

LA REINA BELICOSA Y PACÍFICA. ANAMNESIS DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE DESCARTES

Víctor Samuel Rivera

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Resumen: La presente contribución intenta una ontología de la decisión política sobre la guerra y la paz a partir del pensar rememorante. Se toma como motivo narrativo el Ballet de la Paz de Descartes (1649); modelo nostálgico de una modernidad alternativa, adviene del olvido contra los presupuestos conceptuales individualistas y violentistas de la filosofía política moderna. Una hermenéutica política del Discurso del Método busca un Descartes teólogo político, contramoderno, partidario de una política destinal que reclama suyo el programa reaccionario de Louis de Bonald. Una silenciosa Reina, Belicosa y Pacífica, es su vocera.

EL REY SIN CABEZA

Era 1793. Mientras el furor de la Revolución Francesa iba por el camino de sus momentos más graves y terribles, se resolvió darle honrosa sepultura a Renato Descartes. Quienes se adherían al proyecto consideraban que se trataba del justo reconocimiento al padre de la filosofía moderna, lo que significaba también su incorporación al relato triunfante de la Revolución, entonces ya en la fase del Terror. En todo caso, 1793 era el mismo año en que Francia había resuelto decapitar a su Rey¹. Era el momento oportuno, juzgaban los

¹ “Las ejecuciones eran caras. Eran una carga que el gobierno revolucionario no podía sostener. En vista de ello se decidió recurrir a la invención del doctor Guillotin”. Se creó una ceremonia especial y “La primera persona guillotizada con el nuevo ceremonial fue Luis XVI”. Rino CAMMILLERI, *Los monstruos de la Razón, viaje por los delirios de utopistas y revolucionarios*, Madrid, Rialp, 1995, pp. 123-125. Debo agregar que una versión antigua y más breve de lo que sigue ha sido publicada con otro título en *Yachay, Revista de filosofía de la Universidad Católica Boliviana San Pablo* (Cochabamba), 38 (2004). Agradezco a los profesores Juan Araoz, Miguel Angel Quintana, Martín Santiváñez, Eduardo Hernando y Cristóbal Aljovín, así

republicanistas, para exaltar a Descartes, el heraldo narrativo de la lucha contra la tradición y la religión. Para un lector avisado de la obra del filósofo, sin embargo, esto resulta extraño, pues el padre de la filosofía moderna fue también, en vida, un detractor del ateísmo, un objetor del profetismo político y un adversario tanto del libertinismo² como de la filosofía escéptica³, ambos ancestros de la Ilustración⁴.

Resulta extraño para nosotros, herederos postreros de los metarrelatos emancipatorios que toman a Descartes por uno de sus heraldos, que el entierro honorable planeado por los revolucionarios terminara al final en un fiasco. El hecho es que no todos los agentes políticos del partido filosófico estaban de acuerdo para 1793 en lo que vendría a ser la imagen definitiva de Descartes y su obra como parte del hoy cuestionado metarrelato ilustrado⁵. Esto podría ser un indicio de la sospecha razonable de que la asociación entre las Luces y Descartes es más el fruto de una desconstrucción revolucionaria que de un insólito compromiso del padre de la modernidad con el libertinismo o la revolución, muy a diferencia, por ejemplo, de las filosofías de Kant o Hegel, que sí se perciben a sí mismas como parte de un metarrelato ilustrado o posilustrado.

En efecto. No es en este sentido nada sorprendente que la certeza en la práctica filosófica refleja en Descartes la confianza de que hay un límite racional para los conflictos, al que se añade una capacidad para disolver los disensos en modos no controvertibles también en esferas aparentemente no filosóficas, como la política internacional o el descontento civil, por ejemplo. De hecho, no es difícil documentar que en la obra de Descartes, desde las *Reglas* de 1629 hasta los *Principios*, en 1644, la idea de la racionalidad se presenta

como a la psicoanalista Rosa María Normand sus valiosos comentarios a lo largo del proceso de investigación.

² Es conocido el intento por desvirtuar la personalidad histórica de Descartes, asociándolo con libertinos y librepensadores del primer tercio del siglo XVII, como el abate Claude Picot, libertino amigo suyo que tradujera los *Principios de la filosofía* al francés. La primera empresa en ese sentido es la de Heny Leroy, *Descartes, le philosophe au masque* (1929), a la que se suma el reciente, y no menos desafortunado esfuerzo de Dimitri Davichenko, *Descartes le scandaleux* (1988), de querer hacer de Descartes un libertino, ¡el pío Descartes un republicanista social del siglo XVII!

³ Desde el punto de vista epistemológico, es absolutamente innegable que Descartes es un detractor de las diversas formas de escepticismo que, dicho sea de pasada, dieron lugar al libertinismo francés. Cfr. Richard POPKIN, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, FCE, 1983. Sobre la relación histórica de Descartes con el libertinismo del siglo XVII cfr. Geneviève RODIS LEWIS, *L'oeuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1971, pp. 80 y ss.

⁴ Para 1789 “los *philosophes* franceses, aunque elogiando a Montesquieu, no se privaron de criticarlo, y con ellos todo el movimiento liberal se deslizó a la izquierda”. Quienes ya para 1793 eran republicanistas, estaban “impacientes contra el pasado”. Cfr. Franklin BAUMER, *El pensamiento europeo moderno, continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950*, México, FCE, 1985, pp. 220-221. ¡Y vaya si estaban “impacientes”!

⁵ Anoto aquí la versión estandarizada de la anécdota: “Durante la Revolución, alguien propuso que fueran exhumados (los restos) de nuevo y colocados en el Panteón..., pero en la Asamblea Nacional sus miembros se dividieron, curiosamente, según consideraciones científicas”. Cfr. Paul STRATHERN, *Descartes en 90 minutos*, Madrid, Siglo XXI, 1996, p. 57.

como una alternativa general a la práctica del disenso. Y es que al parecer, bajo la óptica del contexto dramático de la Guerra de los Treinta Años, la idea del disenso como práctica institucional es asociada con los orígenes de la violencia política, si es que no se ubica ya descaradamente como su causa. En el célebre *Prefacio* a los *Principios* Descartes llega a afirmar que, en este sentido, una de las ventajas manifiestas de su filosofía será que “las verdades” propuestas por ésta, dado que son “muy evidentes y ciertas”, “superarán todo motivo de desacuerdo”, disponiendo al género humano al cultivo de “la dulzura de carácter y la concordia”. “Todo lo contrario –agrega– de lo que ocurre con las controversias de la Escuela, que vuelve a quienes las llevan a cabo más puntillosos y pegados a sus propias opiniones, lo que ha resultado la causa más importante de las herejías y las disensiones que tienen hoy al mundo tan ocupado”⁶. En este punto no es difícil entender que para Descartes la disensión de la “Escuela”, una versión de la racionalidad que la considera al origen mismo de la violencia política y el desorden civil. En mi opinión, el motivo para sospecha tan severa es la idea de que, en realidad, la noción clásica de que la racionalidad es una práctica comunitaria sobre la base de disensos era para Descartes internamente incoherente⁷. Esta incoherencia se superaría separando el desacuerdo de la racionalidad, cuya concepción sería reemplazada por otra en que la idea misma del desacuerdo le fuese extraña y cuya nota característica fuera la certidumbre, para lo cual se apelaría a criterios incontrovertibles de carácter decisorio⁸. Con este razonamiento el resultado es aparentemente aquella lógica de la modernidad que tiende, casi naturalmente, al “pensamiento único”, a una sospechosa unanimidad epistémica como orden del entramado político. Nunca resulta ocioso insistir, como lo hacen Jean François Lyotard⁹ o Gianni Vattimo, en que la idea general de certeza que descansa en el proyecto epistémico moderno involucra alguna noción de verdad que, descolocada de las ciencias naturales, transforma la “verdad” de los pueblos en la cadena de la disensión¹⁰. Aquí está la

⁶ *Principes de la philosophie, Lettre de l'auteur a celui qui a traduit le livre, laquelle peut ici servir de Préface*. Cito de acuerdo a la edición de obras completas de Charles ADAM y Paul TANNERY, Paris, Vrin, 1996. Cfr. AT IX-2, p. 18 l. 9-16. En éste como en los demás casos de traducción donde no se lo señale, la traducción es mía.

⁷ Cfr. Mi “Rehabilitación del mundo clásico”, en *Yachay, Revista de la Universidad Católica de Bolivia* (Cochabamba) 17 (2000) 31-64.

⁸ “Se debe estudiar la lógica. No la de la Escuela, porque ésta no es con propiedad más que una dialéctica... sino la que enseña a conducir bien la propia razón para descubrir las verdades que uno ignora. Y, dado que depende del uso, es bueno ejercitarla durante largo tiempo practicando...”. Cfr. *Principes...* AT IX-2, pp. 13-15.

⁹ Distingamos el “primer François Lyotard”, el de *La condición posmoderna* y *Le Différend*, quien asociaba a través de la idea de Terror las contradicciones del republicanismo respecto de los metarrelatos, del segundo, a partir de *La posmodernidad explicada a los niños* que, luego de la polémica con Jürgen Habermas, claudica en una justificación del republicanismo ante el temor de ser considerado “neoconservador” (?). Cfr. *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Madrid, Gedisa, 2001, (1986), cap. 2.

¹⁰ En este sentido, afirma Vattimo: “Es como pensamiento de la presencia perentoria del ser –como fundamento último frente al que sólo cabe el silencio y, quizá, la muestra de admira-

modernidad por cuya causa, en el lenguaje de Lyotard, hacemos un duelo luego del fin de los metarrelatos.

Ahora bien. Quiero efectuar en lo que sigue una recuperación de los escritos de Descartes relativos a la racionalidad práctica para explicar un par de cuestiones. En primer lugar, creo que es inviable sobre la base de los textos atribuir a Descartes la idea del mero reemplazo narrativo del disenso por una certidumbre política incontrovertible. Pero no se trata sólo de que esto no haría mucha diferencia entre el Descartes al que llegaríamos y el que está en la base de los metarrelatos revolucionarios ilustrados (después de todo, no se trata de limpiar culpas), sino porque eso abre una dimensión de hermenéutica política que, amparada en una eventual diferencia entre la lógica de la modernidad epistémica de la tecnociencia y la racionalidad práctica, permita nuestro acceso a una anamnesis de nuestro origen como envío. Mientras elaboramos nuestro duelo respecto de los metarrelatos emancipatorios, una reflexión en la densidad olvidada de nuestros monumentos modernos tal vez permita asomar la esperanza como parte del horizonte de nuestra desolación. Y es que quizá, sumidos en un destino de incredulidades, la memoria de nuestras pasadas prudencias nos devuelva una imagen más originaria y más auténtica de nuestra propia perplejidad.

Creo que, en rasgos generales, la modernidad política significaba para Descartes algo que se parece mucho a un refugio reaccionario¹¹ del que intentaremos extraer, desde el horizonte de nuestra desesperanza, el ansia reparadora de una anamnesis¹². En lo que sigue intentaré exponer cómo, tras la utopía tecnocientífica y el ideal, aparentemente republicano y liberal del progreso del conocimiento en un “pensamiento único”, se esconde una clave política que no desestima el disenso, que ve con simpatía las divergencias, que solicita la compasión en los conflictos sobre la base de una escucha hermenéutica de la tradición y una atención reverente hacia el pasado. En Descartes, en ese mismo Descartes que es famoso por su ambición de crear una ciencia que nos haga amos y señores de la naturaleza, hay esperando olvidado un profeta de la fragilidad y un teólogo de la tradición. Sobre la base de esta hipótesis, que pretende ser también la anamnesis de una esperanza, revi-

ción- como la metafísica es pensamiento violento: el fundamento, si se da con evidencia incontrovertible... es como una autoridad que acalla y se impone sin dar explicaciones”. Cfr. Gianni VATTIMO, *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 72. Respecto de la relación entre ideología científica y el terror político cfr. por ejemplo Jean François LYOTARD, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1994, especialmente cap. 7 y 14.

¹¹ Definimos como “reaccionarios” en general a los modelos opuestos a las estrategias de fundamentación contractualistas, aunque, por supuesto, también a los modelos contrarrevolucionarios en particular. En el primer caso se trata de una cuestión metodológica. En el segundo, de una política. Para lo primero cfr. Norberto BOBBIO, *Thomas Hobbes*, México, FCE, 1995 (1989), pp. 29 y ss. Para lo segundo cfr. Carlos THIEBAUT, *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, cap. 1.

¹² Para la descripción del programa reaccionario en general cfr. Eduardo HERNANDO, *Pensando peligrosamente, el pensamiento reaccionario y los dilemas de la democracia deliberativa*, Lima, PUCP, 2000, pp. 81 y ss.

saré lo que podríamos llamar su “teología política” con la idea de que, tras el duelo de los metarrelatos y la versión de “verdad” epistémica que éstos inexorablemente ligan con lo político, recuperemos en el reconocimiento del origen la verdad como el dejar la procesión de un Otro, cuya contingencia, inexorable, se manifieste como el acontecer de destino de una tradición. Quien frecuente los textos de Descartes no puede evitar reconocer que, si nos atenemos a la noción de “verdad”, hay una teología típicamente cartesiana que hace que su densidad se encuentre en una relación de dependencia con un Otro, un Otro que la garantiza al tiempo que la sostiene en un sentido ontológico y sin la cual es nada. Creo que este razonamiento puede aplicarse a la filosofía política de tal modo que el lugar del Otro es ocupado por la tradición comunitaria que, al menos una vez, Descartes llama el “destino”, término maliciosamente posmoderno del que abusaremos prudentemente. Al final, intentaré demostrar a partir del poco comentado ballet *El Nacimiento de la Paz*, de 1649, que hay una aplicación política en términos narrativos del trabajo de un cultor de la humanidad débil que, antes que un programa del fundamento de la tecnociencia para el horizonte de verdad de lo político, ha puesto como pilar de la filosofía práctica una teología de la contingencia, la tradición y el destino.

En fin. 1793. Mientras rueda la cabeza del soberano legítimo de la Francia agitada por el terror revolucionario, un cadáver pugna por las honras en el Panteón de la Ilustración. Era el cadáver de Descartes. Curiosamente, el cadáver estaba desprendido de su propia cabeza.

EMANCIPANDO A LA PRINCESA

Es posible que los sepultureros republicanos de Descartes se basaran para honrarlo en la conocida homologación narrativa que suele hacer de la historia del republicanismo cosmopolita europeo el despliegue de una epopeya emancipatoria en la que no hay mayor distinción entre el desarrollo tecnocientífico y una presunta liberación progresiva de la humanidad. En realidad ésta es la interpretación estandarizada del significado de Descartes respecto de la racionalidad práctica¹³. De hecho, no faltan razones para una homologación como la anotada, que cuenta con el respaldo de los dos textos que Descartes escribió explícitamente para justificar su filosofía frente a la posteridad. Por un lado, tenemos la utopía tecnopolítica expuesta en la parte sexta del *Discurso del Método* (1637), así como el breve ensayo justificatorio de la filosofía de Descartes que éste resume en la carta al abate Picot que sirve de prefacio a los *Principios de la Filosofía* (1644). Ambos textos constituyen claramente alegatos morales de un proyecto general de “filosofía” cuyo directo oponente es la filosofía de los “antiguos” y la “Escuela”, esto es, del conjunto

¹³ Cfr. el ensayo de filosofía política cartesiana en Richard KENNINGTON, “René Descartes”, en Leo STRAUSS y Joseph CROUSEY (comp.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 2001 (1963).

de toda otra filosofía que no sea la suya propia¹⁴. En este sentido, se trata del proyecto de modernidad que enfoca sus razones bajo la idea de progreso tecnocientífico, y éste con una perspectiva en la que las excelencias propias del hombre (sus bienes específicos como hombre) dependen del primero para lograr su desarrollo. Hasta aquí es innegable que los textos anotados de Descartes son ampliamente alegatos para algún tipo de utopía política basada en la ciencia. Es manifiesta su relación de semejanza con la *Nueva Atlántida* de Bacon¹⁵, texto que Descartes afirma alguna vez expresamente haber leído¹⁶.

Está fuera de cuestión que la anterior sería una lectura suficiente de la versión cartesiana de la racionalidad práctica si no fuera porque, por desgracia, no coincide en absoluto con la exposición que ofrece el propio autor tanto de su perspectiva política como de su versión de la moral. Creo que es un hecho digno de nota que las opiniones morales de Descartes no cuadren con una utopía política basada en el poder de la tecnociencia, sino más bien se acerquen, de diversa manera, a la filosofía escéptica del humanismo renacentista de Michel de Montaigne o Pierre Charron, cuyas doctrinas, por lo general, rematan en alguna variante de conservatismo. Lo mismo puede decirse del aprecio que parece sentir Descartes por la filosofía de Séneca, cuyo *De Vita Beata* quiso utilizar de texto moral guía para la Princesa Isabel de Bohemia y que, como característica resaltante, remite a algún tipo de conformismo político¹⁷. Por lo demás, tanto el *Discurso del Método* como los *Principios* de 1644 contienen sugerencias inequívocamente opuestas a la reforma de las instituciones sociales. Su relación con los utopistas, innovadores, revolucionarios y demás partidarios de la transformación política se reduce a una sola palabra: condena. El propio *Discurso* anota al respecto, en la misma sección sexta que sirve para justificar la unión entre tecnociencia y emancipación política que “en lo que se refiere a las costumbres podrían encontrarse tantos reformadores como cabezas si se permitiera a otros que no fueran los que Dios ha puesto por soberanos de sus pueblos que emprendiesen la obra de cambiar nada”¹⁸. Se trata, sin duda, de una aclaración para librarse de interpretar que lo que iba a considerarse un cambio revolucionario en la concepción de la

¹⁴ Cfr. Luis VILLORO, *La idea del ente en la filosofía de Descartes*, México, FCE, 1961, cap. 1.

¹⁵ “Bacon promovió la paz civil y enseñó lo que podría llamarse una filosofía política provisional. No empleó el término ‘moral provisional’, después utilizado por Descartes, pero sí propugnó un mundo moral y político que ciertamente fue pensado para servir a los hombres hasta que llegaran a la isla utópica de la Nueva Atlántida”. Howard WHITE, “Francis Bacon”, en Leo STRAUSS y Joseph CROUSEY, *op. cit.*, p. 355.

¹⁶ Cfr. el prefacio al *Tratado de las Pasiones*, AT IX, p. 320.

¹⁷ Cfr. la secuencia de cartas de Descartes a Isabel del 21 de julio, 4 de agosto, 18 de agosto, 1 de setiembre y 15 de setiembre de 1645 (AT IV, pp. 251-253, 260-262, 271-278 y 290-296, respectivamente), escritas a instancias de la Princesa, que solicita, no sin cierta imprudencia, que “para hacerse digna de su amistad se vea obligado a fundar una moral” en la *Carta de Isabel a Descartes del 1 de agosto de 1644*. Cfr. para el último texto René DESCARTES, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otros textos*, Barcelona, Alba 1999, p. 57. La traducción está adaptada.

¹⁸ Cfr. AT VI, p. 61 l. 6-19. La traducción es mía.

racionalidad epistémica hubiera de considerarse así en lo que a la racionalidad práctica se refiere.

El asunto se complica más cuando echamos una ojeada a lo que tanto el *Discurso* como los *Principios* aluden como la concepción moral oficial del filósofo. Es conocida de sobra la moral “provisional” planteada en la tercera parte del primer texto. El autor la considera “provisional” en relación con el proyecto general de modernidad cuya fundamentación está en la sección siguiente. Es obvio deducir de esto que hay o debería haber un proyecto de moral “definitiva” cuya nota principal fuese el “derivarse” (en el sentido cartesiano) del proyecto fundacional de la racionalidad epistémica, esto es, la que sirve de base para la utopía tecnocientífica¹⁹. De hecho, aquí no estamos sino confirmando una sugerencia que hacen los propios *Principios*²⁰. Pero es una mera cuestión histórica que esa moral “definitiva” jamás fue redactada, y lo que más se parece a una moral “deducida” del proyecto de fundamentación epistémica no es otra cosa que el *Tratado de las Pasiones*, una obra tardía en la que se vincula una explicación mecánica del comportamiento emocional con la idea del mejoramiento de la conducta “virtuosa”. “Escribo en cuanto médico”, agrega entonces Descartes, y no como “moralista”²¹. En realidad, las únicas indicaciones sobre racionalidad práctica con que contamos están constituidas por la “moral provisional”, y es relevante, a este respecto, que en una carta a Isabel redactada en el periodo de este *Tratado de las Pasiones*, se llegue a afirmar que la “moral provisional” del *Discurso* basta para lograr la vida virtuosa, que es un medio suficiente para lograr los bienes relativos a las prácticas morales y que, por lo tanto, no hay razón suficiente para excusarse de los preceptos de la moral provisional con la expectativa de conseguir en algún momento otra mejor²². ¿Deberemos caer en la perplejidad? ¿Deberemos resignarnos a la inconsecuencia o al recurso de una dudosa astucia?²³

¹⁹ “Deducirse” o “derivarse” son términos ampliamente utilizados por Descartes y que, por su resonancia en el contexto actual, parecieran remitir a una secuencia lógico deductiva. Como es bien sabido, en el francés de la época de Descartes esos términos o afines sólo significaban una relación narrativa de un orden de razones, generalmente del tipo de una explicación argumental o un alegato. Si hay una relación entre la racionalidad práctica y la epistémica, es que se “deduce” una de la otra en un sentido narrativo o justificatorio, no lógico o matemático. Cfr. Desmond CLARKE, *La filosofía de la ciencia de Descartes*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pp. 76 y ss.

²⁰ Cfr. *Principes de la Philosophie* AT IX-2, pp. 17 y ss., que es la sección que explica la metáfora de la ciencia como un árbol cuya raíz es la metafísica y uno de cuyos frutos es la moral. Allí se plantea la “moral definitiva” que es el fruto del desarrollo de la ciencia, frente a la moral “provisional” “mientras todavía no se sabe otra mejor”.

²¹ Cfr. la respuesta de Descartes a la segunda carta que sirve de prólogo al *Tratado de las Pasiones* (aparentemente escrita por el libertino Picot), AT IX, p. 326.

²² “Soy de la opinión de que todo hombre puede alcanzar el contento por sí mismo y sin esperar nada de otra procedencia, sólo con que se atenga a tres cosas, a las que se refieren las tres reglas morales que puse en el *Discurso*”. *Carta a Isabel del 4 de agosto de 1645*, AT IV p. 265 l. 6-11.

²³ Cfr. el artículo de Miguel GIUSTI, “Descartes o la prudencia del racionalismo”, en Miguel GIUSTI, *Alas y raíces*, Lima, PUC, 2000, pp. 115 y ss.

Una de mis principales propuestas en este artículo será, en consecuencia, que hay una dimensión en el orden de los argumentos que permite “derivar” la moral provisional del mismo esquema fundacional de racionalidad epistémica aun sin tomar en consideración el elemento mecanicista del “médico” que escribe el *Tratado de las Pasiones*.

Creo que es interesante recordar aquí que la moral que sigue a la sección segunda del *Discurso*, forma parte de un entramado narrativo que es un resumen autobiográfico virtualmente plagado de advertencias contra la eventual asociación entre la necesidad de fundamentar el conocimiento (cual es el tema principal) con el concepto de un cambio violento en las instituciones políticas, lo que ahora llamaríamos una “revolución”. Como voy a precisar estas observaciones en la sección siguiente, me voy a limitar aquí a subrayar un par de motivos de reflexión que se desprenden de la sección tercera, la que presenta la “moral provisional”. En primer lugar, ésta consta de cuatro preceptos, al menos el primero de los cuales concierne directamente a lo que ahora llamaríamos “racionalidad práctica”. El primero es una manifiesta adhesión normativa al conjunto de prácticas y creencias que constituyen una tradición comunitaria cualquiera. Este precepto revela la idea de que, si hay algún horizonte valorativo que justifica y da significado a las acciones morales, éste no es otro que la sustancia ética de una comunidad de tradición. Esto acarrea una doble consecuencia. De un lado, se reconoce una relatividad manifiesta para la idea de una vida virtuosa, que depende en su sentido de “los más sensatos con quienes tuviera que vivir”, lo que significa que los criterios de racionalidad que hacen digna la existencia humana no son en absoluto criterios universales, lo que implica que ideas como la de “validez”, por ejemplo, deben ser desestimadas en la vida práctica. Ante cualquier pretensión universalista, queda como telón de fondo la idea de pertenencia a una tradición contingente, cuya relatividad se confirma tan sólo atendiendo las costumbres de quienes no son “nosotros”. Anota Descartes como ejemplo a los persas y los chinos²⁴. De otro lado, la exposición de los valores morales y la actividad política como sometida a un conjunto de prácticas y valores sustantivos implica la noción de que la vida moral es frágil, y su racionalidad característicamente débil y falible. “Hubiera creído una falta contra el buen sentido” –dice Descartes– si no se tomaba en cuenta “que en el mundo ninguna cosa permanece siempre en el mismo estado”²⁵, “y de varias opiniones comúnmente admitidas, hay que quedarse con las más moderadas y cómodas”, y esto con el expediente, claro está, de que lo racional es cambiar de opinión siempre que haya motivos para ello. No es de extrañarse que el precepto siguiente no sea más que una alusión a la *phrónesis*, aquella virtud clásica que

²⁴ Cfr. AT VI, p. 23 l. 11 y ss.

²⁵ Cfr. AT VI, p. 24 l. 8 y ss.

exige llevar a cabo las acciones incluso si éstas no tienen otro fundamento que el que, según el primer precepto, hay que recoger de la tradición²⁶.

Quienes piensen que este texto de 1637 que acabo de analizar no expresa la concepción “definitiva” de Descartes sobre el asunto, a mi entender, se estrella con los textos. En realidad, inquirido una y otra vez por la Princesa Isabel de Bohemia sobre la cuestión de cómo aplicar su filosofía a la vida práctica, redactará para ella que las observaciones sobre ética y política que están contenidas en el *Discurso* no han caducado. Por el contrario, sostendrá que su concepción de la racionalidad tal y como está contenida en ese texto es la condición para una percepción adecuada de los bienes humanos, que habrá de remitir a valores comunitarios. Muy a diferencia de lo que podría esperarse, advierte que para las cuestiones relativas a ética y política, el punto de partida no es el Ego cogito, ese yo desencarnado socialmente que denuncian hoy los comunitaristas con Michael Sandel o Charles Taylor en la base del liberalismo político, sino un ser humano real cuya naturaleza sólo le permite acceder a los bienes propiamente morales dentro de un contexto comunitario, como agente eficaz cuyos logros sólo son posibles desde dentro de una tradición fuera de la cual los conceptos morales más primarios, como la amistad, la justicia o el amor, son sencillamente inviables. Y Descartes es especialmente incisivo en este punto a lo largo de la correspondencia con Isabel, destacando una y otra vez que ideas como “conocimiento” o “verdad”, tan caras al discurso epistémico, carecen de sentido aplicadas al ámbito práctico. Isabel, que demuestra en esto una gran astucia, remarca el tema, como si ella misma considerara increíble esa clase de afirmaciones de parte de su interlocutor²⁷. Resulta que el inventor del “Ego” sin comunidad, del yo auto-transparente de la modernidad, ha sido capaz de sugerir una moral basada en la fragilidad de nuestro destino comunitario, que está claramente descalificado como fuente posible de racionalidad en las primeras páginas de las *Meditaciones Metafísicas* (1641). El ambiente se ensombrece si recordamos que son las *Meditaciones* el texto que dio lugar al intercambio epistolar entre ambos. ¿Qué está pasando aquí?

Considero que hay un error de perspectiva de parte de nosotros. Somos nosotros, consumidores posrevolucionarios de la epopeya de la Revolución, quienes estamos esperando que los criterios que definen la racionalidad epistémica del “fundamento” moderno sean los mismos que caracterizan la des-

²⁶ Miguel Giusti comparte la peculiar sugerencia de que Descartes, al exponer un modelo phrónico del comportamiento práctico, se colocaba a sí mismo como un usuario postradicional de la moral aristotélica. Creo que es más razonable pensar que se trataba de una observación de las insuficiencias de la racionalidad moderna o bien, cual es aquí nuestra línea de trabajo, del diagnóstico de un profeta posmoderno para nuestra anamnesis de Aristóteles. Cfr. Miguel GIUSTI, op. cit., pp.125 y ss.

²⁷ Cfr. la correspondencia de la Princesa Isabel a Descartes desde agosto de 1644 y agosto de 1645. Es la insistencia de la Princesa en el problema, y su interés en ver su aplicación práctica en resolver sus problemas nerviosos, la causa a la que debe Descartes haber escrito su *Tratado de las Pasiones*.

cripción de la racionalidad práctica, por lo general, una entidad a la que llamamos “el sujeto”, y cuya función en las desconstrucciones modernas del sentido común es anclar las intuiciones del proyecto de la tecnociencia y la Revolución Francesa en un depósito ontológico de certidumbres inconcusas. Cuando pensamos en “el fundamento” en este sentido asociamos, como lo hacen por ejemplo de hecho Sandel o Taylor cuando se refieren a la lógica política de la modernidad ilustrada, un “yo” metafísico cuya descripción se desprende del proceso de duda metódica tal y como éste está expuesto en la primera de las *Meditaciones* de 1641 o en la cuarta parte del *Discurso*²⁸. Este “yo” se caracteriza porque es el residuo del proceso de duda metódica, por medio del cual el proceder de la racionalidad se ha independizado de toda vinculación comunitaria y se ha convertido en una instancia autónoma, en algo parecido a un individuo liberal que habría de encontrar todo principio de moralidad en proporción invertida a sus lazos con la tradición. Pero Descartes tenía observaciones con ese “yo” resultante de la duda metódica en las que no han reparado críticos como Sandel o Taylor. Y en esto Descartes es tajante: El “yo” que hay que atender en nuestros razonamientos morales y nuestra valoración política no puede ser el que sirve de fundamento de certeza a la tecnociencia. Es otro “yo”.

Cuando la Princesa Isabel de Bohemia se pregunta cómo puede ser feliz o virtuosa un alma cartesiana trágicamente desprendida de su cuerpo y todo compromiso comunitario, el filósofo le responde aclarándole que los fenómenos relativos a la racionalidad práctica dependen de una noción de identidad individual que es característicamente distinta del “yo” desencarnado de las *Meditaciones*. Esto ocurre en la *Carta del 4 de agosto de 1645*, y se reitera en la fechada el 15 de setiembre. En los textos metafísicos, como la parte cuarta del *Discurso* o las *Meditaciones*, se trata de demostrar que el cuerpo y el alma del hombre son lógicamente distintos, argumenta el filósofo. Cada una de estas ideas es innata, dice el filósofo, en el sentido de que son dos nociones primitivas cada una de las cuales obedece a lo que llamaríamos nosotros, poswittgensteinianamente, una “gramática” diferente²⁹. Pero, agrega Descartes, también tenemos como noción primitiva la unión del alma y el cuerpo, de tal modo que hay ciertas ideas que sólo podemos explicar asumiendo que el cuerpo y el alma no se distinguen, sino que interactúan armoniosamente y son una sola cosa, esto es, la noción de que el alma y el cuerpo son la misma cosa tiene una gramática propia y, en ese sentido, es una idea “innata”³⁰, esto es, no deducible de las anteriores. El punto que me interesa relevar aquí es que lo referente a la racionalidad práctica no sigue la lógica del “yo” funda-

²⁸ Cfr. Michael SANDEL, *Liberalism and the limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 (1982), cap. I. Charles TAYLOR, “Atomism”, en *Philosophical Papers*, Nueva York, Cambridge University Press, t. 2. Para la genealogía del yo liberal como el “yo” epistémico de Descartes, Charles TAYLOR, *Sources of the Self*. Harvard: Harvard University Press, cap. 8, 1989.

²⁹ Cfr. mi “La gramática de seres humanos en Descartes”, en *Areté*, V, (1993) 71-92.

³⁰ Cfr. la *Carta a Isabel del 28 de junio de 1643*, AT III, p. 693 l. 19 y ss. En el mismo sentido, cfr. las *Cuartas Respuestas*, AT VII, pp. 228-229, *Meditaciones...* AT VII, p. 80.

tivo de la tecnociencia, sino del “yo” que es lo mismo que su cuerpo. Este es el “yo” al que Descartes le atribuye la capacidad de deliberar, la pertenencia a una comunidad de tradición, el mérito de lograr bienes específicos en prácticas humanas mediadas culturalmente, como la amistad, la lealtad o el heroísmo, cual es el caso en las cartas a Isabel que he aludido, en particular la del 15 de setiembre. En consecuencia, es ese “yo”, finalmente, al que hay que remitir las ideas de reforma política, cambio social, revolución y afines. Aun si no contáramos hasta aquí con más datos sino los señalados, es evidente que parece improbable adjudicarle las características comúnmente atribuidas al yo cartesiano en su rol de “fundamento” de la racionalidad ilustrada. El camino parece dirigirnos, entonces, a disociar la concepción moderna de la racionalidad de la tecnociencia de la racionalidad práctica tal y como Descartes parece indicarnos que la pensó. Según parece, habrá de tener su anclaje en algo más parecido a lo que Sandel o Taylor defienden que a lo que ellos combaten.

POLÍTICA EN EL SACRO IMPERIO

“Las guerras que no han terminado” –dice Descartes en la parte autobiográfica del *Discurso del Método*– lo llevaron en 1619 al Sacro Imperio Romano Germánico, “país al que había sido atraído por el deseo de conocerlas”. Se alistaría ese invierno al servicio del Archiduque Maximiliano de Baviera, líder de la Liga católica. Acababa entonces de “haber asistido a la coronación del Emperador” Fernando, sucesor electo de Matías, ambos de la casa católica de Habsburgo. La conflagración estallaría poco después, con el alzamiento de los bohemios protestantes contra el Emperador³¹. Y es en el comienzo de la Guerra de los Treinta Años donde el autor del *Discurso* sitúa la narración más característica de lo que ahora consideramos habría de ser el proyecto moderno de racionalidad. La idea es introducida con dos metáforas de rechazo, una urbanística, otra política, referida a la constitución de los Estados y la imagen del legislador. A la última la llamaremos la metáfora del “legislador prudente”. En ambos casos se afirma que lo racional se vincula a reglas, y que la característica fundante de una regla fiable es que su legitimidad no sea el resultado de un ejercicio acordado por la intervención de varios.

Con el precedente anotado pasemos ahora a examinar la metáfora que nos interesa. De acuerdo a la segunda parte del *Discurso* los pueblos que tienen una constitución parecen haberla logrado por dos fuentes. Una de ellas es la coexistencia social, donde una serie de conflictos y disensiones han forjado un conjunto de leyes como remedio a los conflictos, estableciendo reglas para dirimirlos o evitarlos. Es claro el contexto que nos permite analogar la legiti-

³¹ A los muchos relatos del episodio, recomiendo el de Abraham HOFFMAN, *Descartes*, Madrid, Revista de Occidente, 1932, p. 32.

midad de las leyes con la narratividad de curso de los conflictos mismos, lo que, dicho sea de pasada, es una forma bastante pesimista de referirse a cualquier modelo de hermenéutica política basado en la tradición. Aparentemente, de esta metáfora habría que concluir que la idea de tradición o la referencia de lo justo a una narrativa no es el tipo de fuente para hablar de lo político en términos de racionalidad. “Los pueblos que han evolucionado desde un estado semisalvaje”, dice Descartes, “han ido elaborando sus leyes en la medida en que se han visto obligados por los crímenes y disputas que entre ellos surgían”³². El dictamen del resultado es semejante al del origen. Los pueblos que han tenido este camino para elaborar su constitución política no están “políticamente tan organizados”, agrega. La desgracia de estos pueblos parece consistir en que su “constitución” tiene su fundamento en el hecho social efectivo de las disensiones y los conflictos. Unos conflictos, debo agregar, muy parecidos a los llevaban en 1619 a Descartes de Holanda al Sacro Imperio. Pero a esta fuente para la constitución de un pueblo había que oponerle un modelo más afortunado, “el de aquellos que, desde el momento en que se han reunido, han observado la constitución realizada por algún prudente legislador”³³. La metáfora del legislador prudente funciona por el énfasis de que las leyes son elaboradas por “uno solo” y que, por lo tanto, “están ordenadas a un mismo fin”. Desde el punto de vista textual, éste es el desarrollo del encabezado de la misma sección segunda, que “en ocasión de las guerras” “me percaté de que no existe tanta perfección en obras compuestas por muchos elementos y realizadas por muchos maestros como existe cuando han sido ejecutadas por uno solo”³⁴. Ahora bien. La metáfora del legislador apunta a lo siguiente. Si la racionalidad de las leyes depende de que sean establecidas por “uno solo” es porque la racionalidad en general viene definida por reglas cuya característica fundamental es negativa. Las reglas son “racionales” si es como si dependieran de uno solo, esto es, si no pueden estar sujetas a desacuerdo alguno posible. No es difícil concluir de esto que, como ya hubiera hecho notar alguna vez Hayek³⁵, la racionalidad así definida –un evento propio del mundo moderno– se caracterizaría por excluir la disensión. El fruto deseable de este método, sin embargo, sería que el conflicto social, identificado con la disensión, se volvería imposible. Un mundo regido por el “pensamiento único” y, en nombre de la “verdad”, descartaría la disensión y la guerra civil. La “verdad” política, el patrimonio de

³² A partir de aquí me serviré, con ciertas libertades de estilo, de la traducción de la edición francesa del *Discurso* de Guillermo Quintás Alonso, aunque, como es oportuno para un artículo académico, continuaré siempre las citas de acuerdo a la edición Adam y Tannery para las notas. Cfr. René DESCARTES, *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, prólogo, traducción y notas de Guillermo Quintás Alonso, Madrid, Alfaguara, 1981 (1637).

³³ Cfr. para las citas originales de Descartes AT VI, p. 12, l. 9-16.

³⁴ Cfr. AT VI, p. 11 l. 4-17. Una memoria privada de Descartes confirma la referencia, que es biográficamente genuina. Cfr. *Cogitationes Privatae*, AT X, p. 214, l. 1-3.

³⁵ Cfr. Friedrich HAYEK, *Individualismo: verdadero y falso*, Buenos Aires, Centro de Estudios sobre la libertad, 1968, pp. 24 y ss.

“uno solo”. Hasta aquí, para el lector poco avieso, Descartes no terminaría siendo otra cosa que un decisionista³⁶.

No se puede negar que lo anterior admite la interpretación de que “las guerras” aludidas no se hubieran producido si el Sacro Imperio hubiera sido uno de los afortunados pueblos cuya constitución hubiese tenido un solo legislador. Pero para quien ya vea en esto una anticipación racionalista del “pensamiento único”, habrá que recordar que el legislador prudente se parece en el contexto más al Emperador Fernando II que, digamos, al ilegítimo Rey protestante de Bohemia, su rival en la Guerra de los Treinta Años. ¿No cuenta Descartes acaso haber asistido a la coronación del Emperador? ¿No se había alistado acaso por su causa, entre las tropas del Duque de Baviera?³⁷ Descartes, pues, en la guerra, había tomado partido por la tradición. Por desgracia, si seguimos la clásica dicotomía entre racionalidad moderna y horizonte hermenéutico tradicional³⁸ –que parece desprenderse de la metáfora de rechazo del legislador prudente– los textos de los que partimos parecen ayudarnos a concluir justamente en un sentido contrario al que nos interesa. Para sortear el *impasse*, habrá de remitirnos a la teoría famosa de las “verdades eternas” en Descartes, creadas de la nada por la voluntad inefable de Dios todopoderoso³⁹.

Para comenzar, retomemos al legislador prudente. De acuerdo a la metáfora, la racionalidad de la política consistiría en algo así como en la decisión de un legislador. Lo “racional” parecería descansar así en la voluntad del decididor, cuyo “fin” habría de reservarse en su real pecho, más o menos como Dios lo hace con los suyos en el entramado teológico que presenta la noción de verdad en la filosofía cartesiana y que, en realidad, juega un rol en su concepción de la racionalidad. Como ha notado Bernard Williams, este rol se ha descuidado bastante en las versiones modernas de la modernidad, que suelen postergar al Dios todopoderoso en beneficio de los relatos de autonomía para el sujeto⁴⁰, a lo que agregó que se trata de un “aseo” narrativo que hace del fundador de la modernidad un predicador de la resignación. A este respecto, no debe escaparnos la articulación teológica de la metáfora política

³⁶ Cfr. Ariel COLOMBO, *Democracias sin fundamento*, Buenos Aires, Trama editorial, 2001, pp. 12 y ss.

³⁷ Anoto. ¡Nunca cuenta, el muy artero, que el año anterior se había coligado con los calvinistas bajo el mando del Príncipe protestante Maurice de Nassau!

³⁸ Es inaceptable, por lo demás, admitir relatos de lo que es racional bajo la oposición entre racionalidad y tradición, cual es parte esencial de los entramados narrativos modernos. Cfr. mi “Racionalidad sin Tradición” en *Estudios de Filosofía*, Lima, PUC, 1997, pp. 1-6, también mi “Relativismo, racionalidad y comunidad, un alegato”, en *Revista Teológica Limense*, 3, 1997, 329-344.

³⁹ Una exposición sencilla puede encontrarse en Maurice CHEVALIER, *Descartes*, Paris, Plon, 1957 (1932), pp. 310 y ss. Cfr. Genevieve RODIS LEWIS, *L'Oeuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1971, t. I, pp. 125 y ss.

⁴⁰ Cfr. Bernard WILLIAMS, *Descartes, the project of pure inquiry*, London, Penguin Books, 1986 (1978), pp. 162, también pp. 207 y ss.

y la idea de la racionalidad como un conjunto de reglas indiscutibles que presenta el propio *Discurso*⁴¹. El modelo del prudente legislador está explícitamente asociado al de Dios como el creador de la verdadera religión⁴², rol divino cuya densidad ontológica es un Otro inaccesible para el conocimiento. En el caso de las “verdades eternas” Dios resulta ser un decididor epistémico cuyas resoluciones son tan inefables como su voluntad⁴³. Aplicado a lo político, sucede que el universo de lo público depende en su legitimidad de una voluntad privada, y es la privacidad de la voluntad del legislador la que realiza la dimensión consensual de la política que, en este sentido, se convierte en la im-posición de la “verdad”. La eventual arbitrariedad del decididor estaría salvada por el carácter indubitable de sus reglas, cuyo resultado sería, además, la paz, la consecuencia política de la certeza epistémica. Es un hecho textual innegable que esta interpretación de Descartes es la más holgada. Y es más. Como un gambito para llegar a donde deseo, voy a abundar en su favor.

En realidad, la metáfora del legislador prudente del *Discurso del Método* es una alusión más o menos obvia a una teoría teológica que Descartes había comenzado a desarrollar a principios de la década de 1630 y de la cual se conserva la correspondencia con el Padre Marin Mersenne. Se trata de la conocida teoría de las “verdades eternas”⁴⁴. Según esta teoría, la verdad es objeto de la creación divina, de acuerdo a lo cual la consistencia ontológica de lo verdadero se desplaza, desde el objeto de la verdad, a la voluntad creadora del mundo. Lo que interesa para el caso es que esta teoría, en su versión extrema, significa que, al menos potencialmente, Dios puede modificar la realidad de lo que esas verdades expresan, o incluso hacerlas diferentes de lo que son, cosa de la que se abstiene en función de su naturaleza inmutable. La consecuencia relevante es que se ha divorciado la esencia de la verdad de su dimensión ontológica⁴⁵. Lo más evidente es comprender que esta concepción de la verdad fue diseñada para sustituir a la versión aristotélica de la experiencia de lo verdadero como adecuación al objeto, de tal modo de exiliarlo del entramado general de la verdad⁴⁶. En mi opinión, de lo que se trata aquí es de descualificar lo Otro de la racionalidad en el universo epistémico y pro-

⁴¹ Cfr. *Discurso*, AT VI, p. 12 l. 16-19.

⁴² “Es igualmente cierto que el gobierno de la verdadera religión, cuyas leyes han sido dadas únicamente por Dios, está incomparablemente mejor regulado que cualquier otro”. *Discurso*, AT VI, p. 12.

⁴³ Cfr. Walter SCHULZ, *El Dios de la metafísica moderna*, México, FCE, 1961 (1957), pp. 59 y ss.

⁴⁴ Esta teoría aparece por primera vez en las correspondencia con el Padre Mersenne, notablemente en la *Carta a Mersenne del 15 de abril de 1630*, AT I p. 145, tema que se prolonga en las cartas fechadas el 6 y el 27 de mayo del mismo año, AT I, pp. 149-150, 152.

⁴⁵ Aparte de las cartas a Mersenne aludidas arriba, cfr. la *Carta a Mesland del 2 de mayo de 1644*, AT IV, p. 118; *Carta al Padre Arnauld del 29 de julio de 1648*, AT V pp. 233-234; *Cuartas Respuestas*, AT VII, pp. 431 y ss.

⁴⁶ Este es el diagnóstico de Jean-Luc Marion sobre la ontología cartesiana para las Reglas (1629) y que, en mi opinión, expresa la relación ontológica entre contingencia y racionalidad en el conjunto de la obra del filósofo. Cfr. Jean-Luc MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1993, especialmente los numerales 5 y 14.

yectar la consistencia ontológica de la certidumbre en una instancia cuyo ámbito de pertenencia se enraíza, no en la voluntad, sino en el carácter de Otro. Si tal fuera el caso, la dimensión ontológica de lo verdadero quedaría fuera del alcance de las reglas de la racionalidad, reduciéndose ésta al ámbito de la obediencia atenta a una voluntad ajena y desconocida⁴⁷. Y es esto lo que nos remite de nuevo al “legislador prudente” de la metáfora del *Discurso*. La idea central de esta metáfora política consistiría en convertir la obediencia en el patrón de la racionalidad, con lo que la dimensión epistémica de la “verdad” quedaría sometida, ella misma, a la metáfora política, con la curiosa consecuencia de que el orden de la racionalidad práctica sería anterior en el orden de las justificaciones. Esto puede quedar confirmado justamente con un texto relativo a la cuestión de las “verdades eternas” en el que se afirma que Dios las ha creado del mismo modo en que un Rey ha establecido las leyes de su reino⁴⁸. El sabio legislador es responsable de la verdad de lo político como decisión, a la par que a los súbditos les corresponde la obediencia de sus reglas en la confianza al Otro. No está de más decir que la confianza de los súbditos descansa en la voluntad del Rey que, a los efectos de la política, resulta tan incomprensible y obligatoria la de Dios⁴⁹.

Hasta aquí nuestra apuesta parece reducirse a una definición de la racionalidad política que remataría en un argumento decisionista. Está de más decir que si la voluntad del soberano es análoga a la voluntad de Dios respecto de las “verdades eternas”, el disenso ha sido suprimido de la esencia de lo político. La contingencia, un rasgo propio del mundo de lo político, pasaría al rango de ser “políticamente incorrecta”. Pero la metáfora del legislador admite su reingreso por el mismo modelo argumentativo que aparentemente la ha excluido. Así como Dios es Otro respecto de la verdad, y es en ese sentido que la sustenta en su ser, hay un Otro de lo político al que hay que prestar obediencia a través de la ley. Pero el Otro no es el soberano pues éste, a diferencia de Dios, no “crea” lo político en su sustancia. Por el contrario, como vamos a ver, el Otro se revela a través del disenso, aquel del que la verdad de lo político toma su sustancia y que cobra, como una procesión de desacuerdos, la dimensión de horizonte de una tradición narrativa. En efecto, para comenzar, el propio *Discurso* plantea la sugerencia de que los legisladores humanos no suelen ser tan confiables como Dios y que las excepciones,

⁴⁷ Este es el tratamiento que podemos obtener, respecto a la teoría de la creación de las verdades eternas, del texto de Marion sobre lo que él llama la “teología blanca” de Descartes. Cfr. Jean-Luc MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes, analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991 (1981), especialmente cap. 13, sobre la creación de las “verdades eternas”.

⁴⁸ “No tenga usted temor, Padre Mersenne, os lo ruego, de asegurar y de hacer público que es Dios quien ha establecido las leyes de la naturaleza como el Rey lo hace con las leyes de su Reino... Y como juzgamos incomprensible la grandeza de Dios y por eso la estimamos más, igual que un Rey tiene más majestad mientras menos familiar es para sus súbditos, siempre que no se les ocurra que no tienen un Rey”. Cfr. *Carta a Mersenne del 15 de abril de 1630*, AT I, p. 145 l. 13 y ss. La traducción, adaptada, es mía.

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, p. 146 l. 4 y ss.

como la del legislador de Esparta, no están eximidas de expresar una realidad defectuosa e incompleta⁵⁰. Pero eso no es todo. Las siguientes dos páginas que suceden a la metáfora y que preceden a la descripción de la racionalidad en términos de un proceder de reglas epistémicas, consisten en un conjunto de advertencias de cómo no debe ser interpretada la sección que acabamos de reseñar.

En efecto, Descartes aborda a la mitad de la página 13 de su *Discurso* la relación entre racionalidad y tradición. En lugar de hacerlo directamente, se sirve de las metáforas arquitectónicas que preceden y que hasta aquí habíamos omitido. Dice Descartes: “Verdad es que jamás vemos que se derriben todas las casas de una villa con el único propósito de reconstruirlas; sí se conoce que muchas personas ordenan el derribo de sus casas para edificarlas de nuevo y también se sabe que en algunas ocasiones se ven obligadas a ello cuando sus viviendas amenazan ruina y cuando sus cimientos no son firmes”. Y concluye: “Por semejanza con esto me persuadía de que no sería razonable que alguien proyectase reformar un Estado, modificando todo desde sus cimientos, y abatiéndolo para reordenarlo”. La indicación es patente. Se trata de sugerir que es más razonable esperar que los Estados cambien con la contribución colectiva de los privados que por medio de un cambio propuesto por alguien que se atribuyese las cualidades del legislador prudente, la propuesta de lo cual, además, se la toma más adelante por “una locura”⁵¹. El expediente más simple sería desestimar el resto de las alusiones políticas de esta sección del *Discurso* y tomarlas por excusas circunstanciales⁵², pero el hecho innegable es que éstas ocupan desde la página 14 hasta el primer párrafo de la 18, más o menos ¡la misma extensión que la dedicada a exponer las reglas del proceder racional! Y precedidas además, como vemos, por la palabra “locura”, con lo que eso significa en el lenguaje cartesiano⁵³. No tenemos otra opción, entonces, que reconsiderar el alcance de la imagen del Descartes decisionista que hasta ahora hemos esbozado.

Hasta ahora tenemos que Descartes otorga un primado a la metáfora del legislador prudente como modelo de concepción de la racionalidad, de tal modo que se vincula con la teoría teológica de las verdades eternas. La idea

⁵⁰ “Pero, hablando solamente de los asuntos humanos, pienso que si Esparta fue en otro tiempo muy floreciente no se debió a la bondad de cada una de sus leyes, pues muchas eran verdaderamente extrañas y hasta contrarias a las buenas costumbres, sino a que fueron elaboradas por un solo hombre”. AT VI, p. 12.

⁵¹ “Y si llegara a pensar que hubo la menor razón en este escrito por la que se me pudo suponer partidario de esta locura, estaría muy enojado porque hubiese sido publicado”. AT VI, p. 15 l. 1 y ss.

⁵² Que es lo que, de un modo sorprendentemente apurado, hace Gilson en su comentario al *Discurso* en Etienne GILSON, *Descartes, Discours de la Méthode, texte et commentaire*, Paris, Vrin, 1939, p. 174.

⁵³ Es interesante remitirse a los comentarios sobre los usos de “locura”, cuyo comentario aplica García-Hernández para explicar la idea de demencia como “descalificación” jurídica o ética en calidad de testigo fiable. Cfr. Benjamín GARCÍA-HERNÁNDEZ, *Descartes y Plauto, la concepción dramática del sistema cartesiano*. Madrid, Tecnos, 1997, pp. 26 y ss.

central es que las verdades eternas ocupan en el universo epistémico lo que las leyes o la constitución en el político, y que la voluntad del monarca es equivalente a la voluntad inefable del Dios que las ha creado. La verdad de la episteme se refunde en la voluntad que las crea, de tal modo que adquiere su consistencia ontológica en la voluntad divina y pide del concededor (el “sujeto”) una confianza que la tradición ha trastocado en términos de certeza, tal vez exagerando el propósito original de, simplemente, sustraer la idea de desacuerdo respecto del conocimiento. El asunto es que la verdad termina consistiendo en la confianza en “reglas”, en las cuatro reglas que están en el *Discurso* a partir de la página 18. La verdad política, a su vez, radica en la confianza en el poder político, que la tiene por fundamento. Pero con esta diferencia, que es fundamental. Mientras en la episteme se trata de circunscribir la verdad en términos de la necesidad de una voluntad inmutable y “eterna”, el titular de la voluntad creadora de las sociedades políticas lidia con la inconsistencia, la debilidad, la fragilidad ontológica de las comunidades, conserva intangible la realidad de los conflictos y disensiones propios de las asociaciones humanas y está en el apuro de darles solución de manera inexorablemente contingente, según se van presentando. Por ello dice Descartes, en referencia a los “pequeños asuntos públicos” (o sea, las disensiones y los conflictos), que están por definición en relación directa con las “imperfecciones” de los Estados. Hay un sentido en que las disensiones constituyen los Estados como un envío en la fragilidad, alojándolos en un horizonte ontológico fracturado por el reclamo y el disenso. Y la referencia, sin duda, con esto de las “imperfecciones”, no es a la constitución comunitaria como reconocimiento de una identidad contingente, sino al acontecer eventual de su procesión, de su conservarse y su cuidado en el tiempo, atestiguada “por la sola diversidad que entre ellos existe (y que) es suficiente para atestiguar que la tienen (la imperfección)”. Esto nos remite, de modo extremadamente curioso, al carácter factual de las comunidades políticas como prioritario en el orden de las razones. Esto significa que, para el orden de lo político, el horizonte de la racionalidad apelaría a un punto de partida que no es diferente del de un neoaristotélico o un comunitarista⁵⁴.

En efecto, las comunidades no son “imperfectas” por estar mal gobernadas o por ser tan desdichadas de no haber contado con un “legislador prudente”, digamos, Marat o Robespierre. Lo son en realidad como el efecto de su propia imposición como destino, porque la “sola diversidad que existe entre ellas es suficiente” argumento respecto de su imperfección⁵⁵. Dicho en

⁵⁴ Dice en sentido análogo Colombo: “Descartes preparó la teoría del decisionismo al establecer que en la praxis de la vida la virtud de la praxis científica es impracticable, debiéndose acudir a la moral tradicionalmente válida. La tradición no vale en virtud de sus razones sino en virtud de la evidente imposibilidad de prescindir de ella”. Cfr. Ariel COLOMBO, *op. cit.* p. 12.

⁵⁵ Por si hubiera dudas, aquí el original francés: “Ces grands corps (politiques) sont tres malaisés a relever, étant abbatus... Puis, pour leurs imperfections, s’ils en ont, comme la seule diversité qui est entre eux suffit pour assurer que plusieurs en ont, l’usage les a sans doute fort adoucies”. AT VI, p. 14 l. 10-16.

otros términos, la imperfección de la existencia comunitaria en el relato cartesiano, su fragilidad, su debilidad ontológica, es parte de la definición de lo político en cuanto tal, de tal modo que la identidad de una comunidad política es lo mismo que “imperfección”. En otras palabras, la “imperfección” de la política consiste en el carácter dado del ser de la comunidad como evento, lo que hace que sea inevitable adoptar su ser en términos de una sucesión de disensiones y conflictos, justamente en el primer modelo de constitución al que se aludió en la sección de la página 12, al que se remite la tradición comunitaria como el objeto de una metáfora de rechazo. Y es que la cuestión aquí está no en el carácter perentorio de la obediencia a las leyes, sino en la densidad ontológica de la dimensión política. La constitución debe tomarse como si fuera el resultado de la acción divina de un soberano perfecto, pero el ser de la acción misma se confunde con la tradición de la cual ésta adviene, y que es frágil y contingente. Considero que estamos aquí ante un elemento complementario del decisionismo. La debilidad ontológica de la tradición cumple en el horizonte de lo político el rol de la voluntad de Dios en la teoría de las verdades eternas. Mientras el carácter inmutable de una teología de la verdad basada en la definición de Dios permite el exilio del desacuerdo junto con una ontología del misterio divino, en política una ontología política basada en el carácter contingente e “imperfecto” de la tradición invade los fueros de la legalidad, otorgándole a la constitución un ser falible y transitorio⁵⁶. Un Dios perfecto sostiene la teología de la episteme. Una comunidad conflictiva sostiene la racionalidad práctica.

Insistamos. El rol que Dios juega como refugio ontológico de la verdad más allá de la episteme lo tiene en el ámbito de la política la comunidad, del mismo modo que el rol de las “verdades eternas” como episteme lo cumple en la política la constitución explícita del Estado. Y si la comunidad se entiende como una sucesión de desacuerdos y ajustes de cuentas, entonces las “verdades eternas” de la política tienen su fuente en la contingencia del destino comunitario, que se transforma así en una tradición contingente que tiene incorporada en su presencia destinal todas las disensiones y los conflictos propios de una justificación narrativa. Debo agregar, sin embargo, que hay que añadir un matiz. Demandan, de la manera perentoria propia de la episteme moderna, tanto la confianza hacia el Estado como la obediencia a la ley. Y es que la argumentación así tomada, significa al menos una cosa: la racionalidad de la política es ajena a la labor constitucional. Ningún súbdito puede hacer el lugar de un legislador. Ningún súbdito puede imaginar o crear una constitución. No hay, pues, aquí, sitio alguno para la idea de “revolución”. Sucede con la fuente de la existencia política o la “constitución”, dice

⁵⁶ Afirma Colombo que “Descartes nos libera de la coacción de tener que ser tan radicales en la praxis como en la teoría, y de tener que suponer que la tradición vale en virtud de su demostrada corrección y no por falta de alternativas reales y actuales”. En el mismo sentido dice de Hobbes que “le ofrece posibilidades a la conciencia disidente”. Cfr. Ariel COLOMBO, *op. cit.*, p. 13.

Descartes, “lo mismo que con los caminos reales; serpean entre las montañas y poco a poco llegan a ser tan lisos y a ser tan cómodos a fuerza de ser utilizados que es mucho mejor transitar por ellos que intentar seguir el camino recto, escalando rocas y descendiendo hasta los precipicios”⁵⁷. Los *philosophes*, pues, pueden pensar lo que quieran, pero no tienen aquí trabajo. Si alguien puede hacer leyes, éste puede ser sólo y únicamente el Rey, en la medida, claro está, en que sea el depositario de la tradición, que hablará a través de él desde la analogía del incalculable abismo del ser divino.

¿Discurso republicano *avant la lettre*? Improbable. Parece que al fin podemos entender por qué el relato para alegar en favor de la racionalidad moderna que está en la segunda parte del *Discurso* no comienza en el invierno holandés de 1619. En realidad comienza más bien en el verano, en que Descartes resolvió asistir a la coronación del Emperador. El invierno siguiente nuestro filósofo estaba en condición de voluntario en las reaccionarias tropas del Duque Maximiliano de Baviera, en una estufa, pensando en los secretos del mundo, tal vez apelando al venturoso auspicio de la Virgen María⁵⁸.

PALLAS REINA BELICOSA Y PACÍFICA

Es curioso recordar que uno de los intrigantes que impidió el entierro revolucionario de Renato Descartes fue Chénier, hermano del escritor, celoso porque fracasara en unos juegos florales en honor del filósofo que premiara el Rey en 1765. Quien en cambio sí recibió el premio de la Academia Real Francesa fue el abate Thomas, cuyo elogio de Descartes encabeza el primer tomo de la edición de obras completas publicadas por el investigador Víctor Cousin, ya en tiempos de la Restauración, en 1824⁵⁹. El hecho es que el texto de Thomas incluye una narración revolucionaria de Descartes, precisamente una de las del tipo que hace del filósofo el padre de la filosofía moderna y, de pasada, el anticipador de la Revolución⁶⁰. La narración de Thomas articula la idea de racionalidad epistémica con las de progreso moral, como era fre-

⁵⁷ Cfr. *Discurso*, AT VI, p. 14.

⁵⁸ No puedo evitar citar el siguiente chiste de Voltaire, refiriéndose a la Guerra de los Treinta Años: “El jesuita Caussin había aconsejado a Luis XIII poner el reino bajo la protección de la Virgen... Cierto es que la Casa de Austria tenía también a María por protectora; de modo que sin las armas de los suecos y del Duque de Weimar, protestantes, la Santa Virgen hubiera permanecido, aparentemente, muy indecisa”. VOLTAIRE, *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, Buenos Aires, Hachette, 1959, p. 1030. Por suerte, Descartes llegó y se fue de la Guerra de los Treinta Años antes de la traición de Richelieu, así que es ajeno al problema.

⁵⁹ THOMAS, *Elogio de Descartes*, en *Oeuvres de Descartes publiées par Victor Cousin*, Paris, Lévrault, 1824-1826, t. I. Agradezco a Dante Dávila el haber conseguido adquirir el original de esta obra.

⁶⁰ Cfr. la nota de Gilson que, aunque tangencialmente, muestra el asunto. Etienne GILSON, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris, Vrin, 1951, p. 258.

cuenta en la Ilustración, de tal modo que integra la empresa cartesiana en un relato revolucionario. Al aparecer en escena Descartes “todo estaba listo para una revolución”, anota⁶¹. Pero nuestra lectura del *Discurso del Método* no nos persuade de eso. Al contrario, nos acerca a un modelo de hermenéutica política en la que allí donde Thomas ve un compromiso entre utopía tecnocientífica y emancipación de la humanidad, hallamos, por el contrario, la idea de la política como el cuidado disidente de la tradición, del desacuerdo anclado en la obediencia, de la ansiedad del reposo que instala el carácter perentorio de la episteme como sumisión narrativa ante la fragilidad destinal de la tradición.

Para festejar el fin de la Guerra de los Treinta Años y los acuerdos de la Paz de Westfalia, Descartes redactó en verso el texto del ballet *El Nacimiento de la Paz*. La obra consta de veinte secuencias o entradas (*entrées*), en cada una de las cuales se da lugar a la danza de diversos personajes, que logran su ensamblaje narrativo gracias al texto en verso. Este fue ejecutado en el castillo real de Estocolmo el 19 de diciembre de 1649⁶². Desconocido por los *philosophes* del entierro de 1793 y redescubierto recién en 1920, acudimos al texto para recuperar algo de lo que, hasta ahora, hemos intentado reconstruir en una narración no revolucionaria ni ilustrada del cartesianismo bajo la esperanza de una anamnesis para nuestro envío en un horizonte de duelo por la modernidad. Hemos intentado mostrar que esta narración está vinculada con el cuidado de una hermenéutica de lo político cuyo relato estaría comprometido en su origen con el entero proyecto de la racionalidad moderna y del que, mediando los metarrelatos emancipatorios, nos habríamos olvidado.

El Nacimiento de la Paz no es el tipo de texto filosófico cartesiano. Sin embargo sí es, en cambio, el tipo de alegoría política que nos interesa para rematar este ensayo, una suerte de anamnesis de nuestro envío como perplejos postilustrados que, en lugar de dolernos de la Revolución, nos hallamos ante una herencia destinal de nuestro propio olvido. Y es que *El Nacimiento* es una narración aplicativa de la visión que efectivamente nos hereda Descartes. En él está presente, como tema central, la cuestión del disentimiento, la decisión política y su anclaje en una suerte de teología de la memoria. Tal vez encontremos aquí, con el deseo de darle arquitectura a nuestra interpretación de la modernidad, el lugar en el que el disenso y la política aparecen bajo la forma de tradición, como horizonte destinal que funda lo político como paradójica obediencia ante lo contingente. Sabemos ya que esto es posible bajo el entramado teológico de la concepción cartesiana de las relaciones entre onto-

⁶¹ Cfr. THOMAS, *op. cit.*, p. 11.

⁶² Cfr. al respecto Geneviève RODIS LEWIS, *Le développement de la pensée de Descartes*, Paris, Vrin, 1997, pp. 201 y ss. Cfr. la *Carta a Brégy del 18 de diciembre de 1649*, que contiene el testimonio de Descartes de haberlo redactado. AT V p. 467. Es necesario anotar la crítica de Richard Watson sobre el presunto carácter apócrifo de la obra. Cfr. Richard WATSON, “Descartes n’est pas l’auteur de ‘La naissance de la paix’”, en *Archives de Philosophie* 53 (1990) 341-389. También su “Descartes’s Ballet?”, en *American Philosophical Association Proceedings* 63, núm 1 (1989) 10-11.

logía y verdad, que hemos intentado hacer explícita sobre el comentario de la segunda parte del *Discurso* de 1637.

En fin, estamos en el Reino de la diosa Pallas, la cuidadora de los pueblos, la que impide su "ruina". El Reino está en guerra y el pueblo clama por la paz. En la historia Pallas, la Reina, es quien tiene que tomar la decisión política en nombre de la comunidad, de tal modo que podemos considerar el conjunto del ballet como el relato de la deliberación acerca de sus razones. Pero vayamos donde nos interesa ahora. El centro de la historia es la intervención política del Consejo de la Reina, que se plasma luego de que se verifica, en ocasión de la guerra, una serie de disensiones y conflictos dentro del Reino, un eco, sin duda, de los disensos sociales del *Discurso del Método*. Se convoca entonces en la entrada catorce a lo que podemos llamar los Estados Generales Divinos (algún nombre cabe a la Asamblea). Estos se congregan a deliberar en torno de Pallas, la Reina, a quien le exponen las quejas y ofrecen más adelante la oferta de la paz como solución a los desacuerdos a los que la guerra ha dado lugar. La Reina acepta sin articular palabra. En lugar de una declaración de la soberana, que permanece muda, el texto termina en la exaltación de sus atributos, que incluyen, por cierto, a la paz misma que, entre otras cosas, es el fin de la narración. Hay un aspecto en esto muy peculiar. En su silencio la Reina admite sin réplica una propuesta de los Estados Generales Divinos bastante anómala y que, de modo directo, por su carácter de excepción, remite al drama de la decisión y la contingencia de lo político. Por extraño que parezca, la Reina recibe la propuesta de los Estados Generales de superar la guerra a través de un cambio constitucional. En este sentido, creo que el conjunto del texto puede ser leído como una narrativa para alegar en función de ese cambio, con lo que la alegoría política termina significando una exposición narrativa de los cambios en el Estado sobre la base de los disensos y los conflictos. ¿Y en qué consiste el cambio? Se trata de conjurar la guerra haciendo que la Paz, divinidad que aún no ha nacido, se convierta en co-gobernante con Pallas. Así, dice la Justicia, poco después de que Pallas ha garantizado en la undécima entrada que la paz llegará de todos modos, lo siguiente, que es casi una amenaza: "Pallas me ordena siempre que acompañe sus armadas... Pero ella me ordena también –interpreta astuta la Justicia– ser compañía fiel de la Paz, que viene hasta aquí para cogobernar (*regner avec*) con ella"⁶³. Algo osado de decir, la verdad. ¿Un co-gobierno de Pallas con la Paz? ¿No nos recuerda esto a ciertos episodios sangrientos de 1793? ¿No hay acaso una revolución en el Reino de Pallas?

Pero vayamos con calma. El ballet se inicia con la presentación de la paz como "el principal de los beneficios" del reinado de Pallas. Y es que la paz, de ser una de sus obras, no es la única. El Reino de Pallas incluye también la guerra, de cuya participación se desprenden valores como el honor y el reco-

⁶³ Duodécima entrada, cantada por la Justicia, AT V p. 623. Las traducciones del francés antiguo son mías.

nocimiento heroico. Con todo, Pallas es anticipada por los versos en su propósito de conducir a la paz. La Reina “nos quiere alejar de los peligros de la guerra”, sugiere el coro inicial. El único inconveniente es que, como notarán luego los dioses congregados en los Estados Generales Divinos, “así como es de belicosa es que Pallas es pacífica”. ¡Belicosa y pacífica simultáneamente! El ballet continúa con la presentación de Marte y, luego, de las tropas del reino guiadas por Pallas, que fracasan dispersadas por el Terror Pánico “ya que sin tanto ruido” como el de Pallas y Marte, puede “meterle espanto a un millón de guerreros”. Una vez dispersas las tropas, llega una extraña sucesión de exposiciones de motivos para objetar la guerra, que ocupa desde la cuarta entrada hasta la décima. Al principio se lamentan los fugitivos, que temen el triunfo del enemigo. Luego cada uno de los actores de la conflagración hace en la parte que le corresponde del texto una suerte de exposición de motivos análoga a una declaración judicial, dividida entre las entradas cuarta y undécima. Declaran en este sentido los más afectados por el desastre, por ejemplo, la Tierra, los campesinos, los voluntarios o los lisiados. Estos exponen las causas por las que se requiere la paz. En la entrada doce, ante la magnitud de los desacuerdos, se convoca a los Estados Generales Divinos antes aludidos. La Reina ha interpuesto un alegato primero, en la entrada undécima, que parece ser la respuesta a los relatos precedentes que, en este sentido, no constituyen sino una suma de quejas y reclamos por versiones conflictivas acerca del valor de la guerra. La Reina permanece muda. Y mientras danza la soberana, una voz celeste expone sus motivos. Los motivos para justificar la guerra, claro está, así como el retraso en la atención de las solicitudes de los súbditos, expresadas en sus disensiones. Se trata de la reiteración del motivo moral de la Reina como procuradora de la paz. Ante lo que parece ser un amotinamiento general contra la guerra, la Reina replica por la interpósita voz celeste: “Sufran los males recibidos con paciencia, ya que ella (Pallas) tiene el poder del destino. Tiene el poder de ponerle un fin a esto”⁶⁴. Usando la frase de Thomas, “todo estaba listo para la revolución”. En la entrada décimotercera se reúnen los Estados Generales Divinos del Reino de Pallas.

La reunión de los Estados Generales equivale a una deliberación ampliada de lo afirmado por la Reina, en la que participan múltiples voces cuyas versiones no necesariamente se complementan. Intervienen los dioses, uno tras otro, dando cada uno justificaciones para la paz y halagos para la Reina que, todo así lo indica, es quien debe dirimir en la deliberación, aunque, bueno es recordarlo, ya todos confían en que la Reina tiene el asunto resuelto desde el principio. Recordemos que Pallas sigue un orden “secreto” general, en el que el proceder de la Reina consiste en obrar “por prudencia”. A Pallas no escapa pues, la deliberación, pero, tal y como sugiere el texto, en eso se funda la justificación “secreta” de sus resoluciones. Por ello el ejército la felicita al inicio, en la segunda entrada, “porque Pallas une la prudencia al valor” y porque es

⁶⁴ “... Car elle a pouvoir du destin/ d’y metre bientost une fin”. AT V, p. 623.

“sabia, vigilante, corajuda y constante”⁶⁵. Pallas opera “por una influencia secreta” que a veces, no necesariamente para sorpresa nuestra, confabula con la guerra. Buscadora de la paz, mantenedora de lo que nace, Pallas no es extraña a ciertos tratos misteriosos y prudentes con Marte. Por ello no nos admira que sea a ella, a Pallas, a la reina que quiere que la paz nazca, a quien se le deben los primeros honores de Marte antes que al propio dios de la guerra⁶⁶. Y es que el ballet de 1649 presenta desde el comienzo una extraña paradoja. Resulta que Pallas, en cuyo reino “nos quiere alejar de los peligros de la guerra” y en quien el aria inicial exhorta a la confianza, “es igualmente belicosa y pacífica”. Quiere decir: tiene tanto interés en la paz como podría tenerlo en la guerra, lo que subraya el carácter eventual y, por ello, contingente, de su propio reinado⁶⁷. Uno podría imaginarse aquí una instancia de decisión arbitraria como, por ejemplo, el capricho de la Reina. Pero la imagen general del ballet es bien diferente.

Veamos. De un lado, la Reina Pallas aparece como una razonadora práctica indirecta. Una consumidora secundaria de los argumentos contrastantes de sus súbditos. No es con sus propias razones (que son mudas) que delibera la Reina. Esta sólo califica como una razonadora política en virtud del acontecer eventual de las disconformidades que constituyen el relato más extenso en que su decisión se ha de llevar a cabo. Pallas, pues, está bien lejos de ser una soberana hobbesiana. En este sentido, las razones de la Reina se instalan en un horizonte anterior, que la precede y que es prioritario en orden a la decisión, un horizonte concreto de intereses y versiones conflictivas que se originan en una instancia narrativa comunitaria, en este caso, la dispersión de las tropas de Pallas por el Terror Pánico. Dentro de ese horizonte, que es el de intereses en conflicto en una unidad narrativa, la Reina carece de razones propias y califica como la usuaria segunda de las razones de sus súbditos, que no son otros aquí que la comunidad política misma incorporada en la contingente historia de una guerra. Por otra parte, la imagen del ballet también apunta a reflejar el carácter frágil del fundamento de las razones de la Reina, cuya debilidad es proporcional a la contingencia de las propias demandas en que se reclama su decisión. Y es bueno recordar que esa contingencia se hunde en una suerte de ambivalencia del sentido, que está presupuesta en la idea misma de contingencia.

No es muy difícil imaginarse el cuadro de un conjunto de demandas de otra naturaleza acosando la Corte. Podemos imaginar que el Palacio de Pallas se encuentra sitiado, no por los reclamos de pacifistas cojos y hambrientos, sino por quejumbrosos memoriales de parte de los voluntarios, los lisiados o

⁶⁵ AT V, p. 618.

⁶⁶ AT V, pp. 617-618.

⁶⁷ Esta idea de la contingencia de las decisiones del Rey está expresamente abordada en la *Carta a Mersemme del 15 de abril de 1630*, que expone la “teoría de las verdades eternas”. Cfr. AT I, p. 145 l. 26 y ss.

los escuderos cuyo anhelo sea la guerra, todo bajo el preludio narrativo de algún incidente que haga de la paz un estado tonto, aburrido o improductivo. De hecho, Descartes mismo anota en una carta a la Princesa Isabel de Bohemia que ésta era justamente la situación en Francia en 1648, no mucho antes de que se firmara la Paz de Westfalia. Se queja el filósofo de una situación análoga a la antes sugerida por nosotros y que es la inversa de la que expone el ballet: "El Parlamento se reúne en la actualidad a diario con las demás Cortes soberanas para deliberar acerca de cierto orden que quieren todos que se ponga en el manejo de las finanzas, y se hace con el consentimiento de la Reina, de suerte tal que hay motivos para pensar que irá el asunto para largo..."⁶⁸. Agrega, "no es fácil saber qué resultará de todo ello". "Se dice que la pretensión es conseguir dinero suficiente para proseguir la guerra y mantener grandes ejércitos, aunque sin tiranizar al pueblo; y si se toma ese camino, creo que será la forma de alcanzar por fin una paz generalizada"⁶⁹. Curiosamente, tenemos todos los ingredientes análogos del ballet: la guerra, la deliberación de intereses contrapuestos en una Asamblea, el deseo de cuidar al pueblo y una Reina interesada en escuchar los argumentos en concurso. Los elementos están sumados, y no para nuestra sorpresa, a la observación de que quienes deliberan desean, no que la guerra se termine, sino que ésta continúe. La clave de la diferencia entre esta carta y el ballet es que a la práctica deliberativa en el caso de la carta precede una narrativa de triunfos que reclaman fondos públicos, y no la penosa tragedia de la dispersión de las tropas por el Terror Pánico. Los soldados, los lisiados o las mujeres, así como la Reina de Francia que escucha atenta los desacuerdos, no parecen estar muy interesados ellos mismos en la Paz de Westfalia.

En cualquier caso, Pallas es una razonadora práctica con amplio criterio, que está dispuesta a considerar el conjunto de los puntos de vista acerca de la guerra o la paz como parte de su propia justificación de fondo para decidir. Pallas, de este modo, incorpora una dimensión política discursiva cuyo fundamento está en las visiones divergentes mismas del peso de su decisión. Y este horizonte no es otro que el de la narratividad de las razones de los conflictos, esto es, la misma clase de disensiones y conflictos comunales que dan origen a una constitución basada en la práctica de la tradición como la historia de la solución de demandas contingentes. En este sentido Pallas, la Belicosa y Pacífica, preferirá la paz ahora como antes, sin duda, optó por la guerra. Es en este sentido que ella "tiene el poder del destino", que "tiene el poder de ponerle fin a esto". Y si bien la Reina estatuye la decisión política, es el destino Otro el fundamento de sus decisiones, un destino que la precede sustancialmente y al que ella se pliega, puesto que lo recibe silente como vocera hermenéutica cuyo oficio, antes que decidir, es oír. La prudencia de la

⁶⁸ *Carta a Isabel de junio o julio de 1648*, AT V, p. 198 l. 7-11. No me parece nada extraño que se aluda aquí a la Reina Ana de Austria, a quien veladamente se acusa de ser enemiga de Francia, entonces maquiavélica vencedora de la Liga Católica y el Sacro Imperio.

⁶⁹ *Ibid.* l. 13 y ss.

Reina, su carácter deliberante, se instala como racionalidad en el orden de la contingencia, como la voz sin voz que se impone como destino y que, al hacerlo, compromete la obediencia ante lo por venir.

Volvamos a Thomas. “Todo estaba listo para una revolución”. Los Estados Generales Divinos, a partir de la entrada decimocuarta, exponen sus motivos ante Pallas. Y es así como señalan la curiosa oferta del cogobierno de Pallas con la Paz. Pero la paz parece consistir en no otra cosa que la mera sucesión narrativa de las razones para una decisión que está tomada desde siempre. La paz estaba ya desde el principio, como anticipo en la exposición narrativa de los conflictos, de tal modo que es el carácter sustantivo de los conflictos mismos, como sucesión narrativa de desacuerdos, la exposición de la esencia de la paz. La paz consiste así en esta escucha a la tradición, que se convierte en la “influencia secreta”, en el fundamento de la racionalidad política como acontecer destinal. En el fundamento débil y frágil de una obediencia incuestionable. Por eso el prólogo advierte que llegará la Paz de todos modos, ésa que nunca habla ni opina, porque es lo que preside con su silencio el desarrollo narrativo de los disensos. Por ello la Paz no “nace”. La Paz es reconocida como presente: “Reconozcamos que esta Paz, es el más grande de los beneficios (de Pallas)”. Por ello, que “se observe aquí el silencio, ante la divinidad que preside estos lares” pues Pallas es la que “quiere que la Paz regrese a la Tierra”. El querer de Pallas, la voluntad que habrá de ser obedecida, es ella misma la presencia muda de la Paz. Sobre el terreno contingente de las disensiones dentro de una historia comunitaria, Pallas, la Reina, es reconocida en su silencio como la voluntad del destino. Y es en este contexto que los Estados Generales deliberan. Y hablan. Y lejos de poner de cabeza el poder de la Reina, acatan todos la sumisión de sus disensos ante el poder del destino que preside su propia voz como Asamblea. Aunque todo estaba listo para la revolución, ésta no ocurre. La Reina, pues, puede pasar el dolor de cabeza. “Nuestros intereses son tan diversos” (exclaman los dioses) “que no sabríamos opinar respecto de la gloria y el bien”⁷⁰. Todos opinan, pues, y se reconocen como asamblea de quienes están llamados a deliberar, aunque no a decidir. Reconocen así los Estados Generales su incapacidad radical para tomar decisiones que hay que dejar al acontecer narrativo del destino, cuya voluntad reside en la Reina. “Sólo Pallas es al mismo tiempo belicosa y pacífica. Que ninguno de nosotros se considere en capacidad de controlar su juicio”⁷¹. El destino, pues, se narra bajo la procesión de los desacuerdos, pero no se resuelve con acuerdos entre quienes disputan. Quien decidirá finalmente será Pallas, que reinará con la Paz, dueto al que se agrega además la Justicia, armando una suerte de triunvirato. El ballet termina exaltándolo y ratifica, además, el rol de Pallas como decididora, como la silente voz de la tradición: “Por Pallas entendemos la sabiduría eterna, y es Pallas quien reina aquí. La

⁷⁰ Los dioses deliberando en la entrada decimotercera. AT V, p. 623.

⁷¹ Cfr. AT V, p. 624.

Justicia y la Paz la acompañan (*regnent avec elle*), aunque nosotros no tenemos más que una sola Reina y un solo Dios”.

EL REY A LA CABEZA

Y, al fin, hemos de regreso al sangriento año de 1793. Mientras algún republicano intrigante pretendía escamotearle a Descartes los honores de la Revolución, había aún algunos que no interpretaban su obra con la premisa de Thomas, de que la modernidad y la revolución eran dos caras de la misma moneda. Menos aún que la racionalidad política moderna tuviera por consecuencia una relación privilegiada entre ésta y el programa normativo de la Ilustración. Muy por el contrario, había algunos que partían de la propuesta de que el modelo de racionalidad epistémica como verdad fuerte estuviera al servicio de la reacción, cual es el caso de Louis de Bonald⁷². El término “reacción”, muy sonoro, no corresponde hoy sin embargo a una concepción genuina de la tradición ni de la política, visto el hecho histórico de que las instituciones contrarrevolucionarias ya no existen⁷³. En cambio, no es un esfuerzo inútil preguntarse si las ideas generales de la política cartesiana que aquí hemos sugerido no pueden aún despertar interés para quienes, desorientados entre el liberalismo y el comunitarismo, entre la ruina de la modernidad política y la amenaza del pensamiento único, repasamos en un vuelco hermenéutico al pasado olvidadas verdades de nuestro propio envío. Preguntémonos si no es interesante partir de la teología política de Descartes para reconstruir nuestros relatos sobre la racionalidad política, si no es posible recuperar una hermenéutica de la “reacción” como parte de nuestro propio horizonte como envío, como una memoria ontológica de nuestra propia sustancia, lo que he llamado antes una “anamnesis”: una rememoración de nuestra sustancia en tanto críticos postilustrados de la Ilustración y habitantes de la modernidad tardía⁷⁴. Y es que nosotros, a diferencia de los reacciona-

⁷² Cfr. la teología política del Vizconde de Bonald que, en parte, debo reconocer, ha inspirado esta apuesta por la esperanza como anamnesis de nuestro origen como envío, Louis-Ambroise de BONALD, *Teoría del poder político y religioso*, estudio preliminar y selección de Colette Capitan, Madrid, Tecnos, 1988 (1796).

⁷³ En cualquier caso, los verdaderos reaccionarios serían quienes, aferrados al evento de la modernidad, serían incapaces de elaborar su duelo y preferirían, en el estilo de Habermas, comprometerse con la idea de que es una suerte de promesa inacabada o un proyecto inconcluso. Es como decir, parafraseando a Adorno o Lyotard, que un Auschwitz, el genocidio del comunista Pol Pot o una invasión militar como las producidas en Kosovo o Irak son aún fracasos muy pequeños para desalentarnos en el delirio emancipatorio. Quienes llevan a cabo esa clase de estrategia se autocalificarían así como discapacitados morales para auscultar otro horizonte de éxito que no fuera el diagnóstico de su propio fracaso. ¿Cuán “reaccionario” –en el sentido menos excelso– es complicarse con prácticas e instituciones infundadas cuyo *télos* es incierto? La agenda de esta clase de reactivos “modernos” no sería otra cosa, en mi opinión, que la claudicación de la crítica como actividad filosófica, lo único moderno, tal vez, que habría que rescatar de las ruinas después de Pablo Picasso.

⁷⁴ Este es, dicho sea de pasada, el hilo conductor de la filosofía política del peruano Eduardo Hernando Nieto, tanto en su ya citado *Pensando peligrosamente* como en la segunda parte de

rios históricos como el Vizconde de Bonald, el Conde Joseph De Maistre o Donoso Cortés, no nos situamos como unos resistentes morales frente a un hecho cuyas consecuencias normativas fueran cuestionables. Nos situamos frente al ostensible fenómeno del desfundamiento de instituciones políticas reales cuyas raíces se aferran, lo sabemos, en versiones inviables de racionalidad práctica, asentadas éstas, a su vez, en la idea de la racionalidad como episteme y el progreso de la tecnociencia como (infundada) esperanza de emancipación. Esta “reacción”, pues, no es más que una anamnesis de la modernidad en el duelo de los metarrelatos. Se trata de mostrar una faceta que no resulta intrínsecamente hostil a la modernidad sino, por el contrario, que se realiza como una identificación anamnética de nuestro propio origen como proyecto y como fracaso, como la memoria de nuestro duelo frente a los inviables metarrelatos emancipatorios. En este sentido, la reacción no es sino el reclamo de la racionalidad política como el horizonte de nuestra propia autocomprensión perpleja en la época del fin del fundamento. Y esto último porque nuestra propia fragilidad y desconfianza ante los mitos emancipatorios modernos nos pone en una posición privilegiada para comprender la ontología de la contingencia que subyace a este “cartesianismo político” desconstruido al que, sobre la base monumental de los textos, he intentado alegar en favor de la esperanza. Lo he hecho en plena conciencia de resituarlo como empresa de comprender la tradición como el depósito ineludible y frágil de la paz y el lugar fundacional de una política que está dolida ante la ausencia de fundamento. Bajo nuestros parámetros, lo acepto. De otro modo no entiendo cómo haríamos, después de todo, filosofía.

Nosotros, luego de Wittgenstein, luego de la hermenéutica, luego del rescate de la *phrónesis* y la tradición a fines del siglo pasado, estamos en la tarea de comprender la tradición como uno de los posibles senderos para recuperarnos de la desviada narrativa de identidad cuyo núcleo es la revolución⁷⁵. Quizá para esto se requiera también recuperar la obsesión moderna por seguir reglas y obedecerlas en las instituciones. Pero para ello habría que hacer de estas reglas algo menos parecido a una “verdad” perentoria y algo más semejante a un monumento vattimiano, algo que entumezca de respeto,

su libro *Deconstruyendo la legalidad*, Lima, PUC, 2002, así como en su artículo “¿Teología política o filosofía política?”, en Jorge DOTI y Julio PINTO (comp.) *Carl Schmitt, su época y su pensamiento*, Buenos Aires, Eudeba, pp. 189 y ss. Advierto que no comparto la visión pesimista que tiene Hernando del comunitarismo, que considero –contrariamente a él– una reivindicación de lo político schmittiano, ni tampoco su concepción, excesivamente severa, del irracionalismo nietzscheano y del posmodernismo francés sin los cuales, me temo, las fuentes conceptuales para interpretar a Schmitt como un interlocutor contemporáneo, que es lo que él pretende, se desprenden de su horizonte hermenéutico y terminan como una apelación, no a la nada (que ya es algo), sino al vacío.

⁷⁵ Añado así una posible vía de escape del duelo de la modernidad que no nos conmine a la aceptación resignada de sus ideas políticas, cual parece ser, por ejemplo, la propuesta de Albrecht Wellmer en su ya clásico de la resignación, *Finales de partida: La modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1993. Cfr. la problemática del contexto normativo del fin de la modernidad política en Alessandro FERRARA, *Autenticidad reflexiva, el proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*, Madrid, Visor, 2002, cap. II.

que reclame el cuidado como herencia pero, sobre todo, como deuda⁷⁶. La verdad debe pasar de ser una certidumbre política inatacable a ser una relación de compromiso con el destino, que es inatacable porque no nos corresponde. En lugar de un conjunto de normas y leyes, que es lo propio de la racionalidad política moderna, la atención a un silencio atento al fondo contingente del que surgen nuestras urgencias, exigiendo su ser, así, sin violencia alguna, con el derecho inconmensurable de lo incomprensiblemente nuestro, porque perdido en lo hondo de nuestros relatos. Diverso es, pues, esto, de la actitud revolucionaria. De la actitud de quien, cual fue el caso de los *philosophes* de 1793, sienta que hay argumentos que nos envían (¡!) desde un punto de vista externo al destino para “crear” el destino⁷⁷.

A este último respecto, habría que recordar que Descartes trata de modo expreso del tipo moral del político revolucionario de una manera que es filosóficamente más compleja de la forma en que lo hace en la sección del *Discurso* que hemos tratado aquí y que envía, de manera más sistemática, a la idea de tradición. Lo hace en una carta para la Princesa Isabel cuyo objeto es tratar los criterios para reconocer la conducta virtuosa con respecto a la naturaleza de los bienes, tema en el que recurre la interlocutora insistentemente ante las claudicaciones aparentes del filósofo frente al carácter contingente de la condición humana⁷⁸. Lo que interesa anotar aquí es cómo la carta se remite, entre otras condiciones, al reconocimiento de la fragilidad de las decisiones, al carácter débil de las certidumbres morales y, por ende, a su inevitable reclusión ontológica en la tradición. Quienes no son capaces de reconocer este carácter en la conducta humana (escribe Descartes) “caen en una presunción impertinente, y pretenden que Dios los considera miembros de su Consejo para compartir con Él el gobierno del mundo”. Esto es, sin duda, la raíz moral de la violencia política, “es la razón de infinitas preocupaciones vanas

⁷⁶ Extraigo la noción de “deuda” de MacIntyre, en el contexto de su explicación de la fragilidad humana como parte de nuestra herencia ética y nuestro contexto de aprendizaje moral. Cfr. Alasdair MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes, por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona, Paidós, 2001 (1999), cap. 9.

⁷⁷ Quienes defienden la Ilustración, como Javier Muguerza, dan por sentado que el fenómeno revolucionario es una cuestión cumplida, frente a la cual habría que actuar como eventuales narradores de su continuidad, sino como abogados de su vigencia. Estos descuidan, sin embargo, el hecho de fondo de que la ilustración y la revolución son como la teoría lo es a la práctica y que, por ende, desde el punto de vista reaccionario, todo síntoma de desvanecimiento de la Ilustración es, más bien, un llamado para ponerle fin a la revolución. Creo que éste es todo el asunto. Si la postmodernidad puede ser interpretada como postilustración, entonces hay que preguntarse qué clase de concepción de la política nos toca. Mi opinión es que por lo menos tenemos ya una propuesta negativa: la no revolución. Cfr. Javier MUGUERZA, “Kant y el sueño de la razón”, en Carlos THIEBAUT (comp.), *La herencia ética de la ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991.

⁷⁸ Cfr. las *Cartas de Isabel a Descartes del 16 de agosto de 1645*, otra escrita también en agosto y posterior a la anterior, de la que no se conserva la fecha exacta, así como la del *Carta de Isabel a Descartes del 13 de setiembre de 1645*, que precede a la respuesta de Descartes aquí incluida. Se encuentran ambas en la *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, traducida por María Teresa Gallego, cuya versión es la que hemos utilizado aquí cuando no hemos hecho la traducción personalmente.

y conflictos⁷⁹. El reconocimiento de la contingencia ontológica de la decisión política humana, en cambio, conduce a una actitud misericordiosa con la tradición⁸⁰, que se eleva en la escucha a los honores de Pallas, cuya actitud misma constituye un monumento a la verdad en su acontecer eventual. La racionalidad práctica está, en ese sentido, bajo la analogía de un envío providencial que es un corolario de las “verdades eternas”, elevada monumentalmente como el cuidado inexcusable de la tradición.

Como podemos fácilmente notar, contrariamente a la actitud moral del revolucionario, se trata aquí de reconocer, con piedad para con nuestras deudas morales con quienes nos heredan, que nuestras inconformidades sólo son políticamente significativas si se enmarcan en el horizonte imprevisible, pero inevitable, de la tradición. Es dentro de ella en que se aloja la perspectiva de la racionalidad monumental. Y es en el horizonte de honra del monumento que nuestra única obligación perentoria como razonadores políticos es edificarnos en la amistad con el pasado, aun si hubiera conflictos y disensiones en el presente, y quizá a su pesar, pues toda la dignidad y el honor de nuestro propio ser no puede sino remitirse a su origen, que por ser único, es absolutamente precioso, y que está allí para ser reconocido, además, como la fuente de nuestro envío cual deudos que somos de una modernidad irrecuperable. Maravillosamente inatacable, el destino invoca la reverencia y el silencio de la fuente del poder de la Reina.

Piensa Bernard Williams que no fue necesariamente muy considerado con Descartes el haber prescindido en la tradición de la modernidad de sus ideas acerca de Dios como lazo entre la verdad y la ontología⁸¹. Como hemos intentado mostrar aquí a partir de Descartes, la teología subyacente a esta relación nos recuerda que la racionalidad de la política, a diferencia de lo que han pensado siempre los partidarios de la revolución, está ontológicamente anclada en una contingencia que, sin embargo, reina en cuanto tal como la paz necesaria de todos los conflictos, como el reposo de fondo de un quehacer comunitario que se ve en la obligación moral de persistir. Quizá no estemos en condición de asumir el reto en los términos divinos de la reacción histórica, pero estamos igual ante lo ya sido originario, que tras la anamnesis

⁷⁹ Cfr. *Carta a Isabel del 15 de setiembre de 1645*, AT IV p. 292, l. 25-29: “...entrant en une présomption impertinente, on veut être du conseil de Dieu, et prendre avec lui la charge de conduire le monde, ce qui cause une infinité de vaines inquiétudes et facheries”. La traducción es mía.

⁸⁰ En este sentido, considero que puede leerse el resto de la *Carta a Isabel del 15 de setiembre de 1645* como una hermenéutica de los fines morales en tanto que éstos descansan en una práctica humana que es constitutivamente el proyecto de una tradición. Hay, dice Descartes en esta carta, que “tomar partido” por la fuente de los bienes que calificamos como morales, lo que implica un compromiso con la tradición como destino moral. Cfr. *ibid*, especialmente p. 295, l. 11-21.

⁸¹ Dice Williams que “el hundimiento del puente religioso (de Descartes) que su influencia más profunda y duradera no haya estado en la dirección de la metafísica religiosa que él mismo aceptó”. Sentiríamos que hemos logrado algo si logramos reemplazar ese puente por una modesta barcaza hermenéutica. Cfr. Bernard WILLIAMS, *Descartes, el proyecto de la investigación pura*, Madrid, Cátedra, 1996, p. 204.

demanda reconocimiento y absuelve los conflictos bajo la mirada nostálgica de la Belicosa y Pacífica. Mientras tanto “Descartes espera su resurrección gloriosa en compañía de dos benedictinos, aunque le hará falta recuperar su cabeza primero”⁸². Enterremos honorablemente, pues, al gestor desatendido de nuestro destino. Devolvámosle nosotros, ante el altar de nuestra esperanza, junto al honor de hacer una anamnesis de nuestro camino, la corona que ciñe a Descartes su cabeza.

⁸² “Descartes attend sa résurrection glorieuse en compagnie de deux bénédictins. Il en lui restera qu’à récupérer son crâne dérobé à Stockholm et que Cuvier acquit dès 1822 pour les collections du Muséum”. Pierre MESNARD, *Descartes*, París, Seghers, 1974, p. 19.