



Descartes y las leyes de caridad. Derecho privado y público en la *Carta a Voetius*

Pablo Pavesi¹

Recibido: 28 de agosto de 2018 / Aceptado: 03 de noviembre de 2018

Resumen. Planteamos el problema siguiente: Descartes contesta la acusación irracional de Voetius interpretando, excepcionalmente, los Evangelios y afirma que las *leyes de caridad* son *afines* a las *leyes de la amistad natural* que rigen las funciones del pastor y del profesor. Proponemos que Descartes excluye el examen de las virtudes teologales e incursiona en el derecho privado y civil para probar que Voetius no es un *verdadero* profesor, ni un *verdadero* pastor, y usurpa las atribuciones del juez. Frente a la irracionalidad, la búsqueda de la verdad se despliega en el alegato jurídico.

Palabras clave. Descartes; amistad; amor; derecho privado; derecho público; irracionalidad.

[en] Descartes and the laws of charity. Public and private law in the *Letter to Voetius*

Abstract. We pose this problem: Descartes responds to Voetius' irrational accusation by resorting once, on his own initiative, to Gospel, an interpretation that reviews the laws of charity as akin to the laws of natural friendship governing pastor and teacher roles. We propose that the Letter be a legal argument. Descartes has no interest in theological virtues: facing irrationality, he delves into private law to prove that Voetius is not a true teacher, or a true pastor, and encroaches on the function of judge.

Keywords. Descartes; friendship; love; private law; public law; irrationality.

Sumario: I; II; III; IV; V; VI; VII; VIII; Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Pavesi, P. (2019): "Descartes y las leyes de caridad. Derecho privado y público en la *Carta a Voetius*", en *Revista de Filosofía* 44 (2), 193-209.

¹ Departamento Humanidades, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires
Centro de Investigaciones Filosóficas
zppavesi@yahoo.com.ar

I

Plantear el problema que aquí nos ocupa exige dos precisiones. La primera es histórico-biográfica y bien conocida: en 1643, Descartes escribe y publica la larga *Epistola ad Voetius* (en adelante, la *Carta*) como respuesta a la calumnia que lo acusa de “enseñar sutil y ocultamente el ateísmo”², proferida por el libro de título *Admiranda Methodus novæ Philosophiæ Renati des Cartes*, publicado ese mismo año, escrito por Martin Schoock, profesor de filosofía en la Universidad de Groninga a instancias de Gisbert Voet (*Gisbertius Voetius*), teólogo reconocido, pastor de la Iglesia reformada y rector de la Universidad de Utrecht, a quien Descartes considera (con razón, dada la posterior confesión pública de Schoock) el autor intelectual del libro y de la calumnia.³

La segunda se limita a citar un par de párrafos que la exégesis no ha tenido en cuenta y que para nosotros otorgan la clave de lectura de la *Carta*. Descartes, en una acusación que no deja, por lo menos, de sorprendernos, califica a su enemigo con el término griego *diábolos*, calumniador, y enseguida lo traduce al latín, el demonio (implícitamente, *diabolus*), enemigo de Dios (y de todos los hombres, en tanto amados por Él): “Sabes que en griego se llama *diábolos* al calumniador, nombre con el cual los cristianos llaman al demonio, enemigo de Dios” (AT VIII-2, 180, 28-30). Una página más abajo, latiniza de nuevo el griego *diabolé* (calumnia) otorgándole explícitamente el mismo sentido que *diabolus*: “puede notarse aquí la célebre argucia del diablo o de la calumnia” (181, 8-9). Se trata de la más maligna de las calumnias, la acusación de enseñar subrepticamente el ateísmo, el peor pecado y el peor delito, proferida por aquél que ya no es un enemigo de Descartes, y de muchos otros, sino *el* enemigo de todos los hombres. Pues bien, la acusación es etimológicamente rigurosa: el *diábolos* es el *calumniador*, luego, el *divisor*, quien separa a los hombres de Dios y entre sí. No sólo odia, “excita la cólera y el odio”, “llama al odio” (48, 4; 48, 15); sus palabras pueden, de hecho, alcanzar dimensiones histórico-políticas pues son causa de sedición civil: es el “sedicioso”, el “turbulento”, de cuya palabra nacen “la disensión pública y las guerras”⁴.

Descartes describe precisamente los cinco modos en que se despliega la mala voluntad: *malignitas*, *absurditas*, *iniquitas*, *arrogantia*, *pertinacia* (AT VIII-2, 79, 5-6). Sólo nos detendremos a señalar aquí la necesaria imbricación entre el primero, la *malignitas*, esto es, la calumnia, “la mala y falsa opinión” que prescinde de pruebas, la “prolífica maledicencia” (80, 4-7); “el arte de la mentira y la maldición” (98, 30-99, 4) y la *absurditas*, que no resulta de un razonamiento falso sino, mucho peor, de un falso razonamiento: Voetius, en el mejor de los casos, “finge razones” (166, 17-18) y, en la mayoría, prescinde totalmente de ellas. Descartes insiste en señalar que, acorde con su maldad radical, Voetius se ubica fuera de la (búsqueda) de la verdad y, por lo tanto, del error. La acusación tiene sentido: el malo es necesariamente

² Citamos según la edición de Adam-Tannery (Descartes 1996), en adelante AT VIII-2, (página) 142, (líneas) 6-7; cf. (líneas) 6-7; cf. 188, 30-189, 1 y 187, 18-19. Descartes cita textualmente el *Admiranda Methodus*.

³ Para los detalles de la llamada *Querrela de Utrecht*, véase Verbeek (1988, pp. 19-66) y (1992). Verbeek (1988) traduce el *Admiranda* y reproduce parcialmente la *Carta* (con omisión de la importante *Sexta Parte*) en la traducción de Cousin (Descartes 1826), la única, muy elegante pero inutilizable. Todas las traducciones son nuestras. Respetando el uso, no traducimos el apellido de Voetius.

⁴ “Rector turbulento y sedicioso”, AT VII 590, 18; 603, 11; AT VIII-2, 78, 7-8; 160, 9 y 13; “excita la ira y el odio”, 48, 4 y 15, causa de “disenso público y de guerras”, 50, 5; AT VII, 584, 14.

irracional. No hace un mal uso de la razón; nunca razona, maldice, agrade con el sólo argumento de su autoridad, refuta por la acumulación de injurias.⁵ De hecho, Voetius no lee a Descartes,⁶ considera irrisorias las pruebas cartesianas de la existencia de Dios, absteniéndose de toda objeción; acusa las graves consecuencias que tiene la “nueva filosofía” para la “teología ortodoxa”, sin mencionar ninguna (AT VIII-2, 34, 14-16). El extremo de la malignidad, el absurdo de la iniquidad es evidente en la fútil analogía por la que Voetius concluye que Descartes es otro Vanini.⁷

Nos limitamos a subrayar la clara y necesaria conjunción entre malignidad e irracionalidad para plantear de nuevo y reformular un problema que determina de parte a parte el texto de la *Carta*. Evidentemente, no se trata en ningún momento de probar el hecho de la irracionalidad de Voetius – evidente para cualquier lector de buena fe que hojee el *Admiranda*. El problema que Descartes enfrenta es: ¿cómo responder a quien, sistemática y deliberadamente prescinde de toda razón, más aún, que absurdamente finge razones? Pero, en rigor, la *Carta* no es una respuesta – no podría serlo a falta de cualquier objeción. El punto es, entonces: ¿cómo contestar la irracionalidad maligna, sin abandonar la racionalidad y el lenguaje que le corresponde a un hombre generoso?

El problema de Descartes nos permite formular el nuestro – que él nunca plantea. Descartes examina las obligaciones que rigen las funciones de pastor y de profesor, para lo cual, por única vez en el *corpus*, cita e interpreta de *motu proprio* los Evangelios, específicamente, se detiene en un examen de la “leyes de la caridad cristiana”, un “derecho de caridad” del cual se sirve, con toda naturalidad, para exponer las leyes que rigen la “amistad natural” y común entre los hombres.⁸ Insistamos en el carácter totalmente excepcional de esas citas: es bien sabido que Descartes, en una clara e inamovible delimitación del trabajo filosófico,⁹ se niega siempre tratar temas de teología revelada o a comentar las Escrituras y, cuando lo hace, es contra su voluntad y por conminación de sus objetores.¹⁰ Pues bien, en la *Carta a Voetius*, cita los Proverbios, Jeremías, la carta de Santiago, la carta de san Judas y, largamente, san Mateo y la *Primera Carta a los Corintios*.¹¹ El problema es el siguiente: ¿Porqué recurrir aquí a la lectura e interpretación de los textos del Evangelio, transgrediendo por única vez los severos límites de la reflexión filosófica que Descartes mantendrá en toda su obra o que sólo transgredirá por cesión, otorgando por lo demás interpretaciones asaz ortodoxas? En otros términos; si queda claro que debe ser abandonado todo recurso a la teología racional – porque Voetius es un teólogo irracional, es decir no es un teólogo – ¿porqué introducirse en

⁵ “...no por razones sino por maldiciones...” AT VII, 573, 17; AT VIII-2, 4, 5-6; 33, 26-27; “sin la mínima sombra de razón...”; 108, 24-25; 132, 18. Voetius sólo refuta por la injuria, AT VIII-2, 9, 13, 18.

⁶ AT VIII-2, 15, 21-22; 17, 14-16 y 20-24; 21, 1-4.

⁷ Descartes cita íntegro el texto de Voetius en AT VIII-2, 179 y se detiene en el absurdo de la analogía en la *Carta Apologética a los Magistrados de Utrecht*, AT VIII-2, 254.

⁸ “*jus caritatis*” AT VIII-2, 114, 4-6; 121, 16-17; “*leges caritatis*” AT VIII-2, 99, 23.

⁹ *Regulae*, AT X, 370, 19-25; *Principia* I, §25, VIII-1, 14, 22-23; *Notae in programma* AT VIII-2, 353.

¹⁰ La interpretación de las Escrituras exige una “inspiración divina”, de la que Descartes declara repetidas veces carecer AT VI, 8, 14-16; VII, 429, 7-8. Carraud (1990) ha examinado, primero, todas las citas que Descartes (a su pesar, salvo en la *Carta*) hace de las Escrituras y, luego, mostrado el carácter estrictamente bellarminiano de sus comentarios. Carraud (1992).

¹¹ Descartes cita St. 4, 11; Jr. 1, 10; Jd. 10 y extensamente 1 Cor., 13, 2-6; Mt. 18, 15-17. Proverbios 24-28, el único texto del Antiguo Testamento, se cita sin relación a las leyes de caridad-amistad, para mostrar el absurdo y la impiedad de Voetius, que los invoca (entre muchos otros) para probar que la doctrina de las formas substanciales es una verdad revelada, AT VIII-2, 62.

el terreno controversial de la teología revelada? Por último, ¿cuál es el sentido y las implicancias de este recurso a la caridad para dar cuenta de las leyes de la amistad “natural” entre los hombres, teniendo en cuenta que Descartes, en *Las Pasiones del alma*, examina la amistad – modo del amor – sin recurso a la caridad ni a los Evangelios? Nuestra primera tesis – arriesgada, a nuestro pesar, dado el estado de la cuestión – es la siguiente: ese problema merece ser recuperado.¹²

Antes de abordarlo caben dos precisiones. Primera: Voetius, de su propia pluma desprecia la caridad, a la cual considera como una novedad *ut musteas*, un vino nuevo y dulzón: “desprecias las leyes de caridad como *ut musteas*, quizás porque temas la dulzura [*blandus*] y te deleitas en la reprehensión acerba del censor y en el [ejercicio del] poder del legislador” (AT VIII-2, 116, 29-117, 1).¹³ Segunda: Descartes declara que su *Carta* y, en particular, su recurso a los Evangelios, se sustrae de toda disputa concerniente a las virtudes teologales, se entiende, de la controversia sobre la prioridad o preeminencia entre la caridad o la fe; desde el inicio de la *Carta* se encarga de aclarar que se dirige a Voetius como si “profesáramos la misma religión”.¹⁴ Luego, su recurso a la caridad deberá valer para todo pastor, profesor o teólogo cristiano, en tanto sus funciones deben seguir, por definición, sus leyes, a riesgo de impostura. Propondremos más abajo que Descartes cumple su palabra.

II

El recurso a la caridad se incluye en el examen “de las virtudes que creo convenientes a un profesor de teología y a un pastor de la Iglesia” y comprende, proponemos, dos momentos. En el primero, Descartes afirma que “la caridad es la base y el fundamento de todas las virtudes” (AT VIII-2, 111, 16-17) para citar enseguida la *Primera Carta a los Corintos*, que no comenta, y que sólo le sirve para enumerar extensivamente los vicios de Voetius, debidos a la ausencia de toda caridad. “Se sigue de allí [I *Cor*, I, 13, 2-6] que aquellos que son esclavos de su cólera, malquerientes, envidiosos, turbulentos, orgullosos, arrogantes, disputadores, violentos, maldicientes, insolentes y mentirosos, están lejos de tener caridad” (AT VIII-2, 112, 18-21). La segunda parte – (“Por otra parte...” 112, 22) – comienza por un postulado altamente problemático: “Por otra parte, la caridad, esto es, la amistad santa que dirigimos a Dios y a causa de Dios, a todos los hombres, en tanto amados por Él, tiene gran afinidad con la honesta

¹² Desplegamos en tres puntos un problema fue planteado por primera vez por Marion (1988), pp. 15-17, luego por Carraud (1993). Volveremos sobre esos estudios más abajo. No tenemos en cuenta aquí la bibliografía que no toma en serio el recurso a las Escrituras y ve en el comentario a san Mateo una filosofía de la amistad de inspiración estoica – recientemente, Lelong (2014); Zini (2015) –, interpretación que, de ser cierta, plantea el problema de saber por qué recurrir a Mateo, Pablo, Santiago... etc. La atribución de ateísmo a la filosofía de Descartes forma parte de la historia del (anti) cartesianismo. Nos limitamos a reenviar a de Liguori (2009); Mori (2010). La acusación de Voetius es vigente, por ejemplo, Staquet (2009), libro que mencionamos sólo para reenviar al comentario demolidor de Gress (2009). Previsiblemente la exégesis de la suspicacia, mucho más sutil e inteligente que Voetius, ve en este recurso a la caridad otra “táctica” de la retórica de la disimulación que atraviesa toda la obra cartesiana (Hallyn 2006), pp. 74ss., tesis a la que adscribe, lacónicamente, Kambouchner (2008), pp. 194-195, quien, lejos de toda lectura straussiana, considera que la cita de los Evangelios es una “estrategia a priori” y circunstancial. Sobre la tesis de Hallyn, Kieft (2009).

¹³ *Ut musteas*: dulzona como el mosto, reciente; cf. Marion (1988), p. 15; Verbeek (1988), p. 527. Cabe arriesgar que Descartes sintetiza este capítulo en una lacónica opción semántica: Voetius entiende la caridad como *blandus*, en el sentido de lisonjera, al cual Descartes opone su otro sentido: dulce, cariñoso.

¹⁴ “No diré de ti nada que no pueda decir de la misma manera si profesáramos la misma religión”, AT VIII-2, 111, 21-22.

amistad humana que suele haber entre los hombres unidos por trato familiar”.¹⁵ Más aún: “las leyes de la amistad humana” –escribe Descartes antes de citar a san Mateo – “concuerdan perfectamente (*plane conveniunt*) con las leyes de la caridad tal como Cristo mismo las enseña...”.¹⁶ Tanto es así que, dada esta afinidad/concordancia entre ambas, “cabe examinar simultáneamente los deberes de una y otra”,¹⁷ justamente, porque las leyes de la caridad, luego, de la amistad, rigen las funciones del maestro (*jus magisterii*) y del pastor, “amigo común de todos los hombres”.¹⁸ Pues bien, ese examen comienza enunciando la primera ley, la *summa regula*, a saber: “no hacer jamás ningún mal a nuestros amigos y de hacerles todo el bien que nos sea posible”.¹⁹ Luego, este derecho, *jus caritatis/amicitiae/magisterii*, en tanto derecho privado, se dirige al bien de las personas singulares, el cual, según aquella *summa regula*, jamás debe ser sacrificado en función del bien de la totalidad; la regla prohíbe explícitamente dañar o castigar, o hacer cualquier mal a cualquier persona singular, aún si éste redunde en un bien público. Esa prohibición se enuncia en forma de corolario: “no hacer jamás el mal para que resulte el bien”.²⁰

Por último, el *jus caritatis* se opone clara y tajantemente al derecho del magistrado o del juez, el *jus civile*, cuya acción nunca se dirige al bien de las personas particulares sino exclusivamente al bien público. Es cierto que el derecho civil otorga autoridad para castigar a los individuos particulares, pero esto es así porque juzga exclusivamente los actos y no las personas: “la justicia... debe seguir el rigor de las leyes, sin considerar las personas”.²¹ Es aquí donde reside la irreductible oposición entre las leyes de amistad y la autoridad de la ley, dirigida al bien de la *res publica*, oposición que será problema central de la carta a Huygens de enero de 1646 y en la que nos detendremos brevemente al final de este estudio.

Señalemos ahora que este examen de las leyes de la caridad/amistad es el primer examen cartesiano del amor y el único en el cual Descartes plantea el problema de la resolución de un conflicto entre personas que se aman entre sí – precisamente, el de saber: ¿cómo debe actuar el hombre generoso ante el mal *grave y recibido* por un amigo? Este problema es exclusivo de la *Carta* y no se trata en ninguno de los textos de la llamada, justamente, filosofía moral de Descartes. No hay, ni en la *Correspondencia* ni en *Las pasiones del alma* (LPA), lugar para la maldad del amigo: la amistad, en tanto modo del amor “puro”, es una unión en la benevolencia; el daño recibido por un amigo demuestra que no lo es, luego, que nuestro amor es “injusto”, esto es, engañoso, resultado de una estima excesiva o errónea, y lleva a la disolución de la unión, de manera tal que la posibilidad de un mal recibido por un objeto de amor verdadero es inconcebible.²² Es por esto que el malhechor se percibe siempre como objeto de indignación (si infringe el mal a otros) o de cólera (si sufrimos su

¹⁵ AT VIII-2, 112, 22-26.

¹⁶ AT VIII-2, 114, 4-6.

¹⁷ AT VIII-2, 112, 27-28.

¹⁸ AT VIII-2, 116, 10; *jus magisterii*, 121, 16-20.

¹⁹ AT VIII-2, 112, 28-113, 2.

²⁰ AT VIII-2, 122, 5-6; 121, 23-26.

²¹ *A Huygens?* 1648? AT V, 264, 11-16. Destinatario y fecha han sido establecidos: *a Huygens*, enero 1646, Alquié (1989), v. III, p. 638.

²² “amor puro”, *Las pasiones del alma* (en adelante, LPA) §82 AT XI 389, 20-21; “amor injusto” §85, 392, 10-19; §142, 435 18-22. El amor es el “consentimiento por el cual [el alma] se considera de aquí en más como unida con aquello que ama...” §80, 387, 18-21. Uno de los principales “efectos” del amor es la benevolencia, §81, 388, 11-15.

maldad), especies del odio que, como tales, disponen siempre a la separación del objeto odiado o, en los hombres buenos, al efímero deseo de venganza.²³

III

En la lectura cartesiana de san Mateo,²⁴ se distinguen cinco momentos. El primero es el de la dulce admonición, sin testigos. Si esto no basta, “y si la falta es grave”, cabe emplear el tono de reproche (AT VIII-2, 113, 10-13).²⁵ Sólo a partir de allí es lícito apelar a otros “testigos”/“amigos” que emplearán los mismos medios de admonición y de reproche; ante la pertinacia, cabe convocar a la asamblea de hermanos o de amigos (“sus otros amigos, por uno, por dos, por todos” (113, 14) quienes se sumarán a la dulce admonición. Si ella es estéril, finalmente, el hermano/amigo deja de ser tal: “míralo como un pagano o publicano” o, agrega Descartes: “como un extranjero y un desconocido...sin perseguirlo sin embargo como a un enemigo”; “podemos retirarlo de nuestra *familiaridad* y no contarlos más entre nuestros *amigos*”.²⁶ En esta traducción de san Mateo en términos de la amistad natural – por la cual las leyes que rigen para el hermano (o pagano/publicano) valen, a la vez, para el amigo (o extranjero/desconocido) –, culmina la afinidad y el acuerdo entre caridad cristiana y amistad común entre los hombres.

Señalemos un punto que ya ha sido notado pero del que queda pendiente una interpretación: Descartes entiende que Mateo se refiere al modo en que la caridad exige actuar cuando un hermano (luego, un amigo) peca *contra* nosotros (*in te*) en una ofensa directa y personal, oponiéndose a una interpretación secular, que se inicia en san Agustín, se renueva en santo Tomás y culmina en Suárez, por la cual la ofensa es indirecta, es decir, es un pecado cometido contra otros – *in te* quiere decir, según Suárez, *coram te*, “para tu escándalo” (Carraud 1993, p. 535).

“Hay que señalar – escribe Descartes – que no se trata de todos los pecados del prójimo indiferentemente, sino de las injurias que pudo hacernos a nosotros; pues el texto no dice solamente: ‘Si tu hermano ha cometido una falta’, pero agrega ‘contra ti’ y, dado que tenemos mucho más derecho de reprehender a alguien que nos injuria personalmente que a aquél que vemos cometer el mal a otros, no hay duda que este texto contiene todos los remedios extremos que es lícito usar respecto a nuestros próximos cuando por un pecado grave merece nuestro reproche”.²⁷

Cabe proponer (anticipando la tesis de la sección siguiente) que esta interpretación, por la cual no se trata aquí de un mal cometido por, sino recibido de un amigo, resulta del argumento mismo de Descartes y de la razón por la cual recurre a las Escrituras,

²³ “...el odio es una pasión... que incita al alma a querer separarse de los objetos que se le presentan como dañinos”, LPA §79 AT, XI, 387, 6-9. La cólera es efímera y “tiene poco efecto” en los hombres buenos, §201, 479,18. En el único texto que reconoce la posibilidad eventual de un enemigo, los generosos, “estimando en muy poco las cosas que dependen de otro”, ni siquiera podrían otorgarle “la ventaja de reconocer que han sido ofendidos” §156, 448, 14-15.

²⁴ “Si tu hermano peca contra ti (*in te*), ve y corrígele entre tú y él solo. Si te escucha, ganaste a tu hermano; mas si no te escucha, toma todavía contigo a uno o dos para que sobre el dicho de dos o tres testigos conste toda palabra. Si no los escucha, dílo a la iglesia, y si tampoco escucha a la iglesia, sea para ti como el gentil y el publicano” Mt. 18, 15-17; AT VIII-2, 114.

²⁵ Nótese que la Escritura no distingue entre los momentos de admonición y el de reproche. Es para pasar de uno a otro que Descartes pone como condición la gravedad de la culpa, ausente en san Mateo.

²⁶ AT VIII-2, 115, 25-27 y 113, 16-18, ns.

²⁷ AT VIII-2, 114, 12-21.

esta es, la de examinar la caridad, no como virtud teologal, sino en relación a las *leyes* de la caridad, en tanto acordes con las *leyes* de la amistad y en su común oposición a la ley civil – de manera que el pastor sólo se distingue del maestro por ser el amigo de todos los hombres. Brevemente, la invocación a la caridad deriva inmediatamente en un examen del derecho privado. Es justamente porque el amigo pecó contra nosotros que, según Descartes, “tenemos mucho más derecho” al reproche que si hubiera pecado contra otros – distinción de grado que sería difícil encontrar en algún texto de los Evangelios. Ese examen, por otra parte se lleva a cabo de una sola vez, en la consideración de un solo caso, el más grave, – “falta grave” además de recibida –, especificación ausente en la Escritura y que sirve, ella también, para justificar que tengamos “mucho más derecho” al reproche y, luego, a la aplicación de “todos los remedios *más extremos*” (AT VIII-2, 113, 10-13), enumerados en orden, como una serie de procedimientos.

En efecto, el punto central del argumento cartesiano y el núcleo de su acusación a Voetius es precisamente el siguiente: dada la regla fundamental, la amistad, santa o natural, se dirige siempre al bien de las personas privadas; luego, se sigue que todos los medios que tienden a resolver el mal cometido entre hermanos/amigos excluyen definitivamente la acusación pública, tal como la ejerce Voetius, la cual sólo compete al magistrado, luego, al derecho civil. Las dos comunidades que Descartes presenta en paralelo, estas son, la comunidad de amigos, hombres honestos unidos por la amistad benevolente y ordinaria entre los hombres, y la comunidad de fieles, “asamblea de aquellos que lo aman en Jesucristo”, definen ámbitos estrictamente privados, de manera que el ejercicio público de la acusación personal – “en presencia de todos”, es decir, de cualquiera – es contrario a las leyes de la caridad/amistad y resulta siempre de una voluntad de dañar: “Toda censura pública, por verdadera y justa que se la suponga, excede los límites de la caridad, porque invita al odio del prójimo”.²⁸

Descartes examina tres formas de acusación: la del sermón, legitimada en la autoridad de la Iglesia; la de la tesis, en la autoridad de la Universidad; la de la ley, en la autoridad del tribunal. El sermón ha sido instituido para enseñar las verdades de la religión y llevar a los hombres a la virtud. El predicador es entonces un “amigo común a todos los hombres”; como tal, sólo puede reprender los vicios pero nunca a las personas, pues, si lo hiciese, abusaría de sus atribuciones, otorgando a su testimonio personal el peso de una autoridad que no le otorga ningún derecho sobre los individuos, y esto a riesgo de “imprimir la ignominia y exhibir ejemplo de malignidad” (AT VIII-2, 119, 6-9). La tesis de oposición, por su parte, debe guardarse bien de “nombrar o designar a alguien” de manera que la cita pueda ser considerada una censura personal “ya que entonces las tesis degenerarían en libelos, que harían odiosa la Universidad que los haya publicado” (120, 23-25). Pues bien, Voetius utiliza la cátedra y el púlpito para ejercer la acusación personal y pública. Por un lado, es el sedicioso: atenta, por su calumnia y su llamado al odio, contra la paz civil, fin último del *jus civile*; por el otro, atenta contra el *jus caritatis/amicitiae* acusando en público a quien debe ser corregido en privado, “invitando al odio” entre amigos, parientes y *familiares* (AT VIII-2, 47-50). En este doble atentado, la injusticia alcanza, si se

²⁸ AT VIII-2, 119, 17-20; “... por esas palabras, *dilo a la iglesia*, el santo escritor no ha querido significar una reprimenda pública en presencia de todos... como en una tesis de teología o en un sermón” 115, 10-13; 118, 20-21.

nos permite, una meta-injusticia que resulta no sólo de una transgresión de la ley – se trate del derecho público o privado – sino de una confusión, o mejor, de una maligna inversión de ambos derechos. Por esta inversión, queda claro que Voetius no es maestro (amigo de sus discípulos) ni pastor (amigo de todos los hombres) y usurpa la función del fiscal o del juez.²⁹ Es pertinente mencionar aquí el tercer rasgo del malo: el que actúa “contra *todo* derecho humano y divino...”; “enemigo de *toda* justicia”.³⁰

IV

Formulemos de nuevo, primero, el problema de Descartes: ¿cómo responder a quién, sistemática y deliberadamente prescinde de toda razón?; segundo, el nuestro: ¿cómo entender el recurso a la cita e interpretación de los Evangelios, especialmente el de Mateo, para describir las leyes de la amistad ordinaria entre los hombres, y, en particular, los procedimientos a seguir en el caso del mal recibido de un amigo?

La primera interpretación de la *Carta a Voetius* que dilucida claramente el primer problema, propone, respecto al segundo, la tesis siguiente: ante la irracionalidad radical de Voetius, Descartes, al hacer de la caridad el “fundamento de todas las virtudes” (AT VIII-2, 111, 16-17), “renuncia al fundamento racional del *ego*” de manera que el recurso a la caridad apela a un fundamento “preracional, absolutamente anhipotético”, por el cual “la amistad entre los hombres se funda en su amor a Dios”.³¹

La tesis es coherente. El recurso excepcional a la caridad se funda en un escándalo inicial: Voetius abandona, más aún, recusa toda razón. Es por ello que merece ser discutida. A nuestro entender, por el contrario, la *Carta* y, en particular, la clara distinción entre *jus caritatis* y *jus civile*, se mantiene siempre dentro de la racionalidad, en un cuidado alegato jurídico que no abandona nunca la búsqueda de una verdad, dirigida ahora al problema principal, este es, la autoridad de Voetius, la única razón posible de su credibilidad, luego, de la posible eficacia de su acusación irracional. Descartes muestra que, al usurpar, en su condición de maestro y pastor, la autoridad del fiscal y del juez, Voetius no es un *verdadero* maestro ni un *verdadero* pastor; luego, que, en todos los casos – su condición de autor incluida (AT VIII-2, 50-54) –, su autoridad es *falsa* y su ejercicio una farsa. Voetius es el hipócrita, un “experto en las *artes mimicae*”, el mimo que imita, entre muchos otros, al teólogo y al profeta, y se esconde tras sus discípulos.³² Es por esto que la *Carta* menciona pero nunca examina la caridad como virtud teologal (examen que le otorgaría a Voetius el título de teólogo) porque se introduce, inmediatamente después de no comentar san Pablo, en el ámbito del derecho – el único que permite el examen conjunto de las leyes de la caridad y de la amistad, que son además las del magisterio y del pastorado. Digamos de nuevo que aquella interpretación acierta en señalar la

²⁹ “Pues de todos aquellos que ejercen funciones públicas, en ninguno es tan impertinente acusar a otros como en las de predicador, de profesor de teología y de pastor de la Iglesia” AT VIII-2, 118, 20-24. “...otorga a su testimonio privado el peso de la autoridad pública, abusando de sus funciones...” 119, 14-16. En su condición de pastor y de rector Voetius “usurpa” la autoridad del magistrado, AT VIII-2, 91, 5-17; 119, 27-28; 127, 17-19 y se arroga el derecho del acusador y de juez, AT VII, 594; VII, 587.

³⁰ Respectivamente, AT VIII-2, 33, 8; *Hechos*, 13:10, ns.

³¹ Marion (1988), pp. 14-15. La misma tesis en Marion (1991), pp. 218-219, luego desarrollada por Carraud, quien hace de la caridad el “modelo” de la amistad, Carraud (1993), p. 526.

³² “artes de la mimica” AT VIII-2, 159, 1-5; “falsa autoridad” AT VII, 565, 3 (refiriéndose al P. Bourdin); “hipócrita”, AT VIII-2, 28, 26. Las “vestiduras” del teólogo, 180, 13- 28.

irracionalidad de Voetius, aunque haya omitido la inevitable articulación, ontológica, nos atrevemos a decir, entre irracionalidad y malignidad que señalamos más arriba. Pero se equivoca en entender la respuesta de Descartes, precisamente, la cita de los Evangelios, como una apelación a una instancia pre o supracional. Aquello que, a nuestro entender, explica el recurso a la caridad cristiana, es en efecto, el abandono de la argumentación filosófica, lo cual, sin embargo, no es el abandono de la razón, ni siquiera de la filosofía, cuyo ejercicio se traslada aquí al derecho privado y público – el único ámbito de la racionalidad donde cabe el largo, minucioso y bien documentado argumento *ad hominem* que Descartes despliega en la *Carta*.

La *Carta* es un alegato jurídico. Como tal, no se dirige, en rigor, a Voetius sino a aquellos que le otorgan su autoridad, los magistrados de Utrecht. De aquí la lúcida incursión (otra excepción) en cuestiones de derecho civil y eclesiástico: Voetius no respeta el *Acta de transacción* de 1642 – que regula la participación de los miembros reformados en la *Confraternitas Mariana* (una asociación civil que, a pesar de mantener su nombre, carecía de toda dimensión confesional³³) – y transgrede flagrantemente los artículos del “Sínodo gálico-bélgico”.³⁴ De aquí, en fin, la breve genealogía de la civilización que, ante el rotundo fracaso de la *Carta*, Descartes traza en la *Carta Apologética a los Magistrados de Utrecht*: la instauración de la justicia entre hombres libres funda la ciudad, pues la libertad civil sólo puede ejercerse en la equidad; el acto libre, al excluir toda relación de dominio, se ejerce entre pares, por lo cual, concluye Descartes, sin justicia no hay libertad.³⁵

La minuciosa investigación documental, la incursión en el derecho privado, civil y eclesiástico, son los modos por los que la razón, confiando, como siempre, en la razón de los lectores, contesta la pertinaz acusación irracional. Por la razón siguiente, que hasta aquí no ha sido tomada en cuenta: Voetius no es un pobre diablo; no sólo es malo, tiene la capacidad de hacer el mal gracias a la autoridad que, de hecho, detenta en su triple condición de autor, de rector, de pastor – sin ella, su calumnia no hubiera merecido una línea. La *Carta* es un alegato en el que Descartes pide justicia, no porque clame inocencia, evidentemente, sino porque pide castigo, y pide castigo no sólo en su defensa, sino en la defensa del orden civil.³⁶

V

En la primera parte de su argumento, Descartes escribe que “la caridad es la base y el fundamento de todas las virtudes” (AT VIII-2, 111, 16-17). Pero esta primera parte se dirige especialmente al desprecio voetiano de la caridad sin otro recurso que la larga cita de san Pablo y elude desde el principio la controversia sobre las virtudes teologales. No es aquí donde reside la respuesta de Descartes: la cita, de hecho,

³³ AT VIII-2, 91. La *Sexta Parte* de la *Carta* está dedicada al examen del libro que Voetius escribe contra los miembros de la *Confraternidad* y los magistrados de Bois-le-Duc, a quienes acusa respectivamente de practicar y tolerar la idolatría indirecta.

³⁴ AT VIII-2, 86, 24. Sobre los artículos del Sínodo que Voetius transgrede: AT VIII-2, 86-88; 91- 92; 107.

³⁵ “Pues, dado que sólo la justicia mantiene los Estados y los Imperios; que es por amor a ella que los hombres han abandonado grutas y bosques para construir ciudades; que sólo ella otorga y mantiene la libertad...” AT VIII-2, 224.

³⁶ “justicia” AT VIII-2, 133, 21-24; 189, 15-16; “la más oscura y la más punible calumnia que imaginarse pueda” 254, 17-18; AT V, 9, 25-28. “El castigo es tanto más necesario en cuanto [sus superiores] conocen su pertinacia” 133, 21-24; 188, 10-13. “Rebajar su autoridad...primero, para librarme de sus calumnias, luego, por el interés público” AT VIII-2, 7, 19-20: “[contribuir] a la paz y la concordia de estas Provincias”, 107, 21-22; 212, 11-12.

todavía no aporta nada al propósito de Descartes, a saber: el examen “de las virtudes que creo convenientes a un profesor de teología y a un pastor de la Iglesia” (111, 22-25). Por la razón siguiente: en *I Cor* 13, la caridad, en tanto “base y fundamento” de todas las virtudes, no pretende desplegarse en un *jus*, es decir, en un derecho que es, a la vez, un procedimiento, un protocolo regido por el amor a/de los hermanos/amigos que compete por lo tanto al derecho de gentes y, en particular, al caso excepcional del mal recibido por un amigo. El verdadero argumento de Descartes reside en la segunda parte (112, 22-26) que afirma la afinidad entre las leyes de caridad y de amistad. El mismo Carraud lo admite cuando, al responder a una objeción de J.-M Beyssade, por la cual el recurso al vocabulario que hace de la caridad “fundamento” o “modelo” de la amistad sería “impropio o al menos exagerado”, escribe: “No pensamos así, en razón, por una parte, de la formulaciones precisas de la *Carta a Voetius*, en particular AT VIII-2, 112, 22-26^[37]; por otra parte del estatuto de la alteridad en Descartes. Pero esta cuestión capital debe ser retomada”³⁸

Repitamos que, en el texto en cuestión, la amistad se manifiesta en dos modos: el primero es la amistad “santa” que se dirige a Dios y a todos los hombres, en tanto amados por Él; el segundo es la amistad “honesta” que se da naturalmente entre los hombres, que por lo tanto no es santa, es decir, no necesita de la Gracia ni de la enseñanza de los Evangelios. Entre una y otra hay una “gran afinidad”, ambas “conducen plenamente”, una conveniencia, por la cual “cabe examinar simultáneamente los deberes de una y otra” (AT VIII-2, 112, 27-28). Subrayemos: los dos modos de la amistad son objeto de *un mismo y único* examen. Es esta conveniencia, acuerdo, afinidad entre, por un lado, los deberes de la caridad (“una”), y por otro, los deberes la “amistad natural entre los hombres” (“otra”) la que debería plantearse como problema. Sin ninguna pretensión de erudición, nos permitimos recordar que la *affinitas* entre caridad y amistad afirma que ambas son limítrofes, es decir, que son vecinas, próximas; más aún, que son parientes por alianza. *Convenio* se usa aquí en el claro sentido de “estar de acuerdo”, “concordar”; *convenientia* es el término con que Cicerón traduce los términos griegos sinfonía, simpatía, homología.³⁹ Descartes se sirve de la traducción francesa de *convenientia* para afirmar que su filosofía es la que “mejor acuerda” con las verdades que la religión enseña.⁴⁰ El texto, a nuestro parecer, no justifica de ningún modo el recurso al vocabulario que hace de la caridad el “fundamento” o el “modelo” de la amistad. Brevemente, amistad y caridad *coinciden*. Este es el verdadero problema, donde reside, a nuestro entender, el carácter controversial de la cita de los Evangelios y de san Mateo en particular, a saber, la concordancia/afinidad entre caridad, amistad santa con Dios y con todos los hombres, en tanto amados por Él, y la amistad natural entre los hombres de buena voluntad – una coincidencia que, manteniendo la distancia entre ambas, elude cualquier modo de sacralización de la segunda o de laicización de la primera.

Agreguemos, finalmente, que si se suprime la afinidad en función de un fundamento, se plantea un problema que aquella interpretación ha eludido: ¿cómo comprender que la caridad funde la amistad, es decir, la relación entre el fundamento

³⁷ Cit. *supra*, nota 15.

³⁸ Carraud (1992), p. 53. Prescindimos de este último argumento, en rigor, una promesa de argumento, pues Carraud, lamentablemente, no vuelve sobre “el estatuto de la alteridad”.

³⁹ Nos limitamos a consultar a Ernout; Meillet (1967).

⁴⁰ “... me atrevo a mostrar que no hay ninguna opinión en su filosofía [la de aquellos que mezclan Aristóteles con la Biblia] que acuerde con la fe mejor que las mías” AT III, 350, 4-6.

sobrenatural y lo fundado natural, o entre el modelo y su imagen? En fin, ¿qué quiere decir, y cuáles son las consecuencias de decir, que aquella funda y que ésta refleja?

Descartes vuelve a mencionar la caridad en relación a la amistad natural, esta vez sin ninguna cita bíblica, en dos pequeños párrafos de la *Correspondencia* que no han sido tenidos hasta aquí tenidos en cuenta. Pareciera que en ambos la prescindencia de las Escrituras tiende a suprimir la distinción entre ambas, claramente marcada en la *Carta*.⁴¹ El primero afirma que la satisfacción por cualquier buena obra en general y, en particular, la que resulta de una afección “pura” por otro – que anticipa el “amor puro” de LPA §83 (AT XI 389, 20-21) – es, inmediatamente caridad, “virtud cristiana”, es decir, teologal. El segundo considera caridad a cualquier amor que estime al amado más que al amante. Digamos al pasar que esta exigencia no forma parte de la ley de caridad, ni formará parte de la amistad, modo del amor hacia aquellos que estimamos tanto como a nosotros mismos, y no más (390, 4-5). Es claro que, en esta flagrante indistinción, la caridad, que cualquier hombre de buenos sentimientos puede ejercer, se pierde como virtud teologal. Hay, finalmente, un tercer momento en el cual el amor a Dios y al amigo pueden suprimir toda mención a la caridad. Se enuncia, primero, en la misma carta a Chanut que venimos de citar, donde el amor a Dios se deduce (por única vez) de la *idea Dei*, entendido como *infinita potentia*: la sola consideración de la “infinitud de su potencia” (AT IV, 608, 24), escribe Descartes, basta para que el *ego* que medita “se una enteramente [a ÉL] de voluntad y lo ame tan perfectamente...” (609, 10-15). Segundo, en LPA: el amor a quienes estimamos más que a nosotros mismos recibe el nombre de devoción cuyo objeto “principal” es Dios pero que puede dirigirse a cualquier objeto que estimemos más que a nosotros mismos, “nuestro príncipe, nuestro país, nuestra ciudad, e incluso a un hombre particular cuando lo estimamos mucho más que a nosotros mismos” (LPA §83, AT XI, 390, 17-22). La escandalosa supresión de toda distancia entre el amor a Dios y a los hombres ya ha sido bien señalada.⁴²

VI

Dicho lo cual, cabe proponer la tesis siguiente: *Las pasiones del alma* despliega una definición del amor, en general, y de la amistad, en particular, sin ninguna mención a la caridad ni alusión al Evangelio, pero que recupera o, al menos, no traiciona la afinidad y concordancia con el *jus cartitatis*. Detengámonos brevemente en los textos que creemos más relevantes a la lectura de la *Carta*.

El amor, repitamos, es el “consentimiento por el cual (el alma) se considera de aquí en más como unida con aquello que ama...” (LPA §80, AT XI, 387, 18-21). Mencionamos además que uno de los principales “efectos” del amor es la benevolencia, que Descartes concibe como una verdadera beneficencia, desconociendo la tradicional distinción entre una y otra – un acto de donación efectiva por el cual, repitiendo la

⁴¹ “... una pura afección por otro que no se dirige a sí mismo, es decir, la virtud cristiana que se llama caridad”, a *Elisabeth*, 6 octubre 1645, AT IV, 309, 1-4. “Pero cuando dos hombres se aman entre ellos, la caridad quiere que cada uno de ellos estime al amigo más que a sí mismo”, a *Chanut*, 1 febrero 1647, AT IV, 612, 13-14.

⁴² Marion (1991). Carraud (1992), p. 53, cita ambos textos; la objeción de J.-M. Beyssade contra su tesis invoca el segundo. Es claro que en ambos Descartes afirma la posibilidad de un amor natural a Dios. El primero es explícito: “no tengo ninguna duda de que podemos amar a Dios por la sola fuerza de nuestra naturaleza. No afirmo en absoluto que ese amor sea meritorio sin la gracia, dejo a los teólogos la dilucidación del asunto” AT, IV, 607, 30-608, 3.

unión original, unimos al amado con los bienes que parecen convenirle: “Ya que tan pronto como nos unimos de voluntad a algún objeto... sentimos benevolencia por él, es decir, unimos a él, de voluntad, las cosas que creemos le son convenientes, lo cual es uno de los principales efectos del amor” (§81, 388, 11-15).⁴³ A su vez, el efecto de la donación (un bien que “nos toca” §193, 474, 5) es la gratitud. La gratitud (*reconnaissance*) es un modo del amor, pasión siempre virtuosa, tanto más perfecta cuanto más excesiva que, paradójica y excepcionalmente, alcanza a todos los hombres: “son las almas generosas las más agradecidas” pero ella es igualmente intensa incluso en las almas “apenas nobles y generosas”.⁴⁴ Notemos al pasar que la gratitud, efecto de la amistad, es una pasión y, a la vez, la voluntad de retribuir el don recibido, “voluntad de dar otro tanto”, pasión-voluntad que “es la causa más poderosa y acuciante de la amistad entre los hombres”.⁴⁵ La amistad es causa de gratitud y la gratitud es la causa de amistad, en un círculo en que los efectos son también las causas.

Finalmente, escribe Descartes, “la gratitud, en tanto ella es siempre virtuosa, es uno de los principales lazos de la sociedad humana”.⁴⁶ Esta afirmación que, hasta donde sabemos, no ha sido tomada en cuenta, es la culminación de una reflexión sobre el amor cuya tesis inicial, sin referencia a la caridad, se enuncia en la *Carta*: “Nada en la sociedad humana vale más que la amistad” (AT VIII-2, 116, 3-4) porque, entre los “efectos” de la amistad – beneficencia, gratitud, retribución –, el último es, justamente, la “sociedad entre los hombres”. Puede decirse que la amistad cumple con la *summa regula* de hacer todo el bien posible a nuestros amigos y jamás hacerles el mal, pero con esta diferencia: la beneficencia no se atiende ni deriva de un derecho privado, *jus amicitiae*, porque ella no enuncia ninguna ley; resulta naturalmente como principal “efecto” de la unión amorosa, es decir, forma parte de ella, igual que la gratitud y, al fin, la sociedad humana – en una serie que no es causal ni sucesiva porque cada uno de sus momentos describe la “esencia” de la amistad, el amor al semejante.⁴⁷ Aquí, la amistad nunca aspira a formularse como un derecho. Es justamente por eso que LPA no puede contemplar el problema que, en la *Carta*, motiva la comparación entre amistad santa y amistad natural, este es, el de cómo actuar ante el mal grave recibido de un amigo.

Ahora bien, esta sociedad de amigos, o *familiares*, unidos en la amistad generosa, se opone al otro lazo principal de la sociedad humana, que aquí Descartes ni siquiera menciona, este es, la ley, que obliga a los hombres por obediencia y los vincula como ciudadanos de la *res publica* – el *jus civile*, sobre la cual LPA, consagrada a las pasiones, nunca vuelve. Pero queda claro que, en ambos textos, los dos lazos de la sociedad humana son, de hecho, los lazos respectivos de dos sociedades humanas: por una parte, la sociedad civil, política en sentido estricto, que, según la genealogía de la *polis* esbozada por la *Carta Apologética a los Magistrados de Utrecht*, se

⁴³ Compárese con Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1166b34-1167a2, cf. *Ética Eudemia* 1241a 11-12, y Santo Tomás, *Suma Teológica* II-II q. 23 a. 5; q. 31 a. 1.

⁴⁴ LPA §202, AT XI, 480, 23-25; §193, 474, 7-8, respectivamente. El amor verdadero nunca es excesivo §139, 432, 12-25; AT IV, 287, 10-11; “... [pasiones] que estimo mejores cuanto más excesivas; e incluyo a la gratitud entre ellas...” AT V, 135, 18-24.

⁴⁵ LPA §194, AT XI, 474, 23-24; AT V, 134, 19-21, respectivamente.

⁴⁶ LPA §194, AT XI, 474, 13-15.

⁴⁷ “esencia”, LPA §81, AT XI 388, 11; “naturaleza” (§83, 389, 21) del amor puro y de las pasiones en general, AT IV 332, 6-11 y 408, 16.

instaura por y en la justicia; por otra, la sociedad de aquellos unidos por la mutua amistad en la convivencia familiar, o en la ciudad utópica de gentes honestas a la cual Descartes quería retirarse para entregarse a los placeres de la conversación amable (AT IV, 378, 9-18).

En la definición de la amistad y de su último efecto (y a la vez, su causa), la gratitud, Descartes hace residir en el amor entre pares uno de los fundamentos de la sociedad humana, el cual no necesita del recurso a la caridad cristiana ni se formula como derecho o procedimiento. LPA describe un amor natural entre los hombres, y, al menos, menciona un amor natural a Dios, objeto “principal” pero no único de la devoción. La *Carta*, por su parte, debe enfrentar la calumnia irracional del malo con autoridad; es pues un alegato extraordinario que compete a la vez al derecho público, eclesiástico y privado. LPA es una indagación metafísica, en el cual se examina un modo del pensamiento – precisamente, de la sensibilidad –, las verdades que como tal nos permite conocer y los modos del engaño a los que nos somete; una indagación sobre la verdad que, en este caso, exige distinguir entre amor engañoso y amor verdadero.⁴⁸ La *Carta*, por su parte, es una indagación sobre la verdadera y la falsa autoridad. Sin embargo, a pesar de esa distancia, la descripción de la esencia o naturaleza del amor puede desplegarse sin traicionar y sin mencionar la afinidad con la caridad enunciada en la *Carta*: en tanto forma del amor “puro”, la amistad natural entre los hombres “pertenece al alma”, excluye todo deseo de posesión, se dirige a otras personas singulares, en su condición de hombres libres, a quienes amamos como a nosotros mismos y a los que intentamos hacer todo el bien posible (pues el amor verdadero es beneficencia) – en una donación que, en el caso del amor del padre, quien estima la vida de sus hijos más que la propia, llega hasta el sacrificio – y culmina finalmente en la amistosa sociedad de gentes honestas, la cual, en principio, incluye, o puede incluir a todos los hombres.⁴⁹ El último nombre de la virtud cartesiana, la generosidad, es una definición de la buena voluntad, el único don divino que, en rigor, poseemos, el único bien que, a diferencia de todos los bienes, es tanto más valioso en cuanto perfectamente distribuido entre todos los hombres, generosos posibles.⁵⁰

⁴⁸ “el amor... viene del conocimiento y cuando ese conocimiento es verdadero nos lleva a amar cosas verdaderamente buenas...” §139 AT XI 432, 9-14; “distinguir entre el bien y el mal y conocer su justo valor” §138, 431, 22-23; “verdadero conocimiento” § 141 434, 4 y 24; “el amor...cuando tiene un mejor fundamento...” §142, 435, 7-8; “falsa alegría” 435, 13, etc. Sobre el estatuto metafísico de LPA, véase Pavesi (2009).

⁴⁹ “Del uso de esas mismas pasiones en tanto pertenecen al alma y primeramente del amor” §139, título, AT XI 432; “[otras] causas libres, capaces de hacer el bien y el mal” §55 374, 5-7; “no quiere poseerlos...” a diferencia del amor mezclado de deseo, que es un “amor a la posesión” §82, 389, 7 y 12; “ninguna distinción” entre el amor al amado y a nosotros mismos, §139, 432, 23-25; “[el padre] prefiere su interés [de los hijos] a los suyos y no teme perderse para salvarlos” §82, 389, 17-20.

⁵⁰ Toda perfección del *ego* le ha sido dada por Dios, *Meditatio IV*, AT VII, 53, 30-54; 58, 14-19; la voluntad, formalmente infinita, obliga a la mayor gratitud, 60, 24-25. En LPA, luego de recordar que el libre arbitrio nos hace “de algún modo semejantes a Dios” (§152, AT XI, 445, 20-21), el generoso “conoce que nada le pertenece verdaderamente sino esta libre disposición de su voluntad” §153, 446, 2-3. El artículo §154 describe el tercer rasgo del don divino, su distribución perfecta; “...cada uno de los otros hombres puede tenerlo también por sí mismo, porque no hay nada en ello que dependa de otro” §154, 446, 13-16; “... la buena voluntad... que [los generosos] suponen es también, o al menos puede ser, en cada uno de los otros hombres”. 447, 3-5. La buena voluntad se distingue entonces de “todos los otros bienes”, “el ingenio, la belleza, las riquezas, los honores”, objetos del orgullo, cuyo valor depende, primero, de su mala distribución y, segundo, de la imposibilidad o dificultad de su transmisión §158, 449, 19-28. La generosidad puede ser transmitida por buena institución o “excitarse en sí”, como una autoafección §161, 454, 5-6.

VII

Nos detendremos brevemente en un segundo problema que, a nuestro entender y el de la interpretación que recuperamos y discutimos, se deriva del primero. Se trata de saber si esta reflexión sobre el derecho privado y civil o, en general, la reflexión sobre las pasiones, permiten descubrir al menos los indicios de una teoría o filosofía política cartesiana. Ya ha sido señalada la debilidad de las interpretaciones que, por distintas razones, se inclinan por la afirmativa.⁵¹ Ahora bien, lo dicho hasta aquí nos exige proponer una última tesis y una nueva discusión: la misma inconsistencia, a nuestro entender, alcanza la interpretación teológico-política por la cual “Descartes elabora entonces una política a partir de la teología de 1 *Cor* 13”, política de las *leges caritatis*, es decir, “una política sin mediación de filosofía política”.⁵² El problema radica evidentemente en el sentido de esa “política” que se atribuye a las leyes de la amistad natural entre los hombres. La política, a riesgo de perder su sentido, se refiere siempre al ejercicio de un poder soberano capaz de castigar; incluso cuando abandona la filosofía política (es decir, la pregunta por la legitimidad de la soberanía, luego, sobre el fundamento del derecho), nunca abandona al soberano, y se consagra a la educación del Príncipe.⁵³ Si cabe atribuirle a la *Carta* un sentido “político” es porque ella es, repitamos, una denuncia y un alegato: Descartes nunca reflexiona sobre la política, pide castigo.

Por otra parte, cualquier tesis que quiera ver en la *Carta* y/o en LPA, una política de la caridad o, en general, una “política de las pasiones”, desconoce, primero, la distinción entre política y “sociabilidad entre los hombres”.⁵⁴ Descartes escribe claramente, sin pretensión alguna de originalidad, que el origen de la ciudad se funda en el establecimiento de la justicia, es decir, en la ley, porque la justicia es condición de la libertad. La política es legislativa.⁵⁵ Segundo, que el fundamento de la “sociabilidad” no es la ley sino el amor, es decir la amistad natural entre los hombres cuyas leyes, en la *Carta*, son las leyes de la caridad, en una concordancia que, puede admitirse, LPA no contradice al mismo tiempo que prescinde de ella. Una política de la caridad, o de la amistad y, en general, una “política de las pasiones” es una contradicción de términos que anula la distinción entre la amistad ordinaria entre los hombres, dirigida a otras personas – otras “causas libres, capaces de hacer el bien

⁵¹ Carraud (1993), pp. 520-521. Hasta donde sepamos, ese estado de la cuestión vigente. Kambouchner (2008), pp. 225-252, examina las pasiones que Voetius alimenta y “santifica” pero no se ve la dimensión política que promete el título del capítulo: “Una política de las pasiones”. Puede decirse lo mismo de los estudios (del mismo título) de Nicco-Kernivel (2008) y Kolesnik-Antoine (2011) quien considera “político” el ejercicio de cualquier polémica pública fuera de la república de las letras.

⁵² Carraud (1993), p. 522, quien retoma la indicación de Marion: “Descartes...confía el derecho de los individuos a la caridad misma” (1988), p. 14. Subrayemos, sin embargo, que Marion, con razón, nunca llama a este derecho privado una política.

⁵³ Asunto que Descartes aborda por única vez en el examen de Maquiavelo en *a Elisabeth*, septiembre 1646, IV, 486 ss.

⁵⁴ “... pensar el fundamento de la sociabilidad, luego, pensar la política...” Carraud (1993), p. 526.

⁵⁵ AT VIII-2, 224. Lo mismo en el relato de la *carta a Balzac*: fundar ciudades es establecer leyes por la persuasión de los pares, gracias a “... cierta fuerza divina de elocuencia que... sacó a los rudos hombres de los bosques e impuso leyes, fundó ciudades...”, AT I, 9, 12-19. Queda claro que la legislación sólo es eficaz si los legisladores son pocos, o uno, y pocas las leyes, AT VI, 12 y 18. Estos textos objetan la tesis (bien fundada en otros) que encuentra en Descartes una teología política que, sin ninguna referencia al derecho privado ni a las pasiones, postula un poder soberano que prescinde de todo consenso, fundado ahora en una teología racional, precisamente, en la *potentia Dei* – recientemente, Arenas (2017). En cualquier caso, la política es legislativa.

y el mal” (LPA §55 AT XI, 374, 5-7) – en el acto de la beneficencia-gratitud, y el *jus civile*, dirigido al bien público, que no considera las personas, sino los actos y se funda en un poder soberano, esto es, en el monopolio de la violencia – “Dios otorga el derecho a quienes otorga la fuerza” (AT IV, 487, 27-28).

La *societas* amistosa evoca y, luego, prescinde de la caridad. Con mayor claridad, nunca evoca y siempre prescinde de toda política. La distinción entre la sociedad formada por el amor (caritativo o natural) y la sociedad civil instaurada por la justicia, es decir, por el poder de castigar (cuyos detentores son los principales destinatarios de la *Carta*), impide definitivamente cualquier afinidad o conveniencia entre una y otra. Es justamente en esta distancia donde se revela la inversión maligna de Voetius quien, en su función de maestro y profesor, usurpa las funciones del fiscal y del juez.

Una carta, que no ha sido tenida en cuenta, hace evidente la distinción entre derecho privado y público, entre la amistad y la ley, y, por lo tanto, entre las dos sociedades que ellas fundan, porque plantea y resuelve, en delicada casuística, el conflicto entre ambas. Se trata de la carta a Huygens de enero de 1646, en la cual Descartes interviene en un caso delictivo como abogado defensor y muestra, de nuevo, su talento de doctor en derecho con un alegato impecable. Descartes intercede, por pedido expreso de los familiares, en favor de un “pobre paisano” (AT V, 262, 8) de su vecindad, pacífico y de buena reputación (263, 13-15) quien solicita (o aspira solicitar) la gracia a Su Alteza, Enrique Federico, Príncipe de Orange, por el asesinato de su padraastro, a quien Descartes se encarga de describir como un hombre brutal que castigaba a su esposa (263, 18-19) y, al final, como un asesino con deudas pendientes con la justicia (265, 6-7). El crimen fue cometido en situación extrema: la muerte inminente de un hijo enfermo y el peligro de muerte de un hermano menor, este último amenazado y atacado por la víctima. El alegato cartesiano elegante y hábil en el relato de las dramáticas circunstancias del crimen. A diferencia de la *Carta*, que pide castigo, aquí Descartes pide gracia, es decir, una justa excepción de la ley en razón de las circunstancias que motivan el delito, un acto de perdón que como tal, tiene en cuenta a la persona antes que a los actos.

Dejamos de lado aquí el primer argumento de Descartes – una reflexión sobre la cólera del justo, curiosamente anticipada en la *Carta* (AT VIII-2, 134, 29-30) y que será retomada en LPA (§201, AT XI 479, 19-480, 2). El argumento principal del alegato es el siguiente: el asesino que solicita la gracia del Príncipe ya ha sido, de hecho, perdonado por los deudos del muerto, en la misma ceremonia del entierro y ante la comunidad de vecinos, la asamblea general de los *familiares*. Por ese acto de perdón, la concordia civil, amenazada por el acto brutal del asesinato, queda definitivamente restituida, haciendo innecesario el recurso a la fuerza pública (AT V, 264, 14-19). Debe notarse que la gracia excepcional del Príncipe, al refrendar por su autoridad el perdón amistoso y excepcional de las personas, no hace excepción a la ley pues cumple con su último fin, este es, la paz. Más aún, el argumento de Descartes redobla la apuesta y muestra que, en este caso, la aplicación de la ley no sólo es innecesaria – es decir, impropcedente – sino también contraproducente al bien público, y por lo tanto injusta, porque castiga “a los inocentes y a los idiotas”: “...de manera que aquellos más acostumbrados [que mi vecino] a sacar el cuchillo dirán que sólo los inocentes y los idiotas caen en manos de la justicia y serán por ello confirmados en su licencia” (265, 8-13). El perdón amistoso de deudos y

vecinos justifica, literalmente, hace justa la gracia excepcional que el soberano tiene la potestad de otorgar – un perdón que autoriza, luego, legaliza el perdón inicial. Sólo queda recordar aquí el juicio de Huygens, quien juzga la defensa “tan bien razonada”, que decide, sin ninguna esperanza, comprometerse con la causa y enviar copia a la “Corte de Holanda”.⁵⁶

VIII

La *Carta* no tiene otro fin que “rebajar”, “disminuir” la autoridad de Voetius, la cual, a falta de toda razón, es la única razón de la eficacia de su palabra.⁵⁷ Pero el alegato es mucho más radical: en rigor, la *Carta* aspira a mostrar que esa autoridad es falsa – luego, que Voetius no es ni maestro, ni pastor, ni siquiera escritor de libros. El recurso a la caridad adquiere pues su sentido en relación al conjunto de la *Carta* y, especialmente, en relación a dos textos, igualmente excepcionales.

En AT VIII-2, 50-53, se examinan los libros de Voetius (particularmente, sus citas, larguísimas y abundantes) para demostrar que, en realidad, Voetius no es un autor porque no escribe libros; se limita a aplicar a cualquier tema “esa dialéctica pueril”, accesible a “los espíritus más vulgares” que no necesitan más que familiarizarse con los *Tópicos*,⁵⁸ procedimiento que puede ser imitado por sus alumnos, artesanos anónimos y apenas instruidos que los confeccionan según “la técnica de los hacedores de libros”.⁵⁹

En AT VIII-2, 47-50,⁶⁰ Descartes, en otra flagrante excepción, se interesa en el arte de suscitar pasiones por la palabra oral y se aboca al examen de los recursos retóricos que, en su condición de pastor, sirven a Voetius para excitar pasiones – las “pasiones tristes” (envidia, odio, cólera) – en un público determinado y bien definido, la *plebicula*, la grey que asiste al oficio dominical, que no lee latín o no lee. Por esa palabra, Voetius, atento a la etimología de *diabolus*, no sólo tiene el poder de introducir la división entre ciudadanos (unidos por el *jus civile*) llamando a la sedición o la guerra civil; más aún, introduce el conflicto entre los *familiares*, amigos, parientes o vecinos – regidos hasta allí por una amistad natural que no necesita invocar el *jus caritatis* – en una transmisión capilar del odio sin razón.

Nos hemos detenido aquí en AT VIII-2, 112-124 – donde se demuestra que, dada la inversión maligna del *jus civile* y el *jus caritatis*, Voetius no es ni pastor ni maestro –, para proponer que el recurso a la caridad nunca abandona la racionalidad del alegato. Descartes, obligado aquí por el carácter excepcional de las funciones del pastor – el único hombre cuya amistad, como la razón, alcanza a todos los hombres – la invoca para señalar inmediatamente su afinidad con la amistad natural, un amor personal al semejante que nunca peca de exceso y es lazo principal de la sociedad humana. La *Carta* es un examen del derecho privado, el único en el *corpus* que se detiene sobre las verdaderas funciones del pastor y del maestro, por la misma razón que, a la vez, es el único texto donde se examinan los procedimientos de los que la falsa autoridad, maligna e irracional, se vale para persuadir.

⁵⁶ Huygens, a Descartes, 5 febrero 1646, AT IV, 785.

⁵⁷ AT VIII-2, 7, 17; AT III, 599, 5, respectivamente.

⁵⁸ Subrayamos AT VIII-2, 50, 19-51, 3.

⁵⁹ Subrayamos AT VIII-2, 52, 2-26.

⁶⁰ Excelente traducción en Kambouchner (2008), pp. 236-239.

Referencias bibliográficas

- Alquié, F. (ed.) (1988-1989): *Œuvres Philosophiques de Descartes*, Paris, Garnier.
- Arenas, L. (2017): “Políticas de la subjetividad: Descartes y la teología política”, *Ingenium*, 11, pp. 11-28.
- Carraud, V. (1990): “Descartes et la Bible”, en J.-R. Armogathe (ed.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, pp. 277-291.
- Carraud, V. (1992): “Descartes et l'Écriture Sainte”, en AA.VV, *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, pp. 41-70.
- Carraud, V. (1993): “Descartes: le droit de charité”, en G. Canziani e Y. Zarka (eds.), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli, pp. 515-536.
- Cavaillé, J.-P. (1986): *Le Politique révoqué: notes sur le statut du politique dans la philosophie de Descartes*, Firenze, Istituto Universitario Europeo.
- De Liguori, G. (2009): *L'Ateo smascherato. Immagini dell'ateismo e del materialismo nell'apologetica cattolica da Cartesio a Kant*, Firenze, Le Monnier.
- Descartes (1826): *Œuvres*, ed. V. Cousin, Paris, Levrault, v. 11.
- Descartes (1996): *Œuvres*, ed. Ch. Adam y P. Tannery, Paris, Vrin-CNRS, 11v.
- Ernout, A. y Meillet, A. (1967): *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck.
- Gress, Th. (2010): “Compte rendu de Staquet (2009)”, *Actu Philosophica*, nh.14, s/p. <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article244#nh14>.
- Jaspers, K. (2013) [1953]: *Three Essays: Leonardo, Descartes, Max Weber*, New York, Routledge Revivals.
- Kambouchner, D. (2008): *Descartes et la philosophie morale*, Paris, Hermann.
- Kieft, X. (2009): “Compte rendu de Hallyn (2006)”, *Bulletin cartésien XXXVII*, Archives de Philosophie 72(1), pp 38-53. <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2009-1-page-133.htm>
- Kolesnik-Antoine, D. (2011): *Descartes. Une politique des passions*, Paris, PUF.
- Lelong, F. (2014): *Descartes et la question de la civilité. La philosophie de l'honnête homme*. Tesis de doctorado, Université de Neuchâtel. <https://doc.rero.ch/record/258751/files/00002515.pdf>.
- Marion, J.-L. (1988): “Préface”, en Th. Verbeek (ed.), *La Querelle d'Utrecht*, Paris, Les impressions nouvelles, pp. 7-17.
- Marion, J.-L. (1991): “L'ego altère-t-il autrui? La solitude du cogito et l'absence d'alter ego”, en *Questions cartésiennes. L'ego et Dieu*, Paris, PUF, pp. 189-220.
- Mori, G. (2010): “Ateismo e materialismo: Da Cartesio alle cartesiani radicali”, *Alvearium* III (3), pp. 39-48.
- Nicco-Kerinvel, C. (2008): “La générosité et l'amour : des passions politiques?”, *Revue de métaphysique et de morale*, 58 (2), pp. 247-267.
- Pavesi, P. (2009): *La moral metafísica. Pasión y virtud en Descartes*, Buenos Aires, Prometeo.
- Staquet, A. (2009): *Descartes et le libertinage*, Paris, Hermann.
- Taylor, Q. (2001): “Descartes's Paradoxical Politics”, *Humanitas*, XIV (2), pp. 75-103.
- Verbeek, Th. (ed.) (1988): *La Querelle d'Utrecht*, Paris, Les impressions nouvelles.
- Verbeek, Th. (1992): *Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy 1637-1650*, Carbondale, Southern Illinois University Press.
- Zini, F. (2015): *La calomnie. Un philosophème humaniste. Pour une pré-histoire de l'herméneutique*, Villeneuve d'Ascq, Presses du Septentrion.