hay o si no sería el caso de tener que leer entre líneas para obtener noticia al respecto, puesto que no cabe echar en el olvido la afirmación que hiciera D'Alembert en la *Encyclopedie* cuando dijo que Descartes “había

¹ SABINE, G.H.: *Historia de la teoría política*, FCE, México, (3ra Ed. 1996), p. 416.

echado las bases de un gobierno más justo y más feliz que jamás se haya visto establecido”, que señala que efectivamente encontró una propuesta política en nuestro filósofo². Más aun, Hayek estima que, aunque Descartes mismo no aplica su método a temas socio-políticos, su filosofía es el origen del moderno orden social y político enunciada por Hobbes y seguido por Rousseau, al que no duda de calificar de discípulo directo de Descartes³. Antonio Negri coincide con Hayek cuando afirma que “nuestro autor [Descartes] funda una ontología política no solo nueva sino distinta; se trata de una ontología de la mediación, no dialéctica sino temporal, progresiva, dirigida a la construcción de la hegemonía de una clase social [la burguesía]”⁴.

Lo que anima este trabajo es la idea que la filosofía cartesiana no debe considerarse como una propuesta a la que le falta el aspecto político sino pensamos que es posible delinear en el filósofo francés un pensamiento socio-político mucho más significativo que el que se le reconoce, pero de una carácter distinto a los considerados por quienes se han ocupado del tema centrados en el poder y el gobierno, su justificación, limitaciones, legitimidad, legalidad, origen, mantenimiento, control, que no son preocupaciones que Descartes haya incluido en sus reflexiones sino, como Negri lo explicita, lo que Descartes ofrece es una ontología política. Es posible que, frente a la literatura vigente en nuestro tiempo que parece subsumir la filosofía a la política, en Descartes nos encontremos con la dependencia que tiene la política de la filosofía que establece sus alcances y fundamentos, no importa que la retórica y el discurso pretendan invertir esta primacía⁵. Sin embargo hemos de ofrecer algunos comentarios de por qué se considera a Descartes un pensador ajeno al quehacer político.

Descartes apolítico

En este apartado atenderemos a lo que podemos calificar como la remisión de la filosofía a la política. En este sentido, sin duda que los textos cartesianos más notables parecen inclinarnos a la opinión de una ausencia de lo político en los intereses de Descartes. En la carta a Picot, que sirve de introducción a los *Principios de la Filosofía*, Descartes esboza su famoso *árbol de la*

² D’ALEMBERT, Discours préliminaire de l’Encyclopédie, Ed. L. Ducros, París, (1930), p.104.

³ Cfr. HAYEK, F. DROIT, législation et liberté. PUF, París (1980), Vol I *Règles et ordre*, Cap. I., p.12.

⁴ NEGRI, A.: Descartes político, Akal, Madrid, (2008), p. 5.

⁵ Este trabajo se escribe en Venezuela donde desde hace 20 años rige un gobierno cívico-militar totalitario cuyo único objetivo es la conquista, ampliación y mantenimiento del poder en cuyo favor se somete desde el bienestar material de la población hasta toda forma de pensamiento con una represión omniabarcante que se resume en la desaparición de 67 publicaciones periódicas.

ciencia y en él no le otorga lugar ni menciona la política. El único texto en el que Descartes trata el tema con alguna atención es un comentario a *El Príncipe* de Maquiavelo en una Carta a Elisabeth de 1646, que le había solicitado su opinión al respecto.

Esta aparente abstención en materia política se soporta muy bien en la lectura tradicional de la obra de Descartes con un marcado peso en su epistemología y ontología, y puede ser interpretada como una manifestación coherente con su filosofía. En este sentido, sabida es la apreciación cartesiana de la historia, a la que distingue claramente del conocimiento que proporciona la ciencia y asemeja al lenguaje, la geografía y a otros saberes que dependen solamente de la experiencia y de la memoria. Por ello, considera que su conocimiento pleno es imposible ya que “la vida de un hombre no sería suficiente para adquirir la experiencia de todas las cosas del mundo”⁶. En consecuencia, la política, que forma parte de lo temporal, de lo histórico, escapa a toda posibilidad de racionalización y tratar de establecer una disposición racional en ella es un esfuerzo vano según la forma que tiene Descartes de entender al conocimiento. El orden y la verdad se inscriben en lo atemporal mientras que el tema político siempre remite a una espacio-temporalidad determinada y cualquier intento de iniciar una revolución en el orden temporal desde lo atemporal es un desafuero. Ambos órdenes están separados por lo que quedan dos opciones: admitir la provisionalidad permanente de lo moral y político o hacer confluir ambos órdenes. Es claro que Descartes opta por la primera⁷, mientras Vico, Hegel, Marx y el positivismo intentarán la segunda⁸.

A nivel superficial podemos explicar el rechazo cartesiano a la historia como una consecuencia de la identificación que da a la ciencia con la matemática, con un carácter de saber superior al de la política porque en ella *se dan razones ciertas y evidentes*, lo que se pone claramente de manifiesto cuando dice:

⁶ Cfr. DESCARTES, R.: Investigaciones sobre la verdad, AT. X traducido en *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Ed. Gredos, Madrid, (1987), pp. 94-95. Las obras de Descartes se citan según la edición de Adam y Tannery señalando volumen y página (en adelante AT). También se usan Descartes, *Oeuvres et lettres de Bibliothèque de la Pleiade*, París, 1952 (en adelante Pleiade), las traducciones al castellano de Ezequiel de Olazo y Tomás Zwanck (en adelante OZ) para René Descartes, *Obras escogidas*, Ed. Charcas, Buenos Aires, 1980 y de José A. Martínez M y Pilar Andrade B. para *Las pasiones del alma*, Ed. Tecnos, Madrid, 1997.

⁷ Cfr. VALLOTA, A. D.: *Las éticas cartesianas, Principia #6*, Barquisimeto, (1997), p. 21.

⁸ KOJÈVE, A. *Tyrannie et sagesse* en Leo Strauss (Coll) *De la tyrannie*, Ed. Gallimard, París p. 243.

La multitud de votos no es una prueba que tenga valor alguno para las verdades un poco difíciles de descubrir, porque es mucho más verosímil que las haya encontrado un hombre solo que todo un pueblo⁹.

En nuestro tiempo, con casi una idolatría por el voto, las encuestas, las apelaciones a la multitud y el éxito se mide por el número de seguidores en las redes como manera de superar la *debilidad del pensamiento* y la falta de diálogo inteligente, la posición cartesiana choca con la conducta política más difundida y se inscribe francamente en el pensamiento que busca la verdad en el que no reconoce espacio para soluciones mediante elecciones por la mayoría¹⁰. Descartes seguramente habría adherido a esa crítica que se le hace a una mal entendida democracia como el régimen en que los ignorantes en un tema, siempre que sean mayoría, *saben* mejor lo que conviene al respecto que los sabios que han estudiado el asunto.

A esto se agrega que, en oposición a propuestas historicistas posteriores, Descartes no piensa que las acciones de los hombres se inscriban en esquemas preformados, aunque lo hagan sin saberlo, u obedezcan a leyes que las determinen y que pudieran ser fundamento a una *ciencia política*. En el siglo en que aparecen los primeros intentos de teorías científicas en la política dice en carta a Elisabeth de setiembre de 1646 “los principales motivos de las acciones de los príncipes a menudo son tan circunstanciales y tan particulares que, si uno mismo no es un príncipe o no ha participado durante largo tiempo de sus secretos, no se los podría imaginar”. Descartes subraya el carácter imprevisible, contingente, imprevisto, sorpresivo, casual, de los motivos o móviles de las acciones humanas que se traducen en que la política, por su naturaleza, está condenada a permanecer indecidible. Por ello también rechaza de la esfera del conocimiento cuestiones como la astrología o la adivinación del futuro y, a pesar de comentar las dos grandes biblias de la filosofía política de la época, no parece que *Le Prince* y el *De Cive* le abran nuevos

⁹ DESCARTES, R.: Discurso del Método, II Parte, AT. VI, 16: OZ, 147.

¹⁰ Un caso a los que Descartes se opone en favor de la verdad contra el imperio de la mayoría se ejemplifica en Venezuela, sin que siquiera haya reclamos, en el Reglamento General de la Ley Orgánica de Educación, Gaceta Oficial N° 36.787 de fecha 15 de septiembre de 1999 que en su Título III Capítulo V Sección Quinta que establece en el Artículo 112. “Cuando el treinta por ciento (30%) o más de los alumnos no alcanzare la calificación mínima aprobatoria en las evaluaciones parciales, finales de lapso o revisión, se aplicará a los interesados dentro de los tres (3) días hábiles siguientes a la publicación de dicha calificación, una segunda forma de evaluación similar, sobre los mismos objetivos, contenidos y competencias...” que implícitamente señala que el 30% del estudiantado, y no la verdad, establece cual es la respuesta correcta. Este modelo domina la educación en que la que impera en que todo el que ingresa en una institución educativa, desde la primaria hasta la universidad, necesariamente debe egresar sin necesidad de satisfacer los requisitos más básicos de conocimiento. Opera como una *fábrica* sin control de calidad ni en la *materia prima* que ingresa ni en los *resultados* ofrecidos.

horizontes en sus consideraciones. Claro es que no deja de llamar la atención que Descartes dedicara su último libro a las *pasiones* cuya consideración, por ejemplo, para Hobbes, constituye el fundamento de la ciencia política.

Esta posición cartesiana se sigue de la separación que hace del hombre del orden de la naturaleza en el que el aristotelismo lo había inscripto y que sigue siendo el patrón de muchas corrientes en nuestros días, en particular desde la aparición del darwinismo. Para Descartes el hombre libre escapa a toda determinación de sus acciones por parte de abstracciones inasibles como Dios, el Destino, la Naturaleza, una causa final heterogénea o la Historia, y no se inscribe en un orden que el hombre debe inexorablemente ejecutar. Como dice en carta del 15 de setiembre de 1645 a Elisabeth:

si imaginamos que más allá de los cielos no hay nada más que los espacios imaginarios, y que todos esos cielos no fueron hechos para servir a la tierra ni la tierra a los hombres, entonces nos inclinamos a pensar que esta tierra es nuestra principal residencia y esta vida la mejor; y que en lugar de conocer las perfecciones que verdaderamente están en nosotros uno atribuye a las otras criaturas imperfecciones que no tienen para elevarse sobre ellas y pretender ser consejero de Dios, y tomar con él la carga de conducir al mundo, esto causa infinidad de vanas inquietudes y enfados¹¹.

Para Descartes, el espíritu humano no se inscribe en la *naturaleza* y la interioridad tiene una dimensión sin medida, por lo que las almas son inconmensurables entre sí y no puede haber conflictos de poder entre ellas.

Algo que también hemos de descartar es que Descartes, interesado en las ciencias, los principios del conocimiento y la metafísica, no abordó el tema político, ni otros, por que los dejaba para otros especialistas. En el siglo XVII tal cosa como una *filosofía política* era un dominio vacío ya que recién en el siglo siguiente el tema político adquiriría autonomía del resto de las preocupaciones filosóficas. Pero nada de esta autonomía encontramos en Hobbes, Locke, Spinoza ni tampoco en Descartes ya que no se consideraban, como lo hacemos en la actualidad, filósofos *especialistas* en tal o cual área.

Tampoco debe tomarse la conducta cartesiana como solipsismo o sinónimo de desinterés social. Al adoptar a la razón como la alternativa para alcanzar soluciones, que se pueden encontrar en soledad, estima que estos provechos se pueden socializar comunicándoselos a los

¹¹ DESCARTES, R.; Carta a Elisabeth, 15 de septiembre 1645, AT III, 606.

otros porque ellos son capaces de analizar, evaluar y criticar lo que se propone dado que “el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo”¹². Esto es algo que Descartes encuentra no solo necesario sino también conveniente hacer porque afirma:

Se puede conocer que estas críticas serían útiles no solo para hacerme conocer mis faltas, sino para que, si tengo algo bueno, los demás alcanzaran una mayor inteligencia de ello; y como pueden ver más que un hombre solo, si comenzaran desde ahora a servirse de ella me ayudarían también con sus inventos¹³.

Esta capacidad crítica que se instala con la entronización de la razón no excluye a la política, pero la hacen subsidiaria de una actitud crítica en general que extiende a todos y cada uno de los seres humanos y a todos y cada uno de los asuntos que le conciernen. Claro que este sometimiento a crítica está lejos de, como sucede en nuestros días, lanzar ideas poco pensadas, ocurrencias o apenas esbozos para que los demás los completen sino, por el contrario, impone en el pensador que propone una fuerte presión puesto que debe prever esas objeciones para resolverlas antes de que se presenten y poder sostener con firmeza sus opiniones como declara en la segunda regla de su moral provisional. Por ello es que Descartes dice que:

Rara vez ha ocurrido que me hayan objetado algo que yo no hubiese previsto en absoluto, a no ser alguna cosa muy alejada de mi tema; de manera que casi nunca he encontrado ningún crítico de mis opiniones que no me pareciera menos riguroso o menos equitativo que yo mismo.¹⁴

Así, podemos entender que el desprecio al voto no implica una toma de posición política sino un modo de entender la investigación de la verdad y que impone tanto a la propuesta como al voto la condición de saber fundado.

Conformismo político de Descartes

Descartes también pareciera inscribirse claramente en el conformismo político y varios textos avalan esta opinión. Si atendemos a su *moral provisional*, su primera disposición establece:

Obedecer las leyes y costumbres de mi país conservando con firmeza la religión en la que Dios me ha concedido la gracia de ser instruido desde mi infancia y rigiéndome en todo lo demás según las opiniones más moderadas y más alejadas del exceso que fuesen

¹² DESCARTES, R.: Discurso del Método, I Parte, AT. VI, 1: OZ, 135.

¹³ DESCARTES, R.: Discurso del Método, VI Parte, AT. VI, 68: OZ, 189.

¹⁴ *Ibid.*

comúnmente admitidas en la práctica por los más sensatos de aquellos con quienes tendría que vivir¹⁵.

Por supuesto que la regla tiene la debilidad propia de su provisionalidad, cuyos aspectos hemos tratado en otra parte¹⁶. Sin embargo, en el texto se asoma una pasividad que sería señal de desinterés por las normas de la vida colectiva, a la que está dispuesto a aceptar resignada y acríticamente en aras de desarrollar su proyecto personal. Tampoco defiende ninguna posición particular, ni siquiera religiosa, “sino obedecer las leyes y costumbres de mi país conservando con firmeza la religión en la que Dios me ha concedido la gracia de ser instruido desde mi infancia”, sea cual sea la fe o el gobierno. Cuando Descartes habla de la publicación de su obra *Le Monde*, deja sentado que estimaba que en su escrito no había “nada perjudicial a la religión ni al Estado” pero, cuando *personas de autoridad* (El Santo Oficio) desaprobaron algunas opiniones similares a las suyas, decidió cambiar la resolución de darlo a conocer¹⁷. No solo esto sino que da también razones por las que hay que aceptar las leyes y normas como son porque remedian “la inconstancia de los espíritus débiles” y hacen posible la realización “de promesas o contratos” para seguridad del comercio o relaciones entre los habitantes de una comunidad, que no están lejos de las razones esgrimidas por Hobbes para fundar su contrato social¹⁸.

Claro es que Descartes sabe que, por otro lado, está proponiendo una verdadera revolución en la filosofía, pero anticipa que lo que es bueno de realizar en el fuero interno no siempre lo es en cuestiones de política y dice:

Ante este ejemplo me convencí de que no sería verdaderamente razonable que un particular se forjara el propósito de reformar un Estado cambiándolo todo desde los fundamentos y derribándolo para enderezarlo; ni siquiera tampoco de reformar el cuerpo de las ciencias o el orden establecido en las escuelas para enseñarlas; pero en cuanto a lo que se refiere a todas las opiniones que yo había admitido hasta entonces en mi creencia, no podía hacer nada mejor que emprender una buena vez su supresión para sustituirlas después por otras mejores...¹⁹

Parece clara la contraposición que hace nuestro filósofo entre la revolución que intenta en lo personal y el apartarse de lo que atañe a los asuntos de la vida pública, en la que recomienda admitir las leyes y costumbres vigentes rechazando cualquier afán personal de reformarlas.

¹⁵ DESCARTES, R.: Discurso del Método, III Parte, AT. VI, 23: OZ, 152.

¹⁶ Cfr. VALLOTA, A. D.: Las éticas cartesianas, *Principia* #6, Barquisimeto, (1997), p. 16.

¹⁷ DESCARTES, R.: Discurso del Método, VI Parte, AT. VI, 60: OZ, 183.

¹⁸ DESCARTES, R.: Discurso del Método, III Parte, AT. VI, 23-24: OZ, 152-153.

¹⁹ DESCARTES, R.: Discurso del Método, II Parte, AT. VI, 13: OZ, 145.

Descartes rechaza explícitamente la ambición de “ser consejero de Dios, y tomar con Él la carga de conducir el mundo”, ya que esto solo causa de una infinidad de vanas inquietudes y disgustos²⁰. En esta posición cartesiana no podemos dejar de reconocer la influencia de Epicuro²¹, que también es posible de testimoniar en otros puntos de su moral provisional²². El sabio cartesiano se identifica con el epicúreo libre y plenamente autárquico, trabajando en soledad, o privadamente, aspirando a la liberación de necesidades, o reduciéndolas lo más posible, en particular las impuestas por otros sin maestría ni autoridad²³.

Pero también cabe interpretar esta sentencia como que la verdadera revolución debe empezar por cambiarse uno mismo y solo luego intentar cambiar el todo, muy al contrario de lo que ha sucedido con muchas revoluciones en la historia que han comenzado tomando el poder del estado para luego justificarse tratando de cambiar a los ciudadanos, o también con los pseudo-revolucionarios, tan frecuentes en nuestras latitudes, que han pretendido cambiar todo menos ellos mismos. De hecho, en el Discurso del Método, justificando una cierta reticencia a la publicación de sus logros, recrimina a quienes intentan grandes reformas en la cosa pública:

Por esto no podría de ninguna manera aprobar esos temperamentos atropellados e inquietos que, sin ser llamados por nacimiento ni fortuna al manejo de los negocios públicos, no dejan de forjar siempre en su mente alguna nueva reforma²⁴.

En primer lugar, es claro el rechazo que siente Descartes por los intentos reformadores surgidos de la falta de reflexión, producto de personas que arrastran a los otros tras impulsos emocionales, carentes de adecuado análisis y a los que llama “temperamentos atropellados”. Pero llama la atención que Descartes no solo rechace a estos peligrosos reformadores sino también el papel que le asigna a la fortuna y al nacimiento como fuente de legitimidad de los encargados de la administración de los negocios públicos.

La defensa del nacimiento como legitimadora del manejo de los negocios públicos pareciera señalar cierta cualidad hereditaria, o innata, para este menester así como también se da para otras actividades, tal como se intenta evaluar en nuestros días con los estudios de aptitudes al

²⁰ DESCARTES, R.: Carta a Elisabeth, 15 de septiembre 1645, Pleiade 1206.

²¹ Cfr. LAERCIO, D. *Epicuro, Carta a Pitocles* en Vida de los filósofos más ilustres, Libro X.

²² Cfr. VALLOTA, A. D.: Las éticas cartesianas, *Principia* #6, Barquisimeto, (1997), p. 16.

²³ Cfr. BRUN, L.: *L'Epicurisme*, PUF, París, (6ta Ed. 1979), p. 108.

²⁴ DESCARTES, R.: Discurso del Método, II Parte, AT. VI, 15-16: OZ, 146.

momento de elegir oficios o carreras profesionales²⁵. Por su parte, la fortuna sería la que animaría, si cabe, toda pretensión de apoderarse del poder porque nadie puede saber si será exitoso en el intento antes de realizarlo. Sin embargo, no debemos dejar de lado que Descartes también adjudica a la fortuna la causa de otros logros, lo que es coherente con su posición de la igualdad entre los hombres y atribuye lo que ha obtenido en la persecución del conocimiento de la verdad a “batallas en la que he tenido la fortuna de mi lado”²⁶.

El peso que le asigna a la suerte no pareciera ser sino una manera de referirse a las circunstancias que favorecen las acciones de algunos hombres “a los que Dios ha dado gracia y celo suficientes para ser profetas”²⁷. No comparto la afirmación que hace Kennigton²⁸ de que Descartes está influenciado por Maquiavelo en su apreciación del papel que juega la fortuna en la política, entre otras cosas porque Descartes afirma que leyó a *El Príncipe* años más tarde, en 1646, a solicitud de la Princesa Elisabeth²⁹. Más bien pareciera señalar, siguiendo lo que dice acerca de su conducta, que nuestras aspiraciones no deben ser las de promover grandes reformas en los otros sino la de desarrollar nuestros propios pensamientos, buscar nosotros mismos nuestra vía a la verdad para dar luego a conocer los resultados, no lejos de la propuesta de Epicteto para quien la felicidad no puede radicar en aquello que no depende de nosotros como son nuestros logros³⁰. La manera en que los otros la reciban y acepten es lo que determina el éxito reformador, pero tal no debe ser la meta que nos fijemos ya que esta aceptación depende no solo de la bondad de los argumentos sino de tantos factores y prejuicios que bien puede calificarse de *fortuna* el

²⁵ Cabe recordar la anécdota que se recuerda de Diógenes El Cínico que, capturado por piratas, cuando se intentó venderlo como esclavo y le preguntaron qué sabía hacer respondió “*mandar por lo que, el necesite un amo que me compre*”.

²⁶ DESCARTES, R.: Discurso del Método, VI Parte, AT. VI, 67: OZ, 188.

²⁷ DESCARTES, R.: Discurso del Método, VI Parte, AT. VI, 61: OZ, 184.

²⁸ KENNIGTON, R.: *René Descartes* en Strauss, L. Y J. Cropsey (comp.) Historia de la filosofía política, FCE, México, (1993), p. 402.

²⁹ DESCARTES, R.: Carta a Elisabeth, septiembre 1646, Pleiade 1236.

³⁰ Cfr. DESCARTES, R.: Las pasiones del alma, Art. CXLVI: “Pero, Como la mayor parte de nuestros deseos se extienden a cosas que no dependen forzosamente de nosotros, ni todas del prójimo, debemos distinguir en ellas exactamente lo que solo depende de nosotros, con el fin de extender nuestro deseo únicamente a esto”.

éxito público³¹. Solo la fortuna es responsable de que contemos, o no, con la aprobación de los otros, por lo que no debe ser nuestra meta buscarla³².

En cuanto a las relaciones sociales, Descartes menciona en la sexta parte del *Discurso* que hay “una ley que nos obliga a procurar el bien general de todos los hombres en la medida que está a nuestro alcance que reitera un poco más adelante diciendo que cada hombre está obligado a procurar el bien de los demás en cuanto está en su poder y que propiamente no vale nada el que no es útil a alguien”. Pero hemos de reconocer que esta es la única mención categórica en este sentido. Esta explícita obligación, a la que todos estaríamos sometidos, aparece esta sola vez, y lo hace sin fundamentarla ni sostenerla con ningún argumento, aunque es la que tiene la responsabilidad de que haya consentido en publicar sus trabajos. En efecto, declara que por esta obligación es que publicó los ensayos que aparecieron con el *Discurso*, lo que no era de su interés inmediato ya que, no estando inclinado a buscar la fama, le podrían haber acarreado discusiones y polémicas que lo harían perder el tiempo en la persecución de otros intereses que le eran más caros³³.

Pero este argumento no lo reitera en ocasión de la publicación de sus *Meditaciones Metafísicas* ni de ninguna otra obra. De hecho, con su aparición busca también obtener alguna repercusión pública que pudiera ayudarlo en sus esfuerzos, por lo que la obligación parece atenuada. Por otro lado, también condiciona la obligación a ciertas posiciones previas que se puedan adoptar, como la de desear el bien de los hombres, ya que dice:

Todo lo cual pensaba hacer conocer mediante el tratado que había escrito y mostrar tan claramente la utilidad que el público pudiera obtener de él, que obligase a todos los que desean en general el bien de los hombres, es decir, todos los que son realmente virtuosos y no en apariencia ni solo por la opinión, tanto a comunicarme de las que ya hayan hecho como a ayudarme en la búsqueda de las que quedan por hacer³⁴.

³¹ Cfr. DESCARTES, R.: *Discurso del Método*, VI Parte, AT. VI, 68: OZ, 189: “Pues, aunque casi todos son tan evidentes que basta entenderlos para creerlos y que no hay ninguno del que no crea poder dar demostraciones, sin embargo, como es imposible que sean concordes con todas las diversas opiniones de los demás hombres, preveo que a menudo estaré distraído por las oposiciones que suscitarán”.

³² Esta posición queda claramente de manifiesto en la tercera de las reglas que adopta Descartes en su moral provisional, con una clara influencia de Epicteto en la determinación de lo que consiste el soberano bien, en la que Descartes recomienda tratar siempre de vencerse a uno mismo más que a la fortuna o intentar modificar el orden del mundo ya que nada hay enteramente en nuestro poder sino nuestros pensamientos. Cfr. VALLOTA, A. D.: *Las éticas cartesianas, Principia #6*, Barquisimeto, (1997), p. 16.

³³ DESCARTES, R.: *Discurso del Método*, VI Parte, AT. VI, 66: OZ, 187-8.

³⁴ DESCARTES, R.: *Discurso del Método*, VI Parte, AT. VI, 65: OZ, 187. (Subrayado nuestro)

De manera que la ley que estableció antes parece presentarse como una obligación hipotética, ya que no brinda razones por las que todos debemos desear el bien de los hombres sin condicionamientos, aunque la califique de una conducta virtuosa³⁵. Por otra parte, no se trata de un bien común a todos los hombres, sino el *bien de los hombres*, de cada uno de ellos. Con ello, no cabe duda que se refiere a lo que cada uno ha buscado en su particular, dentro o independiente de la sociedad, que parece identificarse con la seguridad, satisfacción de necesidades, comodidades, salud, larga vida, confort, como veremos más adelante. De manera que esta ley de benevolencia que Descartes parece sostener tiene poco que ver con los lineamientos clásicos de la virtud o con la norma del Bien Común. Atender al bien de los hombres parece una obligación doblemente condicionada ya que nos obliga si aceptamos el fin de la utilidad y si se aceptan los frutos que propone para la ciencia³⁶.

Habiendo presentado un conjunto de aspectos de la posición cartesiana que avalan un cierto desinterés de nuestro filósofo por la política, al menos tal como la vemos hoy centrada en la toma y conservación del poder, en las formas institucionales para ejercerlo, son las maneras de justificarlo, queremos señalar que también es posible encontrar en nuestro filósofo lineamientos para fundamentar la vida colectiva, aunque no sean los que la marcha del pensamiento haya destacado posteriormente.

Descartes político

Es el turno de remitir la política a la filosofía y son varios los aspectos presentes en la obra cartesiana que permiten derivar una filosofía política o, por lo menos, una repercusión política de su filosofía. En principio podemos señalar que en Descartes encontramos una anticipada refutación de las teorías políticas que sostienen la preeminencia de la pertenencia de cada uno a un colectivo, una comunidad, o una totalidad pretendidamente objetiva por sobre el individuo. En esto Descartes nos presenta una concepción de la individualidad y de la libertad que mucha filosofía contemporánea rechaza en favor de una inmersión en comunidades, etnias o grupos que

³⁵ Aunque no en este momento de su vida sino años después, Descartes en Carta A Elisabeth de agosto de 1645, AT. IV, 263; OZ, 431-432, define la virtud en estos términos: “Que cada uno tenga la firme y constante resolución de ejecutar todo lo que la razón le aconseje sin que las pasiones o los apetitos lo aparten de ello; y creo que la firmeza de esta resolución es lo que debe tomarse como virtud, aunque no conozco a nadie que lo haya explicado así alguna vez”.

³⁶ Cfr. KENNIGTON, R.: *René Descartes* en Strauss, L. Y J. Cropsey (comp.) *Historia de la filosofía política*, FCE, México, (1993), p. 408.

muchas veces parece más retórico, metafórico o literario que sustentable. Nada hay en Descartes que permita favorecer la preeminencia de un *cuerpo social*, o *cuerpo místico* o *voluntad popular* o colectivo alguno que pretenda someter al individuo sea en el ámbito político, social o religioso. La filosofía cartesiana es la instalación del sujeto como centro y la sociedad cartesiana se compone de *individuos*, no de *miembros*, conformando una democracia filosófica antes que la política y esto se anuncia claramente en la primera regla de su método “no recibir jamás ninguna cosa como verdadera que yo no la conociese como tal”³⁷. El poder constituyente y fundante para Descartes se encuentra en el sujeto que conoce, que instituye la verdad y se reúne con los otros en ejercicio de su racionalidad y de una voluntad generosa. A la larga, contra viento y marea y a pesar de los pesares, un hombre es el único dueño y responsable de su voto, de su vida.

Antes de pasar a detallar estos temas hemos de tener presente otro aspecto importante de su metafísica. El Dios cartesiano no puede ser fuente de sugerencias para delinear nuestra vida en común ni ser un *Buen Dios* que pueda servir de modelo y mentor. Por supuesto que para Descartes Dios hace el Bien, pero no lo hace sometido a ningún principio que rija su acción y que podamos conocer para que sea nuestro inspirador³⁸. El Dios cartesiano hace el bien sin ningún modelo y no se parece en nada al Dios de la religión tradicional puesto que no solamente crea las existencias sino también las esencias, el Bien, la Verdad, la Belleza y lo hace sin ninguna coacción. Es por esto que nos es incognoscible y en nada ayuda a que podamos examinar lo que hacemos y lo que debemos hacer a la luz de su modelo, excepto en aquellos casos en que el monarca se asuma como un dios, que ha pasado y sucede. De esta forma, toda pretensión de Verdad, de Bien, de Belleza será *municipal*, como diría Montaigne, porque ninguna puede aspirar a tener la validez en lo perfecto, lo universal, lo eterno, es decir, identificarse con las reglas de acción divina que desconocemos. En consecuencia, debemos arreglar nuestros asuntos y conflictos entre nosotros. Hoy diríamos, Descartes es partidario de la separación de la iglesia del estado y en nada compartiría la tan frecuente muletilla *si Dios quiere* de dirigentes políticos y ciudadanos en general. En todo caso pienso que aprobaría algo como *si la fortuna nos sonrío*.

Ante los conflictos colectivos hay abiertos dos caminos para evitar enfrentamientos y combates: la persuasión (hacer *hacer*) y la disuasión (evitar que se *haga*). La persuasión es el

³⁷ DESCARTES, R.: Discurso del Método, VIII Parte, AT. VI, 13 OZ, 149.

³⁸ Cfr. VALLOTA, A.: *La Cuarta Meditación*, Revista Venezolana de Filosofía, Universidad Simón Bolívar, Caracas

convencimiento de que la colaboración es más efectiva que el antagonismo porque el otro acepta nuestros puntos de vista, o concertamos uno común, y es el camino de los que creen en un Dios o en una verdad, ya sea la Buena Nueva, la Iluminación mesiánica, la perfección posible, la Revolución o una ideología. Es la vía de los grandes líderes dueños de alguna verdad, de los creyentes en una religión, en una meta común, que encarnaron Erasmo, Leibniz, Lessing, Rousseau, y a veces, Lenin o Hitler. Pero es bueno reconocer que la persuasión puede ser camino a la coacción ya que si la persuasión no alcanza para lograr el consenso al que se aspira siempre se puede forzar, obligar, imponerlo por la fuerza³⁹.

La divinidad que Descartes concibe lo conduce a la segunda alternativa, la disuasión, que siempre es más urgente para evitar la catástrofe y más acorde con la existencia solitaria del sujeto en su individualidad. Es precisamente este sujeto, cuya esencia es el Buen Sentido, el que puede juzgar negativamente las masacres, los sufrimientos inútiles, las hambrunas, o la miseria. Este sujeto no puede saber de lo Absoluto ni acceder al conocimiento de lo perfecto por lo que sólo le queda el camino de entenderse con el otro o, al menos, disuadirlo cuando pretende perjudicar a alguien o emprender un camino errado⁴⁰. Ante la ausencia de un Soberano Bien Común⁴¹ que nos reúna, solo queda evitar la catástrofe por la disuasión y la generosidad, que Descartes asocia a un ideal de *nobleza* consecuencia del amor a la verdad⁴².

El pensamiento cartesiano tiene, en este sentido, un tono heroico. El hombre, cuya esencia Descartes ha descubierto a través de un camino distinto al de la tradición y a partir de la finitud

³⁹ Esta preocupación es la que gira en torno a lo que se llama en occidente una *guerra justa*, es decir, la justificación moral de la guerra que va en contra de los valores pacifistas del Nuevo Testamento pero que fuera tratada por Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria, Francisco Suarez y Hugo Grocio. Aunque la guerra acarrea consecuencias indeseables y contrarias a la justicia se buscan razones que la justifiquen. Tomás, siguiendo a Agustín las resume en una autoridad iniciadora legítima por una causa justa y guiada por una intención recta a las que Suarez agrega la legítima defensa que Hugo Grocio analiza en su *De iure belli ac pacis*. Cfr. N. BUENO GÓMEZ: *La intervención de occidente en las guerras actuales: Justificación política y respuesta de la sociedad civil* en Pensamiento Vol 72, # 272 (2016), Madrid, p.679.

⁴⁰ Cfr. GLUCKSMANN, A.: *Descartes c'est la France*, Flammarion, París, (1987), p.19.

⁴¹ DESCARTES, R.: Carta a Cristina de Suecia, 20/11/1647, AT. V, 81, OZ 471: "Se puede considerar la bondad de cada cosa en sí misma, sin referirla a otra, sentido en el cual es evidente que es Dios el soberano bien, ya que es incomparablemente más perfecto que las criaturas; pero también se la puede referir a nosotros, y en este sentido no veo que debamos estimar como bien sino lo que nos pertenece de alguna manera y que es tal que tenerlo resulta para nosotros una perfección".

⁴² Cabe señalar que el calificativo de *noble* para una conducta ha perdido vigencia por la noción de jerarquía que encierra en favor de *dignidad* humana, más democrático y que se adapta mejor al relativismo moral dominante en muchos círculos. Cfr. VALLOTA A. La ética individualista, Conferencia organizada por la *Fundación Filosofía en la Ciudad*, Centro Cultural Chacao, 2018.

que lo hace dudar y equivocarse, que no es maestro de La Verdad (aunque puede alcanzar algunas), no tendrá como meta elevarse a las Formas etéreas e inmaculadas del platonismo ni al Dios perfecto del cristianismo, sino construir su destino en la vorágine de la propia existencia. La apuesta cartesiana es cruzar ese abismo evitando ceder al vértigo. Para lograr su objetivo, Descartes no vaciló en su oportunidad en enfrentarse al Genio Maligno para desafiarlo en sus propias trampas y superó las dudas más profundas y radicales para que el hombre pudiera decir *Yo* como punto de partida de la construcción de su propia existencia. La duda, que es universal, se supera con el conocimiento del individual concreto, que es el sujeto que duda. Descartes funda la verdad que supera el escepticismo de entonces, y el de nuestros días en el que Dios *ha muerto*, en el *Cogito*, iniciando un nuevo período de la historia que tiene como protagonista al sujeto bien pensante, no solo porque piensa bien sino porque piensa en su bien.

Visto en términos contemporáneos, frente al Eros, pulsión de vida, triunfo de la síntesis sobre el análisis, de lo eterno sobre lo temporal, la filosofía cartesiana parece anunciar que ese Eros tiene los ojos vendados, que es más una ilusión que una elevación, que lo analítico debe anteceder a lo sintético, que la disuasión es a lo más que los espíritus finitos que habitamos en la oscuridad pueden aspirar. Más cercano al cristiano *Ayúdate, Dios te ayudará*, para Descartes lo que pareciera representar mejor nuestra existencia es la sentencia de Rabelais “Ayúdate, o el diablo te romperá el cuello”⁴³. No se trata de optimismo ni de pesimismo, sino de métodos dispares para enfrentar la existencia: por un lado la estrategia del Amor, que vuela más y más alto, más y más poderoso, y cuyo objeto es la perfección, como luego será en los románticos⁴⁴, y la estrategia de quienes, como Descartes, aspiran a obtener lo máximo de nuestra finitud, de nuestras limitaciones, rechazando por anticipado, como lo dice su crítico R. Rorty, “el intento imposible por parte de un ser condicionado de vivir de acuerdo a lo incondicionado”⁴⁵.

⁴³ Desde una perspectiva biográfica, quizás los acontecimientos que marcaron al joven Descartes y contribuyeron a esta posición fueron su experiencia de la caída del breve reinado de Federico V, Elector Palatino, Soberano de Bohemia, Rey de Invierno, con cuya hija Elisabeth, exilada en Holanda, mantendrá una rica correspondencia. Durante su reinado, Praga se hizo centro de una pansofía que incluyó estudios ocultistas, mágicos, astrológicos, científicos, religiosos, filosóficos que el triunfo del Emperador Fernando II destruyó y reprimió en el inicio de la Guerra de los Treinta Años. Sin duda que el fracaso de las alternativas de corte renacentistas que se pretendía en el crisol de Praga (alquimia, astrología, esoterismos diversos, etc.) intentadas para salvar la sabiduría universal fue importante en los esfuerzos que encararía Descartes. Cfr. DESCARTES, R.: Discurso del Método, I Parte, AT. VI, 9: OZ, 141.

⁴⁴ DESCARTES, R.: Carta a Elisabeth, 156/9/1645, Pleiade 1205: *El verdadero objeto del amor es la perfección*.

⁴⁵ RORTY, R.: El pragmatismo, una versión, Editorial Ariel, Barcelona, (2000), p. 9.

Es por lo anterior que estimamos poder encontrar en Descartes una propuesta política, cierto que, a partir de un material muy escueto, pero no despreciable. Aunque cabe aclarar que, a diferencia de los pensadores políticos que presentan a la sociedad como una totalidad superior a sus miembros, Descartes hará valer la libertad-individualidad como “el mayor de todos nuestros bienes”⁴⁶. En este marco cobra otro sentido el rechazo que hace de quienes aspiran a reformar la sociedad y asumirse como profetas de nuevos tiempos, que vimos antes, una noción que encontramos explícita en su moral provisional. Eso no puede ser aspiración sino resultado de la fortuna que hace que los otros asuman nuestras propuestas como suyas o de que logremos persuadirlos, aunque ya vimos los peligros que acarrea.

De manera que la posición cartesiana sería en el fondo una protesta contra toda forma de totalitarismo que conciba al individuo como un miembro indiferenciado de un cuerpo social. Su propuesta sería la de constituir una verdadera teoría de la individualidad humana, para lo cual la filosofía tuvo primero que hacer que el sujeto pudiera decir *Yo* con sólido fundamento rechazando todo tipo de alienación en la totalidad para concluir visitando sus pasiones. Así visto, Descartes estaría anticipándose como defensor de los derechos inalienables del hombre y oponiéndose a todo intento de re-absorber al individuo en la sociedad, el Estado, la clase social, o cualquier otra modalidad de conjunto⁴⁷. En este sentido se inscribe su observación sobre la política de Hobbes que realiza en carta a un jesuita en 1644 en la que lo considera al inglés mucho mejor en Moral que en metafísica o física pero con quien no coincide en sus principios que lo llevan a considerar al hombre como intrínsecamente malo para justificar el poder del Estado, que son las mismas posiciones que critica a Maquiavelo en carta a Elisabeth⁴⁸.

La consideración de Maquiavelo no se limitó a satisfacer las inquietudes de la princesa, aunque se tratara de una mujer brillante de su época que sin duda fue para Descartes un notable estímulo e inspiración. Recordemos que, luego de una primera oposición, el florentino había sido reivindicado por pensadores como Juste Lipse y Charron que favorecían la distinción entre lo que son *razones de estado* y *razones morales*, algo que fue muy bien utilizado por Richelieu para

⁴⁶ DESCARTES, R.: Carta a Cristina de Suecia, 20/11/1647, AT. V, 84, OZ 473: “El libre albedrío es de suyo la cosa más noble que pueda haber en nosotros, tanto que nos hace semejantes a Dios y parece eximirnos de estar sujetos a Él y que, por consiguiente, su buen uso es el más grande de todos nuestros bienes, es también el más propiamente nuestro y el que más nos importa, de donde se sigue que sólo de él pueden provenir nuestros mayores contentos”.

⁴⁷ Cfr. GUÉNANCIÀ, P.: Descartes et l'ordre politique, PUF, 1983.

⁴⁸ Cfr. DESCARTES, R.: Carta a Elisabeth, 9/1646, Pleiade 1237.

colocar al éxito como única justificación de las acciones políticas. De hecho, en 1641 Richelieu había solicitado al canónigo Machon que escribiera una *Apología de Maquiavelo*, al que se unieron trabajos de otros amigos del Cardenal, como Silhon y Guez de Balzac⁴⁹. Se puede apreciar la oposición de Descartes a las posiciones de Maquiavelo y Richelieu cuando sostiene:

Hay también una verdad cuyo conocimiento me parece muy útil: es que, si bien cada uno de nosotros es una persona separada de los otros y, en consecuencia, los intereses son de alguna manera distintos de los del resto del mundo, de todas maneras debemos pensar que no podríamos subsistir solos y que somos, en efecto, una parte del universo, y particularmente una parte de esta tierra, una parte del Estado, de esta sociedad, de esta familia, a la que estamos unidos por la morada, por nuestra promesa, por nuestro nacimiento⁵⁰.

Descartes rechaza así la fundamentación de la sociedad en un contrato y la establece como algo inherente a nuestro nacimiento en el seno de un colectivo, (familia, sociedad o Estado) del que dependemos para nuestra subsistencia. En esta dependencia inicial que tenemos con quienes nos acogen cuando llegamos a este mundo puede estar en el origen de la reticencia que hemos visto a cambiarla por un empeño personal. En la misma carta, Descartes refuerza esta posición cuando sostiene que, si un hombre valiera él solo más que una ciudad o un país, no tendría sentido que se sacrificara para salvarla, ni habría verdadera amistad, ni fidelidad, ni siquiera alguna virtud. Por el contrario, y a diferencia de Hobbes, Descartes sostiene que en la pertenencia a un grupo social hay un placer individual cuando se contribuye a su bienestar, al extremo de exponer la vida en beneficio de otro:

Al considerarse como parte de lo público se obtiene placer de hacer bien a todo el mundo y no se teme exponer la vida para servicio de otro cuando se presenta la ocasión

Más aun, a continuación, distingue la validez de esta razón para tan gran sacrificio del que anima a otros de ofrecer la vida por vanidad, por afán de alabanza, por estupidez o por ignorancia del peligro, que son razones que merecen más lástima que elogio.

Estas consideraciones parecieran contraponerse a la concepción cartesiana de referir todo a uno mismo y al subjetivismo que hemos comentado domina en la lectura de Descartes. Sin embargo, este subjetivismo debe ser complementado con otras consideraciones del autor que

⁴⁹ Cfr. REANAULT, A.: *Representação moderna do mundo e humanismo* en Reanault, A. (Dir.) Nacimientos da modernidade, Instituto Piaget, Lisboa, (2001), pp. 160-161.

⁵⁰ DESCARTES, R.: Carta a Elisabeth, 15/9/1645, Pleiade 1207.

podemos resumir diciendo que la individualidad bien comprendida se desarrolla en la solidaridad y la generosidad, que son las bases de la vida social. Y esta pertenencia no deriva de un contrato.

Aspectos socio-políticos cartesianos

Aunque no hay ninguna obra específica de Descartes acerca de la política, tanto en el *Discurso* como en su correspondencia se encuentran señales de una posición que podemos resumir en la valoración del sujeto, la preponderancia de la moral sobre la política, y en la consideración de la generosidad como pasión y virtud primera en la vida colectiva, dejando de lado a la justicia, a la que ni siquiera considera⁵¹. Las objeciones a Hobbes y Maquiavelo que hemos revisado no culminan en una antipolítica sino en una concepción diferente de la vida colectiva. Si hubiera una antipolítica cartesiana sería porque se opone a la que antepone la razón política a la moral, como en Maquiavelo, o a la concepción contractualista, expresión de intereses comerciales del naciente capitalismo moderno⁵², en tanto que ambas reducen, aunque no la niegan, la importancia del individuo y más parecieran tener como objetivo su abstención de participar en la vida pública⁵³. A pesar de su preponderancia, el contractualismo hobbesiano no debe ser la vara de medida de la política que podemos encontrar en la Modernidad, ni debemos homogeneizar bajo su manto todo el pensamiento de la época, dejando de lado opciones, como la cartesiana, y otras, inclusive contractualistas, que conforman la diversidad de tradiciones que heredamos del gran siglo del Genio.

Un pensamiento no es solo grande en función de sus afirmaciones, sino también por las preguntas que suscita y a las que alimenta. En este sentido son varios los aspectos que Descartes pone en el tapete y que se han incorporado al pensamiento político contemporáneo solo que, a diferencia de la ideología, una respuesta en filosofía no anula la pregunta ni la controla, sino que la mantiene activa, viva, la prolonga y el estudio de esas respuestas no debe olvidar a la cuestión

⁵¹ Desde ideas contemporáneas, la posición cartesiana parece más cercana a la que sostiene Nozick que a la de Rawls. Cfr. Nozick, R.: *Anarquía, estado y utopía*, FCE, México, (1988), p. 19: “La filosofía moral establece el trasfondo y los límites de la filosofía política. Lo que las personas pueden y no pueden hacer para establecer dicho aparato. Las prohibiciones morales que es permisible imponer son la fuente de toda legitimidad que el poder coactivo fundamental del Estado tenga”.

⁵² Cfr. VALLOTA, A. D.: *Igualdad y conflicto en Hobbes*, Apuntes filosóficos #18, Caracas, (2001), p. 86.

⁵³ Cfr. VALLOTA, A. D.: *Democracia y representación* en *Filosofía* # 7, Mérida, (1994), p. 58.

esencial que la ha generado para evitar caer en la ideología o la maraña retórica o la propaganda engañosa.

En este sentido, Descartes en su Discurso aportó un plan socio-político que no podemos sino calificar de humanista y, por qué no decirlo, exitoso. Las metas que Descartes propone para la sociedad moderna han sido incorporadas en todos los proyectos que se han generado desde entonces y que nunca se han puesto en entredicho, al menos hasta nuestros días en algunos sistemas fundamentalistas religiosos, socialistas estatales o pseudo revolucionarios latinoamericanos como el venezolano. Descartes deja claro que, ante la imposibilidad de acceder a un conocimiento de la realidad tal como fue creada por Dios, entonces la ciencia solo puede tener un fin práctico, “llegar a conocimientos que sean muy útiles para la vida” en lugar de la filosofía especulativa que era tradicional en la escuelas que aspiraba al saber de la realidad por el saber mismo⁵⁴.

La expresión *para la vida* es lo suficientemente vaga como para admitir muchas lecturas, pero Descartes precisa a lo que se refiere, y complementa este mensaje inicial, delineando una posición que ha sido adoptada por todo proyecto político posterior. Leamos *in extenso* este párrafo en el que Descartes propone utilizar el conocimiento para

... hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza. Lo que no solo debe desearse para la invención de una infinidad de artificios que nos harían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que allí se encuentran, sino principalmente también para la conservación de la salud, que es, sin duda el primer bien y el fundamento de todos los demás bienes de esta vida; pues incluso el espíritu depende tan fuertemente del temperamento y de la disposición del cuerpo ...⁵⁵

El texto se puede considerar revolucionario en varios aspectos y parece conformar el nuevo punto de apoyo arquimedeano de la sociedad en Occidente, aunque no siempre la política lo haya realizado ni tampoco se haya reconocido a Descartes como su autor. Pero bien podemos decir que, salvo en propuestas de modelos políticos regresivos, pocos lo han negado al menos en lo discursivo. Veamos las razones para esta afirmación:

⁵⁴ DESCARTES, R.: *Discurso del Método*, VI Parte, AT. VI, 62: OZ, 184.

⁵⁵ DESCARTES, R.: *Discurso del Método*, VI Parte, AT. VI, 62: OZ, 184.

1. Sienta como objetivos tres aspectos que se han considerado objetivos de la cultura occidental desde su propuesta como son el confort, el ocio y el disfrute de una vida larga con buena salud.

2. Presenta una modificación frente a los objetivos que se han de perseguir en la tarea colectiva contrapuestos a la concepción cristiana, y otras religiones salvacionistas, de considerar esta vida como un *valle de lágrimas* cuyas vicisitudes hemos de soportar sumisa y resignadamente (muy conveniente para las estructuras de poder) en espera de la *vida transmundana*.

3. En lo que se refiere al trabajo, castigo bíblico, Descartes propone disminuirlo mediante la “invención de infinidad de artificios” y que, en consecuencia, se concibe como estando a nuestro servicio y para nuestro confort. Si Atenas brilló gracias a los esclavos que permitían que un grupo pensara, y Florencia los hizo gracias a la manufactura de siervos que alimentaban el comercio, Descartes propone que ahora se haga para todos gracias a la técnica y la *infinidad de artificios* que podamos inventar para hacernos la vida más placentera.

4. El “hacernos dueños y poseedores de la naturaleza” para ponerla a nuestro servicio anticipa lo que luego enunciará Schopenhauer y dará forma Freud (Principio de realidad) que la realidad se presenta como aquello que se opone a nuestros deseos y Descartes propone, con optimismo, que, para lograr la armonía, en lugar de disminuir nuestros deseos, debemos expandir nuestra capacidad de acción sobre esa naturaleza.

5. El objetivo de orientarnos a extender nuestra vida saludable parece quitar de la esfera divina el disponer del momento de nuestra muerte. Este pasa a ser un objetivo que hemos de perseguir con nuestro conocimiento, algo a lo que el mismo Descartes se dedicó personalmente. No cabe duda que la salud se transforma así en una prioridad en todo proyecto colectivo moderno, aunque son muchos los pueblos que todavía esperan esto de la clemencia divina. La adopción de esta consigna permitió que de una expectativa de 48 años a en el siglo XIX llegáramos a 78 años a finales del siglo XX, con los mismos dioses.

6. Descartes reclama como objetivo algo que él tanto pretendió para sí mismo, como es el ocio y el confort, que será una meta que todos los trabajadores perseguirán en luchas que hasta

hoy se mantienen, no siempre con éxito, y cobra vital importancia en función del gran desarrollo técnico alcanzado que lo permite⁵⁶.

7. Ante la imposibilidad de acceder al conocimiento de la naturaleza y de la realidad, cuya existencia Descartes no pone en duda, y siendo Dios incognoscible para nosotros los seres finitos, queda en vigencia un único proyecto que es el humano, que ha de imponerse frente a una naturaleza de la que debemos hacernos dueños y poseedores en pos de satisfacer nuestras aspiraciones.

8. Fija una razón de ser de la ciencia y de la técnica que es permitir que ese proyecto humano se concrete y haga realidad. Lograr este objetivo solo depende de nosotros, de nuestro saber y de lo que con ese saber logremos hacer. No hemos de esperar milagros ni a un Dios que resuelva nuestros problemas en alcanzar nuestros objetivos, porque no sabemos, ni podemos saber, cuáles son los planes que Dios tiene para nosotros. Se trata de metas que nos fijamos nosotros y que nosotros, los seres humanos, debemos realizar. Si en el camino se comenten errores, como los ecológicos, somos los mismos seres humanos los responsables de corregirlos y, para Descartes, el calentamiento global no se puede resolver con una cadena de oración sino una conducta racionalmente acordada.

9. Esto último representa también una admisión que la *buena vida* contempla siempre el futuro, resultado de las realizaciones humanas y las esperadas correcciones a sus yerros, descartando una Edad de Oro radicada en el pasado como la de Platón o el Paraíso Terrenal bíblico, consolidando la noción de progreso en la historia humana.

10. Descartes marca claramente, a pesar de la manera con que usualmente se lo califica, que toda esta buena vida depende, incluyendo el aspecto espiritual, de la satisfacción de las necesidades materiales y corporales. Claramente señala, como también en muchos otros textos de su obra, que la posibilidad de un desarrollo espiritual depende “del temperamento y de la disposición del cuerpo” y añade que alcanzar la sabiduría y habilidad tiene como condición la salud, el ocio creador y el confort y de tener el tiempo libre para intentarlo, si nos place hacerlo como él señala respecto de sí mismo en la cuarta máxima de su moral provisional: “sin que

⁵⁶ No debemos olvidar que el *Día de los trabajadores* se conmemora en homenaje de los Mártires de Chicago que reclamaban los tres 8 para los trabajadores: 8 horas de trabajo, 8 de sueño y 8 de esparcimiento, una demanda que parece inspirada en Descartes.

quiera decir nada de las demás, [ocupaciones] pensé que no podía hacer nada mejor [...] que dedicar mi vida al cultivo de mi razón y progresar todo cuanto pudiera en el conocimiento de la verdad⁵⁷.

El corto párrafo, en escueto y en cartesiano estilo, encierra un novedoso programa de acción socio-político y su influencia en los objetivos que cualquier opción política que se haya presentado desde entonces, sea capitalista, socialista, o de cualquier otra índole, no puede ser ignorada⁵⁸. De hecho, todos los regímenes las han incorporado, al menos hasta que en nuestros días en que resurgen discursos que rescatan el retorno a una concepción religiosa de sacrificio en beneficio del más allá o ciertas propuestas que se presentan como revolucionarias⁵⁹.

Se trata de un conjunto de metas centradas en el individuo, que es el que ha de gozar de confort, buena salud, disfrutar del ocio, pero cuyo logro resulta de una labor colectiva y precisamente esta es la razón que Descartes aduce para comunicar sus resultados, aspirando a que se le unan los otros para que, “contribuyendo cada uno, según su inclinación y su poder [...] juntando así las vidas y los trabajos de muchos llegásemos todos juntos mucho más lejos de lo que cada uno en particular podría lograr”⁶⁰. A partir de la propia subjetividad, de la certeza absoluta de la propia existencia aprehendida por el pensamiento, se articula o construye un conjunto de conocimientos, que, luego de Leibniz, será llamado *sistema*⁶¹, para alcanzar la vida feliz con el que, eliminando los prejuicios y preconceptos propios de la antigüedad, se ofrece una propuesta socio-políticamente constructiva en la que no parece haber una justificación del dominio de alguien sobre otro.

⁵⁷ DESCARTES, R.: Discurso del Método, III Parte, AT. VI, 17: OZ, 155.

⁵⁸ Cuando esto se escribe se cumplen 20 años del ascenso al poder en Venezuela del régimen socialista del siglo XXI que ha tenido como líderes a Hugo Chávez y, a su muerte, al heredero que nombró Nicolás Maduro. Ambos dominaron la escena política y gozaron de apoyo popular con lemas como *desnudos y con hambre por la revolución; con hambre y sin empleo con Chávez me reesteo; Patria socialista o muerte*; totalmente opuestos a las propuestas cartesianas que ha llevado a la mayor debacle económica, social, moral y política registrada en Latinoamérica de uno de los países más ricos en recursos de la región.

⁵⁹ Para citar ejemplos, además del que anticipamos, el Presidente Hugo Chávez de Venezuela ha negado en los hechos y en la palabra que el bienestar, el confort, el ocio, la educación y la salud de los individuos sean su prioridad en una tendencia precartesiana que comparten regímenes fundamentalistas religiosos islámicos, o seguidores de líderes mesiánicos como Corea del Norte o Cuba y otros que aspiran a serlo.

⁶⁰ DESCARTES, R.: Discurso del Método, VI Parte, AT. VI, 63: OZ, 185.

⁶¹ Podemos situar la publicación de W.G. Leibniz en 1695 de su *Sistema Nuevo de la Naturaleza y de la comunicación entre sustancias* como una de las primeras designaciones de una obra filosófica con el término *sistema*, que será adoptada por el idealismo alemán y luego se hará general para designar la actividad especulativa con ambiciones omniabarcantes. Cfr. REANAULT, A.: *Representação moderna do mundo e humanismo* en Renault, A. (Dir.) *Nacimientos da modernidade*, Instituto Piaget, Lisboa, (2001), p. 164.

En efecto, fundado en la visión contractualista, todo representante puede aspirar a concentrar el poder en tanto el *pueblo* legitime su aspiración, que se reconoce como el verdadero sujeto político del que se supone es su representante. La filosofía política y del derecho se orientará a resolver los detalles de esa legitimación, el derecho que puedan tener algunos al dominio, estableciendo las relaciones entre un estado de naturaleza y un estado de derecho mediante los varios modos en que ha de concebirse el contrato social. Las dificultades se derivan de que este estado de derecho ya no es concebido como natural o divino, ni resultado de una historia, sino que es un artificio que resulta de la voluntad de los individuos, cuya meta será asegurar la vida en Hobbes o procurarnos la felicidad en Rousseau.

En cambio en Descartes el punto de partida es la emergencia del *Cogito* y por ello nunca apela como fundamento de sus posiciones políticas ni a Dios, ni a un supuesto estado natural del hombre, extrapolado de la observación de la conducta actual de sus coetáneos, con meros recursos mecanicistas⁶², sino en la indagación de la compleja naturaleza humana. En consecuencia, perseguirá establecer un *orden de razones*, es decir, leyes derivadas de la inteligibilidad, que concluye sentando las dos sustancias de su metafísica, la *res cogitans* y la *res extensa*. Pero él mismo afirma, por ejemplo en la Carta-Prefacio a sus Principios de la Filosofía, que este no es el fin de sus reflexiones sino que aspira a “la más alta y más perfecta moral que, presuponiendo un entero conocimiento de las demás ciencias, es el último grado de la sabiduría”⁶³.

Individuo y sociedad

En la concreción de este afán, que hace en Las pasiones del alma⁶⁴, encontramos complemento a su posición política ya que, como vimos, a juicio de nuestro filósofo no puede

⁶² Cfr. VALLOTA, A.D.: *Igualdad y conflicto en Hobbes*, Apuntes filosóficos #18, Caracas, (2001), pp. 67-68.

⁶³ DESCARTES, R.: Carta-Prefacio, Principios de la filosofía, At. VIII,14; OZ 307.

⁶⁴ Las Pasiones del alma es la última obra publicada en vida por R. Descartes y fue propiciada por los diversos temas que trató en la correspondencia con Isabel de Bohemia, entre ellos la cuestión de cómo un alma como la que Descartes ha descrito, después de haber tenido la facultad y el hábito de razonar bien, “pueda perder todo esto por algunos vapores y que, pudiendo subsistir sin el cuerpo y no teniendo nada en común con él, sea gobernada hasta tal punto por él”. Carta de Elizabeth a Descartes Junio/1643, AT. III, 685 o también cuando le requiere “me gustaría además veros definir las pasiones para conocerlas bien; porque los que las llaman perturbaciones del alma persuadirían de que su fuerza no consiste sino en deslumbrar y someter la razón, si la experiencia no me enseñara que hay algunas que nos llevan a acciones razonables. Pero estoy segura de me lo aclararéis más cuando expliquéis cómo la fuerza de las pasiones las hace tanto más útiles una vez que están sujetas a la razón”. Carta de Elizabeth a Descartes 13/9/1645, AT. IV, 289-290. Se puede leer una amplia consideración de la correspondencia entre

estar separada ni de los logros del “árbol de la ciencia ni de la más alta y más perfecta moral”. En este sentido, se inscribe la consideración cartesiana de la *generosidad* como la virtud política por excelencia, generosidad que a juicio de Kennigton es “la conciencia de la propia identidad en la calidad de la propia voluntad de resolución”⁶⁵.

En la concepción cartesiana, la pasión es una vivencia interna afectiva resultado de la interacción entre la *res cogitans* y la *res extensa*, es decir, de la conjunción de las dos sustancias que conforman al ser humano⁶⁶, con lo que queda enmarcada en el contexto general de su propuesta filosófica-científica⁶⁷. Esta unión de ninguna manera anula las diferencias entre ambas sustancias ni tampoco hace que una sea reducible a la otra, sino que las reúne en un compuesto que, para muchos, es ininteligible⁶⁸. Sin embargo, esta unión permite incluir el estudio del hombre en el sistema cartesiano y tratar el tema no como un *orateur*, con ornato y regodeándose en la retórica, ni como un filósofo moral al estilo de Séneca o Charron, sino como un físico, un científico, fiel al mismo modo de sus otras obras⁶⁹. Es por esto que, con una autoproclamada innovación, explicará los mecanismo fisiológico subyacentes a todo proceso pasional, rechazando el tratamiento que le han dado los *antiguos*, aunque reconoce que el español J.L. Vives en su *Sobre el alma y la vida*, (el único autor citado expresamente), había anticipado igual posición un siglo antes⁷⁰.

Las pasiones se presentan entonces en una clara dimensión humana⁷¹, y Descartes desarrolla su presentación en una estructura tripartita: en primer lugar el estudio de la naturaleza

Elisabeth y Descartes y su influencia en las ulteriores reflexiones cartesianas en RIVERO, Y.: Descartes apasionado, Cap. II, Tesis para optar al título de Magister en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar, Caracas (2019).

⁶⁵ KENNIGTON, R.: *René Descartes* en Strauss, L. Y J. Cropsey (comp.) Historia de la filosofía política, FCE, México, (1993), p. 411.

⁶⁶ DESCARTES, R. Meditaciones metafísicas, VI Meditación, AT IX, 3; OZ, 279: “Y por mi naturaleza, entiendo solo la complexión o la reunión de todas las cosas que Dios me ha dado”.

⁶⁷ DESCARTES, R.: Carta a Elisabeth, 21/5/1643, AT, III, 664-665: “Pues, habiendo dos cosas en el alma humana de las que depende todo el conocimiento que podemos tener de su naturaleza, una de las cuales es que piensa, la otra que, estando unida al cuerpo, puede obrar y padecer con él; no he dicho nada de esta última y sólo me he ocupado de entender bien la primera”.

⁶⁸ Se pueden ver las opciones en juego en RIVERO, Y.: Descartes apasionado, Cap III, Tesis para optar al título de Magister en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar, Caracas (2019).

⁶⁹ DESCARTES, R.: Las Pasiones del alma, Segunda carta prologal, AT. XI, 326; MM, 50.

⁷⁰ DESCARTES, R.: Las Pasiones del alma, Art.1: “Por eso me veré obligado a escribir aquí como si se tratara de una materia que jamás nadie antes que yo hubiese tocado”.

⁷¹ Henry More reconoció la interpretación fisiológica del alma que hizo Descartes y llamó a su doctrina *nubilismo* ya que consideró que Descartes proponía la existencia de *espíritus incorpóreos* que no estaban en ninguna parte, *null ibi*. Cfr. KENNIGTON, R.: *René Descartes* en Strauss, L. Y J. Cropsey (comp.) Historia de la filosofía política,

de las pasiones; en segundo su número y orden; y finalmente la explicación individual de cada una, tanto de las primitivas como de las derivadas. De esta manera Descartes completa una propuesta acerca de la naturaleza del hombre. En el conjunto, la *generosidad* es una de las pasiones derivadas, vinculada directamente con la *admiración*, una de las 6 primitivas que son: *admiración, amor, odio, deseo, gozo y tristeza*. A la admiración, una pasión que no tiene contraria, se vincula la generosidad que no es otra cosa que la estima que uno se tiene a sí en el más alto grado en que sea legítimo hacerlo⁷².

Consiste, por un lado, en conocer “que nada le pertenece de verdad, salvo esa libre disposición de sus voliciones”, por cuyo uso es que puede ser alabado o censurado, y por otro en su sentimiento de “una resolución firme y constante de utilizarla bien”, de emprender o ejecutar todas las cosas que se juzgan las mejores (Art. CLIII).

Esta identidad con las voliciones nos retrotrae a una posición que ya Descartes ha fijado referida a que la Voluntad es la que nos hace *imagen* de Dios, y no el Entendimiento, al hacernos “amos de nosotros mismos”. En cuanto a su fundamento, Descartes lo coloca en la existencia de Dios, que minimiza nuestro antropocentrismo, en la inmortalidad del alma que aleja nuestros miedos de la muerte y en la magnitud del universo, que nos incluye en una totalidad en la que nos integramos a través del Estado, la sociedad, la familia que, como círculos concéntricos, determinan nuestros intereses⁷³. Si bien la generosidad se deriva de la admiración, se conforma con los movimientos de gozo y amor, tanto por uno mismo como por las cosas que hacen que uno se estime. (Art. CLX)

Por otra parte, Descartes distingue bien esta auto-estima fundada y así determinada en su alcance, que es la *generosidad*, de la autoestima vinculada con ella pero que se deriva de otras causas, cualesquiera que sean, a la que denomina *orgullo*, que siempre es vicioso y más cuando no tiene realmente motivo alguno o resulta de la adulación. Al contrario, “los más generosos tienen costumbre de ser los más humildes” porque su auto-evaluación no les permite considerarse

FCE, México, (1993), p. 411. Acerca de los *espíritus animales*, Cfr. DESCARTES, R.: Tratado del hombre, Ed La Pleiade, París, pp. 841-842.

⁷² Por su parte en Rivero, Y.: Descartes apasionado, Cap. IV, Tesis para optar al título de Magister en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar, Caracas (2019), se hace hincapié en el *amor* y el *deseo* son las pasiones que permiten un definitivo acceso al otro y a la propia conservación, respectivamente.

⁷³ Cfr. CHAMBERS, C.J.: *The Progressive Norm of Cartesian Morality* en Moyal, J.D. (Ed.) Rene Descartes, Critical Assesments, Vol IV, Routledge, Londres, (1991), p. 384.

mejores que otros, también poseedores de su libre albedrío y que “pueden utilizarlo igualmente bien”. (Art. CLV)

De este conocimiento y este sentimiento, Descartes deriva una serie de consecuencias sociales que describe el modo en que el sujeto desarrolla su relación con los otros, sentando lo que podemos llamar una *moral de la generosidad*, que se funda en el reconocimiento que hemos de hacer de que otros tienen la misma naturaleza que nosotros, por lo que no cabe menospreciar a nadie. Ciertamente es que se pueden cometer fallos, pero, con una clara aproximación a cierto intelectualismo moral, esas debilidades Descartes estima que se dan más “por falta de conocimiento que por falta de buena Voluntad”. La generosidad, la propia estima, es la que lleva a los hombres a realizar grandes cosas, la que nos incita a hacer el bien a los demás, nos hace ser afables, corteses, serviciales con los otros, nos permite adueñarnos de nuestros deseos, y eliminar los celos y la envidia ya que nada hay que sea meritorio que no dependa de nosotros mismos alcanzarlo. Por su parte, la estima a los otros elimina el odio, y la confianza en nosotros mismos elimina el temor, así como hacen innecesaria la ira frente a los que nos ofenden. En definitiva, tal como lo dice en el título de su artículo CLVI, la generosidad es el remedio de todos los desarreglos que producen las otras pasiones que, no siendo malas en sí, pueden sin embargo acarrearlos peligros que disminuyen o eliminan su utilidad⁷⁴.

La generosidad, y su valor político, contrasta con la *magnanimidad* aristotélica-tomista y agustiniana, de la que él mismo se distancia al cambiarle el nombre, y “del amor propio” tal como lo concibe La Rochefoucauld. Respecto de la magnanimidad, recordemos que para Aristóteles la virtud “es un hábito selectivo” del alma⁷⁵, que Santo Tomás denomina “hábito electivo del alma”⁷⁶ y que Agustín rechaza que esté en la naturaleza del hombre sino que se agrega por la educación⁷⁷. Descartes no niega este aporte que puede hacer la educación que predispone a ciertos pensamientos más que a otros. Pero, aunque acepta que puede haber diferencias entre los individuos, esos pensamientos surgen naturalmente y “puede excitarse en uno mismo la pasión y, en consecuencia, adquirirse la virtud de la generosidad, la cual, al ser la llave de todas las virtudes es un remedio general contra todos los desórdenes de las pasiones”. (Art. CLXI)

⁷⁴ Cfr. DESCARTES, R.: Las Pasiones del alma, Arts. CXXXVII y CXXXVIII.

⁷⁵ Ética Nicomaquea, II, 6, 1107 a 1.

⁷⁶ Suma Teológica, I-II, q. 58, a. 4.

⁷⁷ La Ciudad de Dios, XIX, 4,3.

Coetáneo de Descartes, La Rochefoucauld intentó mostrar una unidad en la diversidad de nuestras pasiones y propuso, resultado de una aguda observación, la auto-estima, el amor propio, la vanidad, como la pasión central que constituye el verdadero ser del hombre. Sin embargo, a diferencia de Descartes y más cercano a la posición de Hobbes, derivó de ella un talante que no nos conduce a una relación social sino a un egoísmo dominante, proponiendo una desesperanzada visión del hombre al que concibe interesado, orgulloso y egoísta⁷⁸.

Conclusiones

A pesar de que hemos recorrido afirmaciones que parecen excluir a Descartes de los pensadores políticos reconocidos en la filosofía moderna, y que muchas de sus posiciones parecen manifestar desinterés en abordar el tema, que se suma a la ausencia de una obra que trate temáticamente la cuestión, creemos que también hemos puesto de manifiesto que no son ajenas las consideraciones socio-políticas en el padre de la Modernidad dignas de consideración que confirman la aseveración de Toni Negri de que “toda metafísica es de algún modo una ontología política” quien no duda en afirmar que “por su originalidad y radicalidad, el pensamiento político de Descartes se opone, por un lado, a la continuidad teológico-política de la filosofía medieval y, por otro, las teorías mecanicistas y absolutistas a la Hobbes”⁷⁹. Más aun, sin duda en Descartes hay una propuesta política implícita subsidiaria de su filosofía pero que no se inscribe en el desarrollo de formas políticas concretas, ni tampoco en el estudio de las funciones del aparato estatal, del gobierno o de la estructura del poder, pero presenta varios aspectos que, si podemos inscribir en el pensamiento político, del que queremos destacar dos.

Por un lado, mostramos que Descartes presenta un programa de acción para la sociedad que estimamos se constituyó en las metas que la sociedad moderna ha perseguido desde el Siglo XVII, como son la búsqueda del confort, del ocio, de la salud, del bienestar material, no como un fin en sí mismo sino como condición para el desarrollo de las potencias espirituales y que, aunadas, constituyen la condición de posibilidad de una vida feliz, que el mismo Descartes trató de realizar personalmente.

⁷⁸ Cfr. Vallota, A. D.: *El Epicureísmo de La Rochefoucauld*, en *Filosofía* # 7, Mérida, (1994), p. 63.

⁷⁹ Negri, A.: *Descartes político*, Akal, Madrid, (2008), p. 5.

Por otro, delineó una concepción de la naturaleza humana que no centra la felicidad ni el bienestar en la consideración de la justicia, sin duda una virtud netamente política. Fiel a su concepción del individuo como centro de donde dar cuenta de todo, la buena vida de seres humanos *iguales* en tanto “el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo” con una voluntad *libre* en su determinación, tiene como fundamento la generosidad, una pasión natural que puede y debe desarrollarse con la educación. La generosidad, basada en la justa auto-evaluación y estimación de nuestras virtudes y logros, diferente del vacío orgullo, es la virtud social por excelencia, fundamento de la vida en colectivo⁸⁰. La responsabilidad de alcanzarla no se transfiere a ninguna instancia que la pueda asegurar desde el exterior a nosotros mismos como sería el Estado hobbesiano que nos pone en riesgo de quedar sometidos a todo tipo de autoritarismos que anularían lo que se pretende defender. Es el individuo el que puede hacer posible su buena vida, y la de todos los demás, y nada ajeno a él puede suplir sus fallos y deficiencias y mucho menos debería provenir de alguna de las instituciones que él mismo construya. Con estas mismas banderas de autonomía, igualdad y generosidad se hará la revolución en Francia en el siglo siguiente, aunque con otros nombres.

⁸⁰ Por su parte en RIVERO, Y.: Descartes apasionado, Cap. IV, Tesis para optar al título de Magister en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar, Caracas (2019). se hace hincapié en el *amor* como la pasión que permiten un acceso al otro en la relación personal y a su reconocimiento como individuo diferente mí en tanto se presenta como otra “voluntad libre” y no como un “alter ego”.