

RENÉ DESCARTES: INDIVIDUO, SOCIEDAD, POLÍTICA

René Descartes: Individual, Society, Politics

**Joan Lluís Llinàs Begon**

Universitat de les Illes Balears, Palma, España.

ORCID: 0000-0002-2648-5371

E-mail: jlluis.llinas@uib.es

**Resumen**

*La cuestión que se quiere resolver en este artículo es si, pese a que la política queda fuera del sistema filosófico que plantea Descartes, hay espacio aún para ella en la reflexión filosófica derivada de dicho sistema. Para ello, se analizarán los siguientes textos cartesianos: la carta-prefacio de la edición francesa de Los principios de la filosofía, con el fin de aclarar la estructuración y la finalidad del sistema; Las pasiones del alma, para elucidar en qué consiste la moral que ocupa el lugar más alto en el árbol de la filosofía, y plantear en consecuencia la dimensión social de la moral; la correspondencia con Elisabeth de Bohemia permitirá analizar la posición de Descartes hacia la política. La conclusión pasa por considerar una doble dimensión del fenómeno político, una ligada a la vida social y otra a la estructuración del poder político y a las acciones de los gobernantes.*

**Palabras clave:** *Historia de la filosofía moderna; filosofía política; pasiones; sujeto; René Descartes.*

¿Cómo citar?: Llinàs Begon, J. L. (2024). René Descartes: individuo, sociedad, política. *Praxis Filosófica*, (60), e20113333. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i60.13333>

**Recibido: 7 de noviembre de 2023. Aprobado: 10 de julio de 2024.**

## René Descartes: Individual, Society, Politics

*Joan Lluís Llinàs Begon<sup>1</sup>*

### *Abstract*

*The question to be addressed in this article is whether, despite politics being outside the philosophical system proposed by Descartes, there is still room for it in the philosophical reflection derived from this system. To do so, the following Cartesian texts will be analysed: the preface letter of the French edition of “Principles of Philosophy,” in order to clarify the structure and purpose of the system; “Passions of the Soul,” to elucidate the nature of the morality that occupies the highest place in the philosophical framework and, consequently, to raise the social dimension of morality; the correspondence with Elisabeth of Bohemia will allow an analysis of Descartes’ stance on politics. The conclusion involves considering a dual dimension of the political phenomenon, one linked to social life and another to the actions of rulers.*

**Keywords:** *History of Modern Philosophy; Political Philosophy; Passions; Subject; René Descartes.*

---

<sup>1</sup> Profesor titular de filosofía moderna en la Universidad de las Islas Baleares. A partir del comentario y análisis de textos de autores de los siglos XVI-XVIII, en especial de Montaigne y Descartes, ha centrado su investigación en la concepción de la naturaleza humana, abordando cuestiones como la distinción la distinción mente-cuerpo, la distinción humano-animal y los proyectos de formación del ser humano. Este artículo se enmarca dentro del proyecto “EMAP (Éticas y metafísica de los afectos: las génesis modernas del presente)”, financiado por el Ministerio español de Ciencia e Innovación (PID 2021 12612333NB-100).

## RENÉ DESCARTES: INDIVIDUO, SOCIEDAD, POLÍTICA

*Joan Lluís Llinàs Begon*

Universitat de les Illes Balears, Palma, España.

### **I. Introducción: ¿es posible derivar una política cartesiana a partir de su sistema filosófico?**

Uno de los rasgos distintivos de la filosofía cartesiana, y que se considera también característica diferencial del pensamiento moderno, es el de construirse a partir del sujeto. Pese a que el tópico señala que se trata de un sujeto desvinculado, casi abstracto, quiero señalar que, desde el inicio hasta el final, esto es, desde las raíces del árbol de la filosofía hasta la rama más alta, es un individuo concreto el sujeto activo, el que filosofa. Tanto el *Discurso del método* (en adelante, *DM*) como las *Meditaciones Metafísicas* (en adelante, *MM*) están escritas en primera persona e incorporan elementos que pertenecen al contexto propio de ese individuo concreto que investiga y medita. Y tanto la moral por provisión de la tercera parte del *DM* como la que se sitúa en la rama más elevada del árbol apelan al individuo concreto, pues la moral es algo que tiene que ver con las circunstancias de la vida. En último término, es este individuo el que hace ciencia, y la ciencia es resultado de lo que él puede controlar, lo que depende de él y no del exterior azaroso. Es desde dentro que se obtiene la certeza metafísica, y también la certeza moral, desde el buen funcionamiento de nuestro juicio.

Esta sujeción a lo individual es lo que explica, en parte, porqué Descartes excluye la política del árbol de la filosofía. La política es lo que viene de fuera, lo azaroso, lo que nuestra razón no puede controlar, ni someter a leyes. La acción política no depende ni de nuestra voluntad ni de nuestro entendimiento. Sin embargo, desde hace años parte de la crítica ha señalado e intentado demostrar que es posible extraer un pensamiento político a

partir de la obra cartesiana<sup>2</sup>. Ello quizás se deba a que parece extraño que el “padre” de la modernidad haya dejado de lado este ámbito y para explicar la modernidad en el ámbito de la praxis humana debamos mirar hacia otro lado (las teorías contractualistas, por ejemplo).

La cuestión no es baladí, porque va más allá de Descartes. Aceptando que la modernidad, como ya hemos señalado, se constituye a partir del individuo, entonces la pregunta es cómo pasamos de lo individual a lo colectivo, cómo constituir una colectividad con unos fines propios a partir de los fines individuales. Mi propósito aquí es evaluar si efectivamente es posible referirse a una filosofía política en Descartes. Para ello, es inevitable partir de la moral, que sí forma parte de la filosofía, e investigar si de ella se puede inferir algún tipo de propuesta en el ámbito de lo político. Así, deberemos partir de las *Pasiones del alma* (en adelante, *PA*) y de parte de la correspondencia cartesiana, y ver si a partir de ellas Descartes podría haber escrito una obra sobre la política. Para ello, deberemos precisar en qué consiste esta moral cartesiana que aparece en las *PA*, y en qué medida esta moral es distinta de la dibujada en la tercera parte del *DM*, pues solo explicando bien la moral cartesiana estaremos en condiciones de evaluar si de ella se puede derivar una política. Sin embargo, debemos retroceder un poco más, y antes de entrar en el contenido de la moral cartesiana, se hace necesario explorar con más detenimiento el sistema cartesiano, para ver exactamente el papel que juega la moral en él.

De este modo, el orden que va a seguir este artículo es el siguiente:

1. Planteamiento del problema: ¿es posible derivar una política cartesiana a partir de su sistema filosófico?
2. A partir de *Los principios de la filosofía*, se va a exponer la estructuración del sistema cartesiano, y cuál es el papel de la moral en el mismo.

---

<sup>2</sup> Pese a la existencia de algunos estudios anteriores —como el de Negri (1970)— que abordan a Descartes desde la perspectiva de la filosofía política, la obra de referencia en este sentido es la de Guenancia (2012), que sostiene que para articular una política cartesiana hay que partir de dos afirmaciones atribuibles a Descartes: la igualdad entre todos los hombres y el mayor valor del individuo respecto del conjunto (su juicio prevalece frente a las reglas o las órdenes que vienen del exterior). Siguiendo la estela de Guenancia, aunque no siempre coincidiendo con él, se ha destacado, como es el caso de Kahn (2006) y Antoine-Mahut (2011) la vinculación de *Las pasiones del alma* con una posible política cartesiana. Frente a estas posiciones, otros, como Cavaillé (1987), defienden que no hay apertura para la política en la filosofía cartesiana en la medida que la moral cartesiana impide la intersubjetividad. Por su parte, Morgan (1994) sostiene un vínculo entre moral y política, al considerar que las afirmaciones de Descartes relativas al establecimiento de la legitimidad política se entienden mejor dentro del contexto de su marco ético más amplio. Un buen estado de la cuestión sobre Descartes político se encuentra en De la Cámara (2017).

3. A partir de las *Pasiones del alma* se va a explicar en qué consiste esa moral que forma parte de la filosofía, y cómo se justifica su aparición en el sistema.
4. A partir del análisis de los conceptos de amistad y generosidad, se va a plantear la dimensión social de la moral cartesiana.
5. A partir de la correspondencia con Elisabeth de Bohemia, se va a analizar la posición de Descartes hacia la política.
6. Se va a establecer una conclusión, a partir de una doble dimensión del fenómeno político, una ligada a la vida social y otra a las acciones de los gobernantes.

## II. La moral en el sistema cartesiano

Quizás el lugar en el que Descartes explica más detalladamente su sistema filosófico es en la “Carta del autor al traductor, que puede servir como prefacio”, que figura al inicio de la edición francesa de *Los principios de la filosofía* (en adelante, *PF*). Los *PF* se publican después del *DM* y de las *MM*, cuando Descartes considera que ya ha expuesto las líneas básicas de su filosofía, y que solo resta desarrollarla. Para ello, es conveniente reunir en un libro los principios básicos de la Metafísica y de la Física, en un orden no ya analítico sino sintético, a la manera de los manuales de enseñanza. La aspiración de Descartes es que los *PF* sirvan de libro para la enseñanza en la Universidad, y su filosofía sustituya a la filosofía escolástico-aristotélica que se enseñaba allí<sup>3</sup>. Quizás por ello la primera edición la escribe en latín, y se publica en 1644. Ahora bien, el estudiante que empezase a leer la obra se encontraría con la explicación inicial de la necesidad de la duda, y continuaría con toda la metafísica y la física cartesiana; quizás entendería cada uno de los apartados, y la concatenación entre ellos, pero en ningún momento se haría explícito el sentido de la filosofía de Descartes. Ciertamente, se muestra, y en la medida que el lector aplicado entienda las partes, comprenderá el sentido del todo. Pero, aun así, y dado que la obra tiene una clara orientación pedagógica, había que dejar claro cuáles son los objetivos del libro que el estudiante tenía entre las manos. Por ello —aunque probablemente no solo por ello— Descartes introduce una carta dedicatoria a la princesa Elisabeth de Bohemia (AT VIII, pp. 1-4), en la que, después de avisar que escribe como filósofo, exponiendo lo que piensa, lo que escribe en esa carta solo contiene aquello de lo que está cierto por la razón y la experiencia. Pero el

---

<sup>3</sup> Al respecto, véase la Carta a Mersenne de 31 de diciembre de 1640 (AT III, pp. 271-277), en la que explica que ha escrito su filosofía en un orden tal que pueda ser fácilmente enseñada.

contenido de la carta no trata de las cuestiones de metafísica y física que se desarrollarán a lo largo del libro, sino de la virtud y la sabiduría<sup>4</sup>. Descartes define la sabiduría como la virtud que es resultado del conocimiento del bien, y añade que para ser sabio solo es necesario tener la voluntad firme y constante de usar la razón lo mejor posible y además ejecutar aquellas acciones que juzgue ser las mejores. Más adelante volveremos sobre el contenido de esta afirmación, pero de momento solo destaquemos que, en un libro sobre Metafísica y Física, el prólogo posee un contenido marcadamente moral. Con ello, Descartes apunta hacia el objetivo de la educación mediante su filosofía: hacernos más sabios, no sólo por lo que respecta al contenido, sino también a la acción. Los contenidos que adquirimos con el desarrollo de la ciencia no nos hacen sabios por sí mismos, si no actuamos de manera coherente, esto es, usando el mismo instrumento que nos ha permitido obtener los conocimientos.

6 Pero la carta dedicatoria a Elisabeth no muestra la relación entre lo que se dice ahí y el contenido de los *PF*, por lo que, en la edición francesa, publicada en 1647, introduce la mencionada carta-prefacio (AT IX-b, pp. 1-18). En ella podemos encontrar toda una declaración de principios de Descartes: empieza definiendo la filosofía, entendida como el estudio de la sabiduría, defiende su utilidad, relaciona su filosofía con la tradición, explica cómo se procede para adquirirla, cómo se articulan las diversas partes y, finalmente, cuáles son los frutos que podemos extraer de ella. Para lo que nos ocupa ahora, centrémonos en la muy conocida, del árbol de la filosofía (AT IX-b, pp. 14-15). Destaquemos dos cosas: en primer lugar, los frutos se extraen de las ramas (esto es, de la Medicina, la Mecánica y la Moral), no del tronco y las raíces (la Física y la Metafísica), y ahí radica la utilidad de la filosofía, en producir frutos en beneficio de los seres humanos; y, en segundo lugar, la moral, una de las tres ramas que produce frutos, y que presupone un completo conocimiento de las otras ciencias, es “el último grado de la sabiduría” (AT IX-b, p. 14). Tenemos, pues, que la filosofía, que empieza con la metafísica, pretende, en último término, alcanzar la sabiduría. Y esta comprende tanto el conocimiento como la acción, como afirma Descartes al inicio de la carta-prefacio (AT IX-b, p. 2). Las personas serán más sabias cuanto más conozcan las verdades más importantes (AT IX-b, p. 3), y, por tanto, la sabiduría no se puede adquirir sin la metafísica. Pero la metafísica no da frutos, ella sola no es útil para la vida, para ser sabio el conocimiento debe ser completado con la acción.

4

Para lo que sigue, véase Llinàs Begon (2010).

Ahora bien, eso no significa que la moral resultante del despliegue del árbol deba funcionar de idéntica forma que en las restantes partes. Al final de *Los Principios de la Filosofía*, Descartes distingue entre certeza moral y certeza metafísica (AT IX-b, pp. 323-325), lo que viene a confirmar que en las diversas partes del sistema el grado de certeza no es el mismo<sup>5</sup>. De este modo, cuando Descartes afirma en el artículo 152 de las *PA* que va a dar su opinión al respecto, no está ofreciendo una opinión cualquiera, sino que está cumpliendo precisamente con su concepción de la moral, esto es, llevar a cabo aquello que la razón le dice que es lo mejor. Y esta razón que le conduce a dar su opinión es también la razón que ha obtenido suficientes conocimientos sobre las pasiones como para que podamos afirmar que nos encontramos ante una certeza moral. La certeza moral, nos dice que es:

suficiente para regular nuestras costumbres, o tan grande como la de las cosas sobre las que no solemos dudar en lo que respecta a la conducta de la vida, aunque sepamos que, en términos absolutos, pueden ser falsas. (AT IX-b, p. 323)

Se trata, pues, como algunos críticos han señalado, de una moral probabilística<sup>6</sup>. No hay seguridad absoluta, pero si presuponemos (como nos dice Descartes en la carta-prefacio) los conocimientos anteriores para dirigir nuestras acciones, entonces estamos ante el grado más elevado de la sabiduría. De este modo, la acción de Descartes de darnos a conocer su moral responde a los requisitos de su sistema, y es coherente con el plan detallado en la carta-prefacio.

### III. La moral en las *Pasiones del alma*

Las *Pasiones del alma* se publican en 1649, cuando Descartes ya estaba en Suecia. En ella se desarrolla una moral que se ha llamado “definitiva”<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Véase también AT IV, p. 173; AT VI, pp. 37-8; AT VII, p. 475. Para este tema, y para replantear la imagen de Descartes como fundamentalista duro, véase García Rodríguez (2019).

<sup>6</sup> Por ejemplo, Araujo (2003, pp. 159-61) o Curley (1993, pp. 19-20).

<sup>7</sup> Se ha escrito mucho sobre si es posible referirse a una moral definitiva en Descartes. Así, para Guérout (1953, pp. 313-444), la moral definitiva, que se situaría en la cúspide del árbol de la filosofía, es imposible debido a la especial situación del ser humano, un compuesto complejo de alma y cuerpo. Para un análisis de la posición de Guérout, véase Kambouchner (2020). Rodis-Lewis (1970, pp. 162-164, 249), por su parte, sostiene que, debido a su prematura muerte, Descartes no alcanzó a presentar una moral definitiva más allá de la que aparece en el *DM*, aquella que se sitúa en la rama más importante del árbol de la filosofía. En cambio, Marshall (1998, pp. 85-95) defiende que la moral que aparece en la

Comoquiera que lo que nos interesa no es explicar toda la teoría moral que despliega Descartes en esa obra, sino analizar aquellos aspectos que apuntan a lo social, parece adecuado empezar con la amistad<sup>8</sup>. Esta es una pasión derivada del amor, y se produce cuando estimamos el objeto igual que a nosotros (art. 83). Este tipo de amor, a diferencia del afecto, que se puede dar con todos los seres vivos, solo es posible que se dé entre humanos, “a menos de tener el espíritu muy trastornado” (art. 83, p. 496, AT XI, p. 390)<sup>9</sup>. Y añade:

Y de tal modo son ellos el objeto de esta pasión que no hay hombre tan imperfecto que no se pueda sentir hacia él una amistad muy perfecta cuando se piensa que se es amado por él y se tiene el alma verdaderamente noble y generosa, según explicaremos más adelante, en los artículos 154 y 156. (art. 83, p. 496, AT XI, p. 390)

Tenemos, pues, que hay un tipo de pasiones que tienen que ver con los otros seres humanos. Y aunque puedan ser catalogadas dentro de una categoría con otras pasiones que tengan que ver con otro tipo de objetos, el hecho de que sólo puedan darse entre humanos parece otorgarles una peculiaridad, pues apuntan a una reciprocidad que no es posible, para Descartes, en el caso de otros seres vivos. Y aunque los animales posean pasiones<sup>10</sup>, no comparten con los hombres todo el catálogo de pasiones,

tercera parte del *DM* es provisional y no puede considerarse la moral definitiva de Descartes, y, en una línea similar, Sorell (1993, pp. 86-87) remarca que la moral que aparece en los escritos posteriores al *DM* es distinta de la que aparece en este texto. En cualquier caso, como bien refleja Dumouchel (1997), la evolución del pensamiento de Descartes refleja una tensión entre una moral que denomina “técnica” (subordinada a la tarea del dominio científico y técnico de la naturaleza), y que domina en el *DM*, y una moral de la satisfacción de sí, que domina en las *Pasiones del alma*. Para Dumouchel (1997), “Certes, la morale cartésienne reste fortement cognitive, mais cette dimension cognitive s’identifie largement à l’exigence d’autonomie théorique du sujet moral dans la recherche des « biens » et dans la poursuite des actions en accord la « vertu » ; la raison théorique est par conséquent soumise à une perspective « morale », guidée par l’engendrement du contentement ou de la béatitude morale individuelle.” (p. 674). Lo que sostengo en este punto es, que más que ruptura, observamos matizaciones conducentes a perfilar más claramente en qué consiste la moral situada en la cúspide del sistema, pues, como veremos, la moral que aparece en las *PA* no diverge de la moral que aparece en la dedicatoria a Elisabeth en los *PF*.

<sup>8</sup> Sobre la amistad en Descartes, véase Llinàs Begon (2022).

<sup>9</sup> Aunque citamos por la edición de Adam-Tannery, la traducción en castellano se hace, si no se indica lo contrario, siguiendo la edición de Gredos Descartes (2011).

<sup>10</sup> Véase la carta al marqués de Newcastle de 23 de noviembre de 1646 (AT IV, pp. 569-576), en la que Descartes deja claro que los animales poseen pasiones, pues estas tienen que ver con el cuerpo, aunque del hecho de poseer pasiones no se desprende que posean también pensamientos.



pues una de ellas, la amistad (y veremos que también la generosidad) es una pasión exclusivamente humana. En consecuencia, hay un tipo de pasiones que necesariamente me pone en contacto con los demás humanos, y me aboca a la dimensión intersubjetiva.

Pero hagamos caso a Descartes, y para entender un poco más qué significa la amistad, vayamos a los artículos 154 y 156. En el primero de ellos explica qué supone poseer generosidad, que ha sido definida en el artículo anterior, el 153. Pero antes de entrar en su contenido, conviene recordar cómo Descartes ha llegado hasta aquí. Después de explicar las seis pasiones primarias, aborda las diversas pasiones particulares, y empieza con la estimación y el desprecio (art. 149). Estos derivan de la admiración (art. 150), y si bien pueden ser meramente opiniones, normalmente de estas opiniones nacen pasiones, que podemos denominar con el mismo nombre. Podemos estimar o despreciar desapasionadamente, pero esto no es lo habitual. Y aunque a menudo estimación y desprecio se producen respectivamente por el amor y el odio, no siempre es así, pues, por ejemplo, podemos sentir estima por un objeto sin tener afecto por él, y solo considerar su grandeza. En el siguiente artículo (151), Descartes introduce la estima y el desprecio de uno mismo, que se produce cuando el objeto de estas pasiones somos nosotros. El artículo 152 es clave para el cambio de rumbo que va a dar Descartes: en la primera parte de las *Pasiones del Alma* había ofrecido una explicación fisiológica de las pasiones; en la segunda encontramos una relación y explicación de las pasiones primitivas; pero ahora, en esta tercera parte, y a partir de la pasión de la estimación, Descartes introduce la cuestión de la sabiduría<sup>11</sup>. La estimación de sí es uno de los temas más importantes de la sabiduría y, por ello, Descartes considera oportuno “dar su opinión” al respecto. Hemos pasado del plano explicativo al valorativo, y aparentemente de la ciencia a la opinión. ¿Significa esto que Descartes abandona aquí la ciencia, y que lo que sigue queda fuera del árbol de la filosofía? En mi opinión, no. Toda la primera y segunda parte de las *PA* están

9

---

<sup>11</sup> Estos tres planos los ha descrito muy bien Vernes (1997). Para Talon-Hugon (2002) Descartes sustituiría un discurso inicial cientificista sobre las pasiones por otro de carácter moral. Este deslizamiento reflejaría la dificultad de llevar a cabo el proyecto cartesiano de conciliar el mundo racional con el mundo emocional, pues Descartes se encontraría con que puede explicar las pasiones desde la fisiología, pero no tanto cómo es posible un control racional-científico de aquellas, debido a la imposibilidad de conocer exactamente cómo funciona la conexión alma-cuerpo. Pero, como hemos señalado en una nota anterior (nota 7), ya en los *PF* encontramos que la moral no puede ser considerada como una ciencia al uso. Y si consideramos los *Principios de la filosofía* como la presentación académica del sistema cartesiano, entonces no cabe considerar esta situación de aparente incoherencia como una falla.

encaminadas a preparar esta tercera parte, dedicada al buen y mal uso de las pasiones. Y esto es lo realmente importante para la ciencia cartesiana.

De la descripción de la pasión de la estimación de sí, Descartes pasa a considerar el buen uso de la estimación de sí:

Sólo observo en nosotros una cosa que puede autorizar con razón a estimarnos: el uso de nuestro libre arbitrio y el dominio que tenemos sobre nuestras voluntades; pues sólo por las acciones que dependen de este libre arbitrio podemos ser alabados o censurados con razón; y nos hace en cierto modo semejantes a Dios haciéndonos dueños de nosotros mismos, con tal de que no perdamos por cobardía los derechos que nos da. (art. 152, AT XI, p. 445)

Nos estimamos en la medida que usamos nuestro libre arbitrio, que somos dueños de nosotros mismos. Ese es el criterio que marcará el buen uso de nuestras pasiones, y que permitirá indicar si tenemos una adecuada estimación de nosotros mismos. Y al introducir la sabiduría en el discurso sobre las pasiones, al hilo de la pasión de la estimación de sí, Descartes convierte a la generosidad, que es una pasión, también en una virtud:

10

Creo que la verdadera generosidad, que hace que un hombre se estime en el más alto grado que legítimamente se puede estimar, consiste solamente, en parte, en que se da cuenta de que nada le pertenece verdaderamente a no ser esta libre disposición de sus voluntades y de que únicamente puede ser alabado o censurado por el buen o mal uso que hace de ella y, en parte, en que siente en sí mismo una firme y constante resolución a hacer buen uso de dicha disposición, es decir, a no carecer nunca de voluntad para emprender y ejecutar todas aquellas cosas que juzgue mejores; lo cual representa seguir perfectamente la virtud. (art. 153, AT XI, pp. 445-446)

La generosidad, entendida como la más alta estima que legítimamente puede uno tener de sí mismo, comprende, pues, dos partes: darnos cuenta que lo único que nos pertenece es la voluntad libre; y tener la resolución de hacer buen uso de esa voluntad, es decir, que hacer aquello que juzguemos que es lo mejor. Hemos empezado con una consideración de la generosidad como pasión, ligada a la estimación de sí, para llegar a la generosidad como virtud, en la medida que se ha introducido la razón como elemento básico para que aquella se dé. Aquí encontramos un buen ejemplo del ámbito propio de la unión alma-cuerpo: las pasiones son del alma producidas por el cuerpo, pero el alma posee razón, y ésta actúa ante las pasiones, modificándolas.

#### IV. La dimensión social de la virtud

El artículo 154 de las *PA* comienza afirmando que el hombre generoso se persuade fácilmente que cada uno de los demás hombres también puede poseer la generosidad, pues ello depende de cada uno y no de factores exteriores. Este artículo proclama la igualdad entre los seres humanos. No la igualdad de perfecciones o cualidades, sino la igual capacidad de dirigir la voluntad propia. En consecuencia, es la buena voluntad la que nos iguala y al tiempo lo que nos hace dignos de estimación, y eso es lo que nos impide tanto menospreciar a los demás como considerarnos inferiores a ellos. El final del artículo deja claro que la buena voluntad no es una constatación empírica, sino un supuesto. A partir de los conocimientos que nos proporciona el estudio de la filosofía, podemos establecer cuál es nuestra naturaleza, y, a partir de ahí, inferir una misma naturaleza en todos los seres humanos. Suponemos que todos poseemos el libre arbitrio, y ello conlleva, como indica Descartes en el artículo 155 (AT XI, p. 447), que los hombres generosos sean también los más humildes. La humildad virtuosa, nos dice en este artículo, consiste en la reflexión que hacemos sobre la debilidad de nuestra naturaleza, por lo que no podemos considerarnos mejores que nadie (tampoco peores).

11

Una adecuada relación con los demás, por tanto, pasa primero por ser dueño de sí mismo, esto es, por no vivir una vida que dependa de la fortuna, sino de la virtud. En este sentido, es importante el artículo 161, “cómo se puede adquirir la generosidad” (AT XI, pp. 453-454), en el que Descartes explica que las virtudes son hábitos del alma que le inducen a tener determinados pensamientos, pensamientos que pueden ser producidos por el alma sola, pero que pueden ser fortificados por movimientos de los espíritus. La educación, añade, es muy útil para corregir los defectos de nacimiento, y de esta manera, a partir de formarnos para llegar a una serie de consideraciones (las ventajas de tener una resolución firme de usar bien nuestro libre albedrío, y la vanidad de las preocupaciones sobre aquello que no depende de nosotros), se puede suscitar primero la pasión de la generosidad y luego adquirir la virtud, llave de las demás virtudes. Así pues, la generosidad es algo que depende de cada uno de nosotros, no de nada exterior, pero su adquisición implica un determinado comportamiento hacia los demás.

Recapitulemos. El yo cartesiano no sólo acepta la existencia de otros seres humanos, sino que los considera como otros yo. En consecuencia, todos los seres humanos son capaces de generosidad, y, por otra parte, el generoso supone que todos los seres humanos poseen la capacidad de ser

libres y actuar con buena voluntad. Habíamos empezado hablando de la amistad, y ahora vemos que la generosidad facilita una amistad entre iguales. Cuando amamos más o menos de lo que el otro nos ama, entonces no se da una perfecta amistad. Así, podemos establecer la siguiente inferencia: si todos somos iguales (por lo que hace a nuestra voluntad), y la amistad se produce entre iguales, entonces es teóricamente posible que todo el mundo sea amigo de todo el mundo, lo que daría lugar a una sociedad perfecta de seres humanos generosos. En un mundo perfecto, amistad y generosidad se identifican totalmente. Pero en la realidad existen matices diferenciales. En una carta a Chanut del 6 de junio de 1647, Descartes afirma lo siguiente:

Como no podemos amar igualmente a todos los que son igualmente dignos, creo que solo estamos obligados a apreciarlos igualmente, y como el bien más importante en la vida es sentir amistad por algunos, con razón preferiremos aquellos con los que nos unen nuestras inclinaciones secretas, siempre que también sean dignas. (AT V, p. 58)

12

Así, la generosidad nos conduce a tratar a todos de la misma manera; la amistad, a escoger aquellos más cercanos a nosotros por lo que respecta a nuestras inclinaciones. La amistad, pues, permanece a un ámbito más privado, mientras que la generosidad, resultado de la razón y la voluntad, aparece como la base de la relación con los demás, y apunta hacia un ideal político que no puede, sin embargo, ser formulado explícitamente dado su carácter utópico, pues no depende solo de la voluntad de una persona, sino de la de muchas.

## V. De la sociedad a la política

Sin embargo, el proyecto filosófico cartesiano no deja de poseer en sí mismo un carácter utópico. Al principio señalábamos que los *Principios de la Filosofía* eran un libro destinado a la enseñanza en las escuelas. Y más allá de que los frutos del árbol de la filosofía apuntan a la mejora de la vida humana, la adopción de la totalidad del sistema implica una mejora social, pues uno de los frutos que se extraen de los PF es que disponen a las personas a la concordia (AT IX-b, p. 18). El sistema cartesiano se dirige claramente a una reforma social, y por eso, al inicio de la carta-prefacio, Descartes, refiriéndose a la utilidad de la filosofía, vincula el grado de civilización y educación de una nación con la práctica de la filosofía, afirma que el mayor bien de un Estado es poseer verdaderos filósofos, y expresa el deseo que no sólo se dé una sociedad en la que nos encontremos con filósofos alrededor,

sino que todos los hombres filosofen, lo que sería “incomparablemente mejor” (AT IX-b, p. 3).

Reforma social pues, pero con la política fuera de la filosofía. Recordemos que, pese a sus reticencias, Descartes sí escribió sobre política, pero que cuando lo hizo fue, como bien señala Cavaillé, de manera indirecta, como consecuencia de dispositivos teóricos cuya finalidad no era política<sup>12</sup>. En la mayor parte de las ocasiones en las que se refiere a la política, su perspectiva es moral, puesto que la moral debe abordar la cuestión de cómo se relaciona el individuo con los demás, con la colectividad. Lo que sostengo, a diferencia de interpretaciones que construyen una barrera entre moral y política, es que la teoría de la acción moral cartesiana se proyecta hacia la política, por lo que las fronteras entre una y otra parecen diluirse. Así, la moral depende de uno, pero en su despliegue choca con la política, que se presenta como un problema. No sorprende pues que, en la carta a Elisabeth del 6 de octubre de 1645, Descartes afirme:

Reconozco que es difícil medir exactamente hasta dónde ordena la razón que nos interese por lo público. Pero tampoco es esto algo en lo que nos sea necesario ser muy exactos. Basta con dar satisfacción a la propia conciencia, y en esto se puede dar mucho a la inclinación propia.<sup>13</sup> (AT IV, p. 316)

13

Es pues la conciencia de cada uno la que determina el interés y *l'engagement* en la política. Ahora bien, el añadido de Descartes ya señala una respuesta:

Pues Dios ha establecido en tal grado el orden de las cosas, y ha unido a los hombres en tan estrecha sociedad, que aun cuando cada cual lo refiriese todo a sí mismo y no tuviera ninguna caridad para con los demás, no dejaría de dedicarse habitualmente a ellos en todo lo que estuviere en su poder, con tal de que usase de la prudencia, principalmente si viviese en un siglo en el que las costumbres no estuviesen corrompidas. Y, aparte de esto, como hacer el bien a los demás hombres es una cosa más elevada y más gloriosa que procurárselo a uno mismo, son las almas más grandes las que tienen mayor inclinación a hacerlo y tienen menos en cuenta los bienes que poseen.<sup>14</sup> (AT IV, pp. 316-317)

---

<sup>12</sup> Jean Pierre Cavaillé (1987, p. 124).

<sup>13</sup> La traducción proviene de Pedro Lomba en Descartes (2020, p. 176).

<sup>14</sup> La traducción proviene de Pedro Lomba en Descartes (2020, pp. 176-177).

Así, la vida social es inevitable y existe una tendencia natural a ocuparse de los demás, tendencia que es manifiesta en las grandes almas. Intentemos ver cómo fundamenta Descartes esta afirmación. Como señala en la carta a Elisabeth del 1 de septiembre de 1645, la beatitud depende completamente del libre albedrío, y puede ser adquirida por los hombres sin ayuda externa (AT IV, p. 281). Pero en otra carta fechada 15 días más tarde, en la que Descartes explica a Elisabeth las dos cosas necesarias para juzgar bien (el conocimiento de la verdad y el hábito que hace que recordemos este conocimiento siempre que la ocasión lo requiera), después de enumerar las verdades más importantes —a saber, la bondad de Dios, la inmortalidad del alma y la magnitud del universo— Descartes añade:

14

queda aún una verdad cuyo conocimiento me parece muy útil, a saber, que, aun cuando cada uno de nosotros sea una persona separada de las demás y cuyos intereses, en consecuencia, son de alguna manera distintos de los del resto del mundo, debemos pensar, no obstante, que no podríamos subsistir solos, y que somos en efecto una de las partes del universo, y, más particularmente aún, una de las partes de esta tierra, una de las partes de este Estado, de esta sociedad, de esta familia, [cosas estas] a las que estamos unidos por habitar [donde lo hacemos], por haber hecho un juramento, o por nacimiento. Y es preciso anteponer siempre los intereses del todo del que somos parte, a los de nuestra persona en particular. No obstante, [debemos hacerlo] mesuradamente y con discreción, pues nos equivocáramos si nos expusiésemos a un gran mal por procurar solamente un bien pequeño a nuestros padres o a nuestro país; y si un hombre valiese más, solo él, que todo el resto de su ciudad, no tendría razón si quisiese perderse para salvarla. Mas si lo refiriésemos todo a nosotros mismos, no temeríamos perjudicar mucho a los demás hombres si creyésemos sacar de ello algún pequeño beneficio, y no habría ninguna verdadera amistad, ni ninguna fidelidad, ni, en general, virtud alguna. Mientras que si nos consideramos parte de lo público, gustaremos de hacer el bien a todo el mundo, e incluso no temeremos exponer nuestra propia vida en servicio del prójimo cuando la ocasión se presente; incluso querríamos perder el alma, si se pudiese, para salvar las de los demás<sup>15</sup>. (AT IV, p. 293)

Así pues, la virtud está vinculada a la preocupación por los demás, y el individuo no está aislado ni separado de los demás seres humanos. Es la razón, que nos constituye como sujetos, la que nos determina a tener en cuenta a los demás y no sólo a nosotros mismos. Algo que, como hemos visto, se consolida gracias a la adquisición de una pasión concreta, la generosidad.

---

<sup>15</sup> Traducción de Pedro Lomba en Descartes (2020, pp. 162-163).

Por tanto, la moral cartesiana posee sin duda una vocación social. En la carta a Elisabeth de 4 de agosto de 1645, y al hilo de comentar el *De vita beata* de Séneca, Descartes afirma que todo el mundo puede contentarse por sí mismo siempre que observe tres cosas: 1) Intentar servirse, lo mejor que pueda, de su espíritu, para conocer lo que ha de hacer en todas las circunstancias de la vida; 2) Tener una resolución firme y constante de ejecutar todo lo que la razón le aconseja, sin que las pasiones o los apetitos le desvíen. Esta firmeza en la resolución es la virtud; 3) Considerar que, mientras se comporta tanto como pueda según la razón, todos los bienes que no posee están completamente fuera de su poder, y así se acostumbra a no desearlos (AT IV, pp. 265-266). Estas reglas en principio se presentan como reglas formales, de manera que es cada sujeto el que, por ejemplo, siguiendo la segunda regla, sigue aquello que en cada momento su razón le dice que es lo mejor. Ahora bien, si asumimos lo que hemos estado diciendo, entonces la razón de cada uno en ningún caso podría proponer una acción exclusivamente egoísta que fuese en contra de otros seres humanos. La virtud no es posible sin los demás, y el ser humano que siga la propuesta moral cartesiana deberá necesariamente considerar a los demás. Ayudar a los demás supone de alguna manera ayudarse a sí mismo, y la razón particular de cada uno sólo calcula el grado de implicación según cada situación concreta.

15

Recordemos que estamos hablando de la actuación de cada uno de los hombres, no específicamente del político, ni tampoco de la organización del Estado. Esto último no puede ser objeto de la filosofía, porque pertenece al ámbito de la fortuna. Pero el gobernante, en cualquier caso, es un ser humano, y como todo ser humano puede usar la razón y actuar en consecuencia. El gobernante, en tanto que hombre, es un ser moral, y su acción política debería reflejarlo. Este es, pues, el punto de partida de una política cartesiana: el despliegue de una moral que necesariamente tiene una dimensión social. Punto de partida que consagra que un buen orden político solo puede producirse con un conjunto de ciudadanos bien ordenados, esto es, generosos.

## Referencias bibliográficas

- Antoine-Mahut, D. (2011). *Descartes, une politique des passions*. Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.koles.2011.01>
- Araujo, M. (2003). *Scepticism, Freedom and Autonomy. A Study of the Moral Foundations of Descartes' Theory of Knowledge*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110910957>
- Cavaillé, J. P. (1987). Le politique révoqué. Notes sur le statut du politique dans la philosophie de Descartes. *Diogène (édition française)*, (138), 123-142.
- Curley, E. (1993). Certainty: Psychological, Moral and Metaphysical. En S. Voss (Ed.), *Essays on the Philosophy and Science of Rene Descartes* (pp. 11-30). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195075519.003.0002>
- De la Cámara, M. L. (2017). Descartes, ¿abstencionista o pensador político? *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas*, II, 57-72. <https://doi.org/10.5209/INGE.58302>
- Descartes, R. [AT]. (1996). *Œuvres de Descartes (11 volumes)* (C. Adam y P. Tannery, Eds.). Vrin.
- Descartes, R. (2011). *Obras* (C. Florez, Ed.). Gredos.
- Descartes, R. (2020). *Correspondencia sobre la moral y la libertad* (P. Lomba, Trad.). Tecnos.
- 16 Dumouchel, D. (1997). La passion de la vertu. À propos d'une tension dans la morale cartésienne. *Laval théologique et philosophique*, 53(3), 671-693. <https://doi.org/10.7202/401120ar>
- García Rodríguez, S. (2019). Descartes como fundamentalista epistemológico moderado: falibilismo y certeza moral. *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 46, 237-254. <https://doi.org/10.36576/summa.108420>
- Guenancia, P. (2012). *Descartes et l'ordre politique*. Gallimard.
- Guérout, M. (1953). *Descartes selon l'ordre des raisons* (2 vols.). Aubier-Montaigne.
- Kahn, V. (2006). Happy Tears: Baroque Politics in Descartes's Passions de l'âme. En V. Kahn, N. Saccamano, y D. Coli (Eds.), *Politics and the Passions, 1500-1850* (pp. 93-110). Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400827152.93>
- Kambouchner, D. (2020). Descartes aux limites de l'ordre des raisons : Martial Guérout et la morale cartésienne. *Revue Internationale de Philosophie*, 1(291), 31-49. <https://doi.org/10.3917/rip.291.0031>
- Llinàs Begon, J. L. (2010). En torno a la propuesta moral cartesiana. Un diálogo con Montaigne. *Contrastes, revista internacional de Filosofía*, XV, 187-204.
- Llinàs Begon, J. L. (2022). Sobre la relació amb l'altre: amistat i generositat en Descartes. *Col·loquis de Vic*, 26, 115-123.
- Marshall, J. (1998). *Descartes's Moral Theory*. Cornell University Press. <https://doi.org/10.7591/9781501728532>



- Morgan, V. (1994). The Cartesian Prince: Descartes on the Legitimacy of Political Power. *The Southern Journal of Philosophy*, 32(3), 271-288. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1994.tb00715.x>
- Negri, A. (1970). *Descartes político, o de la ragionevole ideología*. Feltrinelli.
- Rodis-Lewis, G. (1970). *La morale de Descartes*. PUF.
- Sorell, T. (Ed.). (1993). Morals and Modernity in Descartes. En VV. AA., *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and the Tradicional Philosophies from Machiavelli to Leibniz* (pp. 273-288). Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198236054.003.0014>
- Talon-Hugon, C. (2002). *Descartes ou les passions rêvées par la raison : Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporanis*. Vrin.
- Vernes, P.-M. (1997). *Les passions de l'âme de Descartes : les limites d'un type d'explication*. *Philosophiques*, 24(2), 231–243. <https://doi.org/10.7202/027447ar>