

Gabriel Sanhuesa G.  
Rolando Salinas J.

## DESCARTES, LECTOR DE MAQUIAVELO

Entre los textos relativamente poco conocidos de Descartes figuran dos cartas a la Princesa Elisabeth en las cuales, respondiendo a una petición de Su Alteza, el filósofo da su parecer sobre *El Príncipe* de Maquiavelo<sup>1</sup>. Allí, de una manera que podríamos calificar de incidental, insinúa ciertos trazos de su pensamiento político. Nos parece interesante presentar estos textos en su traducción, pues consideramos que, aunque sumarios, tienen alguna importancia para la comprensión de su pensamiento global. Creemos proporcionar un modesto aporte al estudioso del cartesianismo. Naturalmente no nos limitamos a la simple transcripción, sino que adjuntamos las notas y comentarios pertinentes. Por otra parte, consideramos oportuno introducir los textos por un somero esbozo de la moral de Descartes —la juzgamos en íntima conexión con su pensamiento político— y de su reflexión sobre lo social, notablemente conservadora si se la compara con el franco espíritu de ruptura que anima a su sistema. Ambos aspectos permiten una mejor apreciación no sólo de las opiniones de Descartes respecto a *El Príncipe*, sino que también sobre el momento histórico en que vivió.

<sup>1</sup>La carta más importante es la primera (Egmont, de septiembre, 1946 - A.T. ed. 1972, carta CDXLV, t. IV; pp. 485-493). De la segunda sólo hemos traducido el párrafo correspondiente (Id. pp. 530-531).

Elisabeth de Baviera (1618-1680) es la mayor de las hijas de Federico V de Bohemia, quien perdió su corona en 1620. Mujer extremadamente cultivada, lee a Descartes en latín, le escribe en francés, conoce probablemente el italiano, no ignora las matemáticas, la medicina, la filosofía. Entra en contacto con Descartes a través de Regius, su maestro en cartesianismo. La correspondencia con Descartes se inicia el 16 de mayo de 1643 (la Princesa tiene veinticinco años) y concluye el 4 de diciembre de 1649. Descartes discute con ella problemas de matemáticas, medicina (la salud de la Princesa es débil) y filosofía, particularmente la moral. Descartes le dedica los *Principios* y acepta de buen grado sus observaciones sobre las *Pasiones* (en preparación) y otros aspectos de su sistema. Pero la importancia de estas cartas reside fundamentalmente en los planteamientos morales que contienen. Se discute si ambos correspondientes leyeron la obra de Maquiavelo en italiano. Es muy probable que la Princesa conociera esta lengua y que Descartes la hubiese estudiado en la Flèche (Descartes leyó en italiano a Galileo). Si Descartes lo leyó en francés sólo pudo disponer de la primera traducción, de 1553, hecha por Gillaume Chapel (la siguiente, de Amelot, es de 1883, Cf. A.T. IV p, 493).

Veamos el primero.

Los consejos y preceptos políticos propuestos en estas cartas muestran con suficiente claridad la inseparabilidad de política y moral en la mente del filósofo. Aún más, cualquiera sea la proyección y desarrollo que pueda hacerse de su incipiente pensamiento político, deberá insertarse en el ámbito de la moral cartesiana.

Es bien conocido el hecho de que la moral cartesiana, tal como es presentada en la IIIª parte del Discurso, tiene un carácter provisorio, vale decir que sus máximas se ponen en espera y mientras no puedan darse las definitivas. Este carácter no puede ser correctamente entendido si no es al interior de la totalidad de la empresa filosófica cartesiana y en relación con la intención original que la anima y que la unifica coherentemente; es en ese conjunto donde resaltaré el por qué de lo provisorio.

Como es suficientemente sabido, la intención filosófica de Descartes se presenta en un plano estrictamente epistemológico; se trata de encontrar un fundamento sólido a la ciencia, un punto de apoyo seguro sobre el cual edificar, también seguramente, el edificio del conocimiento científico. Incluso su obra metafísica debe ser entendida como la coronación, o, si se quiere, la radicalización de su intención original epistemológica.

El discurso que desarrolla desde ese punto de partida conducirá en una primera fase al descubrimiento del Cogito y de Dios, a la evidencia y a la certeza del conocimiento como bases del edificio científico, siendo la segunda fase la elaboración misma de la ciencia, de la totalidad de la ciencia.

Ahora bien, el camino que conduce hasta el fundamento seguro exige penetrar la estructura y funcionamiento mismo de la razón, camino lleno de obstáculos, prejuicios, opiniones, conocimientos inciertos que, en última instancia, oscurecen a la razón en su pureza. Es necesario en esta situación limpiar la vía de acceso, lo cual se hace mediante el procedimiento de la duda metódica. La aplicación de la duda metódica significa suspender el juicio, "poner entre paréntesis" todos los conocimientos inciertos que llenan el entendimiento para ponerse en situación de descubrir algo que resista a la duda, que, por ende, se presente con plena evidencia y determinante certeza absoluta. A partir de ese momento la razón entrará en la vía real que conduce a la ciencia.

Pero Descartes concibe a la ciencia como única, identificándose en última instancia con la sabiduría. La sabiduría implica unidad del conocimiento racional con la acción práctica, unidad armónica entre el intelecto y la voluntad. La acción, la conducta práctica del hombre, reposa en el concurso del entendimiento y la voluntad, en la convergencia de la verdad y la virtud.

Esto se expresa en el querer de la voluntad que elige como bien lo que el entendimiento presenta como verdadero<sup>2</sup>.

Desde esta perspectiva puede fácilmente entenderse que la moral, en cuanto conjunto sistemático de reglas y normas de la conducta humana, sea una rama, ciertamente la última rama del »árbol de las ciencias«, por cuanto requiere de la previa constitución de ellas, es decir de un intelecto en plena posesión de la verdad. Así asegurará la absoluta rectitud del querer de la voluntad. La virtud será en estas condiciones el fruto más preciado del árbol de las ciencias.

La moral en cuanto última rama del árbol de la ciencia será lo que en el pensamiento de Descartes podría entenderse como moral definitiva. Es por ello y en la medida en que no alcanza su plenitud el intento de constituir la totalidad de las ciencias, que tal moral no ha sido perfeccionada por el filósofo.

Sin embargo, ya en las primeras etapas de su empresa espiritual, Descartes nos presenta algunas reglas de moral provisoria. Esto es perfectamente coherente con su pensamiento. La duda exige suspender el juicio, el entendimiento se encuentra en tensión de espera y puede mantenerse en esa situación todo el tiempo que sea necesario a su propósito filosófico. Pero el filósofo Descartes no agota al hombre Renato; éste, como hombre concreto, está impelido a actuar, debe actuar a cada instante, no puede poner la acción »entre paréntesis«, no puede »suspender« su obra. ¿Pero, cómo será ese obrar sin la previa posesión de la verdad? ¿Cómo actuar antes que el entendimiento supere la duda radical en que se encuentra?

Aquí es donde el recurso a la voluntad se hace ineludible. Puesto que hay que actuar y aún no se poseen en plena evidencia las »razones« de ese actuar y el actuar exige normas, será la voluntad quien las ponga. Por esas normas la voluntad hace como si las aún confusas razones del entendimiento fuesen suficientes, compensadas por la prudencia que aconseja seguir la corriente, hacer como hacen los que lo rodean, no escandalizar, no perturbar la armonía social.

La primera máxima provisoria que se propone consiste en seguir las leyes y costumbres del propio país, conservando la religión de su infancia; para todo lo demás conviene regirse por las opiniones más moderadas seguidas en la práctica por los más sensatos.

La segunda, ser en sus acciones lo más firme y resuelto que se pueda y persistir con constancia en las determinaciones tomadas, por dudosas que sean las opiniones que las sustentan, considerándolas para ello como segu-

<sup>2</sup>Cfr. *Principios*, Prefacio.

rísimas. Se trata de seguir lo más probable, estimándolo en la práctica como absolutamente verdadero.

La tercera máxima, aprender a vencerse a sí mismo antes que a la fortuna, aprender a alterar los deseos antes que el orden del mundo, creer que sólo está enteramente en nuestro poder el propio pensamiento.

Esta moral termina con la elección de ocupación. Descartes decide continuar con la suya —buscar la verdad— considerándola la mejor de todas.

A fin de cuentas la moral provisoria de Descartes es una construcción de la voluntad que permite al prudente filósofo continuar, sin cargo de conciencia de ningún tipo, en la búsqueda de la verdad. Tal conquista posibilitará, como decíamos, la moral definitiva: el querer de la voluntad descansa en lo que el entendimiento puede presentarle como bueno, como verdadero; la perfecta moción de la voluntad requiere de un entendimiento plenamente esclarecido.

Fácilmente podemos suponer la máxima suprema de la moral definitiva: seguir los dictados de la razón. La razón es infalible si se la aplica correctamente en la búsqueda de la verdad, infalibilidad que le viene de su condición de instrumento natural creado por Dios para la verdad. De esta manera es Dios, creador de la totalidad del orden natural, el fundamento último de la verdad y del bien. La voluntad es libre de querer la verdad, verdad y bien se identifican, saber y virtud se confunden<sup>3</sup>.

Descartes ha construido su moral para su uso personal. En esta situación no cuesta mucho comprender lo embarazoso que resulta para él tener que hablar de política como filósofo, ya que carece de los fundamentos que le permitan hacerlo con certeza. No hay en su quehacer filosófico una preocupación como tal por la dimensión política y, menos aún, una integración de ella. Es un hecho que sus ideas políticas no han sido desarrolladas en ninguna de sus obras sistemáticas. Se encuentran a lo sumo esbozadas, particularmente en su correspondencia. Impelido a opinar sobre política tiene que debatirse entre el filósofo que busca la verdad absoluta y el sabio que sabe moverse en la vida y que la entiende plenamente. Sus opiniones políticas

<sup>3</sup>En la célebre *Carta a Elisabeth* del 4 de agosto de 1645, Descartes expone las reglas de moral modificando el orden en que las había enunciado en el *Discurso*. Pone en primer lugar y esta vez como máxima —y máxima general— lo que en el *Discurso* aparecía en último término y sólo a modo de aspiración personal: «que trate siempre de servirse, lo mejor que pueda, de su espíritu para conocer lo que debe hacer o no hacer en todas las circunstancias de la vida» (A.T. iv, p. 265). Algunos han creído ver en esta inversión el primer esbozo de la moral definitiva de Descartes. Este primer principio de la moral definitiva descansa en última instancia en Dios que, como acabamos de decir, es el fundamento último —y garantía para quien use rectamente de la razón— de la verdad y del bien.

reflejan ese debate. Por una parte proyecta sus máximas morales a la conducta del soberano, individuo como él, por otra parte las matiza con consejos prácticos nacidos de una experiencia de vida. Hay que seguir los dictados de la recta razón, pero hay que tener en cuenta que no todos los hombres aplican su razón de la misma manera y ni siquiera disponen del mismo nivel de entendimiento<sup>4</sup>. Tal vez la sabiduría no consiste sino en la armónica conciliación entre los principios y los hechos, en no ser un »principista« vacío ni un »factista« ciego.

El segundo aspecto que hemos considerado necesario plantear para introducir las cartas sobre Maquiavelo concierne a su pensamiento social, pensamiento que hemos calificado de conservador. Desde la perspectiva de un conservantismo cartesiano —tal como desde la perspectiva de su moral— se hacen más comprensibles los comentarios y consejos políticos, a veces ambiguos, del autor.

Podría parecer extraño atribuir a Descartes el calificativo de conservador en el plano social, en circunstancias que es casi un tópico considerarlo un filósofo de ruptura, un innovador. La verdad es que Descartes ha dejado fuera de la crítica el problema de la organización social existente, casi en la misma medida en que deja fuera de ella a la fe y a la religión. Aunque discuta con frecuencia la autoridad de los filósofos tradicionales, no toca la del poder civil o eclesiástico<sup>5</sup>. En estas circunstancias las reflexiones sobre lo social aparecen como agregados incidentales en relación al eje de sus preocupaciones filosóficas. Por eso no hay una total armonía entre el innovador epistemológico y el conformista en lo social. Sin embargo, esta aparente desarticulación se esfuma al considerar la globalidad de su reflexión y al examinar el papel que desempeña Dios en ella.

Recordemos, para abreviar, además de lo dicho sobre Dios y la moral definitiva, los párrafos claves de la III<sup>a</sup> y V<sup>a</sup> *Meditaciones* que expresan que nada es más fácil de conocer que la existencia de Dios<sup>6</sup>; que la idea de Dios

<sup>4</sup>Cfr. *Principios*. Prefacio. Esta afirmación sobre la desigualdad de la capacidad intelectual de los hombres podría sorprender si se toma en cuenta la declaración inicial del *Discurso* y otros textos. Sin embargo, es explícita en Descartes, aunque referida a las limitaciones orgánicas, concretamente cerebrales, de los individuos. Ver al respecto M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, II. (Paris: Aubier, 1968), p. 324.

<sup>5</sup>Como observa al respecto Jaspers, »Descartes no ha desarrollado una filosofía de la autoridad... El quiere la razón en la filosofía y deja en el terreno de lo incomprendido a la autoridad«. *Descartes y la Filosofía*. B. Aires, Ed. Leviatán, 1958, p. 94.

<sup>6</sup>Además del carácter fundamental de la presencia de Dios en el sistema cartesiano conviene tener presente la fe religiosa y católica del filósofo. Escribe el joven Descartes, después de referirse a las dos vías más seguras que llevan a la ciencia y de considerar rechazable lo que

y de sus atributos es natural en nosotros; que de la certeza de su existencia depende necesariamente la certeza de otras cosas, de todas las cosas, que sin tal certeza sólo pueden darse conocimientos vagos e inseguros; que ninguna contemplación y admiración son excesivos tratándose del ser absolutamente perfecto; que en eso consiste el supremo bien de esta vida, etc.

Este Dios es para Descartes el supremo Ordenador del mundo y, naturalmente, un Ordenador infinitamente racional cuyo sello se encuentra impreso en el orden matemático del universo y en la propia razón del hombre<sup>7</sup>. El filósofo rechazará con indignación el cargo de Gassendi quien lo acusa de suponer que ciertas obras de Dios no son algo perfectamente acabado<sup>8</sup>.

---

no transita por ellas: »... lo cual no impide creer, sin embargo, que todo lo revelado por Dios es más cierto que cualquier otro conocimiento...« (Regla III). Agrega más tarde, en el *Discurso*, que las verdades reveladas »están vedadas a nuestra inteligencia« y que para examinarlas con algún éxito se requeriría »un auxilio extraordinario del cielo y ser más que hombre« (2ª parte); que conservará íntegra »la religión en que la gracia de Dios permitió que fuera instruido desde la infancia« (3ª parte); asimismo en los *Principios* (Prefacio): »... de ninguna manera pongo aquí en el mismo rango a la revelación divina, porque ella no nos conduce por grados sino que nos eleva de un solo golpe a una creencia infalible«. Dice en algún lugar, en tono de broma, »tengo la fe de mi nodriza«, y, más sugestivamente, »tengo la religión de mi Rey«. En fin, se podrían multiplicar los textos de su obra y particularmente de su correspondencia (*Cartas a Elisabeth, A Chanut, A Mersenne*, etc.) en que manifiesta enfáticamente su fe en Dios y su docilidad a la Iglesia Romana. No parece fácil, por lo menos en este aspecto, considerarlo un »filósofo enmascarado«, aunque es innegable una cierta dosis de cálculo en algunas de sus afirmaciones concretas (por ejemplo en el párrafo tan citado de la *Carta a Mersenne* de diciembre de 1640, en que manifiesta su respeto a las autoridades eclesiásticas, incluso en lo que respecta a la prohibición de enseñar el movimiento de la tierra). Más auténtica podría ser la declaración con que concluye los *Principios*: »Sin embargo, debido a que no quiero confiar demasiado en mí mismo, no aseguro aquí ninguna cosa y someto todas mis opiniones al juicio de los más sabios y a la autoridad de la Iglesia« (*Principios* IV<sup>a</sup> 207; Id. I a. 25, a. 36). En fin, la sinceridad religiosa de Descartes parece en este momento un hecho establecido (Cf. los trabajos de H. Gouhier, particularmente *La pensée religieuse de Descartes*) y sólo están en discusión sus límites y alcances precisos.

<sup>7</sup>Dice Descartes en la 5ª parte del *Discurso*: »...he podido observar ciertas leyes establecidas por Dios en la naturaleza; leyes de las cuales ha grabado tales nociones en nuestro entendimiento que, después de reflexionar sobre ello detenidamente, no podríamos poner en duda su pleno cumplimiento en todo lo que existe y se hace en el mundo«... »dije cuáles eran las leyes de la naturaleza y sin fundar mis razonamientos en otro principio que en las infinitas perfecciones de Dios traté de demostrar todas aquellas que ofrecían alguna duda, presentándolas bajo tal aspecto que aunque Dios hubiera creado varios mundos era dable afirmar que en ninguno de ellos dejarían de regir tales leyes«... »sin embargo, no quería inferir de todas estas cosas que el mundo había sido creado conforme el plan ideado por mí, porque es mucho más verosímil que desde un principio, Dios lo haya formado tal como debía ser...«.

<sup>8</sup>*Respuesta a 5ª Objeciones* sobre la IV Meditación. Cf., *Principios* III<sup>a</sup>. a. 1. Más bien debemos considerar que la limitación de nuestro entendimiento nos impide conocer bien tales obras y penetrar los misteriosos designios de Dios (*Principios* III<sup>a</sup>. a. 2; IV Meditación).

Es necesario observar la creación en conjunto para apreciar su perfección (ivª Meditación). Dios mantiene constantes las leyes que El ha establecido (*Principios* II a. 36) y es por la constancia y racionalidad de ellas que todos los fenómenos de la naturaleza pueden y deben ser explicados matemáticamente (*Ibid* a. 64). Ideas análogas se encuentran a menudo expresadas en obras que atañen a la estructura anatómica y fisiológica del cuerpo humano<sup>9</sup>.

En síntesis, »por la naturaleza considerada en general no entiendo ahora otra cosa que Dios mismo, o bien el orden y la disposición que Dios ha establecido en las cosas creadas; y por mi naturaleza en particular no entiendo otra cosa que la complexión o el conjunto de todas las cosas que Dios me ha dado«<sup>10</sup>.

El orden divino del mundo debe proyectarse de algún modo en la historia y en la sociedad, aunque ciertamente esta última contenga las imperfecciones y debilidades inherentes a la limitación humana. Y deberá ser un orden estable (entiéndase »establecido«), sustentador de la Monarquía y de la Iglesia. Es por eso que Descartes deja fuera de la crítica, como hemos dicho, los fundamentos de la organización social<sup>11</sup>.

La concepción del orden social como reflejo de los designios divinos es una idea corriente en la época de Descartes. Las disenciones y a menudo pugnas que surgen a propósito de la organización de la sociedad no traducen sino divergencias de matices respecto a cómo acordar a ésta, en su concreción, con la voluntad divina. Las disputas entre los teóricos protestantes y católicos, absolutistas y parlamentaristas, son un buen ejemplo de ello.

Por su parte la Iglesia Católica encarna adecuadamente esta concepción, sobre todo por el valor que otorga al principio del orden en la medida en que él expresa la voluntad legisladora de Dios. Orden que significa que cada parte, cada miembro del cuerpo social tiene un lugar y funciones perfectamen-

<sup>9</sup>Cfr. entre otros, ciertos pasajes de la 5ª parte del *Discurso*, de la vi Meditación, de las *Pasiones*, del *Tratado del Hombre*, del *Tratado de la formación del Feto*, etc.

<sup>10</sup>iv Meditación, Cfr., *Carta a Villebressieu*, verano de 1631. Descartes llamará en una ocasión »mecánica« a este orden divino de las cosas (*Carta a Mersenne*, 20 febrero, 1639).

<sup>11</sup>Jaspers en el párrafo ya citado agrega: »En Descartes no es sólo precaución lo que lo hace reconocer la autoridad; él percibe que en realidad la razón no se sostiene por sí misma. Pero Descartes da un rodeo a los abismos cuando acepta la autoridad como una rígida integridad e inmovilidad. Toma la fe de la Iglesia y el status de la sociedad no sólo en forma incomprensible sino que también sin problematizarlos. Es casi como si los tratara según la fórmula de Hobbes para quien es preferible tragar las pastillas sin masticar a hacerlas amargas e indigeribles por medio de una meditación analizante«. No estamos tan seguros de que el orden establecido, reflejo de los designios divinos, sea para Descartes una píldora demasiado amarga.

te determinados y jerarquizados; cualquier cambio implicaría una grave alteración<sup>12</sup>.

Pero más importante aún es que los principios que animan la política de los gobernantes de la época, particularmente en Francia, reflejan con nitidez dicha concepción. Se tiende al orden y, concretamente, a la consolidación de un principio estable de orden: la monarquía. Buen ejemplo de ello lo tenemos en Richelieu que orientó su acción al fortalecimiento del poder real en Francia y al establecimiento de un orden europeo, particularmente a partir de 1630 cuando puede imponer su proyecto político dentro y fuera del país. Los principios que orientaron dicha acción se encuentran expuestos claramente en su *Testamento Político*<sup>13</sup>. Bossuet se hará eco de estas ideas al afirmar que el Rey debe obediencia a dos señores, la Razón y Dios; sólo de ese modo puede asegurar la felicidad del pueblo<sup>14</sup>. Es esta

<sup>12</sup>»Un factor decisivo en las doctrinas sociales de la Iglesia Católica, tal como se desarrollan en los siglos XVII y XVIII, es el valor que se pone en el principio del orden en cuanto tal. Se trata, ante todo, de que reine algún orden, de que haya un orden fijo y establecido, en que esté señalado a cada cual su lugar aquí abajo. La Providencia Divina no ha dejado tampoco nada al azar en la vida social. Todos tienen que cumplir en la sociedad su destino. Todos tienen dentro del todo social su prescrita función especial. Un principio divino de orden reina de igual manera en todo, la naturaleza y la sociedad«.

»Es voluntad divina que aquí abajo permanezca cada cual en el puesto que se le señaló y no se deje extraviar, perturbando el orden y sembrando la confusión«... »El cristiano no tiene que preguntar si este orden responde a sus deseos y a su ideal. Ha de bastarle ocupar su puesto dentro de la sociedad y nada le autoriza a rebelarse contra lo establecido y sembrar el desorden«... »Esto se dirige no sólo contra aquellos que quisieran alterar el orden existente... también se rebelan contra el orden establecido aquellos que, descontentos con el lugar que se les señaló en la vida social, quieren elevarse por su propio poder«. Groethuysen, *La Formación de la Conciencia Burguesa en Francia durante el siglo XVIII*. México, F. C. E., 1943, p. 415.

<sup>13</sup>*Testament politique d'Arnauld du Plessis, cardinal duc de Richelieu*, Amsterdam, 1688. Citado por J. Chevalier *Histoire de la Pensée* III, p. 713, Paris, Flammarion, 1961. Richelieu escribe allí frases como éstas: »...El primer fundamento de la felicidad de un Estado es el establecimiento del reino de Dios«... »el reino de Dios es el principio del gobierno de los Estados«... »la luz natural« muestra que »la razón debe ser la regla de un Estado«... »la verdadera filosofía, la ley cristiana y la política« enseñan »que los intereses públicos deben ser el único fin de quienes gobiernan los Estados«... por lo demás, los Príncipes deben »someter su autoridad a aquella de la cual deriva y no buscar su grandeza sino en la de su Creador«.

<sup>14</sup>*Politique tirée de l'Écriture Sainte*. Citado también por Chevalier, Id. p. 706. En esta obra y, agreguemos, en el famoso *Discours sur l'Histoire Universelle*, Bossuet se apoya fuertemente en el concepto de Providencia. Los contemporáneos de Descartes escriben abundantemente sobre política, derecho y derecho internacional; recordemos a sus corresponsales Silhon y Balzac que escriben, respectivamente, *Le Ministre d'Etat* (1634) y *Le Prince* (1637);

la atmósfera que respira Descartes y que impregna su pensamiento no crítico. Por su formación, por su fe religiosa, el filósofo difícilmente podía constituirse en innovador en este plano. Recordemos además que su adhesión personal a la Monarquía es muy fuerte y sincera<sup>15</sup>.

Leídos desde este punto de vista global adquieren toda su significación los textos de Descartes que se refieren directamente, o pueden ser referidos, a la conservación de la sociedad. En la 2ª parte del *Discurso*, aludiendo a la mayor perfección de las obras hechas por uno que las hechas por varios, agrega:

»Pensé también que los pueblos que se han ido civilizando poco a poco e hicieron sus leyes a medida que los delitos y los pleitos exigían no están tan civilizados, como aquellos otros que desde el momento de su formación acataron las leyes de algún sabio legislador. Este mismo ejemplo lo tenemos en la religión cuyas leyes dictó Dios y que es sin duda la mejor reglamentada de todas. Volviendo a la Tierra diré que si Esparta fue en otro tiempo un pueblo próspero y floreciente, este hecho no debe atribuirse a la bondad de cada una de sus leyes en particular, puesto que había algunas muy extrañas y hasta contrarias a las buenas costumbres, sino a que una sola persona las proyectó y, por consiguiente, todas tendían al mismo fin«.

La armonía de la razón es la que asegura —por su unidad y coherencia— la felicidad del pueblo, mucho más que los intentos dispares surgidos al azar de los tiempos. Esto es doblemente válido tratándose de Principes cristianos cuya autoridad es reflejo más legítimo de la autoridad divina.

El orden establecido es la expresión del orden preestablecido por la Providencia Divina:

---

Jean Bodin, *De Republica* (1576), que influye en el pensamiento político de Richelieu; Gabriel Naudé, simpatizante de Maquiavelo y consejero de Mazarino. *Science des Princes ou Considérations politiques sur les coups d'Etat* (1639); Grotius, *De Jure Belli ac Pacis* (1625). Naturalmente, además, se deja sentir en la época la influencia de Vittoria, Suárez, Belarmino. Preocupa a todos estos autores el problema del Estado y la Monarquía así como la amplitud de sus atribuciones; sin entrar en mayores detalles recordemos que, entre ellos, los católicos se preocupan de establecer el derecho divino de los reyes, los protestantes matizan mucho este concepto y que, cosa curiosa, son más bien los incrédulos —como Naudé— quienes exaltan con más fuerza el absolutismo y el conformismo religioso. En todo caso el factor común es la insistencia en una racionalidad del mundo que debe implicar una racionalidad y estabilidad en la organización social.

<sup>15</sup>Cfr. Adam (A. T. XII cap. sobre Descartes en la Flèche); Gouhier, *Descartes, Essais sur le Discours de la Méthode, la Métaphysique et la Morale*. Vrin, 1973, cap. vi-3.

»...debemos a menudo reflexionar sobre la Providencia Divina y representarnos que es imposible que alguna cosa suceda de otra manera que como ha sido determinada desde toda la eternidad por esta Providencia« (*Pasiones* a. 145).

Cualquier intento de alterar ese orden es un atentado contra la Providencia, a lo único que puede conducir es el caos y la anarquía:

»Por todo lo expuesto ya se comprenderá que jamás estaré conforme con esos espíritus inquietos y descontentos que, sin estar capacitados por su nacimiento ni su fortuna para el manejo de los negocios públicos, se hallan siempre proyectando alguna reforma« (*Discurso* 2ª parte).

Dentro del orden establecido Dios concede la autoridad al soberano, éste es el único capacitado para regir la organización social y discernir sobre las costumbres:

»Porque en lo que respecta a las costumbres cada cual tiene tanto que decir que podrían aparecer tantos reformadores como cabezas, si fuera lícito emprender cambios en este terreno a otros que a quienes Dios ha puesto como soberanos de sus pueblos, o bien aquellos a quienes ha dado tanta gracia y celo como para ser profetas« (*Discurso*, 6ª Parte).

En estricto sentido cualquiera que pretenda erigirse en reformador al margen de la voluntad del soberano debería testimoniar sobre el carácter divino de su pretensión. En la carta a Voetius sostiene Descartes que el profeta —y no otra cosa sería el reformador— debe garantizar la autenticidad de su misión por un milagro. El tono de la frase es levemente irónico —Descartes disputa con Voetius— pero no lo es su contenido profundo. Por lo demás, escribiendo sobre Maquiavelo, como veremos, no vacila en considerar como enemigos del Príncipe y de la sociedad a todos aquellos que »se muestran inclinados a perturbar el Estado«.

Aunque no explícito en los textos recién citados, está muy claro en el pensamiento de Descartes que la Iglesia tiene un papel capital en la fundamentación y conservación del orden social. La Iglesia y el Soberano, es decir, el Estado, se complementan.

Es útil por último recordar ciertos aspectos de la vida y la personalidad del filósofo que inciden directamente en su conservantismo. La ocupación y preocupación central de Descartes fue esa búsqueda de la verdad que su

espíritu veía como una misión divina (recordemos su relato del sueño de noviembre de 1619). Todo lo ajeno a esta inquietud vital podría constituir obstáculo y molestia, perturbación de la paz y tranquilidad necesarias para el trabajo. Poseedor de medios de fortuna que lo hacían relativamente independiente no trepidó en buscar el lugar más adecuado para realizar su tarea. El católico Descartes se trasladó con este fin a Holanda y Suecia, países protestantes.

Por otra parte, ciertas experiencias personales y familiares para no mencionar las revueltas y perturbaciones de la época lo hacían refractorio a todo aquello que pudiera presentar el menor atisbo de desorden y anarquía. Consideremos que, incluso en lo que se refiere a una posible y deseada reforma universitaria —en tan directa relación con sus preocupaciones centrales— Descartes prefería abstenerse de actuar directamente pues juzgaba que eso era competencia de la Universidad misma o del soberano. Así su conservantismo personal pudo aliarse sin gran violencia con su inquietud innovadora<sup>16</sup>.

Universidad Católica de Chile

## CARTA A ELISABETH

*Septiembre, 1646*

Señora:

He leído el libro sobre el cual se ha dignado Vuestra Alteza pedir mi opinión y he encontrado en él varios preceptos que me parecen muy buenos. Por ejemplo, entre otros, en los capítulos XIX y XX: *Que un Príncipe debe siempre evitar el odio y el desprecio de sus súbditos y que el amor del pueblo vale más*

<sup>16</sup>Sobre las experiencias personales de Descartes en este sentido recomendamos la lectura de las obras citadas de Gouhier, Ch. Adam y naturalmente, como testimonio más directo, la *Vie de Monsieur Descartes* de Baillet.

que las fortalezas<sup>17</sup>. Pero hay también otros que no podrían aprobar. Y creo que el error más grave del autor consiste en no haber distinguido suficientemente a los Príncipes que han adquirido un Estado por vías justas de aquellos que lo han usurpado por medios ilegítimos<sup>18</sup>, y que ha dado a todos en general los preceptos que convienen sólo a estos últimos. Porque, tal como al construir una casa cuyos cimientos son tan malos que no pueden sostener murallas altas y gruesas es necesario hacerlas débiles y bajas, así aquellos que han comenzado estableciéndose mediante crímenes tienen ordinariamente que continuar cometiéndolos y no podrían mantenerse si quisieran ser virtuosos<sup>19</sup>.

En relación con tales Príncipes el autor ha podido decir en el capítulo III: *Que no podrían evitar el ser odiados por algunos y que con frecuencia encuentran más ventajas en hacer mucho mal que en hacerlo menos, porque las ofensas leves bastan para excitar la voluntad de vengarse y las grandes privan del poder de hacerlo*<sup>20</sup>. Luego, en el capítulo XV: *Que, si quisieran ser hombres de bien, les sería imposible no arruinarse en medio del gran número de malvados que hay en todas partes*<sup>21</sup>, y en el capítulo XIX: *Que se puede ser odiado tanto por las malas como por las buenas acciones*<sup>22</sup>.

<sup>17</sup>Para que este precepto pueda ser calificado por Descartes como »muy bueno«, debe ser entendido fuera del contexto en que lo formula Maquiavelo. Este aconseja al Príncipe evitar el odio y el desprecio de los súbditos sólo en la medida en que ello es útil para conservar el poder, por cuanto el amor y la estimación de los súbditos hacen difícil cualquier intento de conjura. Ese es el sentido que tiene la expresión »el amor del pueblo vale más que las fortalezas«. En la perspectiva moral de Descartes este contexto no podría ser suscrito completamente. Mejor podría armonizar con el pensamiento de Descartes la frase de Richelieu en su *Testamento Político*: »El amor es el más poderoso motivo que obliga a obedecer«.

<sup>18</sup>En efecto, Maquiavelo trata de las diferentes especies de Estados y de los modos como se adquieren sin pronunciarse sobre la legitimidad o ilegitimidad de dichos modos. Es una simple clasificación analítica surgida de la constatación fenomenal, importante en cuanto determinará preceptos diferentes en cada caso para conservar el poder. Descartes señala el error de Maquiavelo desde su concepción de la política. Entiende por medios ilegítimos la usurpación mediante la fuerza, el crimen o el asesinato cometido por quien no tiene derecho al poder (Cfr. nota 25).

<sup>19</sup>En el pensamiento de Descartes se encuentra de una manera bastante clara la idea de que el modo cómo se origina el poder determinará la forma de su ejercicio. Por eso quienes han comenzado estableciéndose ilegitimamente mediante crímenes ejercen el poder mediante crímenes. Se podría plantear aquí un paralelismo con la concepción que tiene Descartes de la ciencia, cuya solidez depende completamente de la solidez de sus fundamentos; más aún, si los principios son malos, las conclusiones extraídas de ellos resultarán peores (Prefacio de *Principios*).

<sup>20</sup>El precepto general establecido por Maquiavelo en el Cap. III es que al hombre hay que acariciarlo o asesinarlo, porque se venga de las injurias leves y de las grandes no puede, de modo que el daño que se le haga debe ser tal que no se tema la venganza.

<sup>21</sup>La afirmación de Maquiavelo hay que entenderla a nivel de los hechos no del deber ser, a

Sobre tales fundamentos el autor apoya preceptos muy tiránicos, como *arruinar todo un país con tal de conservar el señorío*<sup>23</sup>; *cometer graves crueldades con la condición de hacerlo rápidamente y de una sola vez*; *intentar aparecer como hombre de bien, sin serlo verdaderamente*; *respetar la propia palabra sólo mientras sea provechoso*; *disimular, traicionar, y, en fin, para reinar despojarse de toda humanidad y descender al nivel del más feroz de los animales*.

Pero es un pésimo tema para un libro la proposición de tales preceptos que, a fin de cuentas, no podrían dar seguridad a quienes van dirigidos porque, como el mismo autor lo confiesa, dichos Príncipes *no pueden defenderse de cualquiera que esté dispuesto a arriesgar su vida para vengarse*<sup>24</sup>. Pienso, al contrario, que para instruir a un buen Príncipe —aunque recientemente incorporado a un Estado— es necesario proponerle máximas totalmente opuestas y suponer que los medios de los cuales se ha servido para establecerse han sido justos<sup>25</sup>; en efecto, creo que lo son casi todos cuando los Princi-

---

nivel de «la verdad efectiva de las cosas». En ese contexto aconseja al Príncipe que si quiere conservar el poder debe aprender a poder no ser bueno, porque sería inevitable su pérdida, si quiere ser bueno, entre tantos otros que no lo son.

Estas expresiones son invocadas con desagrado por Descartes en el texto. Aunque el filósofo no es ingenuo en lo que se refiere a las costumbres privadas y públicas de sus contemporáneos, no acepta que «en principio» se sustente la idea del hombre como ser naturalmente perverso. Eso estaría en oposición con todo su planteamiento moral basado en una «buena voluntad» que puede seguir las indicaciones del entendimiento esclarecido. Así nos explicamos también su molestia frente al *De Cive* de Hobbes que ha leído, probablemente en 1642. Escribe al P. Mersenne que Hobbes yerra al suponer al hombre naturalmente violento y cruel y que, aunque meritoriamente enaltece a la Monarquía, no ha escogido la mejor manera de hacerlo (*A. T.* IV, p. 67).

<sup>22</sup>Las acciones de los Príncipes según Maquiavelo, deben ser consideradas en relación con aquellos que sustentan su poder. En esa perspectiva, una acción buena en sí misma puede ser causa de odio y una mala, de estima, según si los afectados sean corrompidos o virtuosos.

<sup>23</sup>En el capítulo V Maquiavelo da este precepto al Príncipe de un Estado recién conquistado y acostumbrado a vivir en libertad, bajo sus propias leyes; dicho Estado será un foco permanente de rebelión en aras de la libertad y costumbres perdidas, de ahí que lo mejor sea arruinarlo para mantenerse en el poder.

<sup>24</sup>Maquiavelo afirma esto en el Cap. XIX a propósito del emperador Antonino, muerto por uno de sus centuriones, hermano de alguien gravemente injuriado por el emperador. Asesinatos semejantes no pueden ser evitados por el Príncipe, porque pueden ser cometidos por todo hombre que no tema morir. El remedio es no rodearse de personas a quienes se haya ofendido y no ofender a quienes lo rodean.

<sup>25</sup>Las «máximas totalmente opuestas» en las que, según Descartes, deben ser instruidos los Príncipes, son las que se desprenden de la recta razón, y por lo tanto están de acuerdo con la equi-

pes que los practican los consideran tales, porque la justicia entre los soberanos tiene otros límites que entre los particulares y parece que, en estas circunstancias, Dios da el derecho a aquellos a quienes da la fuerza. Pero las acciones más justas se transforman en injustas cuando los que las hacen las consideran así<sup>26</sup>.

Se debe también distinguir entre los súbditos, los amigos o aliados y los enemigos. Porque respecto a los enemigos se tiene cuasi autorización para hacer cualquier cosa, siempre que de ello se obtenga alguna ventaja para sí o para los súbditos; no desapruebo que en este caso se una el zorro al león y que se agregue el artificio a la fuerza. Comprendo incluso bajo el nombre de ene-

---

dad y la justicia. Pero ambas virtudes parecen inaugurarse sólo en el momento en que el gobernante ha sido entronizado, prescindiendo de cómo haya sucedido tal cosa. ¿Cómo conciliar esto con la indignación que despiertan en el filósofo los «usurpadores»? Recordemos lo que Descartes escribe a Elisabeth después que la familia de la Princesa ha perdido la mitad de sus Estados: «...yo puedo solamente decir, en general, que cuando se trata de la restitución de un Estado ocupado o disputado por otros que tienen en su mano la fuerza, me parece que aquellos que cuentan sólo con la equidad y el derecho de gentes para defenderlos, no deben jamás hacerse la idea de obtener todas sus pretensiones» (Feb. 1649). Y le aconseja agradecer lo que se les ha permitido conservar, para no incurrir en el odio de los triunfadores y obtener su amistad.

En realidad, Descartes prefiere no aventurar juicios sobre los modos legítimos de acceso al poder cuando se trata de quienes tienen títulos para ello, y aceptar las situaciones de hecho; para hacerlo tendrá que afirmar que «la justicia entre los soberanos tiene otros límites que entre los particulares», lo que exime de todo enjuiciamiento sobre la materia. El asunto queda entre el Príncipe y su Creador y ante Él deberá responder algún día. Por el momento sólo cabe pensar que al parecer «Dios da el derecho a quienes da la fuerza». Esta es otra faceta del conservantismo de Descartes. Para él está claro que no tienen derecho al poder quienes por su «nacimiento o fortuna» no están llamados a tal cosa. Serían los verdaderos «usurpadores» en la medida en que su ascensión alteraría el orden establecido. Pero aquellos que tienen títulos comparables para gobernar están en una situación diferente y la solidez de sus pretensiones resulta más difícil de evaluar. En este caso interviene la fuerza de los hechos, expresión a la postre de la voluntad divina. Para Descartes, como hemos dicho, la persona del Príncipe es menos importante que lo que éste representa, es decir el elemento cohesionador del Estado. Quien cumpla con esta función será legítimo soberano.

La misma Elisabeth escribe a Descartes el 24 de noviembre de 1646, evocando el libro de Maquiavelo, que ella detesta la violencia, que critica a los tiranos que se apropian injustamente del poder, pero que piensa que, una vez establecidos y por duros que sean, resultan preferibles al desorden y a la insurrección armada. Descartes y Elisabeth creen ante todo en el equilibrio social.

<sup>26</sup>Descartes parece reducir la rectitud de la decisión política a un plano de moral individual, no social. En el plano de la moral individual la intención tiene un papel de capital importancia. Por lo dicho inmediatamente antes (Cfr. nota anterior), sobre la intención del soberano y los juicios de valor que formule, poco pueden juzgar los súbditos. Es un asunto entre él y Dios. La frase anotada parece ser, por lo tanto, una indicación respecto al modo como el soberano debe él mismo buscar siempre la rectitud de sus juicios, basados en una intención justa.

migos a todos aquellos que no son amigos ni aliados, porque hay derecho de hacerles la guerra cuando ello es ventajoso y porque, si se vuelven sospechosos o temibles, hay motivos para desconfiar<sup>27</sup>. Pero excluyo un tipo de engaño tan directamente contrario a la sociedad que no lo considero lícito jamás, aunque nuestro autor lo apruebe en varios lugares del libro y ocurra demasiado en la práctica; me refiero a fingir amistad por quienes se pretende perder con el fin de sorprenderlos mejor. La amistad es algo demasiado santo para abusar de ella así, y el que haya fingido amar a alguno para traicionarlo merece que a quienes querrá verdaderamente amar no le crean y lo odien<sup>28</sup>.

<sup>27</sup>Del párrafo anotado podría desprenderse una cierta forma matizada de «maquiavelismo cartesiano» (Cfr. P. Mesnard, *Essai sur la Morale de Descartes*, citado por Gouhier, op. cit. p. 270): *el fin justifica los medios, casi todos los medios*. En *Epistola ad celeberrimum Virum Voetium*, Descartes escribe, aunque en relación con la responsabilidad de los preceptores ante los padres de sus alumnos: «En esto es necesario aplicar con todo rigor la regla que prescribe no hacer jamás el mal para obtener algún bien...». La expresión «...cuasi autorización para hacer cualquier cosa...», es embarazosa en el contexto de la moral individual de Descartes. De hecho Descartes matiza y no osa autorizar completamente, excluye el fingir amistad a alguien con el fin de perderlo. ¿Por qué esta «cuasi autorización»? Porque los enemigos al atacar al soberano amenazan con disolver el orden social existente. El conflicto surge, pues, del conservantismo de Descartes. Los ataques contra el soberano atentan también contra el pueblo (conjunto social), pues ambos se identifican, no olvidemos lo que Descartes debe a los estoicos: «salus populi suprema lex», cuya moral social es localista, busca el bienestar del Estado y por ello los enemigos no tienen derecho, siendo la necesidad de autoconservación del Estado el fin principal.

Elisabeth, a menudo buen eco del filósofo, escribe a Descartes que aprueba algunas de las máximas de Maquiavelo, no por considerarlas buenas en sí, sino porque «causan un mal menor», tendiendo esas máximas al «establisement» (sic). Es necesario, pues, ser cautelosos para juzgar el pretendido «maquiavelismo» de Descartes.

<sup>28</sup>En el párrafo anotado Descartes se refiere a la amistad entre iguales, tal vez la única posible. Para comprender esta tajante declaración es necesario enfocarla en dos aspectos diferentes, uno de principios y otro práctico.

En el *Tratado de las Pasiones*, Descartes escribe: «Porque, cuando se estima al objeto de su amor menos que a sí mismo, no se tiene por él más que un simple Afecto; cuando se lo estima igual que a sí mismo, eso se llama Amistad, y cuando se lo estima más, la pasión que se experimenta puede ser llamada Devoción» (a. 83). La Devoción es la virtud de los súbditos, quienes son más nobles cuando la practican respecto a su Príncipe, («...los que se han expuesto a una muerte cierta por la defensa de su Príncipe», Ibid.). Por otra parte escribe a Voetius (op. cit.): «Todos los deberes de la amistad humana están comprendidos en una sola regla, esta regla consiste en no hacer jamás daño a nuestros amigos y hacerles, en cambio, todo el bien que podamos». Vemos que la Amistad entre los Grandes (las frases que anotamos de la carta se refieren a esos personajes) supone, en el terreno de los principios, amar al otro como a sí mismo, no hacerle el daño que no se desee para sí mismo, no traicionarlo.

En el plano práctico, el ejercicio de tal virtud es una salvaguardia para el Príncipe, para el Estado, ya que se tendrá confianza en él y, por ejemplo, en la validez de los tratados y compromisos suscritos.

En lo que concierne a los aliados un Príncipe debe mantener estrictamente su palabra, aunque le resulte perjudicial, ya que ese perjuicio nunca sería tanto como útil es la reputación de cumplir siempre lo prometido, y tal reputación sólo se adquiere en las ocasiones en que respetar la palabra implica alguna pérdida; sin embargo, en las ocasiones en que una promesa puede arruinar completamente al Príncipe, el derecho de gentes dispensa de respetarla<sup>29</sup>. Debe tener también mucha circunspección antes de prometer, así podrá mantener siempre su fe, y, aunque sea bueno cultivar la amistad de la mayor parte de los vecinos, considero sin embargo que lo mejor es establecer alianzas estrechas sólo con los menos poderosos. En efecto, cualquiera sea el nivel de fidelidad que se esté dispuesto a guardar, no se debe esperar reciprocidad de los otros sino que hacer cuenta de que se será engañado cada vez que ellos lo juzguen provechoso y los más poderosos pueden pensar así cuando quieran, cosa que no sucede con los que lo son menos<sup>30</sup>.

En lo que se refiere a los súbditos, los hay de dos tipos: los grandes y el pueblo. Comprendo bajo el nombre de grandes a quienes pueden formar partidos contra el Príncipe y de cuya fidelidad él debe asegurarse bien; si no lo está, todos los políticos están de acuerdo en que debe poner toda su preocupación en someterlos y que, en la medida en que se muestren inclinados a perturbar al Estado, los debe considerar como enemigos. Respecto a los otros súbditos, debe más que nada evitar su odio y desprecio, cosa posible de obtener si, en primer término, observa la justicia que ellos esperan (es decir la aplicación de las leyes a las cuales están acostumbrados), sin demasiado rigor en los castigos ni demasiada indulgencia en las gracias, y si, en segundo lugar, evita entregar todas las decisiones a sus ministros y —dejándoles sólo la carga de las condenaciones más odiosas— demuestra preocuparse él mismo de todo el

<sup>29</sup>Descartes se refiere aquí, no a la persona del Príncipe, sino al Estado a quien éste encarna. En ese caso rige el interés supremo de autoconservación, que está sobre cualquier otra cosa. Es eso lo que significa la expresión: «El derecho de gentes dispensa de respetarla»; nadie podrá criticar tal tipo de ruptura de promesa.

<sup>30</sup>»...no debe esperarse reciprocidad...«. Descartes está dando aquí un consejo práctico y no formulando un principio. No debe pues subentenderse una «maldad general del mundo» ni al hombre «radicalmente corrompido». En la práctica suponer lo peor es saludable porque ayuda a precaverse. Se puede de algún modo relacionar esto con uno de los consejos morales de Descartes a Elisabeth (4 de agosto 1645), cuando le dice que, en las cosas que no dependen de nosotros, conviene ponerse en el peor de los casos y no suponerlas como adquiridas de antemano. La buena fe del otro, cuando se trata de una amistad o alianza entre Estados, no es algo que depende completamente del soberano, incluso si pone lo mejor de sí para lograrlo, pues siempre primará el principio del interés del Estado. De ahí el consejo pragmático de hacer amistad con los más pequeños, quienes, por conveniencia, tendrán que guardar la buena fe.

resto<sup>31</sup>. Debe también mantener hasta tal punto su dignidad que no renuncie en nada a los honores y deferencias que el pueblo cree deberle, pero sin exigir más; igualmente debe mostrar en público sólo sus actos más serios o aquellos que pueden ser aprobados por todos, manteniendo en privado sus placeres a condición de que éstos no sean jamás en perjuicio de alguien<sup>32</sup>. Por último debe ser inmutable e inflexible —no en lo que concierne a los primeros designios que se haya forjado en secreto, porque, en la medida en que no puede estar atento a todo, lo es necesario pedir consejo y oír varias opiniones antes de resolver— sino que inflexible en lo que toca a los asuntos sobre los cuales haya comunicado su decisión, incluso si le resultan nocivos, porque difícilmente esto puede dañarlo más que la reputación de ser ligero y variable<sup>33</sup>.

<sup>31</sup>En esto Descartes se anticipa a la actitud de Luis XIV después de la muerte de Mazarino en 1659. Es decir, que el Soberano asuma por sí mismo y completamente las riendas del Estado en lo que concierne a la política general, confiando a sus ministros sólo la ejecución de sus proyectos.

<sup>32</sup>Clara distinción cartesiana y de la época entre el soberano en cuanto persona individual y lo que representa. Ciertamente que su proceder privado no está exento de posibles juicios éticos, pero queda fuera del juicio público si es discreto y no perjudica a nadie.

En lo que concierne a la frase sobre el deber del Príncipe de «mantener hasta tal punto su dignidad que no renuncie en nada a los honores y deferencias... etc.», es ilustrativo recordar lo que escribe un contemporáneo que en modo alguno podría ser tachado de frívolo, Nicole, en sus *Ensayos de Moral*: «La pompa y el esplendor que acompañan al estado de los grandes no es lo que los hace efectivamente dignos de honor, pero es, sin embargo, lo que los hace honrar por la mayor parte de la gente, y porque es bueno que sean honrados es justo también que la grandeza esté unida a alguna magnificencia exterior. Porque los hombres no son de ningún modo tan espirituales como para reconocer y honrar en los grandes la autoridad de Dios, si la ven en un estado que sea el objeto ordinario de su desprecio y de su aversión. Así, para que la grandeza haga la impresión que debe hacer sobre su espíritu, es necesario que la haga primero sobre sus sentidos» (citado por Groethuysen, op. cit., p. 596).

<sup>33</sup>En esta recomendación de Descartes nos parece necesario destacar también dos aspectos. En primer lugar el práctico, que implica reflexionar maduramente cada decisión política, sin desdeñar los consejos oportunos, guardándola en secreto hasta que esté suficientemente elaborada; luego se comunicará la decisión y se la mantendrá, aunque pueda ser nociva, con el fin de evitar el daño producido por la falta de resolución firme en el gobernante. El otro aspecto, de principio, nos parece más fundamental. Ciertamente está en relación con la segunda regla moral del *Discurso* y de la *Carta a Elisabeth del 4 de agosto de 1645*, que aconseja, a falta de certidumbre, obrar en el sentido de la opción más probable y mantenerla como si fuera la óptima (Cfr. *Principios*, I. a. 3). Trasladado desde la moral individual, provisoria o definitiva, al terreno político, este precepto adquiere relevancia —peligrosa— en las decisiones públicas, por los efectos de éstas sobre el cuerpo social, ya que por ellas el soberano se compromete a sí mismo, pero sobre todo al Estado. Estamos lejos, sin embargo, del consejo de aferrarse ciegamente a las propias opiniones; precisamente se quieren evitar dos extremos igualmente viciosos: la testarudez y la irresolución (*Descar-*

Por lo tanto desapruébo la máxima del capítulo xv: *Que, siendo el mundo muy corrompido, es imposible no arruinarse si se quiere ser siempre un hombre de bien; y que un Príncipe, para mantenerse, debe aprender a ser malvado cuando la ocasión lo requiere*<sup>34</sup>. No rechazaría esto si se entiende por hombre de bien a un hombre supersticioso y simple que no osa combatir el día sábado y cuya conciencia no está en reposo hasta cambiar la religión de su pueblo<sup>35</sup>. Pero, considerando que un hombre de bien es el que hace todo lo que le dicta la recta razón, resulta claro que lo mejor es tratar de serlo siempre.

---

tes a. . . , marzo de ¿1638?, citado por Gilson, *Discours de la Méthode, Texte et commentaire*, agreguemos la *Carta a Cristina de Suecia* del 20 de noviembre 1647). Por otra parte hay que atenerse a lo más probable —»principio de lo mejor«, dice, a veces, Descartes— cuando se dan las siguientes condiciones: que sea urgente la necesidad de elegir; que, a pesar de los esfuerzos racionales y metódicos, no sea posible alcanzar la claridad total de juicio (*Carta a Elisabeth*, 15 de septiembre de 1645, citada también por Gilson, *Ibidem*, p. 245, quien agrega, extrayéndola del contexto cartesiano, una tercera condición, a saber que el entendimiento siga considerando a la cosa como probable, aunque la voluntad actúe como si fuera verdadero). Se trata en el fondo de decidir pronto cuándo eso es necesario. »La irresolución hace perder tiempo. En la vida práctica es necesario ser capaz de decidirse y de mantener la decisión, incluso en ausencia de una opinión cierta. Es necesario adoptar un orden de acción incluso cuando no se conoce el orden de las cosas. Esta alianza de la decisión y la duda constituye la originalidad y la fuerza de la sabiduría cartesiana« (Durand, *Les Principes de la Philosophie. Introduction et notes*, p. 51, Paris, Vrin 1970).

Descartes insiste en numerosos textos sobre la gravedad de los daños de la irresolución (por ejemplo, *Pasiones* a. 60 y 170; cartas *A Elisabeth* del 4 abril, 1 septiembre, 15 septiembre de 1645) y en que la virtud consiste en la resolución en nuestras decisiones (*Pasiones* a. 153, *Carta a Elisabeth* del 4 agosto 1645, *A Cristina*, 20 noviembre 1647). Es cierto que estos textos se refieren directamente a la conducta privada, pero su extensión al terreno de la conducta política es válida si pensamos que el mismo autor lo hace en la carta que anotamos. Ahora bien el fruto personal de la resolución es la beatitud (Dedicatoria de *Principios*, *Carta a Elisabeth*, 1645, *Carta a Cristina* 20 noviembre 1647, y no extrapolaremos excesivamente si afirmamos que el fruto político de esta virtud será el bienestar, el equilibrio y seguridad del Estado. En síntesis, el estadista más hábil será el que una a un mejor entendimiento para el juicio preliminar (»ya que el entendimiento de algunos no es tan bueno como el de otros«, Dedicatoria de los *Principios*) la decisión al aplicar lo que juzga mejor. Digamos para concluir, que, para juzgar mejor en la política contingente, es necesario a veces basarse más en la experiencia concreta del gobernante que en conceptos teóricos: »... es mejor basarse para ello sobre la experiencia más que sobre la razón, ya que raramente se tiene la ocasión de tratar con personas perfectamente razonables... que permitan suponer que harán por la única consideración de lo que deberían hacer; de ahí que a menudo los mejores consejos no sean los más afortunados« (*Carta a Elisabeth*, mayo de 1646).

<sup>34</sup>Cfr. Nota 21.

<sup>35</sup>Es un signo de los tiempos considerar supersticioso al Príncipe que intenta cambiar la religión del pueblo. Descartes vivió parte de su vida en países protestantes (tal vez con más agrado que en Francia), se enroló en las tropas del calvinista Mauricio de Nassau y luego en las del católico Maximiliano de Baviera. Por lo demás Enrique IV, Richelieu, Luis XIII actuaron con la misma

Tampoco creo lo que se dice en el capítulo XIX: *Que se puede ser odiado tanto por las buenas como por las malas acciones*, salvo que se acepte a la envidia como una especie de odio, pero no es éste el sentido que le da el autor. Por lo demás los Príncipes no son odiados habitualmente por el común de sus súbditos, sino que por los grandes o por sus vecinos en quienes las mismas virtudes que les dan envidia generan también el temor<sup>36</sup>; no deben, pues, los Príncipes abstenerse de obrar bien, evitando así tal tipo de odio; sólo puede dañarlos el producido por la injusticia o arrogancia que el pueblo crea ver en ellos. En efecto, se puede constatar que ni los condenados a muerte suelen odiar a sus jueces cuando piensan merecer la pena y que se sufren con paciencia los males inmerecidos si se cree que el Príncipe —de quien provienen— está de algún modo obligado a causarlos y lo hace con desagrado, pues se estima que él es justo y que prefiere el bien público al de los particulares. Sólo hay dificultades cuando se está obligado a satisfacer a dos partidos que consideran diferentemente lo justo, como en el caso de los emperadores romanos que debían contentar a los ciudadanos y a los soldados; en este caso es razonable conceder algo a unos y otros y no se debe intentar volver bruscamente a la razón a quienes no están acostumbrados a oírla, sino que es necesario procurar lo poco a poco, sea por escritos públicos, las voces de los predicadores u otros medios<sup>37</sup>. En realidad el pueblo acepta todo lo que se le ha podido mostrar como justo y se ofende de todo lo que imagina injusto; la arrogancia de los Príncipes, es decir la usurpación de alguna autoridad, derechos u honores que el

---

mentalidad. ¿Acaso no se jacta el católico Descartes de haber contribuido a expulsar de Holanda a la Inquisición española? Pero no faltan en la época puristas como Charles de Condrón, futuro sucesor de Bérulle en el Oratorio, quien se negó a servir bajo las banderas de Mauricio de Nassau y pidió ser enviado contra los turcos (Cfr. Gouhier, op. cit., pp. 256-257).

<sup>36</sup>Descartes considera que la envidia «es un vicio que consiste en una perversidad de la naturaleza por la cual algunos sufren por el bien que ven llegar a otros hombres» (*Pasiones* a. 182) y supone una especie de tristeza mezclada con odio. De algún modo esto implica el deseo de suplantar al otro en la posesión de tal bien, de ahí que el pueblo no la experimente hacia el señor pues se encuentra a una distancia sideral de él, pero sí se presenta entre los poderosos. Como lo envidiado es el poder, es lógico que el objeto de la envidia engendra el temor.

<sup>37</sup>Es decir, por la persuasión; conviene vincular esta idea de Descartes con el uso publicitario de los escritos y hasta de los predicadores, hecho corriente en la época. Richelieu, quien escribió en su testamento político: «la autoridad obliga a la obediencia, pero la razón persuade de ello», no descuidó nunca esta herramienta política. Tuvo publicistas a sus órdenes, entre otros Renaudot, fundador en 1631 de *La Gazette de France*, puso al padre José en el equipo directivo del *Mercurio de France* e hizo publicar oficiosamente gran cantidad de libelos, para no mencionar la fundación de la Academia Francesa cuyo papel, entre otros, era la exaltación de la Monarquía. En la Francia del siglo XVII el Estado controla la imprenta y las librerías, el Canciller autoriza las publicaciones, los censores reales reemplazan a la Universidad desde 1612, están prohibidas las

pueblo no cree deberles, le es odiosa sólo en cuanto la considera una especie de injusticia<sup>38</sup>.

Por último, no estoy tampoco de acuerdo con lo que este autor dice en el Prefacio: *Que, tal como es necesario estar en la llanura para ver mejor la figura de los montes cuando se quiere dibujarlos, igualmente es necesario ser un simple particular para conocer bien el oficio de Príncipe*. Porque el dibujo no representa más que a las cosas que se ven de lejos, en cambio los motivos centrales de la acción de los Príncipes son a menudo circunstancias tan particulares que no son imaginables si uno mismo no es Príncipe, o no ha participado largo tiempo de sus secretos<sup>39</sup>.

Por esa razón yo merecería toda clase de burlas si pensara poder enseñar algo a Su Alteza en esta materia; tampoco es mi intención, pues sólo pretendo que mis cartas le proporcionen algún entretenimiento distinto de los que supongo encontrará en su viaje, viaje que le deseo perfectamente feliz. Sin duda lo será si Su Alteza resuelve practicar las máximas que expresan que la felicidad de cada uno depende de sí mismo y que es necesario mantenerse fuera del imperio de la Fortuna; que, sin desdeñar las ventajas que ella pueda dar, no causen desdicha las ocasiones en que las rehúsa; y que, habiendo en todos los negocios del mundo múltiples razones en pro o en contra, es conveniente detenerse en las que hacen aceptar las cosas que suceden. Y lo más inevitable de todo son las enfermedades del cuerpo, de las cuales ruego a Dios se sirva preservar a Su Alteza.

Soy de Su Alteza con toda la devoción posible, etc.

---

obras que lesionan la Majestad Real, las costumbres o la religión; los escritos peligrosos son quemados por el verdugo.

<sup>38</sup>O sea, desequilibra el orden y jerarquía establecidos.

<sup>39</sup>No piensa de este modo Elisabeth. Al responder a esta carta dice que la claridad de juicio puede reemplazar con ventaja a la familiaridad con los soberanos y que «Usted sería capaz de enseñar a los Príncipes cómo deben gobernar, cosa que se puede palpar en lo que escribe» (A. T. IV, p. 522). Por otra parte el mismo Descartes escribe en la carta al traductor de los *Principios*: «El mayor bien que puede darse en un Estado es tener verdaderos filósofos».

## CARTA A ELISABETH

(Fragmento)

*Noviembre, 1646*

... y creo afortunado el hecho de que los libros de Su Alteza no le hayan sido entregados con la rapidez esperada, ya que su lectura es menos apropiada para mantener la alegría que para provocar la tristeza, principalmente la lectura del libro de ese Doctor de los Príncipes quien, mostrando sólo las dificultades que tienen para mantenerse en el poder y aconsejándoles crueldades o perfidias, hace que los particulares que lo lean tengan menos razones para envidiar la condición principesca que para compadecerla.

Su Alteza ha notado perfectamente las faltas de ese autor, así como las mías, ya que efectivamente es la intención de alabar a César Borgia la que le ha hecho establecer máximas generales para justificar acciones particulares difícilmente excusables; he leído después sus discursos sobre Tito Livio sin encontrar allí algo de malo. Y su precepto principal —extirpar totalmente a sus enemigos, o bien hacérselos amigos, sin seguir jamás la vía intermedia— es, sin duda, el más seguro; pero, cuando no hay ninguna razón para temer, no es el más generoso.