

Descartes y nuestras filosofías

PROF. DR. JUAN CARLOS MORENO ROMO

Universidad Autónoma de Querétaro

juan.carlos.moreno@uaq.mx

Resumen Me propongo mostrar que, aunque se atribuya a Descartes, por lo demás por muy buenas razones, la calidad de “Parménides moderno” o de “padre de la Modernidad”, esa condición es por lo menos tan ambigua como distintas son las culturas o las sociedades que surgieron de la ruptura de la Cristiandad. Ahí donde triunfó la Reforma protestante, y donde muy curiosa o significativamente se reconoce la deuda que se tiene para con Descartes, la concepción dominante de la filosofía es empero muy notoriamente —Wittgenstein, Heidegger— anticartesiana. Ni empirista ni racionalista, o ni analítico ni continental, ni nacional o identitario tampoco, Descartes sería, más que un filósofo francés, europeo u occidental, insisto una vez más en ello, un filósofo *nuestro*: de la universalista Contrarreforma o Reforma católica e incluso, si nos atenemos a lo que el día de hoy significa la práctica profesional, y *hegemónica* de “la filosofía”, un filósofo pre, o paramoderno. Es decir: un filósofo del arrabal.

Palabras Clave Cristiandad, Contrarreforma, Hispanidad, Filosofía del arrabal

Title *Descartes and our philosophies*

Abstract *We propose to show that, although we think of Descartes as a “modern Parmenides” or as the “father of Modernity”, otherwise for excellent reasons, this condition is at least as ambiguous as different are the cultures or societies that arose from the breakdown of Christianity. Where the Protestant Reformation triumphed, the dominant conception of philosophy is manifestly anticartesian — Wittgenstein, Heidegger—, although they recognize, curiously, a debt to Cartesian philosophy. Neither empiricist nor rationalist, neither analytical nor continental, nor national or identitarian either, more than a French, European or Western philosopher, Descartes would be a philosopher of ours, that is, a philosopher of the universalist Counter-Reformation or Catholic Reformation. Also, even if we stick to what the professional and hegemonic practice of “philosophy” means today, Descartes would be known as a pre-or paramodern philosopher, that is, an “filósofo del arrabal”, an outskirt philosopher.*

Keywords *Christianity, Counter-Reformation, Spanishness, Philosophy of arrabal.*

Vivimos, qué duda cabe, una época cada vez más mcluhiana en la que lo que hasta ayer permanecía lejano entra de pronto en un más o menos sorpresivo, y sobre todo casi inevitable contacto. Pues bien, para que ese contacto sea un contacto verdadero, o para que sea verdaderamente fecundo, a nivel de las ideas, me parece que es necesario poner por delante esas distancias que, pese a la interesante metáfora esa, tan manida, del mundo que de pronto se hace pequeño, acaso persistan como un testimonio fuerte de que no, de que, pese a las “nuevas normalidades” por las que lo quieren ahora hacer pasar, todo entero, el mundo sigue siendo por su parte verdaderamente grande, y diverso.

Además, esto de ahora me da la oportunidad, realmente valiosa, de someter en cierto modo a prueba, exponiéndolas en el Canadá de habla inglesa,¹ ciertas observaciones que sobre el Descartes que, del norte, llega masivamente a nuestras librerías, he venido haciendo en mis últimas publicaciones.²

Tuve ya, en su momento, un muy breve intercambio con el propio Richard Watson, de cuyo *Cogito ergo sum: The Life of René Descartes*, de 2002, arranca mi constatación de que, grosso modo, en el imaginario occidental culto o semiculto, en nuestros días —y en cierta campaña suya, identitaria, incluso— a Descartes se lo confunde —en el norte protestante y en el correspondiente sur laicista, digamos— nada menos que con Voltaire.

No hay nada de sorprendente en ello, nos señalaría, quizás, el François Azouvi de *Descartes et la France*, también de 2002, por cierto, dada la exitosísima operación que, de la figura del llamado padre de la Modernidad, llevó a cabo el gran capitán de los ilustrados. Y sin embargo Richard Watson se presenta como un experto en Descartes, y Russel Shorto lo reafirma, en 2009, en su también muy promocionado libro *Descartes' Bones*,

¹ Traducida al inglés, una primera versión de este trabajo se presentó y se discutió, el 2 de octubre de 2020, en el marco de la *Mexico-Canada Early Modern Philosophy Conference* organizada por Benjamin Hill y Alberto Luis López desde la University of Western Ontario, Canadá.

² Principalmente en *Vindicación del cartesianismo radical*. (2010) y en *La religión de Descartes* (2015).

en donde escribe que Richard Watson es “tal vez el principal especialista en Descartes de Estados Unidos”.³

Pues bien, para Richard Watson ahora (o hasta hace poco pues, escribiendo este artículo, descubro que nos dejó en septiembre de 2019), como para el Richard Popkin de *The History of Scepticism*, de 1979 (muerto él, por su parte, en 2005), Descartes es por lo pronto, o era, nada menos que un pensador escéptico y fideísta.

Lo más irónico —asegura Richard Watson— es que Descartes nunca tomó en serio el problema de la certidumbre. Nunca creyó que pudiéramos tener un conocimiento cierto del mundo circundante; es más, nunca se preocupó por ello. En cuanto a los engaños de Dios, sostenía que la hipótesis del demonio es metafísica e hiperbólica, lo cual significa justo lo que ustedes piensan. Sería muy imprudente dudar de la existencia de Dios, y sería obtuso en grado sumo afligirse por no tener una verdad cierta cuando debemos ganarnos el sustento. Para la existencia de Dios, tenemos la fe. Para los asuntos prácticos, siempre nos las hemos apañado con un conocimiento probable, y siempre lo haremos.⁴

Como para preguntarse qué es lo que ha leído Richard Watson, o desde qué prejuicios o preconcepciones, o desde qué trasfondo espiritual lo ha leído, pues su Descartes ciertamente no es el del *Discurso del método*, las *Meditaciones metafísicas*, y los *Principios de la filosofía* sino, efectivamente, el de las *Cartas filosóficas* de Voltaire.

Contra semejante deformación (o, si ustedes quieren, contra tamaño “refracción”), que en el terreno mismo de la filosofía, o en el de los serios y rigurosos estudios cartesianos, apenas y requiere ser refutada, creo

3 Shorto, R. (2009) *Los huesos de Descartes*. Duomo. p. 262 / *Descartes' Bones* (2009).

4 Watson, R. *Cogito, ergo sum. The Life of René Descartes*. (2007). pp. 9-10: “The amusing thing about this is that Descartes himself did not in fact take the problem of certainty seriously. He never thought we could have certain knowledge of the world about us, neither did he worry about it. As for God deceiving us, he said that the demon hypothesis is metaphysical and hyperbolic, which means just what you think. It would be very rash to doubt God’s existence, and it would be really dumb to worry about not having certain truth when you have to make a living. For God’s existence, we have faith. For practical affairs, we have always gotten along with probable knowledge and always will”. En español: *Descartes. El filósofo de la Luz* (2003) Carlos Gardini (trad.). p. 15.

yo que por ahora bastará con recordar tan solo, de la primera parte del *Discurso del método*, aquella clarísima frase autobiográfica, y vocacional, que define como pocas el proyecto cartesiano: “Y tenía siempre — leemos ahí (AT VI 9)— un extremo deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para poder ver claro en mis acciones, y avanzar seguro por esta vida.” Completándola desde luego con ese famoso pasaje de la Sexta parte del propio *Discurso del método* en el que advierte precisamente que, gracias a que su método, y la física-matemática que de éste se deriva, le permiten hacer lo que dice Watson que nunca le preocupó: “Conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, podríamos emplearlos del mismo modo para todos los usos para los que son propios, y así volvernos *como* dueños y señores de la naturaleza (AT, VI, 62).”

Y esto es algo que los textos posteriores no harán más que confirmar, aunque con los matices antirracionalistas, antiidealistas, o antipositivistas también, que expresa ese harto subrayable “como”.

La carta a Picot, principalmente, en la que la filosofía es descrita, por decirlo rápido, como el estudio, a la vez, de la sabiduría moral y de la tecnología, con el claro requisito de que arraiguen, ambas, en un *conocimiento cierto* de las cosas: precisamente el que posibilitan los principios de la filosofía (*id est*: la existencia de un Dios creador bueno y veraz, del *ego cogito* o *res cogitans*, y del mundo material inteligible o *res extensa*).

Volviendo a Watson, y a Voltaire, un par de párrafos no de la carta que este último le dedica a Descartes y a Newton, sino de la que escribió para exponer la doctrina de su héroe o maestro John Locke, nos dan un claro antecedente, asimismo muy flagrantemente anticartesiano, del tan curioso como significativo texto de Richard Watson que acabamos de citar.

Locke pone en duda, como los autores de las Sextas objeciones, que el atributo pensamiento le pueda ser negado a un ser puramente material (*id est*, a una *res extensa*), y eso al cultísimo, o al habilidosísimo Voltaire le parece desde luego que es muy meritorio, y hasta sabio.

Algunos ingleses —comenta—, devotos a su manera, hicieron sonar la alarma. [...] Afirmaron que Locke quería derribar la religión; y sin embargo

no era de religión de lo que se trataba en este asunto; era una cuestión puramente filosófica, muy independiente de la fe y la revelación; no había que hacer más que examinar sin acritud si hay contradicción al decir: “la materia puede pensar”, y si Dios puede comunicar el pensamiento a la materia. (Voltaire, 1961, p.39).

Amén de ignorar, haciendo gala de su proverbial ligereza, la distinción entre la *res cogitans* y la *res extensa*, que como sabemos (y como sabían Elisabeth, Spinoza, Leibniz y un larguísimo etcétera) son centrales en el pensamiento cartesiano —o amén de confundir, y obscurecer, Gorgias redivivo, los claros y distintos principios de la filosofía—, Voltaire nos lleva aquí de regreso, en pleno Siglo de las Luces, al francamente hartos poco luminoso averroísmo.

Por lo demás —insiste Voltaire un poco más adelante, en ese mismo texto dedicado a Locke— nunca hay que temer que ningún sentimiento filosófico pueda hacerle daño a la religión de un país. Por más que nuestros misterios sean contrarios a nuestras demostraciones, no por ello dejan de ser reverenciados por los filósofos cristianos que saben que los objetos de la razón y los de la fe son de naturalezas diferentes. (p.42).

Averroísmo, pues, o teoría de la doble verdad; y también fideísmo, en el primero o más superficial plano de lectura por lo menos. Y esa es la lente con la que por ejemplo Richard Watson vendrá y escrutará, al alba de nuestro propio siglo, la por otro lado por él mismo hartos exaltada figura de Descartes (a quien, según él, el mundo moderno le debe desde el individualismo y la democracia hasta la ingeniería genética, pasando por las computadoras personales, la neurofisiología, y la bomba atómica también).

Y aunque el texto de Richard Watson que acabamos de citar procede de la introducción a un libro de gran tiraje, o de divulgación o propaganda, todo indica que sus afirmaciones no son cosa de mera negligencia, o incompetencia o falta de profundidad —o de mera adaptación al gusto de los consumidores—, pues por lo pronto anuncian muy bien lo que se va a leer a lo largo de todo el libro, en el que es notorio el esfuerzo que hace el autor para asimilar a Descartes a su propia postura filosófica, tardoiluminista ella, e incluso a su propia postura religiosa, personal o cultural,

pues para él Descartes no podía ser otra cosa que un protestante apenas enmascarado.

A lo largo de sus más de trescientas páginas, Watson interpreta a favor de esa última tesis, o de esa recuperación, cuanto de lejos o de cerca se presta, o parece que se presta a ello. Incluso aquella clara y neta declaración de su catolicismo que Descartes le hizo a Revius cuando éste lo exhortó, en las rebeldes Provincias Unidas, a convertirse al protestantismo.

También he referido ya —escribe Watson— que en 1641, en Holanda, cuando Jacob Revius lo exhortó a convertirse al protestantismo, Descartes respondió que él era de la religión de su rey y de su nodriza. Su rey —observa—, el de su juventud, era Enrique IV, ex monarca protestante de Navarra, quien aportó la propiedad para el Colegio Real de La Flèche, donde estudió Descartes. Descartes presenció la sepultura del corazón de Enrique IV en la capilla de La Flèche en 1610. Cuando Enrique de Navarra se convirtió en 1595 para ocupar el trono como Enrique IV, se difundió la apropiada anécdota de que había comentado en tono jocoso que París bien valía una misa. También era el político maestro que prometió a su pueblo una gallina en cada olla. El rey de Descartes —subraya— era un protestante que se había convertido por oportunismo. En 1610 —agrega—, Enrique IV usaba un traje de seda verde y era conocido como el Gallardo Guerrero Verde. Cuando Descartes zarpó rumbo a Suecia en 1649, vestía un traje de seda de igual color, como los que estaban de moda en tiempos del referido monarca.

En cuanto a la nodriza de Descartes, fuera en La Haye o en Châtellerault —especula—, es muy posible que en 1596 profesara la fe protestante. Dado que Descartes nació y pasó su infancia en ciudades protestantes libres, y la mayor parte de su vida en ejércitos, comarcas y cortes protestantes —concluye Watson—, cabe preguntarse si él lo era, o si, al menos, simpatizaba con esta creencia religiosa. La chanza acerca del rey y la nodriza es muy atinada. Me cuesta creer que Descartes no fuera consciente de ello. (Watson, p. 59).⁵

5 “I also remarked above that in 1641 in Holland when being hassled to convert to Protestantism by Jacob Revius, Descartes replied that he was of the religion of his king and his nurse. His king, the king

Aunque francamente inadmisibles para los conocedores de la vida y de la obra de Descartes, todas esas conjeturas tienen el doble interés de, por un lado, convencer, como he podido ya comprobar, y comentar yo mismo, hasta a los académicos —o a los Epistemones— más incautos, y el de convencer por otro lado al propio autor de las mismas, y acaso también a su entorno cultural propio o inmediato.

Y esto insisto en que es significativo, por lo pronto de cómo se entiende, aquí y allá, tanto el *corpus* mismo, o la tradición, como el ejercicio actual de “la filosofía”, o de nuestras por lo mismo (por ese trasfondo espiritual que las anima o desanima) divergentes o distintas filosofías.

El libro de Watson hizo algo así como una escuela —o la situación, o la urgencia que lo provocó o lo inspiró— y en 2005 el polémico profesor de la Universidad de Londres Anthony Clifford Grayling —un muy activo militante, por cierto, del ateísmo contemporáneo— publicó el también interesante y significativo libro *Descartes. The Life of René Descartes and its Place in his Time*, en el que, prolongando la “refrescante travesura” de Watson,⁶ de quien corrige empero ese exceso de suponer que Descartes era un protestante enmascarado, sugiere ahora que el gran filósofo de la Turena era más bien, en los Países Bajos sobre todo, un espía al servicio de los jesuitas, y de los Habsburgo austriacos y españoles (es decir, de los

of his youth, was Henri IV, formerly the Protestant king of Navarre, who contributed the property for the Royal College at La Flèche where Descartes went to school. Descartes saw the deposition of the actual heart of Henri IV in the chapel in La Flèche in 1610. When Henri de Navarre converted in 1595 to become Henri IV, the totally in-character story was spread that he quipped that Paris was worth a Mass. He was also the master politician who promised his people a chicken in every pot. So Descartes's king was an opportunistically converted Protestant. In 1610, Henri IV wore a green silk suit and was known as the Green Gallant. When Descartes left for Sweden in 1649, he wore a green silk suit in the highest fashion of Henri IV's days. As for Descartes nurse, in either La Haye or Châtellerault, it was perfectly possible in 1596 that she could have been a Protestant. Given that Descartes was born and spent his childhood in free Protestant towns and then spent the major part of his life in Protestant armies, Protestant lands, and Protestant courts, one has to consider the question of whether or not he was a Protestant, in sympathy if not in fact. It is neat joke about his king and his nurse. I cannot imagine that Descartes was not aware of it”. En español: *cfr. ed. cit.*, p. 61.

6 Grayling, A. C. (2007). *Descartes. La vida de René Descartes y su lugar en su época*. Pre-Textos. p. 25, n. 1.

defensores, justamente, de la Cristiandad o del orden teológico-político pre-westfaliano).

Lo interesante, para nuestro propósito de ahora, es que, pese a esa elemental corrección que le hace a Watson respecto de unos datos biográficos claramente establecidos, y comprobables (no lo de su fantástica condición de espía, sino lo de su catolicidad), en el fondo Grayling comparte, en su lectura de Descartes, el mismo, fundamental error de perspectiva, por así llamarlo, que nos encontramos en la obra de Richard Watson.

Atento sobre todo al asunto de la desacralización (o a la desdivinización que diría Heidegger, y para la que en su opinión el Dios trascendente del *Génesis* no sería el inmenso progreso que fue, y que es, sino un obstáculo), Grayling compara a Descartes no con Parménides, sino con Tales de Mileto:

Lo que Tales atribuyó al hombre en la antigüedad —sostiene—, Descartes se lo atribuyó al principio de la época moderna. Por ello es calificado a veces, acertadamente, de “padre de la filosofía moderna” para establecer la comparación. Desempeñó un papel central en el rescate de la investigación sobre las cosas sublunares del dominio sofocante y rígido de la autoridad religiosa. No lo hizo —subraya— mediante el rechazo de esa autoridad, pues por su propio testimonio fue un católico devoto durante toda su vida, sino separando las cosas del cielo de las de la tierra, de modo que la razón científica pudiera investigar las últimas sin angustiarse por la ortodoxia. Las cosas del cielo quedaron intactas, sin que las amenazara —como pensaba y esperaba Descartes— lo que la investigación científica descubriera. (Grayling, p. 20).

Y sin embargo es patente que no, Descartes nunca separó las cosas del cielo de las de la tierra, al menos físicamente hablando. Y en cuanto al nivel teológico o metafísico, como lo acabo de decir, la separación que desdiviniza a la naturaleza y la vuelve objeto de la investigación humana, esa en realidad arraiga en el Dios creador y trascendente del *Génesis*, cuyo rol es del todo central en el pensamiento cartesiano.

Cuatro años después Russel Shorto, un articulista del *New York Times* que también se dedica a la filosofía, reincide y publica —reto-mando sin decirlo, por cierto, el tema de un excelente libro de Philippe

Comar— otra biografía de Descartes, o de sus “reliquias” más bien, en la que éste hace las veces de campeón de una tambaleante civilización occidental ilustrada, liberal, y desde luego postcristiana (o “moderna”, o “post” o “hipermoderna”). (Moreno Romo, 2020).

También él corrige el primer exceso de Watson, y en él también emerge, por lo pronto, ese extraño, y al parecer o consensual o cultural dualismo que acabamos de encontrar en Grayling. Desde la perspectiva, pues, de Russel Shorto: “El propio Descartes era tan devoto en su fe, y al mismo tiempo estaba tan convencido de la legitimidad de la investigación del mundo natural basada en la razón, que la división de la realidad en dos mitades netamente diferenciadas le parecía la única conclusión lógica.” (Shorto, p. 82)

De nuevo se pregunta uno a qué Descartes leyeron, o desde dónde o con qué lentes lo hicieron. Sostengo que tras tan extraña valoración —bastante marcada, la de Grayling, por la leyenda negra anticatólica, no obstante su reconocimiento de la sincera catolicidad de Descartes—, se asoman sobre todo, por un lado ese dualismo más bien luterano, del que ya me he ocupado en otros trabajos,⁷ y por el otro (o por el mismo, solo que a otro nivel) el dualismo Lockeano o liberal, que en realidad nada tienen de cartesianos.

Descartes, es verdad, separa muy cuidadosamente a la filosofía de la teología, pero de ningún modo hace lo mismo con sus “objetos”. La Revelación nos ilumina, mediante la gracia, sobre la misma creación que, por su parte, el filósofo estudia aplicando el método, y el entendimiento auxiliado por el resto de las facultades, en tanto que naturaleza. Bastaría con detenerse, por ejemplo, en la física de la transubstanciación, para mostrar que esa separación de la que hablan Grayling y Shorto desde luego no ha tenido lugar.

Cuando Jean Frère me preguntó, en mis primeros años de estudiante en la Universidad de Ciencias Humanas de Estrasburgo, por qué hacía mi tesis sobre Descartes y no sobre Platón, le respondí que mientras que,

7 Moreno Romo, J. C. (2017) ¿Y si el filósofo enmascarado fuese en realidad Lutero?. *Filosofía e teología*. I. pp. 65 – 73.

para entender a Platón, tenía antes que proveerme de todo un contexto cultural, y religioso sobre todo, al que no tenía realmente acceso (yo no sé qué entiende Platón cuando habla de los dioses, y no sé si hay quien realmente lo entienda), el mundo de Descartes era, en cambio, con diferencias realmente mínimas, el mío. La lectura de obras como las que acabo de reseñar me confirma, y lo hace por un flanco en el que yo no calaba demasiado entonces, en esa misma opinión. Nosotros estamos mejor armados, en el sur católico y barroco, para entender a Descartes, en la medida en la que, en el fondo, él mismo es uno de los nuestros. Con el resto de los grandes pensadores modernos las cosas cambian casi por completo.

Un detalle interesante, a este respecto, en el libro de Russel Shorto, es el esfuerzo que él hace justamente por comprender nuestra cultura católica, y el rol que en ella tienen el cuerpo, las reliquias —las de los santos, y las del propio Descartes también—, y sobre todo y ante todo la eucaristía. “El cuerpo —observa Russel Shorto— sigue siendo la piedra de toque de la Modernidad”. (p.25). Y no le falta razón, y aquí podríamos demorarnos en Heine, en Nietzsche, y en lo que Ortega termina comprendiendo sobre el cuerpo y la catolicidad, precisamente en torno a su lectura de los grandes pensadores alemanes. “La Reforma protestante fue —prosigue Russel Shorto— un ataque a la transubstanciación, y al poder terrenal que ésta confería a la Iglesia católica”. (p. 81). Y un poco más adelante hace una observación, harto poco nietzscheana o asaz “platónica”, que, en estos días de “confinamiento” y de cierre total o parcial de las iglesias, resuena con un significado especial: “Al parecer —observa—, el alma de Cristo no era suficientemente sustancial para sostener el edificio de la Iglesia en el mundo. Las autoridades católicas también necesitaban el cuerpo.” (p. 83)

Si Grayling compara a Descartes con Tales de Mileto, y nosotros con Parménides, en fin, Russel Shorto va mucho, pero mucho más lejos pues, para él, lo que Jesucristo es para la Edad Media, o para la Cristiandad en general, resulta que Descartes lo es para la Modernidad.

Amén de exagerar sobremanera, pienso que le está adjudicando a Descartes el mérito, o el demérito de un cuasicontemporáneo suyo, en seguida lo vamos a ver, que es quien, en reemplazo del cuerpo de Cristo, propone nada más y nada menos que el cuerpo del Levitán.

Un par de líneas, antes pasar a ese tema un poco más en específico, sobre otro de esos libros que se escribieron en la estela del de Watson: *El enigma de la muerte de Descartes*, también de 2009, del westfaliano Theodor Ebert, en el que se sostiene la también harto significativa enormidad de que, a Descartes, en la corte de Cristina de Suecia, y más exactamente en la casa del embajador Pierre Chanut, lo envenenó nada menos que un sacerdote católico, el agustino François Viogué, sirviéndose —la hipótesis misma es ya un sacrilegio, y el signo de una muy grosera incompreensión— de la eucaristía, supuestamente porque les estaba estorbando aunque ella ha declarado justamente lo contrario— la conversión de la reina.⁸

La caja de Pandora que Lutero abrió, si retomamos la vieja metáfora de Richard Popkin —o la herida más bien, infligida desde entonces a la Cristiandad—, a todas luces sigue abierta. Y esto, que afecta a nuestros cristianismos, afecta desde luego también, insisto en ello, a nuestras filosofías.

En la propia Francia contemporánea, que como sabemos se dice y se redice “cartesiana”, un filósofo tan representativo de ella como Pierre Manent —de ella, y del pensamiento político que domina en Occidente todo—, en su *Histoire intellectuelle du libéralisme*, de 1987, afirma la oposición esencial que existe entre el Occidente mismo, como sucesor o sucedáneo de la Cristiandad, y la búsqueda de la verdad, o el compromiso con ella.

Ese escepticismo liberal, que en la estela de Locke y de Voltaire Watson va y se lo atribuye nada menos que a Descartes (y con él también, por ejemplo, esos colegas colombianos con los que discuto en la primera parte de *La religión de Descartes*), y que bien vistas las cosas es —el fundamental escepticismo liberal— francamente antifilosófico, en general, e incluso harto específicamente anticartesiano, es sobre todo y ante todo anticristiano, o anticatólico.

8 Ebert, T. (2011) *L'énigme de la mort de Descartes*, traduit de l'allemand par Claire Husseman, Hermann. p. 143.

“Es con ocasión del problema planteado, o del desafío presentado por una opinión particular, el cristianismo —escribe Pierre Manent—, que la disyunción liberal entre el poder en general y la opinión en general fue operada.”⁹

Pero, ¿es acaso el cristianismo una “opinión particular”? Eso es lo que precisamente pretende hacer de él, para desarmarlo, el liberalismo, y en esa misma operación de transmutación de la Verdad en mera opinión, se lleva de paso consigo a todas las verdades, o a todas las *epitesmes* propiamente dichas, o a los esfuerzos filosóficos todos, reducidos desde entonces a la condición de mera *doxa*.

Doxa tolerada, y fomentada incluso, y hasta de cierto prestigio, sobre todo si es post-metafísica y rechaza, de un modo u otro, el arcaico concepto de la verdad (o si por lo menos se inventa uno nuevo, como los *clercs* aquellos que denunciaba Julien Benda, o como ahora mismo hace por ejemplo Alain Badiou), pero doxa al fin y al cabo, o ideología.

Mientras más sectas haya, aconsejará Voltaire en el capítulo V de su emblemático *Tratado sobre la tolerancia*, menos poder tendrá cada una de ellas. Mientras más opiniones, menos verdad: « *Plus il y a de sectes, moins chacune est dangereuse; la multiplicité les affaiblit.* » (Voltaire, p. 581).

Lo que de nuevo está en muy clara contradicción con el proyecto filosófico en general —con el Sócrates platónico y su combate contra los sofistas, por ejemplo—, y con la empresa cartesiana muy en especial; y lo que ya se alcanza a ver que no es, desde luego, atribuible a una simple ligereza o conceptual o editorial, como la que estaría uno tentado a atribuirle al harto popular, y ameno y hasta interesante libro de Richard Watson.

Se impone preguntarse qué ha pasado, también en el terreno estricto de la filosofía, en el paso de la Cristiandad al orden teológico-político que le sucedió —el Orden Internacional Westfaliano— precisamente en vida de Descartes. Y sobre esto el jesuita español Carlos Valverde nos da, en su libro *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, de 1996 (en el que

9 Manent, p. (1987). *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Calmann-Lévy. p. 14.

tampoco es demasiado justo con el gran discípulo de sus predecesores, o de sus compañeros de orden de La Flèche), una pista decisiva.

La paz de Westfalia, con la que se pone fin a las guerras religioso-políticas europeas, se firmó en Münster el 24 de octubre de 1648, dos años antes de que muriera Descartes. Ella significó el colapso final y el fracaso definitivo del intento de recuperar la unidad europea bajo el signo de la fe católica y del cetro imperial. España, bajo la dirección, sobre todo, del emperador Carlos y luego de su hijo Felipe II, había hecho cuestión de honor y conciencia lograr de nuevo la unidad religiosa y civil del continente europeo perdida desde la Reforma. Fue una empresa imposible en la que España agotó sus hombres y su erario y solo ganó las antipatías de todos los europeos. Singular fue la antipatía de franceses a españoles y, a su vez, de españoles a franceses. En la paz de Westfalia fracasó definitivamente el proyecto español y triunfó el proyecto francés. Se acabó para siempre la idea del Imperio cristiano. Tuvo que ceder el sitio a la nueva situación plural, religiosa y política, constituida por el equilibrio de los Estados y las religiones que, solo en la segunda mitad del siglo XX, parece haber logrado un relativo clima de paz y, hay que decirlo, de escepticismo filosófico, religioso y moral. Europa quedaba entonces dividida en Estados y en religiones diversas, lo que llevaba consigo el desprestigio de todas.¹⁰

Y todo esto, que el profesor Carlos Valverde (muerto él también no hace mucho, en 2003) era capaz de ver tan claramente desde Madrid, a Richard Watson, en San Louis Missouri, no se le escapó del todo.

Para él lo que entonces se jugaba era la oposición entre el “absolutismo católico” de Richelieu y de Luis XIV —en donde Descartes habría podido encontrar, gracias a sus bien situados vínculos familiares, un acomodo siempre incómodo—, y el protestantismo republicano francés, exiliado en las (por otro lado aliadas de ese mismo absolutismo francés, regalista y postcatólico más bien) Provincias Unidas.

Pero Descartes huyó —escribe Watson— de todo eso. No solo escapaba de la responsabilidad familiar y social. Su migración a las Provincias Unidas —para siempre, subraya— era un acto político revolucionario.

10 Valverde, C. (1996). *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*. Cristiandad. p. 133.

Abandonó Francia justo cuando ésta comenzó a ser el primer estado moderno. Descartes pudo haber participado del comienzo del reinado de Luis XIV, el Rey Sol, y ser un cortesano encumbrado. Al margen de sus motivos, lo cierto es que optó por lo contrario.

No sé si Descartes lo vio de esta manera (la mayoría de los estudiosos franceses de Descartes no lo han visto así), pero está claro que la migración de Descartes a la Provincias Unidas a fines de 1628 fue un acto de solidaridad con el protestantismo republicano francés contra la opresión totalitaria católica y realista, y del cristianismo liberal contra la Inquisición Española. Él no se oponía a la religión católica sino al estado católico. Recelaba de la naturaleza y los actos opresivos de un catolicismo que era la religión estatal de Francia.(Watson, p. 153).¹¹

Es curioso cómo, en opinión de Watson, la libertad se encuentra del lado de los que tan radical, y tan anticartesianamente la niegan. Watson dice que Descartes fue a refugiarse a Holanda huyendo del cardenal Pierre de Bérulle, en 1628, pero lo cierto es que más bien se fue a Suecia, en 1649, huyendo de Voetius y de los suyos.

El *enjeux*, que efectivamente era de orden teológico-político, tenía empero una envergadura mucho mayor que la que Watson considera (y me pregunto si el propio Descartes cayó, en su momento, en la cabal cuenta de ello). Henri Kissinger lo explica muy bien en su reciente libro *World order*, de 2014. Se estaba gestando en esos años el mismísimo “orden internacional” en el que, pese a esas tan tremendas y tan continuas

11 “But Descartes ran out on it all. His was not a flight from family and social responsibility. His move to the United Provinces —forever— was a revolutionary political act. Has abandoned France almost at the precise moment that France began to be the first modern state. Descartes could have been in on the beginning of the reign of the Sun King, Louis XIV. He could have been a highly positioned courtier. For whatever reason, he chose not to. I don’t know that Descartes himself saw it that way, and certainly most French Cartesian scholars do not, but it is plain as can be that Descartes’s move to the United Provinces at the end of 1628 was an act of solidarity with republican French Protestation against royalist Catholic totalitarian oppression, and of liberal Christianity against the Spanish Inquisition. He was not opposed to the Catholic religion: he was opposed to the Catholic state; he was afraid of the oppressive nature and acts of the Catholicism that was the state religion of France.” En español, Gardini, p. 147.

turbulencia señaladas por Carlos Valverde, estamos ahora mismo, todos, todavía.

La unidad religiosa se había fracturado —explica Henri Kissinger— con la supervivencia y la expansión del protestantismo; la diversidad política era inevitable, dado el número de unidades políticas autónomas que habían combatido sin que ninguna prevaleciera. Y así fue como en cierto modo se manifestaron en Europa las condiciones que caracterizan al mundo contemporáneo: una multiplicidad de unidades políticas, ninguna lo suficientemente poderosa como para derrotar a las otras, muchas de ellas con filosofías y prácticas internas contradictorias, en busca de reglas neutrales que regularan su conducta y mitigaran el conflicto.

La Paz de Westfalia reflejó —subraya— una adaptación práctica a la realidad, no una visión moral única. Se basaba en un sistema de Estados independientes que se abstuvieran de interferir en los asuntos internos ajenos y controlaran mutuamente sus ambiciones a través de un equilibrio general del poder. Ninguna verdad o regla universal prevaleció en las disputas europeas. En cambio, a cada Estado se le asignó el atributo de poder soberano sobre su territorio.¹²

En el nuevo orden teológico-político, entonces, el poder prima sobre la verdad, y en especial sobre la verdad “metafísica” o “religiosa”, degradada al rango de opinión; y así las cosas el Estado opera, cada vez más eficazmente, por cierto, como un verdadero *malin génie*.

Mientras René Descartes, entonces, cual verdadero Parménides moderno, renovaba la filosofía —en su cuartel de Ulm, junto al Danubio, o en su retiro holandés— desde sus más profundos cimientos, la poderosa Francia de Richelieu y de Mazarino, a través de sus aliados, las potencias protestantes, gestaba un mundo en el que la filosofía propiamente dicha iba a estar de más, como la religión, o como toda verdad propiamente dicha.

A partir de la Paz de Westfalia lo verdaderamente importante iba a ser el Estado-nación, esa invención europea que Pierre Manent destaca, asimismo, en la estela de la monarquía absoluta, como un artificio político

12 Kissinger, H. (2016) *Orden mundial*. Debate. p. 15. / (2014) *World Order*.

que se mantiene equidistante de la ciudad y del imperio que, por su parte, son harto más “naturales”, y para el que lo que importa es ante todo, por encima de toda “opinión” o de toda, incómoda o exigente *verdad*, su propio *conatus*, o su puro y desnudo “interés”.

Con el Tratado de Westfalia —seguimos leyendo en el citado libro de Henri Kissinger—, el papado había quedado reducido a sus funciones eclesiásticas y reinaba la doctrina de la igualdad soberana. ¿Qué teoría política podría —se pregunta— explicar el origen y justificar las funciones del orden político secular? En su *Leviatán*, publicado en 1651, tres años después de la Paz de Westfalia —afirma—, Thomas Hobbes aportó tal teoría”. (Kissinger, 2016, p. 42).

El mundo moderno, entonces, harto más que cartesiano (por más que hasta en Hobbes mismo esté la huella de Descartes), es hobbesiano. Esto se ve muy bien, por ejemplo, en Spinoza, cuya retórica es de cabo a rabo cartesiana, pero cuyas ideas de fondo son más bien de raigambre westfaliana o hobbesiana. Por ejemplo esa declaración, del último párrafo del prefacio al *Tratado teológico-político*, en la que proclama aquello de que “yo no escribo nada que no lo someta gustosísimo al examen y al juicio de las supremas potestades de mi patria. Si juzgaran, en efecto —agrega—, que alguna de las cosas que digo, se opone a las leyes patrias o que dificulta la salvación pública, la doy desde ahora por no dicha.”¹³

El *imprimatur*, pues, a partir de entonces, las “verdades” o las “opiniones” que se pueden publicar, es el Estado y no la Iglesia quien lo ha de decidir, pues el Estado soberano, ese “dios mortal” que dice Hobbes, o ese portentoso “modo” de la Substancia spinozista, se ha sacralizado él mismo, y se ha adueñado, entre muchas otras cosas importantes, de la verdad, y de la ciencia y la filosofía. ¡Ah, y también de la belleza, no lo olvidemos, y eso lo expresa de perlas, desde hace poco más de un siglo, el llamado “arte contemporáneo”!

Descartes, entre tanto, ese pensador que en sus libros se preocupa por “ser útil para algunos sin ser nocivo para nadie” (AT, VI, 4), y por recibir la aprobación, principalmente en lo que se refiere a sus *Meditaciones*

13 Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico-político*. A. Domínguez. (ed.) Alianza. p. 73.

de Filosofía Primera en las que se demuestra la existencia de Dios y la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre, de los decano y los doctores de la sagrada facultad de teología de París, Descartes es, como ya les decía, harto evidentemente un filósofo pre-westfaliano.

Asomémonos, pues viene muy a cuento aquí, precisamente a un párrafo de esa carta introductoria a la que acabo de aludir:

Siempre he estimado —escribe ahí Descartes— que esas dos cuestiones, de Dios y del alma, eran las principales de las que deben más bien ser demostradas por las razones de la filosofía que por las de la teología: pues aunque sea suficiente, para los que somos fieles, con creer por la fe que hay un Dios, y que el alma humana no muere de ningún modo con el cuerpo; ciertamente no parece que se pueda nunca persuadir a los infieles de ninguna religión, y ni siquiera de ninguna virtud moral, si primeramente no se les prueban esas dos cosas mediante la razón natural (AT, IX, 4).

Todo eso es ciertamente muy católico, y muy poco westfaliano, y también muy poco protestante. Tejo a toda prisa mi argumento y no he recordado aún, hagámoslo ahora mismo, que para la antropología teológica que se difunde por todo el norte de Europa a partir de Lutero —y que en la Holanda de la primera estancia de Descartes los gomaristas defienden, a muerte, contra los arminianos— el hombre, que es incapaz de virtud, es asimismo incapaz de verdad y, por ende, de filosofía.

Pese a que se ha querido hacer de él algo así como el Lutero de la filosofía, el verdadero Descartes, el Descartes de sus textos, sus conceptos e intuiciones, y sus argumentos, o el Descartes de la historia que Henri Gouhier oponía, en la estela de Étienne Gilson, al Descartes de la filosofía de la historia, la verdad es que no encaja muy bien en su papel de Padre de la Modernidad, o del Occidente moderno o postcristiano.

No es gratuito entonces que, como ha señalado oportunamente el estudioso mexicano-anglo-canadiense Tom Sorell, a las filosofías continental (Heidegger) y analítica (Wittgenstein) les sea esencial la caricatura de Descartes,¹⁴ y eso lo confirma, en nuestro caso, la filosofía westfaliana

14 Sorell, T. (2001). Pertinence et limites de la caricature en histoire de la philosophie: le cas de Descartes en Y. C. Zarka (Dir.). *Comment écrire l'histoire de la philosophie ?* PUF. pp. 113-128.

de nuestro propio subcontinente, donde un Enrique Dussel reincide, por ejemplo en sus —harto heideggerianas— “Meditaciones anticartesianas”,¹⁵ en el popularísimo deporte de caricaturizar a Descartes.

De ese texto de Dussel me he ocupado ya, especialmente en septiembre de 2013, en la Universidad de Borgoña, en mi contribución a las *Rencontres Franco-Sudaméricaines autour de Descartes* —o en mi *Filosofía del arrabal*, también—, y por razones de tiempo no me voy ahora a demorar en ello.

Señalaré tan solo que, pese a su aparente programa de “emancipación filosófica” y de combate del “eurocentrismo”, esas filosofías identitarias, o presuntamente típicas de “nuestra región”, en el fondo no pueden ser más eurocéntricas de lo que son (todas ellas derivan, por cierto, del programa orteguiano de “europeización de España”),¹⁶ y son, ante todo, francamente westfalias.

En su muy reciente libro *La filosofía en México en el siglo XX*, de 2018, Gustavo Leyva, un colega o compañero de departamento, por cierto, de Enrique Dussel, lo deja meridianamente claro: tras nuestras “independencias”, la tarea de “nuestras filosofías”, o de las filosofías historiadas por él, en esas más de mil páginas en las que nuestros propios filósofos católicos brillan por su ausencia, era la de nuestra “inserción en un orden internacional que tenía como ejes a los Estados Unidos y a Europa occidental”.¹⁷

Eso también lo explica Kissinger muy bien: las “independencias” pasan siempre por la conformación, a imagen y semejanza de los colonizadores europeos, de un “dios mortal” de esos que configuran el nuevo orden internacional, o la jungla hobbesiana. Por eso es que la búsqueda de una filosofía “propia” de México, o de América Latina, está viciada de origen. Y por eso es que Descartes le resulta tan incómodo, también a nuestra “típica” filosofía westfaliana o identitaria.

15 Dussel, E. (2008). Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. *Tabula Rasa*. No. 9. pp. 153-197.

16 Cual veremos en Ortega y la filosofía del arrabal.

17 Leyva, G. (2018). *La filosofía en México en el siglo XX*. Fondo de Cultura Económica. p. 17.

Donde lo tendríamos que reivindicar, entonces, se lo rechaza; y donde se lo reivindica como al gran héroe de la Ilustración o la Modernidad, se lo falsea. Y entonces es más que evidente que el enigma “Descartes” tiene demasiado que ver con los prejuicios, o con los presupuestos fundamentales de “nuestras filosofías”.

No me queda ya tiempo para desarrollarlo, pero sí para apuntar, por lo menos —también me he ocupado ya de eso, en *Descartes vivo*, en “Moral e historia en Descartes”—, el harto singular intento que el estadounidense Richard Kennigton, un discípulo de Leo Strauss, hizo ya en un muy sugestivo texto de 1963 por transmutar al prewestfaliano, o al católico René Descartes, nada menos que en un filósofo hobbesiano y, por ende, plenamente moderno, o adepto al novísimo orden mundial.

Kennigton tuerce muy hábilmente, él también, la obra de Descartes, con el fin de hacer verosímil su extraña tesis. Discípulo del autor de *Persecution and the art of writing*, y en la estela del famosísimo tópico aquel del “filósofo enmascarado”, insinúa revelarles a sus lectores que “en su correspondencia privada” Descartes “consideraba la política del *De Cive* de Hobbes como superior a su metafísica (la de Hobbes)”, y ello desde luego en un sentido positivo, ignorando u ocultando —*c’est vraiment pas terrible*— hasta qué punto el juicio que Descartes tiene sobre la metafísica hobbesiana es negativo.¹⁸

Bibliografía

- Azouvi, F. (2002) *Descartes et la France. Histoire d’une passion nationale*. Fayard.
- Descartes, R. (1996). *Oeuvres de Descartes*. Ch. Adam y P. Tannery (Ed.). Vrin.
- Dussel, E. (2008). Meditaciones anti-cartesianas : sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. *Tabula Rasa*. No. 9. 153-197.

18 Moreno Romo, J.C. (coord.), (2007). *Descartes vivo*. Anthropos. N°11. p. 254.

- Ebert, T. (2011). *L'énigme de la mort de Descartes*, Claire Husseman (Trad.). Hermann.
- Grayling, A. C. (2007). *Descartes. La vida de René Descartes y su lugar en su época*. Pre-Textos.
- Kissinger, H. (2016). *Orden mundial*. Debate.
- Leyva, G. (2018) *La filosofía en México en el siglo xx*. Fondo de Cultura Económica.
- Manent, P. (1987). *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Calmann-Lévy.
- Moreno Romo, J. C. (2010). *Vindicación del cartesianismo radical*. Anthropos.
- Moreno Romo, J. C. (2015). *La religión de Descartes*. Anthropos.
- Moreno Romo, J. C. (2017) ¿Y si el filósofo enmascarado fuese en realidad Lutero. *Filosofía e teología* I. 65 – 73.
- Moreno Romo, J. C. (Coord.). (2007) *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*. Anthropos.
- Moreno Romo, J. C. (2020) *Modernidad, postmodernidad, hipermodernidad...* Fontamara.
- Shorto, R. (2009). *Los huesos de Descartes*. Duomo.
- Watson, R. (2007) *Cogito, ergo sum. The Life of René Descartes*. (2° edición). David R. Godine Publisher.
- Watson, R. (2003) *Descartes. El filósofo de la Luz*. C. Gardini (Trad.). Ediciones B.
- Popkin, R. H. (1983). *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. Fondo de Cultura Económica.
- Sorell, T. (2001) Pertinence et limites de la caricature en histoire de la philosophie: le cas de Descarte en *Comment écrire l'histoire de la philosophie?* Y. C. Zarka (Ed.) 113-128. PUF.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico-político*. A. Domínguez (Ed.). Alianza.
- Strauss, L. (1953). *Persecution and the art of writing*. U. of Chicago Press.
- Strauss, L. y Cropsey, J. (1993). *Historia de la filosofía política*. Fondo de Cultura Económica.

Valverde, C. (1996). *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*. Cristiandad.

Voltaire. (1961). *Mélanges*. Gallimard.

Recibido el 9 de octubre de 2022

Aprobado para su publicación el 15 de diciembre de 2022

JUAN CARLOS MORENO ROMO es doctor en filosofía por la Universidad de Estrasburgo. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II, es Profesor Distinguido de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro. Destacan, entre sus publicaciones, los libros: *Vindicación del cartesianismo radical* (2010), *La religión de Descartes* (2015), *El fin de la ciudad* (2016), y *Occidentales del Sentido / Sentidos de Occidente* (en coautoría con Jean-Luc Nancy, 2019).