



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

El amor voluntario

Pasión y virtud en Descartes

Autor:

Pavesi, Pablo E.

Tutor:

Dotti, Jorge E.

2004

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título en Doctor en Filosofía y Letras Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

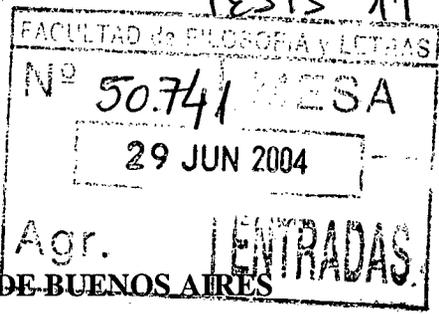
Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

TESIS 11-2-3



UNIVERSIDAD NACIONAL DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

TESIS DE DOCTORADO

EL AMOR VOLUNTARIO. PASION Y VIRTUD EN DESCARTES.

Lic. PABLO E. PAVESI

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibillotecas

DIRECTOR DE TESIS : Dr. JORGE E. DOTTI

ÍNDICE

Abreviaturas y referencias..... p.1

Prefacio.....p.3

Introducción. La situación de Las pasiones del alma en la filosofía de Descartes...p.5

Capítulo I. La unión no substancial. p.23

§I. Distinción de nociones y distinción de substancias.....p.23

§II. La experiencia de la unión. *Principios* II§2 y *Pasiones* §2..... p.27

§III. La exterioridad de los objetos del sentimiento..... p.34

§IV. La originalidad del léxico I. «Capacidad, potencia».....p.42

§V. La originalidad del léxico II. «Ser junto» p.48

Capítulo II. La definición de pasión.....p.52

§I. Su carácter inaugural..... p.52

§II. La pasión en las *Meditaciones*. Reducción e indeterminación..... ..p.55

§III. Definición de pasión y evidencia del *ego sum*.....p.62

§IV. La supresión de la realidad objetiva p.68

§V. *Videre videor*. La interpretación de M. Henryp.74

§VI. La relegación de la causa.....p.77

§VII. Interioridad y recepción..... p.84

Capítulo III. La definición por los efectos.....p.87

§I. Inclinación y consentimiento..... p.87

§II. La pasión voluntaria.....p.94

§III. El cuerpo sentido.....p.98

§IV. La clasificación de las pasiones.....p.101

Capítulo IV. Amor y alteridadp.111

§I. La alteridad. El problema..... p.112

§II. Amor y deseo.....	p.120
§III. Amor puro.....	p.127
§IV. Amor engañoso y amor verdadero.....	p.131
§V. El efecto del amor. La benevolencia.....	p.138
§VI. Originalidad de la benevolencia cartesiana.....	p.143

Capítulo V. La generosidad I. Su itinerario.....p.153

§I. La definición de virtud.....	p.153
§II. El amor a Dios. 1645.....	p.160
§III. El amor a Dios. 1647.....	p.168
§IV. Ausencia de Dios? La regla del deseo. 1649.....	p.173

Capítulo VI. La generosidad II. Su definición.....p.181

§I. La autoafección generosa	p.181
§II. El don de la voluntad. Semejanza y gratitud a Dios.....	p.184
§III. El generoso posible. Semejanza y alteridad.....	p.188
§IV. Humildad y finitud.....	p.195
§V. El amor voluntario. La regla de benevolencia.....	p.199
§VI. Favor y gratitud.....	p.202
§VII. La sociedad. Las leyes de amistad.	p.207
§VIII. El amor imposible. El Príncipe.....	p.214

Conclusión. Amor y caridad.....p.219

Bibliografía..... p.231

Abreviaturas y Referencias

Todas las citas de los textos de Descartes envían a la edición de Adam, Ch.; Tannery, P. : *Œuvres de Descartes*, Paris, Vrin-CNRS, 1996, 11v. Nos hemos permitido pues prescindir de las siglas usuales AT en cada una de las citas, para indicar directamente número de volumen y página.

El texto de *Las pasiones del alma* se encuentra en el tomo XI de esa edición. Dada la abundancia de citas, hemos obviado, en este caso, la indicación del tomo. Todas las citas de *Las pasiones del alma* indican el número de artículo (§), seguido de página y línea. Luego, la referencia *Pasiones* §52, 358, 7-10, se lee : *Las pasiones del alma*, artículo 52, AT, XI, página 358, líneas 7 a 10. En el caso de la correspondencia, hemos citado las cartas de Descartes por el nombre de destinatario, que transcribimos en itálica, seguido de la fecha: *a Elizabeth*, 15 septiembre 1645.

Para otras ediciones de las obras de Descartes, hemos utilizado las abreviaturas siguientes :

(Alquié): Alquié, F.: *Œuvres Philosophiques de Descartes*, Paris, Garnier, 1988-1989, 3v.

(AM): Adam, Ch.; Milhaud, G.: *Correspondance de Descartes*, Paris, PUF, 1948-1963. 8v.

(GL) : Lewis, G.: *Correspondance avec Arnauld et Morus*, Paris, Vrin, 1953.

- *Lettres à Régius. Remarques sur l'explication de l'esprit humain*, Paris, Vrin, 1959.

Todas las traducciones del francés son nuestras. Hemos sido especialmente cuidadosos en la comparación de las versiones latina y francesa de las *Meditaciones Metafísicas* y de *Los Principios de la Filosofía*. En la mayoría de los casos, hemos citado ambas versiones, las cuales

merecen, a veces, comentarios separados. En los pocos casos en que un texto latino se vierte directamente al castellano, hemos, en la medida de lo posible, seguido y a veces optado entre las traducciones francesas más autorizadas, que se indican siempre en nota.

La bibliografía se incluye al final de la tesis.

Prefacio

La tesis que aquí presentamos es el resultado de una investigación que se inició en 1997, en el seminario de doctorado dictado por el Dr. Leiser Madanes en la Facultad de Filosofía y Letras, UBA, dedicado a «La unión cuerpo-alma. Pasiones y filosofía moral en Descartes». Gracias a una beca FOMEC, he tenido la oportunidad de escribir una primera versión, mucho más breve, bajo la dirección del Profesor Jean-Luc Marion, en la Universidad de Paris IV, Sorbona, durante los años 1998-1999. Sin embargo, la redacción definitiva de esta tesis fue llevada a cabo en Buenos Aires, a partir del año 2000. He tenido oportunidad, desde entonces, de exponer las primeras versiones de cada uno de sus capítulos, en ocasión de distintos Congresos, Jornadas y Coloquios de Filosofía. No creo necesario detallar aquí los títulos y fechas de dichas ponencias. Mencionaré, sí, la importancia que tuvo para mi trabajo de investigación la atenta discusión de sus resultados parciales en el grupo UBACyT, FF.y L., consagrado a *Nuevas Interpretaciones de la Filosofía Moderna*, dirigido por el Dr. Leiser Madanes, y del cual formo parte desde el año 2001.

Creemos pertinente comunicar aquí las decisiones que han regido la redacción final de esta tesis.

Ella consta de seis capítulos, que siguen el orden de exposición de la última obra publicada de Descartes, *Las pasiones del alma* (1649), dedicados a la unión del cuerpo y el alma (capítulo I), a la definición de pasión (capítulos II y III), a la teoría del amor (capítulo IV), y, finalmente, a la noción de generosidad, último nombre que Descartes otorga a la virtud (capítulos V y VI). Nuestro plan original incluía un capítulo inicial, especialmente arduo, que creímos en un primer momento pertinente a nuestro tema, consagrado exclusivamente al cuerpo, y por lo tanto, a la fisiología cartesiana. Esta investigación inicial derivó en un primer escrito, titulado «La máquina criatura. Ciencia de las funciones y embriología en Descartes». Hemos decidido, sin embargo, no incluir este trabajo en la tesis que aquí sometemos a evaluación. Las razones serán fáciles de adivinar, apenas leída nuestra Introducción. Sostenemos el carácter estrictamente filosófico de la investigación cartesiana sobre las pasiones. Esta afirmación se opone masivamente a una interpretación, recurrente en la historia de la exégesis, que ve en dicha investigación el proyecto (fallido o exitoso) de una psicofisiología, que aspira a explicar o reducir

las pasiones del alma a las funciones de cuerpo que son sus causas segundas. Dada esta toma de posición, aquél primer capítulo, dedicado a la historia de la fisiología del siglo XVII, quedaba definitivamente desarticulado con el cuerpo de la tesis, y por lo tanto, fuera del orden de razones que nosotros intentábamos recuperar. El problema de una ciencia de las funciones del cuerpo se mostraba, de manera cada vez más nítida, como tema de otra tesis; tanto era así, que cabía cuestionar la pertinencia de su inclusión en ésta, que afirma, precisamente, la relegación definitiva de la explicación fisiológica de las pasiones. Ante riesgo tal, decidimos que aquél esfuerzo inicial permanezca, aún, en el silencio.

Nuestro trabajo de redacción final estuvo especialmente dirigido a reducir el cuerpo del texto, relegando a nota las digresiones, los asuntos laterales, la descripción del estado de cuestiones particulares, los argumentos tendientes a adoptar, modificar o rebatir las interpretaciones ya establecidas de dichos puntos, las citas de importancia secundaria o liminar, etc. Este esfuerzo de concisión sirve a nuestra aspiración principal, a saber: mostrar la articulación de los problemas y la coherencia de las soluciones que Descartes desarrolla por orden a lo largo del texto de *Las pasiones del alma*, a la vez que el itinerario conceptual que ubica unos y otras en continuidad con el texto de las *Meditaciones Metafísicas*. Valga pues el abultado número de notas y la longitud quizás excesiva de algunas de ellas como marca de nuestra intención de trocar volumen por densidad. Creemos que el lector agradecerá este esfuerzo, a condición, claro está, que no lo note.

Se agrega una última decisión: dado que algunos textos principales de la investigación cartesiana sobre las pasiones merecen nuestra atención en distintos capítulos, hemos optado, en la gran mayoría de los casos, por repetir las citas textuales en nota. Preferimos, a riesgo de redundancia, velar por la continuidad de la lectura, evitando así la confección de un sistema, definitivamente engorroso, de notas cruzadas.

Sólo me queda agradecer aquí la generosa y lúcida atención que mi director, Dr. Jorge E. Dottí, me ha siempre dispensado.

Pablo E. Pavese
Buenos Aires, mayo 2004

Introducción

I

La tesis que sometemos a evaluación está dedicada a la última obra publicada de René Descartes, *Las pasiones del alma* (1649). Ella aspira a mostrar el carácter estrictamente filosófico de la investigación cartesiana sobre las pasiones, carácter que se manifiesta en su objeto, en sus fundamentos y, finalmente, en la relación de dicha investigación con otros textos del *corpus* cartesiano, especialmente, las *Meditaciones Metafísicas*.

Dado que el texto de *Las pasiones del alma* comienza con una descripción de la experiencia de la unión cuerpo-alma, en el artículo §2 y culmina con una definición de virtud, la « generosidad », en el artículo §153, la cuestión de determinar el estatuto de la investigación de las pasiones y su lugar en la filosofía cartesiana compromete, en primer lugar, dos problemas generales, ya clásicos en la historia de la exégesis; éstos son, primero, el de la unión del alma y el cuerpo, la tercera « noción primitiva »; segundo, el de la naturaleza de la moral cartesiana.

I.1. El primer problema, el de la unión substancial, y el del compuesto substancial que de ella resulta, el hombre, se concibe en general como el problema de la interacción de dos sustancias realmente distintas. Así entendida, la explicación cartesiana, desarrollada en la *Meditación Sexta* (VII, 86; IX-1, 69) y en los artículos §§30-36 de *Las pasiones del alma*, ha merecido comentarios definitivamente negativos, ya porque el mero planteo del problema sería impertinente desde un punto de vista metafísico, ya porque Descartes de hecho fracasaría en el intento de explicar la interacción. Esta crítica forma parte de la historia del cartesianismo: la imposibilidad de explicar la interacción alma-cuerpo conduciría a Descartes al punto que Leibniz define como un « abandono de la partida ».¹ Esta postura negativa, que afirma una renuncia o un fracaso de la filosofía cartesiana, es

¹ Leibniz, « Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que hay en el cuerpo », *Journal des Savants*, 27 junio 1695, Gerhardt, IV, 477.

vigente. Stephen Voss retoma su argumento principal, la « incapacidad de pensar la unión del cuerpo y del alma », para atribuir a Descartes un platonismo que haría imposible toda ciencia del hombre.² Según Vere Chappel, el mismo argumento y la misma conclusión se ratifican en la correspondencia a Elizabeth; el esfuerzo por « explicar la interacción está destinado al fracaso ».³

Las interpretaciones positivas sobre el proyecto de *Las pasiones del alma* comparten el planteo del problema, que parte del dualismo substancial, y la premisa por la cual la explicación de la unión es la explicación de la interacción del alma y el cuerpo. La primera, a nuestro entender la más extendida, considera la investigación cartesiana como una psicofisiología, esto es, como la explicación integral de los modos de la sensibilidad en general y de la pasión en particular por las funciones del cuerpo que son sus causas segundas. Esta reducción a la causa eficiente va, en general, a la par con la reducción del valor cognitivo de la pasión a la finalidad vital, la conservación del compuesto, finalidad que es común a todos los sentimientos, en tanto « enseñanzas de la naturaleza » (*Meditación Sexta IX-1*, 64). El proyecto de una psicofisiología se expresaría en la promesa de la segunda *Carta Prefacio a Las pasiones del alma* (XI, 326), en la que Descartes anuncia que tratará las pasiones en « *physicien* », para distinguirse de moralistas y retóricos. Dicha promesa aspiraría a su vez a cumplir la unidad de la filosofía, según el proyecto establecido desde la *Carta Prefacio* de la versión francesa de *Los principios de la filosofía* (1647), en la cual, según una imagen escolar, la moral y la medicina son entendidas, junto con la mecánica, como las ramas de un árbol cuyo tronco es la física y la metafísica sus raíces (*IX-2*, 14). Ahora bien, los sostenedores más serios de esta tesis se enfrentan a un hecho textual bien establecido. Las funciones del cuerpo son explícitamente reemplazadas por un criterio inmanente al alma misma, la referencia del sentimiento al cuerpo o al alma (*Pasiones §22*). Luego, las funciones corporales no sirven ni a la clasificación de los modos de la sensibilidad, ni a la definición de pasión, en la primera parte de *Las pasiones del alma* (§§22-27), ni a la clasificación y definición de

² « Le grand Arnauld sur la racine et le fruit de l'argument cartésien pour la distinction réelle », en Beyssade, J-M.; Marion, J-L. (eds.): *Descartes. Objecter et répondre*, Paris, PUF, 1994, especialmente pp. 397-401. El mismo autor desarrolla esta posición en « Descartes: the end of anthropology », en Cottingham, J. (ed.): *Reason, Will and Sensation in Descartes' Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 273-305.

las seis pasiones particulares (§§53-69), en la segunda parte, ni al establecimiento de la noción de virtud, en la tercera parte (§152-156). De aquí, de nuevo, una interpretación en mayor o menor medida negativa o, por lo menos, condescendiente, que afirma que el texto de *Las pasiones del alma* se agotaría en testimoniar en forma masiva la imposibilidad de una psicofisiología. Esa tesis es la que sostiene desde el comienzo el monumental estudio de Daniel Kambouchner,⁴ el único que lleva a cabo un comentario minucioso e integral de *Las pasiones del alma*: la «tesis somática» animaría, en efecto, si no la totalidad de *Las pasiones*, al menos su primera parte (I, p.91). Sin embargo, el proyecto de una «psicofisiología bien constituida» (I, pp.94-95) se dirige al fracaso. «Ubicar *a priori* en el cuerpo toda la causalidad de la pasión. Eso es absolutamente imposible» (I, p.114ss.). Es difícil no evocar aquí la desilusión de Spinoza: «Yo quisiera, ciertamente, que (Descartes) hubiese explicado esta unión por su causa próxima».⁵ Aquella interpretación es considerada como definitiva por algunos comentarios recientes de *Las pasiones del alma*.⁶ Aun sin llegar a esta conclusión definitivamente negativa, la tesis que reduce la pasión a la causa eficiente o a la finalidad vital tiene una larga tradición en la historia de la exégesis.⁷

³ Chappel, V.: «L'homme cartésien», Beyssade, J-M; Marion, J-L. (eds.): *Descartes. Objecter et répondre...* op. cit. p. 426.

⁴ *L'Homme des passions*, vol I *Analytique*; vol II, *Canonique*, Paris, Albin Michel, 1995.

⁵ Spinoza, *Ética*, V, *Prefacio*, trad. O. Cohan; México-Buenos Aires, FCE, p. 244.

⁶ Counaire, L.: «Commentaire détaillé de la première partie du *Traité des Passions*», en AA.VV.: *Descartes. Passion et Sagesse*, Toulouse, MAFFEN, 1997, pp. 3-38; Dreux, P. - Kolesnik-Antoine, D.: *Les Passions de l'âme*, Paris, Ellipses, 1998, cap. 1, quienes consideran, en una división evidentemente confusa y anacrónica, que las tres partes de *Las pasiones del alma* corresponden a una fisiología, a una psicología, a una antropología.

⁷ Esta interpretación había sido formulada en sus términos fundamentales por Gouhier, H.: *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, 4ta. ed., 1999, cap. 12, §II p. 331 y p. 334, y luego por Rodis Lewis, G. *Descartes. Textes et débats*, Paris, Librairie Générale Française, 1984, pp. 606-607. En el mismo sentido, la subordinación de la «psicología» cartesiana a la fisiología se sostenía en el estudio de G. Hartfield: «Descartes physiology and its relation to his psychology», en Cottingham, J. (ed.): *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, 1992, pp. 335-370. Lo mismo en James, S.: *Passion and action. Emotions in 17th. century Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1997, quien, si bien reconoce rápidamente una dimensión «fenomenológica» (p. 96) de la pasión, hace enseguida de ella una «cualidad segunda» (p. 104), cuyo sentido se reduce finalmente a las funciones del cuerpo y la finalidad vital, (pp. 96-108). Lo mismo en Oksenberg Rorty: «Descartes on thinking with the body», en Cottingham, J. (ed.): *The Cambridge Companion to Descartes...* op. cit., pp. 371-392, para quien la noción de generosidad (a la que considera «desilusionante y críptica») sirve como criterio de salud corporal (387ss). Toda investigación sobre la finalidad de los sentimientos debe aún basarse en el estudio clásico de Guéroult, M.: *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, 2a ed. 1968, 2 vols., v. II, ch.18. Es por ese doble recurso a la causalidad eficiente y a la finalidad vital que G. Micheli, en la que es aún hoy una de las principales ediciones de Descartes en italiano, podía incluir sin mayores cuestionamientos la totalidad de la primera parte de *Les passions de l'âme* dentro de una supuesta, y anacrónica, «biología»

Por último, la discusión sobre la interacción cuerpo-alma en su relación a la noción de causalidad, eficiente u ocasional, es el tópico privilegiado de aquello que una larga tradición exegética, especialmente anglosajona, ha acordado en llamar el « mind-body problem », el cual excede ampliamente el ámbito de la filosofía cartesiana⁸

I.2. Aquella interpretación tiene en lo que hace al punto 2), la moral cartesiana, la siguiente consecuencia. Aun si ella merece un estudio detenido, su evaluación final se define siempre en relación al incumplimiento de la promesa proferida por Descartes en la *Carta Prefacio a Los principios de filosofía*, ésta es: alcanzar « la moral más perfecta », considerada como el « más alto grado de sabiduría » (IX-2, 14, 24-31). Dicha imposibilidad reflejaría el carácter definitivamente provisional de la moral cartesiana, que es una moral de lo mejor posible. Esto puede entenderse como un fracaso o un inacabamiento, pero afirma siempre la imposibilidad de fundar la moral, ya sea en una

cartesiana. Micheli, G. (a cura di): *Opere scientifiche di Descartes*, v. I: *La Biologia*, Torino, U.T.E.T., 1966. En ésta línea se ubica el estudio de Canziani, G.: « Ego cogito, humanum corpus, nostrae mentis natura: la conoscenza dell'unione anima corpo nei Principia » en Armogathe, J.A.; Belgoioso, G. (eds.) *Descartes: Principia Philosophiae*, Napoli, Vivarium, 1996, pp. 105-152, para quien la experiencia de la unión se agota en los « messaggi psicosomatici », y el ser del hombre en la « concretezza psicosomatica » (p. 127). Vale lo mismo para el estudio de Cantelli, G.: « La terza nozione primitiva e l'analisi dei sensi esterni e interni svolta nei Principia IV §§188-189 », en Armogathe, J-R.; Belgoioso, G.: *Descartes: Principia Philosophiae...* op. cit., pp. 67-104. Aunque sin relación alguna a la tesis psicofisiológica, la reducción de la pasión a la finalidad natural se afirmaba también en Alquié, F.: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950, 4a.ed., 1991: « Descartes, en étudiant les Passions... ne fait appel à l'unité substantielle de l'homme concret que pour invoquer quelque finalité naturelle »; « finalité naturelle dont, sans doute, le mécanisme tire son sens, mais qui s'offre à nous dans la confusion du vécu » (p. 313).

⁸ Nos limitaremos a recordar aquí la discusión entre Garber, D.: « Understandig interaction: What Descartes should have told Elizabeth », *Southern Journal of Philosophy*, 21 (4), 1983, pp. 15-32.; Ariew, R.: « Mind-Body interaction in cartesian philosophy: a replay to Garber » *Southern Journal of Philosophy*, 21 (4), 1983, pp. 32-37 y luego Radner, D.: « Is there a problem of cartesian interaction? », *Journal of the History of Philosophy*, 23 (1), 1985, pp. 35-49 y Loeb, L.: « Replies to Daisie Radner », *ibid*, 23 (1), 1985, pp. 35-49, textos que sirven para sintetizar los argumentos en favor de la coherencia o incoherencia entre la noción de causalidad y la interacción alma-cuerpo. Una síntesis de la discusión en torno al interaccionismo puede encontrarse en Benítez, Laura.: « Reflexiones en torno al interaccionismo cartesiano », en Benítez, L.; Robles, J.A. (eds.): *El problema de la relación mente cuerpo*, Mexico, UNAM, 1993, pp. 25-41, quien opta por un « dualismo de atributos » o « monismo neutro », posición corroborada en « El interaccionismo cartesiano y el problema de la glándula pineal », en Benítez, L (ed.): *Homenaje a Descartes*, Mexico UNAM, 1993, pp. 55-82. El estudio de la soluciones centrales al llamado « mind-body problem » excede en mucho el ámbito de la filosofía de Descartes y abarca casi la totalidad de la historia de la filosofía, según se desprende de dos compilaciones recientes: Wright, J.F.: *Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*, Oxford, Clarendon-Oxford University Press, 2000 y Crane, T.; Patterson, S. (eds): *History of the Mind-Body problem*, New York, Routledge, 2000, quienes hacen notar cierta desazón ante un estado de la cuestión que se presenta como « el claustro de intrincados rompecabezas » (p. 1). Véase capítulo I, notas 17 y 45, que completan, dentro de lo posible, el estado de la cuestión respecto a la unión cuerpo-alma.

ciencia de las funciones del cuerpo, por la explicación de las causas de pasión, ya sea en una ciencia exacta, según se interprete el « orden de las razones » en general y el modelo⁹ del árbol de las ciencias en particular. La primera tesis se encuentra en el estudio de Th. Gontier¹⁰, quien concluye que el discurso moral de Descartes no difiere en nada de aquel de los moralistas contemporáneos. Para el segundo caso, el inacabamiento de la filosofía cartesiana resulta de considerar su unidad como la de un sistema deductivo que lleva a una moral « exacta y matemática, todavía no realizada », según la tesis clásica de M. Guérout¹¹, y que concluye de hecho con una moral determinada por el principio del « mejor posible », una moral « de la intención ».¹² Por su parte, G. Rodis-Lewis, aun si ha mostrado que esta idea de moral exacta y deductiva no tiene fundamento textual¹³, comparte, al menos inicialmente, la posición que sostiene el inacabamiento de la filosofía cartesiana, al afirmar que la sistematización prometida en *Los principios de la filosofía* no alcanza a la moral, definitivamente provisoria.¹⁴ Para H. Gouhier, finalmente, la moral de *Las pasiones del alma*, al igual que la del *Discurso*, se encaminan a enunciar una « higiene intelectual », al alcance del vulgo y opuesta a una « moral metafísica », aristocrática, expuesta en la correspondencia a Elizabeth y a Chanut.¹⁵

Debe distinguirse de la anterior una corriente exegética que encuentra en la investigación sobre las pasiones el ámbito de un saber no filosófico, y que debe entenderse como una teoría general de la sabiduría (*sagesse*), comprendida a) como ciencia de las perfecciones del alma, de larga tradición en el renacimiento francés; o bien, b) como una ciencia del hombre, en el sentido más o menos ilustrado, de una medicina moral, síntesis de un saber práctico basado en el análisis de la experiencia y que no aspira a ningún fundamento metafísico.¹⁶

¹⁰ *De l'Homme à l'Animal. Paradoxes sur la nature des animaux. Montaigne et Descartes*. Paris, Vrin, 1998, p. 284.

¹¹ *Descartes selon l'ordre des raisons*, op. cit., II, cap. 20, §5.

¹² *Ibid.*, II, p. 257

¹³ *Descartes. Textes et débats*, ... op. cit., p. 544.

¹⁴ G. Rodis-Lewis: *La morale de Descartes*, PUF, 3^a edición, 1970, p. 42.

¹⁵ *La pensée religieuse de Descartes*, Paris Vrin, 1924, 4a. ed., 1999, p. 306. Dicha posición, inacabamiento de la filosofía, carácter definitivo de la moral por provisión, se describe en una síntesis que parece eludir todo problema, en Guenancia, P.: *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, 2000, cap VI.

¹⁶ Para la primera posición, Faye, E.: *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998, especialmente pp. 294-319, y los estudios históricos de « influencia », especialmente de Montaigne y Charron, sobre la moral cartesiana. Paulson, M. G.: *The Possible Influence of Montaigne's*

I.3. A estas corrientes de interpretación se opone claramente otra, en la cual nuestra tesis se inscribe resueltamente, que sostiene el sentido filosófico de la investigación cartesiana. Su fuente obligada es la interpretación general de la obra de Descartes dada por Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950, 4a. edición 1991, que afirma, también, una definitiva discontinuidad entre filosofía y vida, pero otorgándole un sentido positivo, este es, el del descubrimiento metafísico de la finitud humana. Ese clivaje es el que existe entre la aspiración a las esencias y el problema, ontológico, del ser concreto (pp.302-306). Esto se evidencia en un punto importante : si hay en Descartes un amor « razonable » dicha razón no revela verdades objetivas. En efecto, la pasión resulta del conocimiento de un « justo valor » que no puede comprenderse en términos de razón científica, sino metafísica en tanto « atañe al Ser », percibido como perfección, en su doble sentido de virtud y realidad (pp. 328-329). Según esto, queda claro que las funciones del cuerpo no tienen valor explicativo, en tanto nunca llegan más allá de lo vivido; la conciencia vivida no necesita, ni otorga, otro saber que el del *cogito*. Finalmente, la moral provisoria es la moral definitiva de Descartes, porque resulta del « ser provisorio » del hombre (p.339).¹⁷

Por otra parte, la naturaleza filosófica de la investigación sobre las pasiones, y por lo tanto, su lugar y estatuto en la investigación iniciada en la *Meditación Segunda*, es el problema principal de una interpretación autodenominada fenomenológica, dirigida tanto a la evidencia del *cogito* como a la definición de pasión del artículo §26 de *Las pasiones*

Essais on Descartes' Treatise of the Passions, University Press of America, New York-London, 1988; Adam, M.: « René Descartes and Pierre Charron », *Revue Philosophique*, 1992 (4), pp. 467-483; Rodis-Lewis, G.: « Descartes et Charron ». *Bulletin Cartésien XXV, Archives de Philosophie*, 57, 1994, pp. 4-9. Aunque, salvando el último capítulo, dedicado menos a Descartes que a sus objetores, ella no pueda, en sentido estricto, ser incluida en la bibliografía cartesiana, debemos al menos mencionar la reciente recopilación de los estudios eruditos de Tullio Gregory: *Génèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, PUF, 2000. Sobre la afirmación de una antropología cartesiana: Rodis-Lewis, G.: *L'Anthropologie cartésienne*, Paris, PUF, 1990, introducción y cap. I, y luego « L'âme et le corps chez Descartes et ses successeurs: la naissance de l'occasionalisme » *Les études philosophiques*, 1996 (4), pp. 437-452. La moral como antropología se formula también en Cottingham, J.: « Cartesian ethics: reason and the passions », *Revue Internationale de Philosophie*, 195, 1996 (1), pp. 193-216; Bitbol-Hesperières, A.: « Connaissance de l'homme, connaissance de Dieu », *Ibid.*, pp. 507-533, en el sentido de una antropología médica, y, de la misma autora, « L'union substantielle », en J-L Marion; J-M. Beysade (eds.): *Descartes. Objecter et Répondre...*, op. cit. pp. 427-447, que responde a las tesis de Stephen Voss y Vere Chappel citadas más arriba.

¹⁷ La vigencia y riqueza de la interpretación de Alquié se muestran en la obra colectiva AA.VV.: *La Passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, Paris, Vrin, 1983.

del alma. Hasta donde sepamos, el primer autor que toma seriamente la definición de pasión en su relación textual con la *Meditación Segunda* es Michel Henry, en su *Généalogie de la psychanalyse* Paris, PUF, 1996, caps I y II.¹⁸ Según este autor, la *Meditación Segunda* se limita aún a definir la interioridad del pensamiento por su mera oposición formal con la objetividad esencialmente extática del ver. Es justamente en el artículo §26 de *Las pasiones del alma* donde Descartes da cuenta de la interioridad efectiva del pensamiento a sí mismo. La investigación sobre las pasiones efectúa pues, en ese artículo, un « brusco retorno » a la fórmula de la manifestación del ser del *ego*, *videre videor*, creo ver (VII, 29). Esta interpretación ha sido recuperada y enriquecida por J.-L. Marion, que la extiende a los artículos de *Las pasiones del alma* en los que Descartes describe una afección del alma, excepcionalmente provocada por el alma misma (*Pasiones* §29, §41; §91, §147 y especialmente §153, dedicado a la noción de generosidad), en los que encuentra « una determinación no extática, no representativa y no intencional de la *cogitatio* », para concluir que « la generosidad reencuentra, en su definición, la arquitectura global del *cogito* », « repite el acto del *cogito* ». ¹⁹ Expondremos con algún detalle esta interpretación en el capítulo segundo de nuestra tesis, dedicado a la definición de pasión.

I.4. El descubrimiento del carácter filosófico, metafísico o fenomenológico, de la investigación sobre las pasiones es, a nuestro parecer, especialmente fecundo, en tanto permite afirmar que dicha investigación culmina en una moral definitiva, esto es, deducida de la idea de Dios, concebido como omnipotencia incomprendible. Ahora

¹⁸ Esta interpretación había sido ya anunciada en « Le *cogito* et l'idée de phénoménologie », en AA.VV.: *Le Dualisme de l'âme et du corps*, Paris, Vrin, 1991, pp. 239-253.

¹⁹ « La générosité et le dernier '*cogito*' » *Questions cartésiennes. Méthode et Métaphysique*, Paris, PUF, 1991, pp. 169, 179 y 180 respectivamente; cf. la anticipación del problema en *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981, 2a ed. 1991, §17, pp. 415-416 y §19 p. 450. J-L Marion y M. Henry se oponen así a la interpretación tradicional, especialmente sostenida por Guérault, M.: *Descartes selon l'ordre des raisons...* op. cit., I, pp. 63-67; 76-80, y recuperada por Beyssade, J.-M.: *La Philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979, según la cual la evidencia del *ego sum* se restringe a los modos que relevan del alma sola. Cf. Marion J.-L.: « Notes sur les modalités de l'*ego* », en Soual, P.; Vetô, M. (eds.): *Chemins de Descartes*, Poitiers, L'Harmattan, 1997, pp. 83-94. Sobre la interpretación fenomenológica del *ego*, del mismo autor « L'*ego* cartésiano e le sue interpretazioni fenomenologiche: al di là della rappresentazione », en Armogathe, JR.; Belgioioso, G.: *Descartes metafísico. Interpretazioni del Novecento*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1994, pp. 179-193. Agreguemos, finalmente, que, fuera de esta interpretación fenomenológica de la *Meditation Segunda*, la relación estrictamente metafísica

bien, existe cierto consenso en afirmar que esa moral definitiva se enuncia y se agota en una regla del deseo. En efecto, es sabido que para Descartes, la principal utilidad de la moral es el establecimiento de una regla para el deseo, la única pasión que incita a la voluntad al ejercicio de una acción (*Pasiones* §144). El deseo se dirige siempre a los bienes posibles, esto es, considerados en la posibilidad de posesión (§§86-87). Dada la reflexión sobre la Providencia divina, y el conocimiento de la absoluta fatalidad de todos los eventos, se deduce que los únicos bienes posibles son aquellos que el mismo decreto divino ha querido que dependan enteramente de nuestra voluntad (§§145-146). Enseguida después, el hombre virtuoso reconoce en la libre disposición de sus acciones, la perfección que lo hace semejante a Dios (§152). La generosidad es, finalmente, el reconocimiento que el *ego* hace de su voluntad como el único bien que realmente le pertenece (§153). Luego, la exégesis coincide en afirmar que la moral cartesiana, en general, y, en particular, la definición de virtud, ratifican la primacía metafísica del *ego*, primero, porque el máximo bien reside en el mero ejercicio del libre arbitrio, cuyo buen uso se dirige siempre a aquello que el *ego* juzga es lo mejor posible (§153), juicio que por definición es un acto de su voluntad; segundo, porque la bondad de la acción se decide en única instancia por la perfectibilidad del *ego*, esto es, por la posesión perfecta de perfecciones reales. En tanto fundada en la semejanza a Dios, la moral no puede prescribir otra regla que la imitación de Dios, en el ejercicio, por definición independiente, de la voluntad; luego, el *ego* no accede a la moral definitiva más que como una libertad esencialmente autónoma, dirigida a la posesión de bienes verdaderos, sin relación alguna posible con un *alter ego*. Esta posición, sobre la que volveremos en el capítulo quinto de nuestra tesis, ha sido expuesta de la manera más fina por J-L. Marion e inspira en mayor o menor medida los recientes y escasos estudios originales sobre la naturaleza filosófica de la pasión y la moral cartesianas.²⁰

Así, el preciso estudio de L. Renault, centrado en la reforma que hace Descartes de la noción aristotélica de admiración, llega a la conclusión de una moral definitiva que

entre evidencia del *cogito* y la noción de generosidad había sido señalada por Rodis-Lewis, G.: « Le dernier fuit de la métaphysique cartésienne: la générosité », *Les Études Philosophiques*, 1987 (1), pp. 43-54.

²⁰ Marion J-L.: *Questions cartésiennes: Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991, especialmente cap. VI, según una tesis ya anticipada en *La Théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981, §17, pp. 402-426. Véase Bardout, J-C.: « Descartes et la fortune » y Marcos, J-P « Gouvernement de soi et contentement »,

es, exclusivamente, una moral « voluntarista » del deseo, sin acceso alguno al semejante, y que interpreta la noción de generosidad en los términos adelantados por J-L Marion.²¹ La misma tesis sobre la moral se exagera en el estudio de N. Grimaldi²², quien describe no sólo una voluntad infinita que se satisface en su propio ejercicio (pp. 183-185) sino mucho más aún, una experiencia de la libertad humana en la que el alma siente su « destino sobrenatural » (p.145).²³

II

Precisaremos oportunamente el estado de la cuestión vigente respecto a la unión cuerpo-alma, la definición de pasión y la moral de Descartes en los respectivos capítulos de nuestra tesis. Debemos legitimar aquí una toma de posición inicial, que decide en general sobre el estatuto y objeto de la investigación sobre las pasiones.

El artículo §1 de *Las pasiones del alma* establece que pasión y acción son una misma cosa y no se distinguen más « que en razón de los dos diversos sujetos a las que pueden referirse ».²⁴ El artículo §2 abre la investigación sobre las pasiones del alma con una experiencia de la unión²⁵ que no puede dejar de evocar los textos en los que Descartes se refiere al conocimiento de la tercera noción primitiva, la unión del alma y el cuerpo, por una experiencia vivida, y especialmente, la carta a Elizabeth del 28 de junio de 1643 : « noción de la unión que cada uno experimenta (*épreuve*) siempre en sí mismo, sin filosofar, a saber, que él es una sola persona, que tiene un cuerpo y un alma, los cuales

ambos en el doble número dedicado a Descartes en *Études philosophiques*, 1-2, 1996, pp. 89-99 y 101-129 respectivamente.

²¹ Renault, L.: *Descartes ou la félicité volontaire*, Paris, PUF, 2000, caps V y VI, cf. p. 199, n.1 y p. 207.

²² « Descartes et l'expérience de la liberté », *Études cartésiennes. Dieu, le temps, la liberté*, Paris, Vrin 1996, pp. 137-185.

²³ El mismo exceso, este es, la univocidad creador-criatura, se afirma en Sorell, T.: « Descartes, the divine will and the ideal of psychological stability », en Canziani, G.; Granada, M.; Zarka, Y. (eds.): *Potentia Dei. L'omnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 369-385.

²⁴ « En sorte que, bien que l'agent et le patient soient souvent fort différents, l'action et la passion ne laissent pas d'être toujours une même chose, qui a ces deux noms, à raison des deux divers sujets auxquels on la peut rapporter » *Passions*, § 1, XI, 328, 9-13.

²⁵ « nous ne remarquons point qu'il y a aucun sujet qui agisse plus immédiatement contre notre âme, que le corps auquel elle est jointe et par conséquent nous devons penser que ce qui est en elle une passion, est communément en lui une action » *Passions*, §2, 328, 17, 22.

son de tal naturaleza que este pensamiento puede mover el cuerpo y sentir los accidentes que le llegan ».²⁶

Todas las interpretaciones que sostienen que el conocimiento de la unión exige admitir la renuncia a la filosofía, o el clivaje definitivo entre filosofía y vida, encuentran en este texto su primer fundamento. El conocimiento de la unión no sería, en rigor, filosófico.²⁷ Por dos razones: a) porque la experiencia de la unión exige la suspensión del esfuerzo meditativo, « se experimenta... sin filosofar »²⁸; b) porque la unión es conocida « por sí misma », en una experiencia « clara y evidente », de la que nada puede decirse sin oscurecerla.²⁹

La primera conclusión es, sin embargo, discutible. El texto de la *Meditación Sexta* muestra bien que, una vez conocida la unión del alma y el cuerpo, el conocimiento de mi naturaleza, en sentido restringido, esto es, « el conjunto de cosas que Dios me ha dado como compuesto de alma y cuerpo » (IX-1, 65), exige el conocimiento de las cosas que pertenecen al espíritu y de aquellas que pertenecen al cuerpo sólo, ya que ellas deben ser

²⁶ « lesquels sont de telle nature que cette pensée peut mouvoir le corps et sentir les accidents qui lui arrivent », à *Elisabeth*, 28 junio 1643, III, 694, 1-6.

²⁷ «renoncement définitif à placer le fondement de la moralité des actions dans la connaissance du bien » Guérout, M.: *Descartes selon l'ordre des raisons...* op. cit., II, 261. Lo mismo en Gouhier, H: *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, 4a ed., 1999: « pour savoir ce qui est l'union de l'âme au corps il n'est pas nécessaire d'être philosophe » (p. 351). Aunque por razones muy diferentes, que, tal como acabamos de ver, permiten otorgarle a esta renuncia un sentido filosófico, F. Alquié comparte la afirmación por la cual la experiencia vivida se sitúa fuera de la reflexión filosófica: «tout au plus Descartes, se trouvant dans l'obligation de répondre à d'embarrassantes questions, déclare-t-il avec force qu'elles ne comportent point de solution, et qu'il faut ici revenir en deçà de la philosophie, ce qui, assurément, consiste moins à résoudre les problèmes qu'à ne plus les poser» Alquié, F.: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes...* op. cit., p. 309. Es en esta interpretación donde toma forma más acabada la oposición entre filosofía y vida: « La doctrine de Descartes semble donc se réduire à l'affirmation que l'on ne saurait à la fois philosopher et vivre »; « ce retour, s'il est nécessaire à la vie, est du moins abandon de la philosophie » (p. 310). Cf., supra, notas 7 y 13. Debemos reconocer aquí la excepción de G. Rodis Lewis, quien reconoce el carácter filosófico de la moral, aun si éste se agota en una «ciencia del hombre» de objeto difuso y fundamento dudoso: «Immédiatement précédée en droit par l'étude de l'homme, la morale remonte cependant à la source de toute la réflexion philosophique: la relation entre l'âme et Dieu » Rodis Lewis, G.: *La Morale de Descartes...* op. cit., p. 31.

²⁸ « et enfin c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires et en s'abstenant de méditer et d'étudier les choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps » III, 692, 16-20.

²⁹ « Que l'esprit, qui est incorporel, puisse faire mouvoir le corps, aucun raisonnement et aucune comparaison tirée des autres choses ne l'établit mais une expérience très certaine et très évidente nous le montre chaque jour. Et il faut bien prendre garde que cela est l'une des choses qui sont connues par elles-mêmes (*per se notis*); et que nous obscurcissons toutes les fois que nous les voulons expliquer par d'autres », à *Arnauld*, 29 julio 1648, AT V, 222, 15-20, trad. Clerselier, Alquié, III, 864, nota 1.

excluidas de la noción de naturaleza a definir.³⁰ La unidad del cuerpo y del alma sólo puede concebirse como una «unidad de composición»³¹ a condición de concebir la distinción real que existe entre cuerpo y alma. Ciertamente es que el vulgo experimenta la unión, en tanto *concede* la unidad del cuerpo y el alma.³² Pero la concede confusamente, como una unidad de naturaleza: dado que percibe dos cosas (pensamiento y movimiento) juntas, concluye que ellas son una y la misma cosa³³. Luego, la experiencia inmediata de la unión es la de la confusión de cosas materiales y espirituales.³⁴ A esta concepción confusa se le opone una concepción clara de la unión, que nosotros intentaremos describir en nuestro primer capítulo, a la que se accede exclusivamente por el ejercicio de la filosofía. Tal como Descartes subraya insistentemente en su correspondencia con la princesa Elizabeth, la unión *se concede*³⁵; «se aprende a concebir la unión del alma y el cuerpo» (III, 692, 19-20, ns) por el conocimiento de la existencia separada de los términos que se dan unidos a la experiencia.³⁶

³⁰ « Car je prends ici la nature en une signification plus resserrée, que lorsque je l'appelle un assemblage ou une complexion de toutes les choses que Dieu m'a données; vu que cet assemblage ou complexion comprend beaucoup de choses qui n'appartiennent qu'à l'esprit seul, desquelles je n'entends point ici parler, en parlant de la nature: comme, par exemple, la notion que j'ai de cette vérité, que ce qui a une fois été fait ne peut plus n'avoir point été fait, et une infinité d'autres semblables, que je connais par la lumière naturelle sans l'aide du corps, et qu'il en comprend aussi plusieurs autres qui n'appartiennent qu'au corps seul, et ne sont point ici non plus contenues sous le nom de nature: comme la qualité qu'il a d'être pesant, et plusieurs autres semblables, desquelles je ne parle pas aussi, mais seulement des choses que Dieu m'a données, comme étant composé de l'esprit et du corps », *Méditation sixième*, IX-1, 65, ns.

³¹ *Sixièmes réponses*, IX-1, 242.

³² « ils considèrent (l'âme et le corps) comme une seule chose, c'est-à-dire, ils conçoivent leur union, car concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule » III, 692, 7-10.

³³ « de ce que nous voyons souvent deux choses ensemble, on ne peut pas pour cela inférer qu'elles ne sont qu'une et même chose », *Sixièmes réponses*, IX-I, 242. Y luego: « Tout au contraire, dès ma plus tendre jeunesse, j'ai conçu l'esprit et le corps (dont je voyais *confusément* que j'étais composé) comme une seule et même chose; et c'est le vice presque ordinaire de toutes les connaissances imparfaites, d'assembler en un plusieurs choses, et les prendre toutes pour une même... », IX-I, 243, ns.

³⁴ *Sixièmes réponses*: « Et bien qu'il [l'esprit] eût connaissance de sa propre nature, et qu'il n'eût pas moins en soi l'idée de la pensée que celle de l'étendue, néanmoins, par ce qu'il ne concevait rien de purement intellectuel, qu'il n'imaginât aussi en même temps quelque chose de corporel, il prenait l'un et l'autre pour une même chose, et rapportait au corps toutes les notions qu'il avait des choses intellectuelles » IX-I, 239-240. Cf. Gouhier, H.: *La pensée métaphysique...*, op. cit., p. 359-360 y 364, quien describe precisamente la idea de la unión antes y después de la meditación. Esto sería suficiente para rebatir la interpretación propuesta por el mismo autor poco más arriba: « pour savoir ce qui est l'union de l'âme au corps il n'est pas nécessaire d'être philosophe », p. 351.

³⁵ « bien qu'on veuille concevoir l'âme comme matérielle (ce qui es proprement concevoir son union avec le corps) », III, 691, 14-16; « ... à cause qu'il faut pour cela les concevoir comme une seule et même chose », III, 693, 24-25.

³⁶ « Ainsi V.A., ne laissera pas de revenir aisément à la connaissance de la distinction de l'âme et du corps, nonobstant qu'elle ait conçue leur union », III, 695, 1-3; « c'est pourquoi il faut par après avoir la peine de les séparer, et par un examen plus exact les distinguer les unes des autres », *Sixièmes réponses*, IX-1, 243.

Vale lo mismo para la segunda afirmación. Constatemos en primer lugar que es el mismo Descartes quien relativiza la infabilidad de la experiencia del movimiento voluntario, cuando, enseguida después de afirmarla y por solicitud hacia su corresponsal, compara la idea por la que concebimos el poder del alma de mover el cuerpo con algo muy diferente de ella, esto es, la noción escolástica de cualidad real, o por lo menos con la interpretación que Descartes hace de dicha noción.³⁷ En este caso, la comparación es sin fundamento óptico; no se refiere a « otra cosa », porque la cualidad es irreal.³⁸ Sin embargo, el poder del alma para mover el cuerpo puede ser comparado, además, con el poder de otras sustancias inmatrimales realmente existentes, los ángeles y Dios, comparación que, en la segunda parte de *Los principios de filosofía*, Descartes promete desarrollar en un futuro « tratado del hombre »³⁹.

Es legítimo afirmar que Descartes comienza a escribir ese « tratado del hombre » en el invierno de 1648–1649, pero con un título que comienza por omitir el tratado, que se reemplaza por una « descripción », y el hombre, reemplazado por « el cuerpo humano ».⁴⁰ En este sentido el texto de *Principios* II §40 repite una regla común⁴¹: el hombre, cuando aparece, lo hace siempre en el lugar inadecuado, en el anuncio de una obra futura de la que finalmente se ausenta, o queda como título, segundo, ocasional y reemplazable, de un capítulo que no le dedica una línea.⁴²

Detengámonos brevemente en esta experiencia del movimiento voluntario. La *Descripción del cuerpo humano* se abre, en efecto, con una experiencia original y universal, « que todos hemos tenido, desde nuestra infancia » (XI, 224, 6-7), y que es doblemente verdadera, a saber: que « muchos de esos movimientos (del cuerpo) obedecen

³⁷ À Arnauld, 29 julio 1648, V, 222, 20 - 223, 14; à Elizabeth, 21 mayo 1643, III, 667, 18 - 668, 4; que cita *Sixièmes réponses*, IX-1, 240-241.

³⁸ « Ego vero, qui mihi persuadeo nullam esse talem qualitatem in rerum natura... » V, 222, 26-27.

³⁹ « Les causes particulières des changements qui arrivent aux corps, sont toutes comprises en cette règle, au moins celles qui sont corporelles; car je ne m'informe pas maintenant si les anges et les pensées des hommes ont la force de mouvoir les corps... c'est une question que je réserve au traité que j'espère faire de l'homme », *Principes* II §40, IX-2, 87.

⁴⁰ Cf. AT VIII-1, 64, nota Legrand a *Principes* II §40, que no tiene en cuenta el cambio de título: « Il était sur le point de travailler à cette matière quand la mort nous l'a ravi. Voir l'art I du traité de l'homme ». Descartes no cumple, aquí, con la promesa de comparar la potencia finita e infinita de mover los cuerpos, asunto que lo ocupará poco después, en su correspondencia con Morus. Ver cap. I, notas 50 y 61.

⁴¹ *Principes* I, §§48, 66, 72; II §§ 2, 40; IV §188.

⁴² Cf. el título de la primera parte de *Las pasiones del alma*: « De las pasiones en general y por ocasión de toda la naturaleza del hombre » XI, 327. En la carta a Clerselier del 23 abril de 1649, Descartes, que acaba

a la voluntad, que es una de las potencias [*puissances*] del alma « (XI, 224, 8-9). Pero, de nuevo, esta experiencia primitiva se traduce inmediatamente en una « disposición a creer » y , por lo tanto, en un juicio erróneo (« este error », XI, 224, 16), que afirma que « el alma es el principio de todos los movimientos » (XI, 224, 9-10). La experiencia inmediata del movimiento voluntario no otorga pues por ella misma una concepción verdadera de la *potencia* del alma de mover al cuerpo. Se sigue un denso análisis (XI, 224, 21 - 225, 25) que permitirá a Descartes negar punto por punto la creencia vulgar, para describir con precisión cuál es la verdadera eficacia del alma sobre el cuerpo. El punto a destacar aquí es que esto se hace sin recurrir a « otra cosa » (V, 222, 17) que la misma experiencia del movimiento voluntario. Resumamos la conclusión: el alma no es causa necesaria de ningún movimiento del cuerpo, ya que todos ellos se efectúan (movimientos viscerales) o pueden efectuarse (movimientos reflejos) sin su intervención e incluso contra su determinación (movimientos convulsivos). Pero tampoco es causa suficiente de los movimientos que dependen de ella ya que su eficiencia está condicionada por la « buena disposición » del cuerpo.⁴³ Luego, el alma nunca es principio de ningún movimiento corporal ya que, incluso los movimientos que dependen de ella, proceden « principalmente » (XI, 225, 22) de la disposición del cuerpo. Más aún, la eficiencia del alma se ve restringida porque su potencia, se limita a las determinaciones del movimiento, esto es, a la dirección particular de los espíritus animales.⁴⁴ Sólo después de este análisis de la verdadera experiencia del movimiento voluntario, Descartes puede oponer a la creencia vulgar, « el alma es principio de *todos* los movimientos », la primera verdad de su fisiología: el calor es « principio de *todos* los movimientos » del cuerpo (226, 28-29, ns).

Brevemente, una vez experimentada la *potencia* del alma del mover el cuerpo, todo queda aún por decir. Aquella experiencia no otorga pues por ella misma ningún conocimiento sobre el movimiento voluntario, conocimiento que sólo puede resultar de una inspección del espíritu dirigida a determinar cuál es el verdadero poder del alma sobre el cuerpo. De la misma manera, *Las pasiones del alma* se abren con una

de finalizar la redacción definitiva, se refiere a la segunda parte con otro título, que prescinde del hombre: « de las pasiones en general y por ocasión, de la naturaleza del alma, etc », V, 354, 5-6.

⁴³ « si ce n'est que tous les organes corporels qui sont requis à ce mouvement soient bien disposés », XI, 225, 12-14.

experiencia, igualmente densa, en la que el alma conoce que « ...aquello que es en ella una pasión es comúnmente en él (el cuerpo) una acción » (*Pasiones* §2). Pues bien, una vez la pasión sufrida como una acción del cuerpo, todo queda por decir sobre ella, porque la experiencia, tal como se la enuncia hasta aquí, no hace más que ubicarse en el inicio de una investigación, cuyo fin es, justamente, responder a la pregunta apenas abierta, a saber : ¿qué es una pasión en el alma? « ... [D]e manera tal — agrega Descartes, como conclusión al artículo §2— que no hay *mejor camino para llegar al conocimiento de nuestras pasiones* que el de examinar la diferencia que existe entre el alma y el cuerpo... » (ns). A su vez, la diferencia entre funciones del cuerpo y del alma sólo puede ser conocida por el doble recurso a otra experiencia, que constata « aquello que experimentamos es en nosotros y que vemos que también puede ser en cuerpos inanimados » (§3, 329, 4-6), y a un concepto, « aquello que es en nosotros y que no concebimos de ninguna manera poder pertenecer a un cuerpo » (329,7-9). Dada la experiencia y el conocimiento de aquello que «experimentamos *es en nosotros*» (329, 2) (§§2-3), veinticuatro artículos (§§4-27) transcurren entre la pasión sufrida y su definición. Entre la experiencia y el concepto media la meditación.⁴⁵

¿Cómo se conocen las cosas que pertenecen a la unión? Descartes responde claramente: por medio de los sentidos.⁴⁶ Esto no quiere decir que haya una verdad para los sentidos, de la que el entendimiento debe ser excluido; ¿cómo podría serlo si todos los modos de la sensibilidad « incluyen en su concepto formal cierta intelección » (VII, 78, 25-27)? Descartes nunca afirma la ininteligibilidad del sentimiento. Por el contrario, hay una verdad, a la cual el entendimiento no puede acceder *solo* porque se dirige, precisamente, a dilucidar lo verdaderamente dado en la experiencia sensible.

⁴⁴ « bien que ce soit l'âme qui les détermine », XI, 225, 24-25.

⁴⁵ En tanto define el objeto mas general de la meditación cartesiana preferimos traducir la expresión «tout ce que nous experimentons être en nous » por « todo aquello que experimentamos *es en nosotros* », cuando la traducción correcta sería « que ...está en nosotros » o « todo aquello que experimentamos hay en nosotros » tal como traduce C. Bergés, *Las pasiones del alma*, Buenos Aires, Aguilar, 1981, p. 44. Lo mismo sucede con el término, « être joint(e) », que Descartes utiliza para referirse a la unión del alma al cuerpo, al cual dedicaremos la sección V de nuestro primer capítulo, y que traduciremos como « ser junto ».

⁴⁶ « Les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination, mais elles se connaissent très clairement par le sens », à *Elisabeth*, 28 junio 1643, III, 691, 26 - 692, 3.

Brevemente, la distinción entre nociones primitivas no es una distinción, entre, por una parte, las verdades del entendimiento, y por otra, las verdades de los sentidos, como si la claridad y la obscuridad fuesen relativas a los modos de conocimiento.⁴⁷ Las tres nociones primitivas son tales en función de la misma luz del espíritu, el cual, según el texto canónico de la *Regla I*, es invariablemente igual, por diversos que sean los objetos que ilumina, no solamente porque ella no recibe ninguna modificación de parte de aquello que conoce, sino porque todo aquello que es no puede ser más que como objeto de conocimiento.⁴⁸ La única excepción a esa regla es Dios.

La concepción de la unión exige pues la aplicación de la razón a lo dado por la experiencia sensible, y no el simple recurso a los sentidos con exclusión del entendimiento. La misma carta a Elizabeth que citamos más arriba lo confirma: « lo mejor es...emplear el resto del tiempo de estudio a los pensamientos en los que el entendimiento actúa con la imaginación y los sentidos » (III, 694, 21-22), afirmación que puede entenderse como una cita de la *Regla XII*: el espíritu debe servirse « de todos los recursos que brindan el entendimiento, la imaginación, los sentidos y la memoria, para tener ... una intuición distinta de las proposiciones simples ».⁴⁹ En efecto, la noción primitiva de la unión, desde el punto de vista del conocimiento, es comparable a las otras dos nociones, en tanto también ella permite acceder a una evidencia, conocimiento claro y distinto del sentimiento. Es así que el artículo §66 de la primera parte de *Los principios de la filosofía* establece claramente en su título « que tenemos también nociones distintas de nuestros sentimientos, de nuestras afecciones y de nuestros apetitos » (IX-2, 55), mientras que el artículo I §68 define una concepción « clara y distinta » de los

⁴⁷ Gouhier, *La pensée métaphysique...*, op. cit., p. 342, que cita a Hamelin, *Le système de Descartes*, p. 279: « il faut ne pas penser intellectuellement ».

⁴⁸ « Toutes les sciences sont en effet rien d'autre que l'humaine sagesse qui demeure toujours une et identique à elle-même, quelque différents que soient les objets auxquels elle s'applique, et qui ne reçoit d'eux plus de diversité que n'en reçoit la lumière du soleil de la variété de les choses qu'il éclaire », X, 360, trad. J. Brunshwig, Alquié, I, 80. Argüiremos, a lo largo de nuestro capítulo 2, que la originalidad de la investigación cartesiana reside en el reconocimiento del carácter no objetivo de las pasiones: a partir del artículo §27 de *Les passions de l'âme*, verdad no necesariamente coincide con objetividad.

⁴⁹ *Règle XII*, título, X, 410, trad. J. Brunshwig, en Alquié, I, 134. Es justamente en esa regla que Descartes hace referencia a las facultades que son en el « compuesto total » del alma y el cuerpo y que sirven al conocimiento de las cosas, X, 411, Alquié, I, 135. Lo mismo en *Règle VIII*, X, 395, Alquié, I, 118: la intuición, en el caso de las naturalezas compuestas, resulta de una experiencia en la cual « el entendimiento (tiene)... una intuición precisa del objeto presente ». *Règle XII*, X, 422-423, Alquié I, 149.

sentimientos, « cuando los consideramos simplemente como pensamientos », esto es, sin atribuirlos a los cuerpos en los que se perciben (IX-2, 56).⁵⁰

Pero, tal como insistiremos enseguida, la investigación iniciada en *Las pasiones del alma* es muy original respecto al análisis general de la sensibilidad que se lleva a cabo en *Principios* IV §§188-190. En los *Principios*, la localización del sentimiento en el cuerpo es considerada, como un juicio o una creencia⁵¹, el cual, según las *Respuestas a las cuartas objeciones*, resulta de la oscuridad del sentimiento, mero defecto, sin causa real, que « procede de la nada ».⁵² Por el contrario, *Las pasiones del alma* considera la localización en el cuerpo como un rasgo fenoménico definitorio de un amplio grupo de sentimientos: ideas sensibles, imaginación pasiva, apetitos naturales y sentimientos tales como el calor o el dolor, los cuales « se refieren al cuerpo » (§§23-24), porque, de hecho, se perciben en él⁵³. Esto por oposición a las pasiones, los únicos sentimientos que no se perciben en el cuerpo porque «se refieren al alma misma » (§25, 348, 3), en una interioridad y proximidad al alma que excluye toda referencia al cuerpo, considerado como causa o como objeto: las pasiones son « tan próximas e interiores nuestra alma que es imposible que ella las sienta sin que ellas sean verdaderamente tal como ellas son » (§26, 348, 25-27).

Finalmente, Descartes afirma claramente que la fuerza de la voluntad no es suficiente para someter las pasiones a su dominio. Esta sujeción define la noción de virtud, en tanto ella nos hace « señores de nosotros mismos » (§152, 445, 21-22) y no puede hacerse efectiva si no es por « el conocimiento de la verdad ». (§49, título: « Que la fuerza de la voluntad no basta sin el conocimiento de la verdad »). Precisamente, la investigación sobre las pasiones debe conducir a la determinación de un « soberano

⁵⁰ cf. *Principes* I, §46: « la connaissance qu'il a de cette douleur est claire à son égard, et n'est pas pour cela toujours distincte, parce qu'il la confond ordinairement avec le faux jugement... » IX-2, 44.

⁵¹ *Principes* I § 67, título ; « nous nous trompons en jugeant que nous sentons de la douleur en quelque partie de notre corps » ; « nous avons cru qu'ils [le chatouillement et la douleur] étaient dans nos mains » I §67 IX-2, 56 ; « mais, lorsque nous croyons apercevoir une certaine couleur dans un objet... » I §70, IX-2, 57. Cf. I §46: « la connaissance qu'il a de cette douleur est claire à son égard, et n'est pas pour cela toujours distincte, parce qu'il la confond ordinairement avec le faux jugement... » IX-2, 44.

⁵² « Et de vrai, cet être positif [le sentiment] est en moi, en tant que je suis une chose vraie; mais l'obscurité, laquelle seul me donne occasion de juger que l'idée de ce sentiment représente quelque objet hors de moi qu'on appelle froid, n'a pas de cause réelle... » IX-1, 182, que comenta la *Méditation troisième* IX-1, 35: « elles (les idées sensibles) procèdent du néant, c'est-à-dire, qu'elles ne sont en moi que parce qu'il manque quelque chose à ma nature, et qu'elle n'est pas toute parfaite ».

bien »: « Son ellas (las pasiones) las que debemos conocer, para obtener el soberano bien que he descrito ». ⁵⁴ Luego, la fuerza del alma sobre el cuerpo no depende de una dinámica del temperamento, o, exclusivamente, de un esfuerzo de la voluntad, sino de una condición epistémica, una verdad que, en primer lugar, exige, para ser concebida, se despejen los modos particulares del error a los que las pasiones nos someten, ya que las pasiones, por definición, no nos engañan del mismo modo que las ideas sensibles y los apetitos : « podemos ser engañados por las percepciones que se refieren a los objetos fuera de nosotros, o bien por aquellas que se refieren a alguna parte de nuestro cuerpo, pero no podemos serlo del mismo modo por las pasiones» (*Pasiones* §26, 348, 20-24).

Que la investigación sobre las pasiones es una investigación sobre la verdad, se corrobora en la clasificación de las pasiones particulares, que sigue a la letra el método establecido en las *Reglas para la dirección del espíritu*, al ordenar y enumerar ⁵⁵ las pasiones de manera exhaustiva, según el criterio de simplicidad. ⁵⁶ Ahora bien, dejando de lado la admiración, dirigida al carácter ordinario o extraordinario del objeto, todas las pasiones son « un modo de considerar el bien y el mal » (§57, 374, 21). La clasificación de las pasiones otorga pues los cinco modos en que el bien o el mal se presentan al alma, en el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza. En lo que hace a las pasiones dirigidas al bien, los modos de su presentación al alma son tres, la unión (amor), la posibilidad (deseo), la pertenencia (alegría). Hacia el final de la segunda parte, en los artículos §§137-139, Descartes redobla la interioridad de la pasión al alma distinguiendo entre, por una parte, aquellas seis pasiones simples, en tanto referidas al bien del cuerpo (§137, título), que se siguen necesariamente del placer o el dolor, y, por otra, las mismas

⁵³ « et y excitent [dans la glande] un certain mouvement que la nature a institué pour faire sentir de la douleur à l'esprit comme si cette douleur était dans le pied » *Méditation sixième*, IX, 69-70.

⁵⁴ À Chanut, 20 noviembre 1647, V, 87.

⁵⁵ « l'ordre et le dénombrement » *Passions* §53, 373; « dénombrement de toutes les principales passions, selon l'ordre qu'elles peuvent ainsi être trouvées ». §52, 372, 25-27.

⁵⁶ *Règle V*, título: « Toute la méthode réside dans la mise en ordre et la disposition des objets vers lesquels il faut tourner le regard de l'esprit, pour découvrir quelque vérité. Et nous l'observerons fidèlement, si nous réduisons par degrés les propositions complexes et obscures à des propositions plus simples, et si ensuite, partant de l'intuition des plus simples de toutes nous essayons de nous élever par les mêmes degrés jusqu'à la connaissance de toutes les autres » X, 379, 17-21. trad. J. Brunschwig, Alquié I, 100. Cf. *Discours de la méthode*: « Conducir por orden mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para subir poco a poco y como por grados hasta el conocimiento de los más compuestos » VI, 61.

pasiones, en tanto « pertenecen al alma » (§139, título), sentidas sin placer y sin dolor, entre las cuales debe considerarse, en primer lugar, el amor, en tanto resulta de un « conocimiento verdadero », por el cual el alma consiente a unirse a aquello que es « verdaderamente bueno » y « nos perfecciona ». (§139, 432, 12-20).⁵⁷

Hay pues un conocimiento claro y distinto del amor, esto quiere decir : amor libre de temor o esperanza, que son modalidades del deseo y se dirigen al bien o al mal posible, distinto de la alegría, que resulta de la pertenencia del bien amado, y exento de toda tristeza, que resulta de la pertenencia de un defecto. Hay, además, un conocimiento verdadero en el amor, por el cual el alma, uniéndose « desde ahora » (§80, 387, 22) a una perfección, se perfecciona. Dada la primera cuestión, más general, ¿qué es verdaderamente una pasión del alma?, se plantea la segunda, particular: ¿qué es el amor verdadero?

Lo dicho hasta aquí no sirve más que para legitimar esta primera aserción general: la investigación sobre las pasiones, en tanto investigación sobre el verdadero bien, merece ser leída como una meditación metafísica, en la cual la razón distingue los modos de lo cualitativo sensible y las verdades que ellos nos permiten conocer, las formas de error a las cuales pueden conducirnos, y los medios que Dios nos ha dado para evitarlos. Esta investigación se jalona en cuatro conceptos: unión, pasión, amor, y, finalmente, generosidad, último nombre que Descartes otorga a la virtud. El estudio que sigue tiene la ambición de mostrar que, dada la experiencia originaria de aquello que es en nosotros, el texto de *Las pasiones del alma* despliega lo que ha sido llamado el « ritmo » de la meditación, «...del sujeto que medita y que rinde la verdad suya, consagrándole el tiempo que ella requiere para hacerse evidente ».⁵⁸

⁵⁷ Cf. las *Secondes réponses*: « la volonté se porte volontairement et librement (car cela est de son essence), mais néanmoins infailliblement, au bien qui lui est clairement connu », *Exposition géométrique*, Axioma VII, IX-1, 128. Si se acepta *Discours* VI, 28, 6-9: « notre volonté ne se portant à suivre ou à fuir aucune chose que selon que notre entendement [la] lui représente bonne ou mauvaise », queda claro que, en *Passions* § 139, se describe un amor lúcido, libre de engaño o de error, y por lo tanto, definitivamente libre de arrepentimiento o sospecha: « Mais il y a pourtant grande différence entre les résolutions qui procèdent de quelque fausse opinion et celles qui ne sont appuyées que sur la connaissance de la vérité; d'autant que si on suit ces dernières, on est assuré de n'en avoir jamais de regret ni de repentir » §49, 368, 12-18.

⁵⁸ J-M. y M. Beyssade: « Introduction », *Méditations Métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1979, p. 5.

Capítulo I

La unión no substancial del alma y el cuerpo

I

Dada la distinción entre nociones primitivas, el alma, el cuerpo, la unión del alma y el cuerpo¹, hemos tomado posición respecto a un problema clásico de la exégesis, al afirmar, primero, que ella impone una distinción entre objetos, pero nunca una distinción entre verdades. Debemos agregar aquí, segundo, que la distinción entre nociones primitivas nunca es una distinción óptica, entre substancias. En efecto, la unión es concebida como una tercera noción primitiva que Descartes, sin embargo, jamás convierte en una tercera substancia. Es cierto que el hombre es llamado «*ens per se*»², fórmula que Descartes utiliza exclusivamente en la obligación de oponerse a la secuencia *ens per accidens*, cuyo empleo por parte de Regius desencadena la llamada *Querrela de Utrecht*. Una minuciosa investigación ha mostrado, sin embargo, que la oposición *ens per se / per accidens* no coincide con la de *substantia / accidens*. La perseidad del ente no puede comprenderse en relación con la fórmula *ente subsistente por sí (ens per se*

¹ El punto ha sido señalado por Ferdinand Alquié en su comentario a *Principes* I §48, *Descartes. Œuvres Philosophiques*, ed. F. Alquié, Paris, Garnier, 1963-1965, III, 119; nota 3. En esa ausencia de determinación óptica residiría, según Alquié, la esencia del descubrimiento cartesiano, la finitud humana, y el clivaje definitivo entre vida y filosofía. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes...* op. cit. caps. 15 y 16. Alquié se separa así de la tradición exegética que ve en la unión del alma y el cuerpo una tercera substancia creada, que comparte el mismo estatuto óptico que las otras dos. Gilson, E.: «Descartes et la métaphysique scolastique», *Revue de l'Université de Bruxelles* 29 (1923-1924), p. 131 y también en el *Commentaire au Discours de la Méthode*, Paris, Vrin, 1947 p. 435; Laporte, J.: *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1950, p. 235; Guérout, M.: *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1958, 2a. ed., 1968, II, pp. 137, 147, 206, quien introduce el término «substancia psicofísica», y finalmente Gouhier, H.: *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, 1962, 4a. ed. 1999, pp. 330, 363, nota 71. Finalmente, John Cottingham propone un «trialismo» cartesiano, *Descartes*, México, UNAM, 1995, cap. V.

² A Regius, mediados diciembre 1641, III, 460, ed. G. Lewis, Paris, Vrin, 1959 (GL), pp. 66-67 y enero de 1642, III 493, 3; 508, 20-509, 2; GL, pp. 74, 96 y 98, respectivamente.

subsistens) que califica tradicionalmente a la substancia por oposición a *ens in alio*, porque la propiedad de ser *per se / per accidens* proviene de la unidad *per se/ per accidens* del ente y no de su substancialidad o accidentalidad. La perseidad no recubre pues necesariamente la substancia ya que un accidente considerado separadamente puede ser un ente por sí, *ens per se*; y una substancia incompleta no es un *ens per se*, sino *per accidens*. La secuencia *ens per se* vale como *unum per se*, uno por sí: el hombre es un solo sujeto en dos naturalezas; se trata, pues, de un ente completo y distinto, uno por sí, al que no puede aplicársele la categoría de substancia. La noción de perseidad puede entonces reemplazar la noción de substancia, justamente, porque ella excluye la cuestión de la substancialidad o de la accidentalidad de la unidad compuesta.³

Dada esta ausencia de determinación óptica del hombre, queda abolida la posibilidad de una antropología cartesiana.

La tesis que sostenemos en este capítulo es la siguiente: el artículo §2 de *Las pasiones del alma* describe la pasión efectivamente sentida en el alma recurriendo a un concepto de unión que determina, de manera definitiva y coherente, la totalidad de la investigación sobre la pasión. Esta noción: a) coincide plenamente con la experiencia del poder o capacidad del alma para actuar sobre el cuerpo, o recibir la acción del cuerpo, de manera tal de excluir definitivamente toda referencia a la substancia espiritual, corporal o compuesta; b) establece una diferencia meramente cuantitativa entre mi cuerpo y los cuerpos del mundo, de modo que el alma puede ser considerada unida a todos los cuerpos que la afectan.

Detengámonos en el artículo §2 de *Las pasiones del alma*: « Luego considero que no reparamos (*nous ne remarquons point*) que haya ningún sujeto que actúe más inmediatamente sobre nuestra alma que el cuerpo al que ella está unida (*est jointe*), y por consiguiente debemos pensar que aquello que es en ella una pasión es comúnmente en él

³ Olivo, G.: « L'homme en personne », en Verbeeck, Theo (éd.): *Descartes et Regius. Autour de l'explication de l'esprit humain*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1993, 69-91: « l'homme est composé et bien un *ens per se*. Traduisons: son étantité est le résultat de l'union d'éléments (âme et corps) qui constituent un étant achevé et complet en son genre, i. e., un par soi » (p. 79). La sustitución de la substancialidad por la perseidad había sido señalada por F. Alquié III, 902, nota 1.

una acción » (XI, 328, 17-22). Los dos puntos de nuestra tesis se despliegan de la siguiente manera:

1) Se trata evidentemente de una constatación fáctica. Precisamente, la investigación cartesiana sobre la pasión se dedicará exclusivamente a « todo aquello que experimentamos es en nosotros mismos » (*Pasiones* §3, 329, 4-5).⁴ El punto que nos importa señalar es éste: en todos los casos⁵, la experiencia de la unión coincide sin resto, *i.e.*, es, la experiencia de la *potencia (puissance)* del alma. La potencia del alma no sólo califica su capacidad de mover el cuerpo sino también su capacidad de « ser movida » por él, de manera que la pasión es concebida como un « poder sentir »⁶. Luego, la experiencia de la unión es íntegramente la experiencia de la *potencia* del alma y la noción de *potencia* permite reemplazar definitivamente la noción de substancia en el examen de la pasión. De ahí la terminante exclusión de todos los términos que hasta entonces calificaban la unión substancial, « mixtura » («*mélange*», «*permixtio*», *Meditatio VI*, VII, 81, 4) y la entidad que de ella resulta: («*unum quid*», *Meditatio VI*, VII, 81, 3-5); « unidad de composición » («*unitate compositionis*», *Sextae Responsiones*, VII, 423, 10, 23 ; 425, 18; IX-1, 226, 228); « sujeto compuesto » («*subjectum compositum*», *Notae in programma quodam*, VIII-2, 350, 351).

2) La experiencia niega a los cuerpos del mundo todo lo que será afirmado para un cuerpo particular, al punto que la afirmación que sigue, sobre la acción del cuerpo al

⁴ « Car il est besoin de remarquer que le principal effet de toutes les passions... » *Passions*, §40, 359, 7-8; « nos volontés... que nous expérimentons qu'elles viennent directement de notre âme » §17, 342; 14-16; « Et il faut exactement remarquer que ce que je viens de dire de ces quatre passions... » §143, 435, 26-27. Véase nota 45 de nuestra Introducción.

⁵ La noción de experiencia se repite en los principales textos en los cuales Descartes responde a las objeciones dirigidas a la unión cuerpo-alma. « sed et alia quaedam in nobis experimur », « certaines choses que nous expérimentons en nous mêmes »; *Principes I*, § 48, IX-2, 45 ; VIII-1, 23; « cum experiamur mentes nostras corporibus ita esse adiuntas, ut fere semper ab iisdem patiantur » à *l'Hypersapistes*, agosto 1641, III, 424,1-2, ed. G. Lewis, Paris, Vrin, 1953 (GL), p. 38; « certissima et evidentissima experientia quotidie nobis ostendit; haec enim una est ex rebus per se notis »; à *Arnauld*, 29 julio 1648, V, 222, 17-19; GL, 88; « nous n'avons pas de peine à concevoir comment elle (la pesanteur) meut le corps, ni comment elle lui est jointe... car nous expérimentons en nous mêmes que nous avons une notion particulière pour concevoir cela », à *Elisabeth*, 21 mayo 1643, III, 667, 22-27; « Hoc explicatur difficilium, se sufficit hic experientia quae hic adeo clara est, ut negari nullo modo possit ut illud in passionibus, etc... apparet » *Conversación con Burman*, V, 163. Podría agregarse la carta à *Elisabeth*, 3 noviembre 1645, que describe la afección del alma por su propia libertad: « l'indépendance que nous expérimentons et sentons en nous » IV, 333, 3-4, si se se admite remitirla a la pasión de la generosidad, *Passions* §153.

⁶ « capacité de mouvoir un corps et d'en être mue », « que cette pensée peut mouvoir le corps, et sentir les accidents qui lui arrivent », à *Elisabeth*, 28 de junio de 1643, III, 694, 20-21 y 694, 4-6.

que el alma está unida, compromete, o mejor aún, es una experiencia de los cuerpos del mundo. De aquí la utilización de una fórmula original y significativa: « más inmediatamente » (§328, 18-19). Hasta donde sabemos, ni el carácter paradójico de la sentencia ni su originalidad respecto a otros textos del *corpus* han sido aún subrayados. Una y otra residen en esto: la calificación de la acción del cuerpo al que el alma está unida es conocida en relación a la acción de los cuerpos del mundo; uno y otros adquieren, en una misma experiencia, el estatuto común de agentes, que sólo pueden distinguirse por la inmediatez de su acción sobre el alma.

Preguntemos: ¿hay otro texto que modifique el conocimiento de la unión con una comparación con los cuerpos del mundo? Al menos uno: *Principios* II §2, en el que se afirma que cierto cuerpo está « más estrechamente unido a nuestra alma que todos los otros cuerpos del mundo ». ⁷ ¿Cómo comprender que el alma esté unida al cuerpo más estrechamente que a los cuerpos del mundo? En relación al punto 1): la experiencia original que aquí se describe excluye toda referencia a la substancia para definir el verdadero objeto de la experiencia de la unión, la capacidad del alma para recibir la acción del cuerpo, y por lo tanto, para conocer las modalidades de la acción. Pero, de ser así, nos veremos llevados a concluir que el alma es capaz de unirse (« *se joindre* ») a todos los cuerpos que, en tanto objetos de pasión, actúan sobre ella. En efecto, ésta es justamente la doctrina del amor que Descartes elabora en la segunda parte de su examen de las pasiones. ⁸

Comenzaremos nuestro estudio deteniéndonos en el punto 2) (§ II). En la sección siguiente (§ III), señalaremos su primera consecuencia, esta es, la abolición, en la investigación sobre las pasiones, de la distinción entre sentimientos internos y externos, distinción que regía al análisis de la sensibilidad llevado a cabo en *Los principios de la filosofía* IV §188-190. En la sección §IV abordaremos el punto 1) por el examen semántico de los términos « capacidad », en el sentido de « ser capaz de » (*capax, capable*) y « potencia » (*potentia, puissance*), verdadero objeto de la experiencia de la

⁷ « plus étroitement uni (magis arcte ... conjunctum) à notre âme que tous les autres [corps] (alia corpora) qui sont au monde » IX-2, 64; VIII-1, 41, 14-16.

unión, con el fin de determinar el sentido del término « corporal », en tanto que a) se aplica a las sustancias inmatrimales, finitas o infinitas, para calificar su potencia de mover el cuerpo ; b) se aplica particularmente al alma para calificar su potencia de sentir, es decir, de ser afectada por el cuerpo. Por último (§ V), propondremos, a fin de demostrar el valor heurístico de la noción de unión inaugurada por el artículo §2, un análisis semántico de la fórmula « ser junto » (« *être joint(e)* »), que reemplaza o determina el sentido de la fórmula usual « ser unido » (« *être uni(e)* ») para designar la unión del alma con el cuerpo.

II

El texto de *Principios* II §1 expone, muy brevemente, si se lo compara la *Sexta Meditación*, « cuáles son las razones que nos hacen saber ciertamente que hay cuerpos » (II, §1, título). Por su parte, el artículo siguiente, *Principios* II §2, expone las razones que permiten conocer que el alma está unida al cuerpo. La fórmula que Descartes utiliza allí para describir la unión del cuerpo y del alma es particularmente interesante y original, en comparación con aquellas que brindan las *Meditaciones*, las *Respuestas* y la primera parte de los *Principios*. « Debemos concluir que un cierto cuerpo está más estrechamente unido a nuestra alma que todos los otros cuerpos del mundo ».⁹ La originalidad del texto reside en los dos puntos siguientes: a) el término que califica la unión, « estrecha », (*arcte, étroite*) es modificado por un adverbio comparativo, « más », (*magis, plus*) ; el cual, b) establece una diferencia de grado en la unión del alma con « cierto cuerpo » (*corpus quoddam*) y con « los otros cuerpos (*alia corpora*) que existen en el mundo ». Descartes introduce entonces una distinción claramente cuantitativa entre mi cuerpo y los

⁸ « L'amour est une émotion de l'âme... qui l'incite à *se joindre* de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables » *Passions*, §79, 387, 3-6, ns; « consentement par lequel on se considère dès à présent comme *joint avec* ce qu'on aime » §80 387, 20-22, ns.

⁹ « qu'un certain corps est plus étroitement uni à notre âme que tous les autres qui sont au monde » *Principes* II §2, IX -2, 64. « Eadem ratione, menti nostrae corpus quoddam magis arctè, quàm reliqua alia corpora, conjunctum esse, concludi potest... » VIII-1, 41, 14-16.

cuerpos del mundo, puesto que la unión se extiende, con diversos grados de estrechez, a todos los cuerpos que afectan, de modo más o menos inmediato, al alma.

La *Meditación Sexta* no permitía esta lectura. La unión es concebida allí como una « mixtura » (*mélange, permixtio*).¹⁰ En la fórmula « muy estrechamente unido », utilizada en la versión francesa, el adverbio « muy » traduce el superlativo latino « *arctissime* »; por lo tanto, no permite ser leído como un comparativo. La modificación, en efecto, remite inmediatamente a la metáfora del piloto en su navío que la tradición atribuía a Platón; ella expresa pues una distinción entre dos concepciones de la unión y no una comparación entre un cuerpo particular y otros cuerpos. Lo mismo ocurre con el comparativo « más estrechamente unida », utilizado en el *Discurso del método*.¹¹ Finalmente, los textos de la primera parte de *Principios* utilizan, para referirse a la unión cuerpo-alma, el mismo calificativo « estrecha » (*arcte, étroite*) sin modificación alguna.¹² Con una excepción: el artículo I §71, el cual, para comparar la unión en el adulto y en la primera infancia, insta una diferencia significativa entre un grado menor de estrechez actual, y un grado mayor de estrechez pretérita.¹³

¹⁰ « la nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, faim, soif, que je ne suis pas seulement logé dans mon corps (adesse meo corpori) ainsi qu'un pilote en son navire, mais outre cela que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui » IX - 1, 64; « sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo at unum quid cum illo componam » VII, 81, 3-5 ; « unione ac quasi permixtione » à l'*Hypersapistes*, agosto 1641, III, 424; GL, 40-41; *Sextae responsiones*, VII, 437, 6-7 IX-1, 236.

¹¹ « et comment il ne suffit pas qu'elle soit logée dans le corps humain ainsi qu'un pilote en son navire, sinon peut être pour mouvoir les membres, mais qu'il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui pour avoir, outre cela, des sentiments et des appétits semblables aux nôtres » VI, 59, 15, ns.

¹² « certaines choses que nous expérimentons en nous mêmes qui ne doivent point être attribuées à l'âme seule ni aussi au corps seul mais à l'*étroite union* qui est entre eux ainsi que j'expliquerai ci-après » *Principes* I §48 IX-2, 45, ns. (la versión latina decía « arcta et intima » VIII-1, 23, 15-16); « si [Dieu] joindrait si étroitement un corps à une âme (*arcte conjunxisse*) », *Principes* §60, IX-2, 51, ns.; VIII-1, 29, 7-8.

¹³ « pendant les premières années de notre vie... que notre âme était si étroitement liée au corps »; « qui lui était étroitement unie » *Principes* I §71; IX-2, 58 y 58 fine. La oposición entre la completa sujeción de la razón al cuerpo en la infancia y el uso enteramente libre de la razón en el adulto había sido tratada en la carta a l'*Hypersapistes*, agosto 1641, en la que el término « mixtura » (« *mélange* ») se aplica particularmente al espíritu « recientemente unido » al cuerpo: « ...il n'y a rien de plus conforme à la raison que de croire que l'esprit nouvellement uni au corps d'un enfant n'est occupé qu'à sentir ou à apercevoir confusément les idées de la douleur, chaleur, froid et autres semblables, qui naissent de l'union ou pour ainsi dire du mélange (de l'esprit avec le corps) », « quae ex ista unione ac quasi permixtione oriuntur », III, 424, 11; GL, 39-41. En los *Principes*, el problema de la sujeción del alma al cuerpo se concibe en relación a una diferencia en el grado de estrechez de la unión. Vale lo mismo para la versión latina: « Nempe in prima aetate, mens nostra tam arcte corpori erat alligata » VIII-1, 35, 6-7, ns. La misma diferencia en el grado de estrechez se afirma claramente en la carta a *Chanut*, 1 febrero 1647: « les premières dispositions du corps

El texto de *Principios* II, §2 autoriza pues la siguiente interpretación: nuestra alma está más estrechamente unida (aunque en un grado variable) a un cuerpo particular, « un cierto cuerpo » (*corpus quoddam*)¹⁴, que a los cuerpos del mundo capaces de afectarla. Esta interpretación, que se autodenomina fenomenológica, ha sido sugerida respecto al texto de los *Principios*.¹⁵ No es nuestra intención exponer las razones por las que merece ese título. Queda establecido, esto sí, que ella recusa toda forma de dualismo.¹⁶ Nos interesa mostrar aquí que esa interpretación se confirma plenamente en la primera parte de *Las pasiones del alma*.

Detengámonos antes en las dos razones que, según *Principios* II §2, nos permiten conocer que hay un cuerpo más estrechamente unido al alma que todos los cuerpos. En primer lugar, « percibimos claramente que el dolor y muchos otros sentimientos nos

qui ont accompagné nos pensées quand nous sommes entrés au monde ont dû sans doute *se joindre plus étroitement avec elles* », IV, 604, 17-20, ns.

¹⁴ « qu'on nomme proprement le corps d'un homme » « quae res humanum corpus appellatur », VIII-1, 41, 21-22.

¹⁵ De Buzon, F.; Carraud, V.: *Descartes et les Principia II. Corps et mouvement*, Paris, PUF, 1994, que concluyen, «al contrario del pretendido dualismo cartesiano, se impone pues una lectura fenomenológica» (p. 41).

¹⁶ Ya ha sido notado que el «problema de la unión» es un problema del cartesianismo y no de Descartes. Cf. « el malentendido » señalado por Gouhier, H.: *La pensée métaphysique de Descartes...*, op. cit., pp. 321-329, según una interpretación recuperada y enriquecida por Olivo, G., citado más arriba: « L'homme en personne » en Verbeek, Theo (ed): *Descartes et Regius...* op. cit. pp. 69-91 y sobre todo, « Descartes critique du dualisme cartésien ou l'homme des Principia: unión de l'âme et du corps et vérités éternelles dans les Principia IV, §188-198 » en Armogathe, J.A.; Belgoioso, G. (eds.): *Descartes: Principia Philosophiae...*, op. cit., pp. 231-253. Una buena síntesis de los argumentos contra un dualismo en Descartes se encuentra en el estudio de Mac Donald, P.: *Descartes and Husserl: The philosophical project of Radical Beginning*, Albany, State University of New York Press, 2000, cap IV, p. 110 ss. Conocemos, por otra parte, los textos en los cuales Descartes escribe que el alma «informa» el cuerpo: *Regulae ad directionem ingenii*, XII, X, 411, 19 y *Principia* IV, §189; VIII-1, 315, 24, ausente en la versión francesa. El único texto en el que Descartes llama al alma «forma substancial del cuerpo» es la carta à *Regius*, enero 1642, III, 505, 17-18; GL, 92. Para una interpretación, que, basada exclusivamente en aquellos textos, entiende la concepción de unión en relación a la(s) tradición(es) de la Escuela, véase Gilson, H.: *Commentaire au Discours de la Méthode...* op. cit., p. 431ss, y sobre todo, Grene, M.: *Descartes among the Scholastics*, Milwaukee, Marquette University Press, 1991. Subrayemos que la noción de forma substancial es utilizada en el momento de redactar la respuesta de Regius a Voetius. Es difícil renunciar a pensar que Descartes recurre, en lo que concierne a la unión del alma y el cuerpo, a la estrategia persuasiva propuesta en el comienzo de la misma carta (III, 491), de la que él mismo se había servido en *Les Météores* en relación a las formas substanciales o los accidentes reales (VI, 238-239). Esta estrategia se formula explícitamente en las *Quartae responsiones* VII, 248, y no se levanta hasta las *Sextae responsiones*, en las que Descartes afirma que la doctrina del accidente real debe ser definitivamente rechazada: «ad accidentum autem realitatem explodendam...» VII, 434, 15. Se nos permitirá pues continuar nuestro análisis, cuyo objeto se restringe a los términos que Descartes utiliza efectivamente para calificar la unión del alma al cuerpo en el momento de iniciar la investigación sobre las pasiones.

ocurren sin haberlos previsto ».¹⁷ No cabe duda, sin embargo, que esta primera razón no provee ningún criterio que permita conocer la diferencia entre el grado de estrechez que distingue la unión del alma con el cuerpo. La imprevisibilidad, en efecto, define la naturaleza pasiva de todos modos de la sensibilidad, en tanto independientes y hasta contrarios a la voluntad. Gracias a ella, el *ego* podía, en la *Meditación Sexta*, conocer que sus sentimientos no provenían de él mismo.¹⁸ Queda claro, pues, que esta adquisición no establece distinción alguna entre el cuerpo al cual el alma está más estrechamente unida y los otros cuerpos del mundo, porque vale para todos los modos de la sensibilidad, el rojo que veo en la vela, o el dolor que siento en la mano. Descartes se limita aquí a enunciar de manera positiva la misma razón que, enunciada negativamente, iniciaba la prueba de la existencia de los cuerpos en el artículo primero: « no está en nuestro poder suprimir, ni tener un sentimiento más que otro ».¹⁹

La segunda de las razones se enuncia a su vez en dos momentos bien diferenciados: « por un conocimiento que le es natural, el alma es consciente que sus sentimientos no proceden de ella sola (*non a se sola proficisci*) y no pueden referirse a ella (*pertinere ad se*) en su sola condición de cosa pensante, sino en tanto ella está unida a una cosa extendida que se mueve por la disposición de sus órganos, que llamamos propiamente cuerpo humano ».²⁰

Creemos que es posible afirmar sin riesgo que el primero de estos momentos, « que no proceden de ella sola » se desprende directamente de la primera de las razones. Los sentimientos « ocurren [al alma] sin que los hayamos previsto » justamente porque « no proceden de ella sola ». Por lo tanto, es gracias al segundo momento que la unión más estrecha se conoce como condición de la pasión: los sentimientos no podrían llegar

¹⁷ « nous arrivent sans que nous les ayons prévus », IX-2, 64 « ex improviso advenire » VIII-1, 41, 17.

¹⁸ « De plus, il se rencontre en moi une certaine faculté passive de sentir, c'est-à-dire de recevoir et de connaître les idées des choses sensibles; mais elle me serait inutile, et je ne m'en pourrais aucunement servir, s'il n'y avait en moi, ou en autrui, une autre faculté active, capable de former et produire ces idées. Or cette faculté active ne peut être en moi en tant que ...ces idées-là me sont souvent représentées sans que j'y contribue en aucune sorte, et même souvent contre mon gré. » IX-1, 63, ns. « et me non cooperante, se saepe etiam invito, ideae istae producuntur » VII, 79, 13-14.

¹⁹ « Necque enim est in nostra potestate efficere, ut unum potius quam aliud sentiamus » *Principia*, VIII-1, 40, 11-12. La versión francesa suprime la primera parte: « il n'est pas en notre pouvoir de faire que nous ayons un sentiment plutôt qu'un autre » *Principes*, II §1, IX-2, 63.

²⁰ Citamos según la versión latina, *Principia*, II, §2; VIII-1, 18-22. Seguimos la traducción de Buzon-Carraud, op. cit..., p. 41, que pone en evidencia el doble movimiento: «provenir de ella, referirse a ella»

al alma (*nec ad se posse pertinere*) si ésta no estuviera unida a un cuerpo. Luego, ningún cuerpo podría actuar sobre el alma si no es por intermedio del cuerpo al que está unida, el cual se conoce como un agente privilegiado, mediador de todas las acciones. El primer momento indica que, en lo concerniente a la sensibilidad, el alma es siempre destinataria porque siente la pasión como algo que ella recibe.²¹ El segundo indica que entre ella y el cuerpo expeditor se interpone cierto cuerpo, «al que el alma está más estrechamente unida», que tiene como único privilegio ser siempre y simultáneamente destinatario respecto a la acción de los cuerpos del mundo y emisor respecto a las pasiones del alma.

Por mediación del cuerpo, el alma recibe la acción de los cuerpos. Al mismo tiempo, los cuerpos se constituyen como agentes de una pasión en el alma. El modo de su objetividad cambia, pues, radicalmente : ellos no se conocen en absoluto como modos de la extensión, ni siquiera por las cualidades sensibles que se les atribuye por error, sino como sujetos de acción, que en tanto tales sólo pueden distinguirse según las modalidades de la afección del alma.

Sin embargo, el texto de *Principios* II no permite aún reconocer el grado de estrechez que distingue la unión del alma con un cuerpo particular, porque, preocupado por determinar la naturaleza de las cosas corpóreas, no puede brindar un criterio que permita distinguir entre las acciones del cuerpo al que el alma está más estrechamente unida y las acciones de los cuerpos del mundo. Sucede que, tal como se hace explícito al final del artículo II §2, no es éste el lugar para tratar (« explicar » dice el latín VIII-1, 41, 22) las razones que permiten al alma conocer la estrechez de la unión con un cuerpo. En el momento de explicar los principios de las cosas materiales, el conocimiento de la estrechez de la unión no sirve más que para excluir definitivamente la cualidad sensible del conocimiento de la verdadera naturaleza de los cuerpos.²²

(«profisci a se, pertinere ad se»): «quos mens est conscia non à se sola proficisci, nec ad se posse pertinere ex eo solo quòd sit res cogitans » VIII-1, 41, 18-19.

²¹ « elles sont reçues en l'âme ... et ne sont pas autrement connues par elle » *Passions*, §28, 350, 4-6.

²² « Il suffira -escribe Descartes al inicio de *Principes* II §3- que nous remarquons seulement que tout ce que nous apercevons par l'entremise de nos sens se rapporte à l'étroite union qu'a l'âme avec le corps et que nous connaissons ordinairement par leur moyen ce en quoi les corps de dehors nous peuvent profiter ou nuire, mais non pas quelle est leur nature, si ce n'est peut-être rarement et par hasard » IX-2, 64-65; VIII-1, 41, 24-42, 1.

Por su parte, el artículo §2 de *Las pasiones del alma* respeta escrupulosamente la diferencia gradual que el texto de *Principios II* §2 había establecido entre el cuerpo al que el alma está unido y los cuerpos del mundo. Pero, además, brinda un criterio que permite distinguir entre las acciones del primero y las acciones de los últimos. La fórmula empleada por Descartes para referirse al conocimiento de la unión es densa y original. Repitémosla. « Luego considero que no reparamos (*nous ne remarquons point*) que haya ningún sujeto que actúe más inmediatamente sobre nuestra alma que el cuerpo al que ella está unida (*est jointe*), y por consiguiente debemos pensar que aquello que es en ella una pasión es comúnmente en él una acción » (328, 17-22).²³

Notemos enseguida que, a diferencia de *Principios II* §2, el comparativo *más* no modifica un adjetivo, *estrecha*, calificativo de la unión, sino un adverbio, « inmediatamente », calificativo de la acción, o mejor aún, del modo en que el alma conoce la acción del cuerpo al que está unida. Luego, el grado de estrechez de la unión es concebido según el grado de inmediatez de la acción, de manera tal que el alma, unida más estrechamente a un cierto cuerpo, está más o menos unida a todos los cuerpos, que por intermedio de aquél, la afectan.

Esta concepción no es provisoria. En el momento de describir la unión del alma al cuerpo (§30), Descartes precisa que el alma « está unida a todas las partes del cuerpo en su conjunto ». La unión se define por una « relación » (*rapport*) entre el cuerpo, funcionalmente indivisible²⁴, y el alma, esencialmente indivisible.²⁵ Esto deja intacta la noción de unión dada en el artículo §2. Efectivamente, debemos notar que a) no hay referencia a una experiencia inmediata e inefable de la unión. La unión se concibe como una conjunción y se presenta como algo « que es necesario saber » es decir, como una

²³ « Puis je considère que nous ne remarquons point qu'il ait aucun sujet qui agisse plus immédiatement contre notre âme que le corps auquel elle est jointe, et par conséquent nous devons penser que ce qui est en elle une passion est communément en lui une action » *Passions*, §2, 328, 17-22.

²⁴ El cuerpo es funcionalmente indivisible en razón de la disposición de los órganos. Tal como explica Descartes: « à cause qu'il est un et en quelque façon indivisible, à raison de la disposition de ses organes, qui se rapportent tellement tous l'un à l'autre, que lorsque quelqu'un d'eux est ôté, cela rend tout le corps défectueux » *Passions*, §30 351, 8-12. Esta unidad funcional, que hace del cuerpo un « assemblage » de órganos, se ejemplifica en el artículo §36, en el cual se afirma que la diferencia de fuerza de los espíritus animales resulta del concurso de todas las funciones de todos los órganos internos, a la vez que incide sobre ellas. Volveremos sobre el punto en la sección siguiente.

verdad que bien puede no ser conocida, y que sirve para « entender más perfectamente todas esas cosas » (354, 1-2), es decir, la explicación de las causas próximas de las pasiones (§35, 357, 20-25). b) La unión no afirma la unidad del compuesto (*unum quid*) sino exclusivamente la indivisibilidad (funcional) del cuerpo y la indivisibilidad (esencial) del alma. En consecuencia, c) ella hace abstracción de los términos que calificaban la unión substancial: « estrechez », « intimidad », « mixtura », « unión de composición ».

Apenas una vez Descartes califica la unión de « estrecha », y es para referirse a la unión del alma a la glándula pineal (§41, 360, 4). Pero, de nuevo, la estrechez de la unión es concebida según la inmediatez del ejercicio de la función.²⁶ El « ser junto » (*être jointe*) del alma al cuerpo califica una vez más la estrechez de la unión por la inmediatez de la acción, de manera tal que la concepción de la primera es sin más la concepción de la segunda.

Es aquí donde adquiere todo su sentido un hecho textual particular: para calificar la unión del alma con todo el cuerpo, el artículo *Pasiones* §2 utiliza el mismo adverbio (« inmediatamente ») que hasta entonces se había empleado exclusivamente para calificar la unión del alma con la glándula pineal.²⁷ El punto a destacar es que Descartes emplea el mismo término para calificar la acción del cuerpo sobre el alma, en el artículo §2, y la acción de la glándula, a partir del artículo §31 (352, 9 y 27; 354, 3 ; 356, 5). Que la

²⁵ « à cause qu'elle est d'une nature qui n'a aucun rapport à l'étendue, ... mais seulement à tout l'assemblage de ses organes » (351, 12-16).

²⁶ « quelque partie en laquelle elle *exerce ses fonctions plus particulièrement* qu'en toutes les autres » *Passions*, §31, 352, 1-2, ns; « ... la partie du corps en laquelle l'âme exerce immédiatement ses fonctions ... ». Sentir es pues ejercer una función sobre el cuerpo (§31, 352, 9; y de nuevo en §32, 352, 27; §33, 354, 3; §35, 356, 5).

²⁷ « Je remarque aussi que l'esprit ne reçoit pas immédiatement l'impression de toutes les parties du corps, mais seulement du cerveau ou peut-être même d'une de ses plus petites parties » *Méditation sixième*, XI, 69. El latín dice: «non ab omnibus corporis partibus immediate affici», «[el espíritu] no es inmediatamente afectado por todas las partes del cuerpo» VII; 86, 16-17, haciendo aún mas evidente que la inmediatez califica la acción del cuerpo y la recepción en el alma. Cf. el *Traité de l'homme*: «ces figures ... qui se tracent dans les esprits sur la superficie de la glande H ... doivent être prises pour les idées, c'est-à-dire pour les formes ou images que l'âme raisonnable considérera immédiatement, lorsqu'étant unie à cette machine elle imaginera ou sentira quelque objet» XI, 176, 26 – 177,4, ns. En las *Sixièmes réponses*, el adverbio califica el sentimiento en el alma: «tout ce qui résulte immédiatement en l'esprit, de ce qu'il est uni à l'organe corporel» IX-1, 236, VII, 437, 2-3. Finalmente, *Principes*, IV §189: «et enfin que ce sont ces diverses pensées de notre âme (diversae mentis affectiones, sive cogitationes) qui *viennent immédiatement* des mouvements qui sont excités par l'entremise des nerfs dans le cerveau, que nous appelons proprement nos sentiments ou bien les perceptions de nos sens » XI-2, 310, ns. La versión latina dice «íntima» en lugar de «estrecha» («anima sive mentem intime cerebro conjuntam», VIII-1, 316, 7) pero utiliza el término que subrayamos: « affectiones ... ex istis motibus *immediate* consequentes » VIII-1, 316, 10, ns.

glándula actúa inmediatamente sobre el alma quiere decir que mediatiza *todas* las acciones del cuerpo sobre el alma. Luego, cabe aplicar a la unión del alma con todo el cuerpo la misma fórmula que servía para la unión con una parte y decir que la acción de la glándula sobre el alma es a la acción de otras partes del cuerpo lo que la acción del cuerpo, tomado en su conjunto, es a los cuerpos del mundo : acción mediadora, que es inmediatamente una afección en el alma, y que otorga a los órganos del cuerpo o a los cuerpos del mundo la capacidad de actuar mediatamente sobre ella.

III

La primera consecuencia de lo anterior es la siguiente. Dada la experiencia de la unión enunciada en el artículo §2, el texto de *Las pasiones del alma* no establece distinción alguna entre sentimientos interiores y exteriores, porque el lugar del agente (las partes de nuestro cuerpo, los cuerpos del mundo) no sirven ya más como criterio para la distinción entre los modos de la sensibilidad. Es precisamente en este punto fundamental que la investigación cartesiana sobre las pasiones se distingue definitivamente del análisis de la sensibilidad realizado en la cuarta parte de *Principios*, frecuentemente invocado por la exégesis para reducir la pasión a la finalidad vital, y en donde la pasión era considerada como un sentimiento interior, junto con los apetitos naturales (IV §190), por oposición a los cinco sentidos exteriores (IV §§ 191-195). Se impone una breve comparación de ambos textos.

La física, en tanto ciencia del mundo visible²⁸, es una ciencia de los fenómenos de la naturaleza²⁹, porque no considera en los cuerpos ninguna otra materia que la cantidad, objeto de la geometría. El análisis de la sensibilidad que se agrega a *Principios IV* está completamente dedicado a la explicación de los objetos de los sentidos y tiene por único

²⁸ *Principes de la philosophie* III, título « Del mundo visible », IX-2, 103; VIII-1, 80.

²⁹ *Principes* II §64, VIII-1, 79, 8-9.

propósito demostrar que la cualidad sensible no es un fenómeno de la naturaleza.³⁰ Los objetos sensibles no son objetos del mundo visible.

Esta explicación se dirige a aquellos que, habiendo olvidado que la cualidad sensible es un sentimiento «en nosotros» (*Principios* I §70), que debe por lo tanto ser excluido del conocimiento de la verdadera naturaleza de los cuerpos (II §3), consideran todavía que las cualidades sensibles son cosas en la naturaleza, que deberían pues ser objeto de una ciencia consagrada a la explicación del mundo visible.³¹ Se advierte una situación paradójica: el examen de la sensibilidad completa la explicación del mundo visible porque muestra que, en realidad, esa explicación estaba ya completa sin él. Nada faltaba a la cuarta parte de *Los principios de la filosofía*. De ahí la conclusión: «No hay ningún fenómeno en la naturaleza que no haya sido explicado en este tratado » (IV §199 título, IX-2, 317; VIII-1, 323), que la versión francesa se cree obligada a repetir al final del artículo.³²

Es claro pues que, por su problema y su situación, el análisis de la sensibilidad excluye desde el principio toda consideración particular sobre las pasiones, que sólo se mencionan para homologarse con los sentimientos internos, como una cualidad sensible más.³³ Esta definitiva subordinación del análisis de la sensibilidad a la explicación del verdadero objeto de la física, y por lo tanto, la exclusión de toda consideración particular sobre las pasiones propiamente dichas, se hace evidente ya en la descripción de las funciones del cuerpo. En efecto, debemos hacer notar que Descartes hace abstracción, en *Principios* IV §190, del conjunto de funciones corporales que, en el *Tratado del hombre*,

³⁰ « ajouter quelque chose touchant les objets de nos sens » *Principes*, IV §188, IX-2, 310; VIII-1, 315, 14 – 15 »; « des couleurs, des odeurs, des sons, et toutes les autres qualités sensibles » *Principes*, IV §188, IX-2, 310, VIII-1, 315, 18-20.

³¹ « Car jusqu'ici j'ai décrit cette Terre et généralement tout le monde visible, comme si c'était seulement une machine en laquelle il n'y eut rien du tout à considérer que les figures et les mouvements de ses parties, et toutefois, il est certain que nos sens nous y font paraître (*exhibent*) plusieurs autres choses, à savoir des couleurs, des odeurs, des sons, et toutes les autres qualités sensibles, desquelles si je ne parlais point, on pourrait penser que j'aurais omis l'explication de la plupart des choses que sont en la nature » *Principes* IV §188, IX-2, 310; VIII-1, 315, 15-22; en itálica los agregados de la versión francesa. Cf. à *Chanut*, 26 febrero 1649, V, 291, 27-292, 13.

³² « Si bien que j'ai prouvé qu'il n'y a rien en tout ce monde visible, en tant qu'il est seulement visible ou sensible, sinon les choses que j'ai ici expliquées » IV §190, IX-2, 318.

³³ Esa homologación no deja de ser paradójica. Puede ocurrir que un lector distraído considere aún que el color es una cualidad corporal, que debe pues ser objeto de una ciencia del mundo visible y exija una

eran llamadas « pasión » en el cuerpo (XI 193, 22-27), y que serán recuperadas en los artículos §15 y §36 de *Las pasiones del alma*, éstas son: la acción indirecta del corazón sobre el cerebro, a través de la composición de los espíritus animales, la acción indirecta del cerebro sobre el corazón, a través de los órganos que inciden en la producción de la sangre. Esas dos acciones indirectas determinan los dos rasgos característicos de la acción del cuerpo en la pasión: la totalidad y la circularidad. Totalidad, porque ella resulta del concurso del conjunto de órganos internos, en tanto capaces de incidir sobre la composición del fluido nervioso o sanguíneo. Circularidad, porque su efecto final es la misma idea en la glándula que la hace posible, de manera tal que los movimientos del cuerpo no sólo causan sino que además « mantienen y fortifican » la pasión en el alma.³⁴ Esta acción será incluida en la segunda parte (de la segunda parte) de la definición de pasión, en el artículo §27 de *Las pasiones del alma*, en tanto permite distinguir « por segunda vez » las pasiones de todos los sentimientos (§29, 350, 26).

Por el contrario, *Los principios de la filosofía* utilizan un único modelo funcional, válido para los cinco sentidos exteriores y para los dos sentidos interiores, « apetitos naturales » y pasiones³⁵, por el cual todas las formas de sensibilidad interna o externa resultan de la acción del nervio (en su función de cuerda) sobre los poros del cerebro y no se diferencian entre sí más que por la localización de las extremidades del nervio. En efecto, en *Principios IV* §190, la pasión es efecto *exclusivo* del corazón, que actúa

explicación del color, pero esta exigencia se torna impensable para la cólera o el amor ya que, al no ser percibidas como cualidad en el cuerpo, ellas no permiten ser confundidas con fenómenos de la naturaleza.

³⁴ Dada una idea en la glándula, (*Passions*, §36, 356, 11-13), el curso de los espíritus animales « reflejados por la imagen » (356, 20-21) se bifurca en dos trayectorias, bifurcación que en el *Traité de l'homme* tenía una razón anatómica precisa, a saber, la presencia de dos « poros o pasajes principales » (XI, 192, 29), que se indican con los nombres *oR*, *os*, en la figura 37. Una parte de los espíritus actúa sobre a) los músculos « partie dans les nerfs qui servent à tourner le dos et remuer les jambes », acción que es exclusiva del deseo; b) la otra actúa sobre el corazón, ya sea, b1) directamente sobre sus cavidades, a través del nervio tubo cerebro-corazón, « (les esprits) elargissent ou étrecissent ses orifices », ya sea (b2) indirectamente por su acción sobre los órganos que inciden sobre la composición de la sangre « les autres parties d'où le sang lui (le cœur) est envoyé », *Passions* §36, 356, 24-26. Esta acción de los órganos (estómago, pulmones, hígado, páncreas y bazo) sobre la sangre y el corazón se describían detalladamente en el *Traité de l'homme*, XI, 167, 29-169, 20, y se resume en *Passions* §15, 340, 3-14. En ambos casos, b1, b2, la acción de los espíritus se traduce en c) una rarefacción diferencial de la sangre (« que ce sang y étant rarefié d'autre façon que de coutume ... » § 36 356, 27), por la cual d) el corazón actúa sobre el cerebro de manera tal de mantener la figura inicial o, directamente, abrir nuevamente los poros del cerebro que determinan la trayectorias anteriores. « envoi des esprits au cerveau qui sont propres a entretenir et fortifier la passion de la peur, c'est-à-dire, qui sont propres à tenir ouverts, ou bien à ouvrir derechef, les pores du cerveau qui les conduisent dans les mêmes nerfs » 356, 28 – 357, 4.

³⁵ « conmotiones, sive pathemata et affectus » VIII-1, 316, 24-25.

directamente sobre el cerebro, a través de un pequeño nervio-cuerda que los une y que había sido descrito en el *Tratado del hombre* (XI, 164, 13-165, 3).³⁶ Puede afirmarse que el examen de la sensibilidad, en la cuarta parte de *Principios*, extiende a las afecciones el mismo modelo funcional que el cuarto discurso de *La Dióptrica* (VI, 111, 13-27) describía para todos los sentidos externos y el *Tratado del hombre* (XI, 142, 22-153,28 ; 163,10 -165,11) y luego *la Sexta Meditación* (VII, 86, 24 – 87, 11) aplicaban a los apetitos, y a los sentimientos tales como el calor o el dolor, este es : acción de un cuerpo o de un órgano particular sobre un segmento localizado del sistema nervioso periférico, acción del nervio cuerda sobre la disposición de los poros del cerebro .

Según esto, las formas de sensibilidad interna o externa no se diferencian entre ellas más que por la localización de las extremidades del nervio, en los órganos de los sentidos (ideas sensibles), en los órganos internos (apetitos naturales), en los miembros del cuerpo (calor, dolor)³⁷, en la base del corazón (pasiones). La acción del corazón sobre el cerebro es la misma que la de cualquier órgano: sus movimientos son al amor lo que los del estómago son al hambre.³⁸ Luego, la distinción entre sentimientos internos y externos no resulta de una distinción entre funciones, sino de de una distinción entre lugares.

Esta comparación entre las funciones del cuerpo sirve para entender la originalidad del texto de *Las pasiones del alma* en lo que hace a nuestro asunto principal, éste es, el análisis de los modos de la sensibilidad, en tanto funciones del alma. La originalidad reside en esto: el concepto de unión que inaugura la investigación sobre las

³⁶ «Le second (sens que je nomme intérieur) comprend la joie, la tristesse, l'amour, la colère, et toutes les autres passions; et il dépend principalement d'un petit nerf ...qui va dans le cœur, puis aussi de ceux du diaphragme et des autres parties intérieures» *Principes*, IX-1, 311, VIII-1, 316, 22-26, en itálica el agregado a la versión francesa. Recordemos la doble condición anatomofisiológica del nervio, que es una cuerda y actúa por tracción (función sensible), y es un tubo y actúa por transmisión de un fluido (función motriz). Cf. *La Dioptrique IV*: « et que sont les petits filets dont la substance intérieure de ces nerfs est composée, qui servent aux sens» VI, 111, 11-13 »; *Traité de l'homme*: « sont ces peaux (des petits filets) qui sont les organes du sens » XI, 143, 3; *Discours, V*: « que ce sont les esprits qui, coulants par les nerfs vers les muscles... causent le mouvement de tous les membres » » VI, 111, 7-11; cf. *Traité de l'homme*, XI, 130, 15-22.

³⁷ « affections que nous sentons comme dans nos membres » *Passions*, §24, 347, 1-2.

³⁸ « Le premier sens que je nomme intérieur comprend la faim, la soif et tous les autres appétits naturels; et il est excité en l'âme par les mouvements des nerfs de l'estomac, du gosier et de toutes les autres parties qui servent aux fonctions naturelles, par lesquelles on a de tels appétits (naturalibus desideriiis)» *Principes*, IV §190, IX-2, 311, VIII-1, 326, 18-22, en itálica la versión francesa.

pasiones viene a abolir la posibilidad de distinguir entre un sentimiento interno y otro externo, en tanto ubica a todos los cuerpos que actúan sobre las extremidades del nervio cuerda, cuerpos del mundo o las partes del cuerpo al que el alma está unida, en una misma exterioridad respecto al alma. El sentimiento, aun si se siente en una parte del cuerpo, no puede inaugurar por sí sólo una interioridad que distinga mi cuerpo de los cuerpos del mundo.

Esta conclusión es explícita en el texto del artículo §13, cuya originalidad, hasta donde sabemos, no ha sido subrayada. Todos los objetos sensibles, de los sentidos exteriores y de los apetitos naturales, en tanto resultan de la misma acción del nervio cuerda sobre los poros del cerebro, se reúnen bajo el título común de « *objets de dehors* », objetos de afuera (§13, título, 338, 3-4).³⁹ Los apetitos y, en general, toda afección sentida en el cuerpo, se sienten, ellos también como objetos « de afuera » a igual título que los objetos de los sentidos externos, que Descartes llama « objetos fuera de nosotros » (« *objets hors de nous* » 347, 3; 347, 26), que son precisamente aquellos objetos de afuera (*objets de dehors*) que actúan sobre los órganos de los sentidos⁴⁰. Es claro, pues, que el afuera, (*dehors*) define un ámbito mucho más amplio que el que delimita la noción de « fuera de nosotros » (*hors de nous*), porque comprende no sólo aquellos cuerpos que actúan sobre los órganos de los sentidos sino también todos los cuerpos capaces de actuar sobre las extremidades del nervio cuerda, y por lo tanto todos los agentes capaces de afectar al alma, sin importar si esa acción es más o menos inmediata.

Brevemente, dado que los órganos internos al cuerpo son tan periféricos como los órganos de los sentidos externos, su acción no puede inaugurar ninguna interioridad sentida que permita diferenciar mi cuerpo de otros cuerpos. El texto de *Las pasiones del alma* despliega con todo rigor la noción de unión que inaugura, según la cual el alma, unida más estrechamente a cierto cuerpo particular, está más o menos unida a todos los cuerpos que la afectan.

³⁹ « À l'exemple de quoi il est aisé de concevoir que les sons, les odeurs, les saveurs, la chaleur, la douleur, la faim, la soif, et généralement tous les objets, tant de nos autres sens extérieurs que de nos appétits intérieurs, excitent aussi quelque mouvement en nos nerfs, qui passe par leur moyen jusqu'au cerveau » *Passions*, §13, 338, 15-31.

⁴⁰ « objets de dehors qui frappent nos sens » §22, 345, 21-22.

Esto se corrobora en la distinción que Descartes introduce entre a) « las percepciones referidas a las cosas que son fuera de nosotros (*hors de nous*) », a saber, los objetos de los sentidos y b) « las percepciones que referimos a nuestro cuerpo o a algunas de sus partes »⁴¹, la cual, lejos de reintroducir, excluye definitivamente de la cualidad sentida la distinción entre sentimientos internos o externos. En efecto, de los dos subgrupos de percepciones comprendidos en el grupo b), apetitos naturales y sentimientos tales como el dolor o el calor, « que sentimos como en nuestros miembros », el segundo puede incluirse en el grupo a) en tanto es de hecho atribuible a los cuerpos fuera de nosotros, de modo tal que queda una franja de sentimientos, sin nombre genérico, que pueden formar parte indiferentemente de un grupo u otro. Descartes se encarga de aclarar que la diferencia entre sentimientos en el cuerpo y fuera de él no se funda en una diferencia de funciones, porque las percepciones simultáneas del calor en la mano y el frío en el aire son efecto de la *misma acción del mismo cuerpo sobre los mismos nervios*.⁴² La distinción entre lugares sentidos, en mi mano, en el aire, es pues el resultado de una inferencia compleja, que resulta de la comparación entre dos percepciones opuestas y sucesivas que atribuimos indiferente y sucesivamente a nuestro cuerpo o a un cuerpo del mundo, atribución arbitraria y por lo tanto reversible. En consecuencia, el sentimiento que ubicado en nuestro cuerpo sólo puede ser percibido como tal en relación al sentimiento que se ubica fuera de él.⁴³ Esta descripción bastaría para cuestionar cualquier argumento a favor de un sentimiento cuya interioridad esencial enseñara al alma la distinción entre mi cuerpo y los cuerpos del mundo.⁴⁴

⁴¹ « Toutes les perceptions que je n'ai encore expliquées viennent à l'âme par l'entremise des nerfs, et il y a entre elles cette différence, que nous les rapportons les unes aux objets de dehors qui frappent nos sens, les autres à notre corps ou à quelques-unes de ses parties, et enfin les autres à notre âme » *Passions*, §22, 345, 18-23. « affections que nous sentons comme dans nos membres, et non pas comme dans les objets qui sont hors de nous » §24, 347, 1-3.

⁴² « sans qu'il y ait aucune différence entre les actions qui nous font sentir le chaud ou le froid qui est en notre main et celles qui nous font sentir celui qui est hors de nous » §24 347, 8-11.

⁴³ « ... sinon que, l'une de ces actions survenant à l'autre, nous jugeons que la première est déjà en nous et que celle qui survient n'y est pas encore, mais en l'objet qui la cause » § 24, 347, 11-14.

⁴⁴ Subrayemos la penetración de F.Alquié, quien proponía una fórmula problemática, « impresión de semi-interioridad », precisamente en el comentario de *Principes* II, §2, Alquié III, p. 148, nota 1. Todo lo que precede se opone a la afirmación de una interioridad esencial al sentimiento, según la cual las sensaciones otorgarían por ellas mismas el conocimiento de los límites espaciales del cuerpo. Cf. la interpretación de Okseberg-Rorty, A: « Cartesian passions and the union of mind and body », en Rorty, A. O. (ed.): *Essays on Descartes Meditations*, University of California Press, 1986, p. 519: « The limits of bodily sensations indicate the limits and domain of the mind's own body, as a distinguishable section of extension ». « The boundaries of our bodily sensations delimit the boundaries of the mind's own body » (p. 519). Dejando de

Podemos concluir lo siguiente: si el cuerpo al que el alma está más estrechamente unida inaugura cierto tipo de interioridad respecto de los cuerpos del mundo, ésta interioridad no se define por la ubicación del agente. En lo que hace a las funciones del cuerpo, la diferencia de lugares no establece una distinción de acciones; en lo que hace a las funciones del alma, no establece una distinción entre percepciones, que son, todas ellas, percepciones referidas al cuerpo; ella no sirve, por lo tanto, para distinguir entre las modalidades del sentimiento. Luego, salvo la pasión, todos los sentimientos son modalidades referidas a los cuerpos *de afuera*, situados siempre en una misma lejanía respecto del alma. En una comparación plena de sentido, Descartes llega incluso a afirmar que el corazón es tan lejano al alma como los astros del cielo.⁴⁵

lado la ausencia de fundamento textual, esta interpretación corresponde a una filosofía para la cual «el límite de la sensación corporal», es la sensación de límite espacial, y la sensación de límite espacial es la sensación de resistencia, otorgada por el tacto, por ejemplo, Etienne Bonnot de Condillac, *Traité des Sensations* (1754), II, cap 5. Debemos recordar que M. Dauler Wilson, *Descartes*, Routledge, London, New York, 5a.ed. 1993, había encontrado ya en Descartes una teoría de la unión, «natural institution theory», por la cual «in having sensations, an embodied mind experiences a more direct or close connection with its own body than it experiences with other bodies when it perceives them» (p. 210). Destaquemos especialmente que, tal como afirmamos más arriba, dicha teoría encuentra su confirmación, según Wilson, en el artículo §30 de *Les passions de l'âme* p. 213. Sin embargo, Wilson atribuye a Descartes una ambivalencia entre esa teoría y otra, «coextension theory», incompatible con la primera, que afirma la unión como «permixtio», noción que, por los textos alegados, la autora rinde equivalente a «conjoint, conjunctio» y que correspondería a la experiencia de la unión en la correspondencia con Elizabeth. Falta quizás a aquella tesis un estudio sobre la experiencia de la unión entendida como la potencia (*puissance*) del alma, estudio que nos ocupa en la sección siguiente y que contribuye a mostrar que, libre de toda ambigüedad, Descartes desarrolla una investigación en la cual, tal como lo señala Wilson, la afección en el alma es la unión al cuerpo (p. 211). La tesis de Wilson es recusada por la reciente bibliografía en inglés, ocupada aún en los modos del dualismo substancial; cf. la reedición de los trabajos de Rozemond, M.: «Descartes case for dualism» y Hoffman, Paul: «The unity of Descartes' man», en Pereboom, D.: (ed.): *The rationalists: Critical essays on Descartes, Spinoza and Leibniz*, Lanham, New York, Oxford, Rowman and Littlefield, 1999, pp. 18-54 y 57-83, respectivamente. Más interesante es la bibliografía en castellano, cf. Toriz, G.F.: «Semiótica e interacción substancial» en Benítez, L.; Robles, J.A.: *Homenaje a Margaret Wilson*, México, UNAM, 2002, pp. 61-86, quien ensaya, sin renunciar, tal como él mismo confiesa, a un generoso eclecticismo, una lectura semiótica de la interacción, basado en una tesis no publicada, que no hemos tenido oportunidad de leer (Monroy, Z.: *De las Meditaciones a las Pasiones en R. Descartes. Distinción e interacción substancial*, Mexico, UNAM, 1997), pero que recupera la noción de dualismo e interacción substancial. De hecho una lectura semiológica, si es posible, debe desconocer el carácter estrictamente metafísico del código instituido por Dios, tal como ha sido mostrado por Marion, J.-L.: *La théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 2a. ed. 1991, pp. 231-346, (que sin embargo Toriz cita en su bibliografía), carácter que, por lo menos, pone en cuestión la posibilidad de una teoría de los signos. Hasta donde sepamos, el único estudio en castellano tendiente a demostrar el carácter no substancial de la unión cartesiana es el de Madanes L.: «¿Abandonamos la partida? Consideraciones sobre el problema mente-cuerpo en Descartes», en Benítez, L.; Robles, J.A. (eds.): *El problema de la relación mente-cuerpo*, México, UNAM, 1993, pp. 43-71, quien considera sin embargo que el proyecto cartesiano a partir de la *Meditación sexta*, el de la descripción de la experiencia sensible, no es, en sentido estricto, filosófico.

⁴⁵ « en sorte qu'il n'est pas nécessaire que notre âme exerce immédiatement ses fonctions dans le cœur pour y sentir ses passions, qu'il est nécessaire qu'elle soit dans le ciel pour y voir les astres » *Passions*, § 33, 354, 2-5.

A partir de aquí, la investigación que se lleva a cabo en *Las pasiones del alma* se aleja definitivamente de una física de las pasiones, de manera tal que la distinción entre los modos de la sensibilidad (§§ 22-26) y la definición de pasión (§§27-29) sustituyen el criterio de la causa corporal por otro criterio, original e inherente al sentimiento mismo, el de la relación sentida con el cuerpo (§§23-24, título) y con el alma (§25, título).⁴⁶ En el momento de definir la cualidad efectivamente sentida, Descartes

1) opone a la pasión todos los modos de la sensibilidad (imaginación pasiva, idea sensible, calor, dolor, apetitos naturales), reunidos por la condición común de ser sentidos en el cuerpo, y por lo tanto, de aparecer al alma ubicados en un lugar;

2) considera la interioridad como un rasgo cualitativo propio y exclusivo de la pasión, el único modo de la sensibilidad que es « próximo e interior a nuestra alma » (§26 348, 25), en tanto se siente « en relación al alma misma » (§25, 348, 3).

Luego, la pasión no es un sentimiento interno; es el único sentimiento interior al alma. Si se nos permite un neologismo, que, prometemos, no creará hábito, diremos que, por oposición al carácter extrínseco de los sentimientos estudiados hasta aquí, la pasión es conocida inmediatamente en la interioridad al alma, y no en una *internidad* al cuerpo. Al finalizar el capítulo siguiente, tras el examen de la definición de pasión, podremos preguntar: dadas, por un lado, la interioridad de la pasión al alma, y por otro, el emplazamiento de todos los cuerpos en el mismo afuera, «*dehors*», respecto del alma, ¿cabe buscar, en la pasión, el sentimiento de un *corps de dedans*?

IV

El artículo §2 de *Las pasiones del alma* concibe el cuerpo y el alma como sujetos singulares de acción-pasión, es decir, como agentes-pacientes, de modo que, según la

⁴⁶ « Toutes les perceptions que je n'ai pas encore expliquées viennent à l'âme par l'entremise des nerfs, et il y a entre elles cette différence que nous les rapportons les unes aux objets de dehors qui frappent nos sens, les autres à notre corps ou quelques-unes de ses parties, et enfin les autres à notre âme » *Passions*, §22, 345.

definición general dada en el artículo §1, pasión y acción son la misma cosa, aún si el paciente y el agente son distintos.⁴⁷ Esta concepción debe comprenderse en relación a una estructura lexical cuyo primer rasgo es el de excluir toda referencia a la noción de substancia. Dada esta exclusión, el alma, en tanto agente-paciente del cuerpo, puede ser llamada, en sentido estricto, corporal.

En efecto, el término « corporal » ya no significa « aquello que está compuesto de aquella substancia que llamamos cuerpo », sino: « todo aquello que puede de cualquier modo, afectar el cuerpo (*afficere corpus*) ». ⁴⁸ El término « corporal » califica, pues, una *potencia*. Puede aplicarse por lo tanto a toda substancia inmaterial concebible para calificar su potencia para mover el cuerpo. « En lo que a mí respecta, no concibo ninguna extensión de substancia, ni en Dios, ni en los ángeles, ni en nuestra alma, sino solamente una extensión de potencia... » ⁴⁹

Hay dos puntos a subrayar. Si la extensión que atribuimos a las cosas incorpóreas califica la potencia y no la substancia, el adjetivo *corporal*, aplicado al alma, se refiere entonces exclusivamente a la acción efectiva, independientemente de la naturaleza del agente. El alma se califica como sujeto de acción en referencia al sujeto de pasión sobre el que actúa y como sujeto de pasión en referencia al sujeto de acción que actúa sobre ella. Es en este sentido que debe comprenderse la concesión que Descartes hace a la princesa Elizabeth: «...le ruego quiera Ud. atribuir libremente esta materia y esta extensión al alma, ya que eso no es otra cosa que concebirla unida al cuerpo». ⁵⁰

⁴⁷ « Et pour commencer, je considère que tout ce qui se fait ou qui arrive de nouveau est généralement appelé par les philosophes une passion au regard du sujet auquel il arrive, et une action au regard de celui qui fait qu'il arrive. En sorte que bien que l'agent et le patient soient souvent fort différents, l'action et la passion ne laissent pas d'être toujours une même chose, qui a ces deux noms, à raison des deux divers sujets auxquels on la peut rapporter » *Passions*, §1, 328, 5-13.

⁴⁸ À *l'Hypersapistes*, agosto de 1641, III, 424, 25-425, 1.

⁴⁹ « nullam intelligo ... extensionem substantiae, sed potentiae duntaxat », à *Morus*, 15 abril 1649, V, 342, 14-15, GL, 15-16, trad. Alquié III, 908. La capacidad del alma de ser afectada o de afectar el cuerpo es corporal, en el mismo sentido que es corporal la *aptitud* del alma sola a unirse con el cuerpo, « aptitude à l'union »; au *P. Dinet* VII, 585, 25-26; « quatenus est apta corpori uniri », à *Arnauld* 29 julio 1648, V, 223, 10; GL 90. En la misma carta a Arnauld, Descartes nombra corporal todo aquello « que tiene una conveniencia al cuerpo », « id quod pertinet ad corpus » (V, 223, 8). Clerselier traduce « aquello que pertenece al cuerpo » (GL, 91). Adam-Milhaud traduce « propio a », *Correspondance*, Paris, 1963, VII, 77. Nosotros seguimos la traducción de H. Gouhier: *La pensée métaphysique ...op. cit.*, p. 361, n. 2.

⁵⁰ « Mais puisque votre Altesse remarque qu'il est plus facile d'attribuer de la matière et de l'extension à l'âme, que de lui attribuer la capacité de mouvoir un corps et d'en être mue, sans avoir de matière, je la supplie de vouloir librement attribuer cette matière et cette extension à l'âme, car cela n'est autre chose que la concevoir unie au corps », à *Elisabeth*, 28 de junio de 1643, III, 694, 15-21. La princesa había confesado

Enseguida después, Descartes aclara, una vez más, que este concepto no es el del pensamiento, ni es tampoco el de la extensión del cuerpo.⁵¹ El alma, por lo tanto, puede ser concebida como extensa, material, corporal, sin ocupar lugar alguno, con la condición de comprender que esta concepción no es la concepción del alma sino estrictamente de su *capacidad* para mover o ser movida, esto es, emocionada, por el cuerpo.

Se agrega a ésta otra afirmación, especialmente importante, a saber: esta concepción del alma es la concepción de la unión: «ya que eso no es otra cosa que concebirla [el alma] unida a un cuerpo».⁵² Preguntemos, pues, ¿qué significa concebir la *capacidad* del alma, si esta concepción excluye la de la substancia corporal o espiritual y coincide inmediatamente con la concepción de la unión al cuerpo?

Según el léxico que estamos describiendo, el sintagma «ser capaz de» (*capax esse*) significa: ejercer un poder y en primer lugar, el poder de conocer la cosa en tanto objeto.⁵³ Salvo las raras excepciones que citaremos enseguida, esta equivalencia *capacidad-potencia* recorre por completo el *corpus* cartesiano y permite la perfecta sustitución de un término por otro. En las *Meditaciones*, el término *capax*, *capable* significa la actividad de una potencia (*puissance*, *potentia*) comprendida como el poder de adquirir perfecciones, producir ideas, concebir.⁵⁴ La sinonimia de los términos

que «il me serait plus facile de concéder la matière et l'extension à l'âme, que la capacité de mouvoir un corps et d'en être mu à un être immatériel», à Descartes 10/20 junio 1643, III 685, 1-3. La dificultad se presentaba como una impotencia («de ne pouvoir comprendre l'idée par laquelle nous devons juger que l'âme ... peut mouvoir le corps» III, 684, 10-11) que la princesa atribuye a su poca inteligencia. Descartes la toma por una constatación: «votre Altesse remarque...».

⁵¹ «Et après avoir bien conçu cela, et l'avoir éprouvé en soi même, il lui sera aisé de considérer que la matière qu'elle aura attribuée à cette pensée n'est pas la pensée même, et que l'extension de cette matière est d'autre nature que l'extension de cette pensée, en ce que la première est déterminée à un certain lieu, duquel elle exclut toute autre extension de corps, ce que ne fait pas la deuxième» III, 694, 21-28.

⁵² «car cela n'est autre chose que la concevoir unie au corps», III 694, 20-21.

⁵³ «... necque quicquam prorsus ab alio homine sciri posse, cujus etiam non sit capax» *Regulae*, X, 396, 16-18; «... ad nos qui cognitionis sumus capaces, vel ad res ipsas, quae cognosci possunt» X, 398, 23-24; «... saepe intellectus nostri capacitas non est tanto ut illa omnia possit unico intuiti complecti» X, 389, 17-19, y masivamente en el *Discours de la méthode*. «parvenir à la connaissance de toutes les choses dont mon esprit serait capable» VI, 17, 10; «l'acquisition de toutes les sciences dont je serai capable» (28, 4), «pour juger qu'ils sont moins capables de distinguer le vrai d'avec le faux» (15, 27); «connaître la nature de Dieu autant que j'en serais capable» (35, 8-9), «capables d'arranger ensemble diverses paroles» 57, 19-21; etc. Es ese poder el que da su nombre al entendimiento, «vis cognoscens», *Regula XIII*, X, 415, 23; «puissance de connaître» *Méditation quatrième*, IX-1, 45, 4.

⁵⁴ «qu'elle ne soit capable d'acquérir quelque plus grand accroissement» IX-1, 37, 37, «ut majoris adhuc incrementi non sit capax» VII, 47, 15-18; «ma puissance (*potentia mea*, VII, 48, 23-24) s'y terminerait, et ne serait pas capable d'y arriver» IX-1, 38; «la puissance que j'ai en moi peut être capable de produire

capacidad-potencia se hace evidente desde el momento en que ambos traducen el mismo término *capax*, aplicado a la creación divina y al entendimiento humano. « No hay duda - escribe Descartes - que Dios tiene la potencia de producir todas las cosas que yo soy capaz de concebir ».⁵⁵ Por último, las *Meditaciones* utilizarán esta equivalencia para nombrar la capacidad del alma de acceder a una beatitud terrena, el « mayor contento » que sentirse pueda en esta vida.⁵⁶

Señalemos rápidamente que esa sinonimia se opone directamente a la semántica tradicional, vigente durante el siglo XVII, según la cual « *capax-capable* » significaba sin excepción una continencia, capacidad de recepción estrictamente pasiva. Descartes utiliza, aunque raramente, esta significación, pero con una particularidad, que no admite excepción, a saber: la « capacidad », en su sentido antiguo, se refiere siempre a la pasividad del cuerpo, y de la extensión en general.⁵⁷

El texto de *Las pasiones del alma*, por su parte, respeta fielmente el sentido de « capacidad » para calificar a) la acción del alma en general, en la sabiduría (§164, 456, 12; §211, 486, 16; § 212, 488, 14) o en la ignorancia (§164, 456, 12; §155, 447, 13); b) la acción de los cuerpos *sobre el alma*, « capaces de hacernos bien y mal » (§55, 374, 7; §78, 386, 25; §162, 454, 13; §163, 455, 12) y finalmente, una sola vez, c) la acción de un cuerpo sobre un cuerpo.⁵⁸ Apenas en una ocasión, *Las pasiones del alma* otorga a la capacidad su antigua significación : recepción pasiva de un movimiento. Pero, de manera coherente con su utilización en las *Meditaciones* y en los *Ensayos*, el sentido pasivo de la capacidad describe la recepción de un movimiento por el cuerpo.⁵⁹

leurs idées » IX-1, 37-24; que traduce « *potentia ad perfectiones ... non sufficiat ad producendam* » VII, 47, 6-8.

⁵⁵ « Il n'y a point de doute que Dieu n'ait la puissance de produire toutes les choses que je suis capable de concevoir » IX-1, 58, 8-10, que traduce : « *Non enim dubium est quin Deus sit capax ea omnia efficiendi, quae eo sic percipiendi sum capax* » VII, 71, 16-18.

⁵⁶ « une semblable méditation ... nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie » IX-1, 42, 3-5; « *maximam, cujus in hac vita capaces simus, voluptatem percipi posse experimur* » VII, 52, 16-20; cf. *Passions*, §212, 488, 14: « capables de goûter le plus de douceur en cette vie ».

⁵⁷ « capable de recevoir plus de variété selon l'extension que je n'en ai jamais imaginé » *Méditation seconde*, IX-1, 24-30; VII, 31, 6-8; « un même corps n'était pas capable de recevoir tout ensemble les impressions de plusieurs divers mouvements », à *F. de Beaune*, 20 febrero 1639, II, 518, 24-26, y en fin, *Météores*, VI, 282, 6-8: « de toutes les figures c'est la ronde qui est la plus capable, c'est-à-dire celle qui a le moins de superficie à raison de la grandeur du corps qu'elle contient ».

⁵⁸ « [les esprits] sont capables de mouvoir le corps en plusieurs étranges façons » *Passions*, §15, 340, 9-10.

⁵⁹ « ils [les esprits animaux] peuvent mouvoir les membres en toutes les diverses façons qu'ils sont capables d'être mus » §34, 354, 21-24. Recogemos algunos de los resultados del estudio de Marion J-L:

La primera consecuencia de lo anterior es ésta: es posible atribuir extensión a toda substancia espiritual, sea finita o infinita, en razón de su potencia de afectar el cuerpo. En efecto, Descartes universaliza las reglas semánticas utilizadas hasta el momento para calificar el poder del alma sobre el cuerpo, para calificar el poder divino de mover los cuerpos. En este sentido, Dios, al igual que el alma, puede ser concebido como « extendido en razón de (su) potencia », (*extensum ratione potentiae*), sin que la extensión implique la ocupación de un lugar, en el caso del alma, o de todos los lugares, en el caso de Dios. Si se considera la potencia divina de actuar sobre los cuerpos, es posible decir que la esencia de Dios « debe estar presente en todo lugar («*debere ubique esse praesentem*»), porque no está en ninguna parte.⁶⁰ Comprendida de este modo, la omnipresencia de la potencia divina se opone claramente a la omnipresencia substancial formulada por Morus, que concibe a Dios como existente en todas partes («*ubique existentem* »), de modo que su esencia entera ocuparía todos los puntos del espacio.⁶¹

Ahora bien, si es posible aplicar a la acción divina sobre los cuerpos los mismos términos que califican la acción del alma sobre el cuerpo al que ella está unida, es porque concebimos la primera *con la misma idea* con la que concebimos la segunda: potencia que se aplica sobre el cuerpo.⁶² Esta identidad entre la concepción de Dios, « *extensum ratione potentiae* » (V, 403, 13), y del alma, « *mens ... corporea* » (III, 424, 28), muestra

«De quoi l'ego est-il capable? Divinisation et domination: capable/capax », en *Questions cartésiennes. Méthode et Métaphysique*, Paris, PUF, 1991, especialmente pp. 132-134.

⁶⁰ « Dixi Deum *extensum ratione potentiae*, quod scilicet illa potentia se exerat, vel exerere possit, in re extensa. Certumque est Dei essentiam debere ubique esse praesentem, ut eius potentia ibi possit se exerere; sed nego illam ibi esse per modum rei extensae, hoc est, eo modo quo paulo ante rem extensam descripsi », à *Morus*, agosto 1649 AT V, 403, 12-17; GL, 184. « nullam intelligo nec in Deo nec in angelis vel mente nostra extensionem substantiae, sed potentiae duntaxat » à *Morus*, 15 abril 1649, V, 342, 14-15.

⁶¹ « cum Deus ... sit totus ubique, integraque sua essentia omnibus locis sive spatii spatiorumque punctis adsit » à *Descartes*, 5 marzo 1649, V, 304, 16 y 305, 9-11.

⁶² « Et quamvis existimem agendi modum Deo et creaturis univoc convenire, fateor tamen, me nullam in mente mea ideam reperire, quae repraesentet modum quo Deus vel Angelus materiam potest movere, diversam ab ea quae mihi exhibet modum, quo ego per meam cogitationem corpus meum movere me posse mihi conscius sum. Nec vero mens mea potest se modo extendere, modo colligere, in ordine ad locum, *ratione substantiae suae, sed tantum ratione potentiae*, quam potest ad maiora vel minora corpora applicare » à *Morus*, 15 abril 1649, V, 347, 15-26; ns. No hay, pues, una analogía, en la que el movimiento voluntario serviría de *modelo* a la concepción de la acción de Dios sobre los cuerpos, tal como propone H. Gouhier: *La pensée métaphysique* ...op. cit. p. 337, sino una misma y sola idea de potencia, que se aplica a substancias inmatrimales, finita o infinita, en tanto capaces de mover el cuerpo. Esta concepción se opone una vez más a la de Morus, que considera la acción del espíritu sobre el cuerpo como la « aplicación de la esencia ». «cum nihil nec corporeum neque incorporeum potest agere in aliud, nisi per applicationem suae essentiae...» à *Descartes*, 5 marzo 1649, V, 314, 23-24, GL, 150.

bien que la noción de *capacitas-potentia* excluye la consideración de *todas* las substancias concebibles, simples o compuesta, finitas o infinita. La atribución de una extensión a una substancia espiritual admite entonces el paso al infinito porque concebir el alma como extensión significa, sin resto y sin excepción, concebir, pura y estrictamente, su aplicación al cuerpo.

Esta noción del alma corporal se iniciaba precisamente en la carta a Elizabeth del 28 de junio de 1643, y sirve a Descartes para concebir una unión no substancial del alma y el cuerpo.⁶³ En efecto, tal como se la define allí, la concepción de la unión coincide enteramente con la concepción de su capacidad de mover el cuerpo y de ser movida por él, « ya que eso no es otra cosa que concebirla unida al cuerpo » (III, 694, 20-21).

Dado lo anterior, debe notarse lo siguiente: el alma es llamada corporal, no sólo por su capacidad de « afectar los cuerpos », sino también por su capacidad-potencia de ser afectada por ellos. La carta a Elizabeth anticipa el sentido que la noción de capacidad tendrá en *Las pasiones del alma*. Descartes, en efecto, utiliza su sentido activo para significar la pasión en el alma, de modo que « mover el cuerpo » y « ser movida por él » definen en el alma una misma capacidad; « la capacidad de mover el cuerpo o de ser movida por él, sin ser material ».⁶⁴ Si el alma puede ser movida, es porque hay en ella algo « análogo al movimiento », ⁶⁵ esto es, la emoción: pensamiento que « viene » o que « ocurre » al alma.⁶⁶ En todos los casos, la capacidad en el alma de sentir o de actuar sobre el cuerpo es expresada en términos activos. La noción de *capacidad*, aplicada a la facultad esencialmente pasiva de sentir, recubre siempre y enteramente la de *potencia*, que se utiliza para calificar *la pasión* en el alma.⁶⁷ En el momento de definir la unión del

⁶³ « je la supplie de vouloir librement attribuer cette matière et cette extension à l'âme, car cela n'est autre chose que la concevoir unie au corps » à *Elizabeth*, 28 junio 1643, III, 694, 18-21.

⁶⁴ « capacité de mouvoir un corps et d'en être mue, sans avoir de la matière » à *Elizabeth* 28 junio 1643, III, 694, 17-18.

⁶⁵ « aliquid etiam motui analogum in illis esse considerandum » à *Regius*, mediados diciembre 1641, III, 454, 10-455, 1.

⁶⁶ « ... on peut encore mieux les nommer émotions de l'âme... à cause que ce nom peut être attribué à tous les changements qui arrivent à elle, c'est-à-dire, à toutes les diverses pensées qui lui viennent » *Passions*, §28, 350, 7-10. « Arriver » indica una ocurrencia eventual; cf. §1, 328, 6: « tout ce qui se fait ou qui arrive de nouveau ».

⁶⁷ « que cette pensée peut mouvoir le corps, et sentir les accidents qui lui arrivent » III, 694, 4-6, ns.

alma con el cuerpo, Descartes escribe que, al recibir una acción del cuerpo, el alma, « ejerce sus funciones ». ⁶⁸

Sin embargo, y esta es la paradoja que interesa subrayar, la noción activa de *capacidad*, aplicada a la sensibilidad, no modifica en nada la naturaleza esencialmente pasiva de este última. La pasión es un pensamiento que el alma recibe en ella, y que se deja conocer inmediatamente como tal, esto es, como pensamiento recibido. ⁶⁹ La capacidad-potencia del alma no se agota pues necesariamente en el conjunto de sus voluntades porque comprende también su facultad de sentir, potencia del alma de recibir lo que no proviene de ella. Veremos en el capítulo siguiente, sección VII, que Descartes se dedicará, a partir del artículo §40, a examinar la pasividad propia de la pasión, considerada como modalidad singular de recepción, que se distingue del resto de los sentimientos como de otros modos de constricción sobre la voluntad. La pasión es el único modo de la sensibilidad que puede ser « directamente contrario » a la voluntad (§ 47, 365, 20), en tanto se recibe en el alma como una « disposición a querer » (§ 40, 359, 9).

Esta doble condición, interioridad y recepción, determinará, en primer lugar, la definición de pasión, el único sentimiento que es interior y próximo al alma, y al mismo tiempo, el único que puede, en función de esa misma interioridad, presentarse como una constricción imperativa al ejercicio de la voluntad. En segundo lugar, la pasión de generosidad (§153), en la que el alma es afectada por su propia buena voluntad, capacidad de hacer el bien, la única perfección que verdaderamente le pertenece en tanto recibida de Dios, por una donación desmedida y arbitraria.

⁶⁸ « la partie du corps en laquelle l'âme exerce immédiatement ses fonctions » *Passions*, §31, 352, 9.

⁶⁹ « On les peut aussi nommer des sentiments, - escribe Descartes, al explicar la definición de pasión -à cause qu'elles sont reçues en l'âme en même façon que les objets des sens extérieurs, et ne sont pas autrement connues par elle » §28 350, 3-6, ns.

V

La experiencia inicial de la pasión describe el ámbito preciso en el que se desarrollará la investigación cartesiana y define los términos en los cuales se formularán sus principales resultados.

En el artículo §2, la unión se concibe como el ser del alma junto al cuerpo.⁷⁰ Ahora bien, el término « *être jointe* », ser junto, reemplaza al de « *être unie* », ser unida, no sólo para describir en general la unión del cuerpo y del alma (§2), sino también la unión de cada pensamiento particular a un movimiento particular : cada voluntad está « naturalmente junta » a un movimiento de la glándula (§44, título) y los movimientos de la glándula están « naturalmente juntos » a una pasión en el alma (§50, 369, 14). Este « ser junto » resulta de una « institución » natural o adquirida, por hábito o industria.⁷¹ Por lo tanto, los términos unidos pueden muy bien estar separados, y de manera igualmente arbitraria, ser junto a otros.⁷²

La investigación que se abre aquí, antes de referirse a las funciones del cuerpo que causan la pasión, se dirige a los movimientos que las *acompañan*.⁷³ Este acompañamiento es justamente el que sirve a Descartes para formular la unión del alma y el cuerpo como una ligazón o juntura (*liaison*) de cosas separadas. En un párrafo importante, Descartes unifica ambos puntos: « y deduzco las razones de todo esto en que hay una ligazón tal entre nuestra alma y el cuerpo que cuando hemos una vez unido cualquier acción corporal con cualquier pensamiento, uno de los dos no se nos presenta luego sin que el otro se

⁷⁰ « le corps auquel elle est jointe » XI 328, 19-20. Preferimos traducir literalmente « *être jointe* » por « ser junto », en vez de « estar junto » porque el término indica un modo de ser del alma antes que una situación circunstancial. Véase nota 45 de nuestra Introducción.

⁷¹ « selon que la nature ou l'habitude ont diversement joint » *Passions*, § 44, 361, 23; « par industrie ou par habitude » §44, título, 361, 19-20.

⁷² « encore que les mouvements, tant de la glande que des esprits et du cerveau, qui représentent à l'âme certains objets soient naturellement joints avec ceux qui excitent en elle certaines passions ils peuvent toutefois par habitude être séparés et joints à d'autres fort différents » §50, 369, 11-17.

⁷³ « les mouvements des nerfs et des muscles qui ont coutume de les accompagner » *Passions*, §50, 369, 31-370, 1; « le mouvement [des esprits] a toujours accompagné depuis la passion... », el amor (§107, 408, 9), del odio (§108, 408, 24), de la alegría (§109, 409, 25) y de la tristeza (§110, 410, 14).

presente también ».⁷⁴ El carácter principal de esta afirmación es señalado por el mismo Descartes, quien, en una carta a Elizabeth, la incluye entre los « principios » del tratado sobre las pasiones.⁷⁵ El ser junto del alma y el cuerpo determina la relación entre todas las acciones corporales y las pasiones y reemplaza definitivamente la concepción de la substancialidad de la unión. Descartes puede así tomar al pie de la letra el significado común de « *conjoint* », « *conjunctum* », y considerar la conjunción del alma y del cuerpo como una « estrecha alianza ».⁷⁶

Según aquél principio, la noción de « ser junto » no sólo define la unión de cuerpo y alma, sino también a) la unión de una pasión y una representación en el alma;⁷⁷ b) la unión entre una pasión simple y otra pasión simple;⁷⁸ c) la unión de una pasión simple con aquellas que son sus especies.⁷⁹ En todos los casos, la unión indica un ser junto que se concibe como un acompañamiento, no necesario, de dos términos separados.

Finalmente, la conjunción del alma y del cuerpo anticipa de manera coherente la doctrina cartesiana del amor, que se define por la capacidad del alma de unirse (« se joindre ») a los objetos que la afectan en la apariencia de bondad. « El amor es una emoción del alma, causada por el movimiento de los espíritus [animales], que la incita a unirse de voluntad a los objetos que parecen serle convenientes » (§79, 387, 3-6). Es aquí

⁷⁴ « Et je déduis les raisons de tout ceci, de ce qui a été dit ci-dessus, qu'il a telle liaison entre notre âme et notre corps, que lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l'une des deux ne se présente point à nous par après, que l'autre ne s'y présente aussi », *Passions*, §107, 407, 8-13.

⁷⁵ « la vérité des principes que j'ai supposé dans cet écrit », à *Elizabeth*, mayo 1646, IV, 407, 23; « ... et qu'il y a une telle liaison entre notre âme et notre corps que les pensées qui ont accompagné quelques mouvements du corps, dès le commencement de notre vie, les accompagnent encore à présent, en sorte que si les mêmes mouvements sont excités derechef dans le corps par quelque cause extérieure, ils excitent aussi en l'âme les mêmes pensées, et réciproquement, si nous avons les mêmes pensées, elles produisent les mêmes mouvements » IV 408, 1-10.

⁷⁶ « l'étroite alliance qui est entre l'âme et le corps » *Passions*, §28, 350, 2.

⁷⁷ « Nos passions ne peuvent pas aussi directement être excitées ni ôtées par l'action de notre volonté, mais elles peuvent l'être indirectement par la représentation des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir, et que sont contraires à celles que nous voulons rejeter » §45, 362, 24-363, 1 ns.

⁷⁸ « Il est vrai que j'ai eu de la difficulté à distinguer ceux [mouvements] qui appartiennent à chaque passion, à cause qu'elles ne sont jamais seules; mais néanmoins, parce que les mêmes ne sont pas toujours jointes ensemble, j'ai taché de remarquer les changements qui arrivaient dans le corps, lorsqu'elles changent de compagnie », à *Elizabeth*, mayo de 1646, IV 408, 16-22; « l'amour, quand elle est seule, c'est-à-dire quand elle n'est pas accompagnée d'aucune sorte de joie ou de désir ou de tristesse.. » *Passions*, §97; « ... de haine *mêlée* avec la tristesse... » §100, ns; « la haine, laquelle est souvent *jointe* à la tristesse » §105, ns.

donde la experiencia de la unión, tal como se encuentra descrita en el artículo §2, alcanza todo su valor heurístico: el alma se une a los objetos que, en tanto amables, la afectan, y esa unión es la que define el amor como pasión simple. Podemos enunciar la siguiente conclusión: el conocimiento de la unión del alma y del cuerpo, al prescindir de la unidad substancial, puede formularse en los mismos términos, « ser junto a », que la unión del alma con el objeto de amor: unión cuyo resultado es una totalidad singular, compuesta al menos de dos partes, las cuales, siendo cada una de ellas separada y entera sin la otra, son de hecho separables una de otra.⁸⁰

Mas aún : el objeto al que el alma se une voluntariamente puede reemplazar el cuerpo como sujeto de acción privilegiado, al punto de mediatizar las acciones de los cuerpos del mundo sobre el alma, de modo que lo que es bueno y lo que es malo para ella pasan a definirse por su intermedio.⁸¹ Estos dos rasgos de la unión son los que definen precisamente la noción cartesiana, muy original, de « amor puro » (§82, 389, 11), que nosotros estudiaremos en el capítulo IV, sección §III. En ese caso particular, Descartes puede calificar el bien amado al que el alma se une con los mismos términos con que califica el alma en su unión con el el cuerpo, esto es, como « la mejor parte de un todo »⁸²

Resumamos en pocas líneas las implicaciones del « ser junto ».

1. Califica la unión del alma al cuerpo en el artículo §2: lo que es pasión en ella es comúnmente acción en él.

2. Como principio, califica la unión de una pasión particular y un movimiento particular en el cuerpo. El punto 1 determina claramente el punto 2 en el artículo §107, 407, 8-13.

⁷⁹ «Et jamais l'une de ces passions [la esperanza y el temor (§165), especies del deseo] n'accompagne le désir qu'elle ne laisse quelque place à l'autre» §166, 457.

⁸⁰ « en sorte qu'on imagine un tout, duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre. Comme au contraire, en la haine, on se considère seul comme un tout, entièrement séparé de la chose pour laquelle on a de l'aversion » §80 387; 22-26.

⁸¹ « il [le père] recherche leur bien [les enfants] comme le sien propre, ou même avec plus de soin, parce que se représentant que lui et eux font un tout, dont il n'est pas la meilleure partie; il préfère souvent leurs intérêts aux siens, et ne craint pas de se perdre pour les sauver » §82, 389, 15-20, ns.

⁸² « Ce qui suffirait, si nous n'avions en nous que le corps, ou qu'il fût notre meilleure partie... » §39, 432, 4-5; « lui et eux font un tout, dont il n'est pas la meilleure partie » §82, 389, 16-17.

3. Por el punto 2), el ser junto califica a) la unión entre pasiones con otras representaciones sensibles y b) la relación entre pasiones, simples o compuestas, como una compañía.

4. Por el punto 1), el estar unido puede calificar la unión del alma a los objetos de amor (§§ 79- 80). Estos cuatro primeros puntos se encuentran descritos en el artículo §107.

5. Finalmente, cabe anticipar que el alma aspira a la perfección de la unión. En el punto 1, la unión perfecta se presenta en la salud, entendida como una de las especies de la alegría, en la cual el alma considera al cuerpo « como un bien que le pertenece » (§94, 399; 19). En el punto 4, la unión perfecta es la unión al hijo, única forma de amor cuyo objeto es un *alter ipse*, « otro sí mismo » (§82, 389, 15).

Capítulo II

La definición de pasión

I

Consideremos la definición de pasión del artículo *Pasiones* §27: «Luego de haber considerado en qué difieren las pasiones del alma de todos sus otros pensamientos, me parece que, en general, puede definírselas: percepciones, sentimientos o emociones del alma, que se refieren particularmente a ella y que son causadas, sostenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus » (349, 13-16). Las pasiones son, en primer lugar, percepciones, y se distinguen así de las acciones del alma.¹ En tanto tales, las pasiones deben distinguirse enseguida de la percepción evidente, primero, porque sólo pueden conocerse a condición que el alma no sea agitada por ellas;² segundo, porque, como todas las percepciones sensibles, las pasiones son pensamientos oscuros y confusos, en razón de la « estrecha alianza entre el alma y el cuerpo » (350, 2).

El párrafo es particularmente interesante para nosotros pues afirma simultáneamente la oscuridad y la confusión de las pasiones, así como la posibilidad de conocerlas « mejor », es decir, con toda evidencia. Hay pues, en primer lugar, un conocimiento claro y distinto de las pasiones por el cual se las distingue de todos los

¹ « On les peut nommer des perceptions, lorsqu'on se sert généralement de ce mot pour signifier toutes les pensées qui ne sont point des actions de l'âme, ou des volontés, mais non point lorsqu'on en s'en sert que pour signifier des connaissances évidentes » *Passions*, §28, 349, 19-24.

² « Car l'expérience fait voir que ceux qui sont les plus agités par leurs passions, ne sont pas ceux qui les connaissent le mieux » §28, 349, 23-350, 1.

pensamientos.³ En este sentido, el artículo §28 anticipa el título del artículo §49: « Que la fuerza del alma no es suficiente sin el conocimiento de la verdad ». Hay pues, en segundo lugar, una verdad a la que se accede por las pasiones, desconocida para aquellos que son sus esclavos, e incluso por la mayoría de los hombres, y que exige, como toda verdad, el ejercicio de la reflexión sobre aquello que es dado en el pensamiento.

Las pasiones son, además, sentimientos en el alma, en tanto son « recibidas » por ella de la misma manera que los objetos de los sentidos, y son inmediatamente conocidas como tales.⁴ La noción de recepción subraya la naturaleza esencialmente pasiva del sentimiento, y respeta al pie de la letra el texto de la *Meditación Sexta*.⁵ Las pasiones son, por último, llamadas « emociones » del alma, en tanto son « pensamientos que le llegan »; « cambios que ocurren en ella ». ⁶ Es claro que, consideradas como emociones, las pasiones sólo se distinguen de los otros sentimientos por un rasgo cuantitativo y ocasional: ellas pueden agitar fuertemente al alma.⁷ La agitación no distingue todavía la pasión de los otros modos de la sensibilidad, que también son emociones, aun si no pueden acceder a una fuerte agitación, ni siquiera de las voluntades, que son, ellas también, emociones del alma.⁸

Hasta aquí llega lo que Descartes llama la primera parte de la definición (§28, título), que brinda los tres nombres genéricos, percepción oscura, sentimiento, emoción, que la pasión comparte con todos los modos de la sensibilidad. La diferencia específica

³ Cf. *Principes*, I §68: « Mais afin que nous puissions distinguer ici ce qu'il y a de clair en nos sentiments d'avec ce qui est obscur, nous remarquerons, en premier lieu, que nous connaissons clairement et distinctement la douleur, la couleur, et les autres sentiments, lorsque nous les considérons simplement comme des pensées » IX-2, 56, en itálica el agregado de la versión francesa; « clare ac distincte percipi, cum tantummodo ut sensus, sive cogitationes, spectantur » VIII-1, 33, 8-12, ns. Lo cual explica la condición negativa del artículo I §66: « Il ne reste plus que les sentiments, les affections et les appétits desquels nous pouvons avoir aussi une *connaissance claire et distincte* pourvue que nous prenions garde à ne comprendre dans les jugements que nous en ferons que ce que nous connaissons précisément par le moyen de notre entendement... » IX-2, 55 ; « qui quidem etiam clare percipi possunt » VIII-1, 32, 11-12.

⁴ « On les peut aussi nommer des sentiments, a cause qu'elles sont reçues en l'âme de la même façon que les objets des sens extérieurs, et ne sont pas autrement connues par elle » *Passions*, §27 350, 4-6.

⁵ « Jam vero est quidem in me passiva quaedam facultas sentiendi, sive ideas rerum sensibilibus recipiendi et cognoscendi » *Meditatio VI*, VII, 79; « faculté passive de sentir, c'est-à-dire de recevoir et de connaître les idées des choses sensibles » IX-1, 63.

⁶ Se destaca así su condición general de acontecimientos; « pensées qui lui arrivent » *Passions*, §28, 350, 10; « changements qui arrivent en elle » 350, 9. Cf. la definición del artículo §1: « tout ce qui se fait ou qui arrive de nouveau est appelé généralement par les philosophes une passion au regard du sujet auquel il arrive » §1, 328, 6-9. Cf. cap. I, nota 66.

⁷ « il n'y a point des autres [pensées] qui l'agitent [à l'âme] et l'ébranlent si fort que font ces passions », §28, 350, 12-13.

es enunciada en la segunda parte de la definición. Lo que distingue la pasión de todos los sentimientos es que ella se siente como una referencia o una relación del alma con el alma misma⁹; la pasión es el único modo de la sensibilidad cuyos efectos son sentidos en el alma y no en los cuerpos: « Las percepciones que se refieren solamente al alma, son aquellas cuyos efectos se sienten en el alma misma » (§25, 347, 17-19). Que el alma siente los efectos en ella misma quiere decir que la pasión es el único modo de la sensibilidad que merece ser calificado como sentimiento interior; « próxima[s] e interior[es] a nuestra alma... ».¹⁰ Esta relación con el alma es propia de la pasión en sentido restringido, « la alegría, la cólera y otras semejantes » (§25, 347, 21-22), y se opone explícitamente a la naturaleza esencialmente extrínseca de la idea sensible, de los sentimientos tales como el calor o el dolor, de los apetitos y de las ideas de la imaginación pasiva, modos de la sensibilidad que se definen por una forma particular de relación al cuerpo. « Agregó que ellas (las pasiones) se refieren particularmente al alma para distinguirlas de los otros sentimientos; que se refieren, los unos a los objetos exteriores ..., los otros a nuestro cuerpo... » (§29, 350, 16-20). La relación con el alma circunscribe finalmente el objeto más general de la investigación cartesiana,¹¹ y marca el primer eslabón del camino iniciado en el artículo §2, en tanto permite responder a la pregunta más general: ¿qué es una pasión del alma?¹²

El carácter inaugural de esta definición, que nosotros intentaremos recuperar, reside en los puntos siguientes: a) la relación con el alma convierte a la pasión en el único sentimiento al que puede aplicarse la noción de interioridad; b) la interioridad y la proximidad de la pasión al alma hacen de ella el único sentimiento que, a diferencia de todas las percepciones sensibles, es tal como se siente; por último, c) la relación con el alma inaugura una nueva forma de error posible, todavía indeterminado, pero de otro

⁸ « nos volentés, qu'on peut nommer des émotions de l'âme qui se rapportent à elle » §29 350, 23-24.

⁹ « qui se rapportent à l'âme même » *Passions* §25, 348, 3. « qu'on rapporte particulièrement à elle » §27, 349, 14.

¹⁰ « si proches et si intérieures à notre âme qu'il est impossible qu'elle les sente sans qu'elles soient véritablement telles qu'elle les sent ». §26 348, 25-27.

¹¹ « Et ce ne sont que ces dernières, [seulement celles qui se rapportent à l'âme même] que j'ai entrepris ici d'expliquer sous le nom de passions de l'âme » §25, 348, 3-5.

¹² « en sorte qu'il n'y a point de meilleur chemin pour venir à la connaissance de nos passions... » §2, 328, 23.

orden que aquél al que nos somete la naturaleza extrínseca del resto de las percepciones. Los tres puntos son enunciados en el mismo párrafo « [c] pero que no podemos serlo [engañados] de la misma manera en lo que hace a las pasiones del alma, ya que [a] ellas son tan próximas y tan interiores a nuestra alma que [b] es imposible que ella las sienta sin que sean verdaderamente tal como ella las siente » (§26, 348, 25-27).

Es necesario aclarar enseguida que la interioridad que la pasión inaugura excluye todo desdoblamiento del alma respecto a sí. La relación del alma a sí en la pasión no es una reflexión en la que el alma se tomaría a sí misma por objeto. De ser así, la investigación cartesiana se rebajaría al rango de una psicología empírica. Muy por el contrario, la relación del alma con el alma se define por la interioridad y la proximidad esenciales del alma a sí en la pasión, en una relación no objetivable, y por lo tanto sin mediación y sin distancia. Si, tal como lo afirma Descartes explícitamente, el alma recibe el sentimiento¹³, se puede considerar como definitiva la adquisición siguiente: la exterioridad no es necesariamente la condición de toda experiencia sensible, porque ella no define todas las modalidades de recepción.

II

Para tomar seriamente el carácter inaugural de la definición de pasión, se impone, en primer lugar, elucidar su situación respecto a la investigación iniciada en las *Meditaciones Metafísicas*. Constatemos el siguiente hecho textual: ninguna de las dos enumeraciones de los modos del pensamiento enunciadas en la *Meditación Segunda* y en la *Meditación Tercera* (VII, 28 y 35 respectivamente)¹⁴ da un nombre genérico para las

¹³ «On peut aussi nommer des sentiments à cause qu'elles sont reçues en l'âme en même façon que les objets des sens extérieurs et ne sont pas autrement connues par elle» *Passions*, §28, 350, 3-4.

¹⁴ « Sed quid igitur sum ? Res cogitans. Quid est hoc ? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens. Non pauca sane haec sunt, si cuncta ad me pertineant, sed quidni pertinerent? ». *Meditatio II*, VII, 28, ns. « Mais qu'est-ce donc que je suis ? « Une chose qui pense. Qu'est-ce une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme qui nie, qui veut qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. Certes, ce n'est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature. Mais pourquoi n'y appartiendraient-elles pas? » IX-1, 22, ns.

afecciones propiamente dichas. Dado el problema principal de saber qué soy, en tanto cosa pensante¹⁵, es significativo que la primera enumeración de los modos del pensamiento no brinde ningún ejemplo particular para las afecciones. Enseguida después, cuando Descartes plantea la pregunta sobre la pertenencia de los modos del pensamiento al ser del *ego*¹⁶, la versión latina menciona el deseo, pero exclusivamente como deseo de conocer (« *cupio plura nosse* » VII, 28, 27). La versión francesa decide legítimamente desplegar el doble sentido de « *cupio* » y traduce « yo quiero y yo deseo conocer aún más » (IX-1, 22). Sin embargo, el verbo *cupio*, *cupere* designa un acto de la voluntad antes que una afección del alma. Así, la conclusión puede reemplazar enseguida el verbo *desear* por *querer* (*volo*)¹⁷ que no admite matiz afectivo alguno.

Esto se corrobora en la rememoración de las verdades adquiridas que abre la *Meditación Tercera*, la cual tampoco otorga nombre genérico alguno para las pasiones.¹⁸ Significativamente, la versión francesa de esta segunda enumeración introduce dos pasiones cuya pasividad difícilmente pueda ponerse en duda, el amor y el odio, nítidamente separadas tanto de la imaginación como de los sentidos, en tanto se nombran antes de la voluntad, en la misma posición que, en la *Meditación Segunda*, ocupaba el deseo de conocer.¹⁹

Sin embargo, la noción de afección es introducida sólo en el momento de la clasificación de los pensamientos, en la *Meditación Tercera* (VII, 38). En esta doble distribución, las afecciones y las voluntades pueden ubicarse en un mismo subgénero (sucesivamente opuestas a las ideas, junto al juicio, porque no son imágenes, y al juicio, junto a las ideas, porque no son pasibles de verdad o de falsedad), porque las primeras son, una vez más, reducidas al deseo y el deseo, a la voluntad. En efecto, Descartes pone, como ejemplo de pasión, el temor, que es una forma del deseo (*Pasiones* §165), y lo

¹⁵ « Sed quid igitur sum ? Res cogitans. Quid est hoc ? » VII, 22, 20.

¹⁶ « Nonne ego ipse sum... ? » VII, 28, 24.

¹⁷ « Nam quod ego sim qui dubitem, qui intelligam, qui velim... » VII, 29, 4-5. A pesar de la versión francesa, que insiste en traducir *volo* por « deseo » sin observar la desaparición de « *cupio* »: « c'est moi qui doute, qui entends et qui désire » IX-1, 22.

¹⁸ « Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam et sentiens; ut enim ante animadverti, quamvis illa quae sentio vel imaginor extrame fortasse nihil sint, illos tamen cogitandi modos quos sensus et imaginationes appello, quatenus cogitandi quidam modi tantum sunt, in me esse sum certus » VII, 35-36.

¹⁹ « Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent » IX-1, 27, ns.

ubica, de nuevo, junto a las voluntades.²⁰ El deseo, pues, es concebido por oposición a la idea, como un pensamiento que no representa nada, ni pretende representar nada en la cosa, pero sin ningún carácter propiamente afectivo, como un mero querer, que se identifica inmediatamente a la voluntad.²¹

Esta identificación entre deseo y voluntad se confirma plenamente en la clasificación binaria de los pensamientos establecida en *Principios* I, §32, donde Descartes, sin mencionar las afecciones, incluye directamente el deseo en el grupo de las voluntades.²²

La segunda constatación es la siguiente. En el momento de distinguir las afecciones de las ideas sensibles y de los sentimientos tales como el calor o el dolor, Descartes se limita a considerar la afección como un algo, *quid*, distinto de la representación y todavía indeterminado. Dada la « distribución de mis pensamientos en géneros » de la *Meditación Tercera*.²³ Descartes opone claramente dos grupos de pensamientos: por un lado, las ideas, imágenes de las cosas, por otro lado, las voluntades, las afecciones y los juicios. Venimos de señalar que, en este segundo grupo, Descartes menciona, por primera vez en latín, a las pasiones, «yo temo» que reciben el nombre genérico de afecciones. ¿Cómo se describe esta forma común a estas tres modalidades del *ego*? Se trata de algo que comprendo (*complector*) que se se agrega también (*etiam*) al sujeto de mi pensamiento, la cosa representada en la idea (*istius rei*), y se nombra como un « *aliquid* », « un otro qué » aún indeterminado, pero que se distingue claramente de la

²⁰ « comme lorsque je veux, je crains, que j'affirme ou que je nie... » IX-1, 29; « cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego » VII, 37.

²¹ « Il ne faut pas craindre aussi qu'il se puisse rencontrer de la fausseté dans les affections ou volontés; car encore que je puisse désirer des choses mauvaises, ou même qui ne furent jamais, toutefois il n'est pas pour cela moins vrai que je les désire » IX-1, 29. Para dar cuenta del carácter común a pasiones y voluntades. Descartes usa el verbo *opto*, *optare* (VII, 37, 19 y 20), que la versión francesa traduce por *desejar*: « nam quamvis prava quamvis etiam ea quae nusquam sunt, possim optare, non tamen idea non verum est illa me optare » VII, 37.

²² « Quippe omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur, ad duos generales referri possunt: quorum unus est perceptio, sive operatio intellectus; alius vero volitio, sive operatio voluntatis. Nam sentire, imaginari et pure intelligere, sunt tantum diversi modi percipiendi; ut et *cupere*, *aversari*, *affirmare*, *negare*, *dubitare*, sunt diversi modi volendi » VIII-1, 17, 19-25, ns.

²³ « Nunc autem ordo videtur exigere, ut prius omnes meas cogitationes in certa genera distribuam, et in quibusnam ex illis veritas aut falsitas proprie consistat, inquiram » VII, 36, 30-37, 3.

cosa, (« *aliquam rem* »), como algo más amplio (« *aliquid...amplius* ») que excede la imagen (« *sed aliquid etiam amplius quam istius rei similitudinem* »²⁴).²⁵

Ahora bien, Descartes define claramente este « *aliquid etiam amplius* » en lo que concierne al juicio y a la voluntad. El juicio agrega a la idea la afirmación de la

²⁴ « Quaedam ex his tamquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen, ut cum hominem, vel chimaeram, vel coelum, vel angelum, vel Deum cogito. Aliae vero alias quasdam praeterea formas habent, ut cum volo, cum timeo, cum afirmo, cum *nego*, semper quidem aliquam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo, sed aliquid etiam amplius quam istius rei similitudinem cogitatione complector; et es his aliae voluntates, sive affectus, aliae autem iudicia appellantur », VII, 37, 3-12. Nuestro comentario sería una mera glosa, si no se tuviera en cuenta una interpretación contraria, según la cual Descartes atribuiría una realidad objetiva, o, por lo menos, una forma representativa, a todos los modos del pensamiento. Wilson, M. D: *Descartes*, Routledge, London-New York, 5a ed; 1993, « this passage seems to indicate that in every instance of thinking there is a representation » « all thoughts have an element that is like the image of a thing » p. 102. También Beyssade, J.M.: *La Philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979: « toute pensée, si elle n'est pas une idée, renferme une idée ou représentation d'objet à laquelle elle ajoute une forme » p. 206. No vemos que el texto legitime esa interpretación. Si la afección se agrega a la idea es porque la afección y la idea son dos formas distintas y la una no puede « contener » o « tener como elemento » a la otra. Resulta poco menos que desconcertante que dicha interpretación alegue en su favor un texto donde Descartes nombra ideas a las voluntades y a las afecciones, justamente porque la noción de idea no está tomada en sentido genérico « imagen de cosa », sino en su sentido más general, este es, « todo lo que es concebido inmediatamente por el espíritu », « omni eo quod immediate a mente percipitur » *Objectiones tertiae, Responsio* §5, VII, 181, 7-8. «... adeo ut, cum volo et timeo, quia simul percipio me velle et timere, ipsa volitio et timor inter ideas a me numerentur » 181, 8-10. « En sorte que, lorsque je veux et je crains, parce que je conçois en même temps que je veux et que je crains, ce vouloir et cette crainte sont mis par moi au nombre des idées » IX-1, 141. Esto se confirma por la respuesta que sigue (§6), en la cual Descartes subraya la distinción entre afección e idea, esta vez comprendida como representación « Per se notum est aliud esse videre leonem et simul illum timere, quàm tantùm illum videre... Nihilque hic animadverto quod egeat responsione » VII, 182, 25-183, 2. « Il est de soi très évident, que c'est autre chose de voir un lion, et ensemble de le craindre, que de le voir seulement, ... Et je ne remarque rien ici qui ait besoin de réponse ou d'explication » IX-1, 142.

²⁵ Por su parte, la versión francesa, confusa, escribe « sujeto de acción » allí donde en latín se lee sin excepción « sujeto de pensamiento » « semper quidem aliquam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo », desconociendo la distinción entre representación y operación del pensamiento, que había sido señalada en el *Praefatio ad lectorem*, VII, 8: « Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, et c'est à celles -là seules que convient proprement le nom d'idée: comme lorsque je me représente un homme, ou une chimère, ou le ciel, ou un ange ou Dieu même. D'autres, outre cela, ont quelques autres formes: comme lorsque je veux, que je crains, que j'affirme ou que je nie, je conçois bien alors quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit, mais j'ajoute aussi quelque chose par cette action à l'idée que j'ai de cette chose là; et de ce genre de pensées, les unes sont appelées volontés ou affections, et les autres jugements » IX-1, 29, ns. Esta identificación entre el sujeto de pensamiento y sujeto de acción permite a la versión francesa atribuir las afecciones a una acción del *ego* (« yo agregó »), al mismo tiempo que impide pensar el problema principal, este es, la comunidad entre voluntades y pasiones, como algo distinto de la representación. En fin, la traducción de *quid* por « cosa » exige distinguir entre dos cosas, la una que define a las pasiones y voluntades, la otra « esa cosa ahí », representada en la idea. Por su parte, la paráfrasis de M. Guérout « vouloir, craindre, affirmer, nier, etc... qui ne sont pas de représentations, mais sont proprement constitués par quelque chose d'autre qui s'ajoute à l'idée et provient de l'action de mon esprit... » *Descartes selon l'ordre des raisons...* op. cit, I, p. 160, subraya la distinción afección-idea, pero, quizás por su fidelidad a la versión francesa, no se ocupa del problema de saber cómo una afección en el alma puede ser una acción de mi espíritu. Si esta lectura es fiel al texto es porque efectúa la misma reducción de las afecciones a las voluntades.

semejanza entre la idea en mí y las cosas fuera de mí.²⁶ La voluntad, por su parte, agrega a la representación la espontaneidad del asentimiento, en la que el *ego* quiere libremente sin poder querer otra cosa.²⁷ El punto que nos interesa señalar aquí es que el *aliquid* irrepresentable de la afección no merece mayor explicación ulterior y queda pues indeterminado. Apenas definidas como afecciones, todas las pasiones se reducen al deseo y el deseo, finalmente, a un querer voluntario. Hay que admitir pues que el reclamo de Hobbes, en *las Terceras Objeciones*, queda, en lo que hace a las afecciones, sin satisfacción: «pero qué es aquello que quien quiere o teme abarca de más en el pensamiento, eso no se explica».²⁸ En las *Meditaciones*, el «*aliquid etiam amplius*» distinto e irreductible a representación, permanece, en lo que concierne a las afecciones, en la indeterminación de un «también algo más».

Sucede que el problema de precisar el *quid* que distingue las afecciones de la voluntad, así como de otros modos del sentimiento, no entra todavía en la competencia de la meditación cartesiana. No podría hacerlo desde el momento en que la *Meditación Tercera* y *Principios* I §32 prescinden de toda consideración sobre la pasividad de los modos del pensamiento. De allí la identidad entre afecciones y voluntad, por la reducción de las primeras al deseo, y del deseo a la segunda. Ciertamente es que la *Meditación Sexta* inicia el examen de «una cierta facultad pasiva de sentir»²⁹. Pero ese examen se lleva a cabo sin referencia alguna a las afecciones y en referencia exclusiva a las ideas sensibles, «una cierta facultad pasiva de sentir, es decir de recibir y conocer las ideas de cosas

²⁶ «Praecipuus autem error et frequentissimus qui possit in illis [judicia] reperiri, consistit in eo quod ideas, quae in me sunt, iudicem rebus quibusdam extra me positis similes esse sive conformes» VII 37, 22-25. «Or la principale erreur et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi sont semblables ou conformes à des choses qui sont hors de moi» IX-1, 29.

²⁷ «Je ne me saurais empêcher de les estimer vraies (non possem iis non assentiri) pendant que je les conçois clairement et distinctement» *Méditation quatrième*, IX-1, 52; VII, 65, 8-9; «il ne m'est pas possible de ne le point croire (nec possum non credere id verum esse), pendant que j'applique ma pensée à sa démonstration»; IX-1, 55; VII, 69, 30 - 70, 1. Nótese que se trata de un asentimiento, es decir, de una adhesión libre, y no de la mera «capacidad» o «potencia de elegir» («judicandi facultatem» IX-1, 43; VII, 53, 30-31; «facultate eligendi, sive ab arbitri libertate» IX-1, 45 VII, 56, 13-14), que define el estado de indiferencia.

²⁸ «quid amplius volens vel timens cogitationes comectitur, non explicatur» *Objectiones tertiae*, VII, 182, 2-3; IX-1, 141. La respuesta de Descartes, que citamos más arriba, «Il est de soi très évident, que c'est autre chose de voir un lion, et ensemble de le craindre, que de le voir seulement, ...Et je ne remarque rien ici qui ait besoin de réponse ou d'explication» IX-1, 142, desconoce, aún, el problema, que reformulamos así: si el temor es querer huir, ¿qué distingue a la pasión de una acción de la voluntad?

²⁹ «Jam vero est quidem in me passiva quaedam facultas sentiendi» VII, 79, 6-8.

sensibles », ³⁰ y, en general, a los sentimientos que tienen una relación con el cuerpo ³¹, pues el problema que se plantea es el mismo de *Principios* IV, §§ 188-199, este es, el de determinar el valor cognitivo de esta relación, por la determinación de las verdades que « la naturaleza nos enseña » (VII, 80, 27; 81, 1; 81, 15).

Por el contrario, en el artículo §17 de *Las pasiones del alma*, la clasificación de las funciones del alma se realiza según el criterio pasión-acción: «...nuestros pensamientos, los cuales son principalmente de dos géneros, a saber, los unos son las acciones del alma [voluntades], los otros son sus pasiones [percepciones]». ³² Según esto, la voluntad no es solamente un modo del pensamiento, una *cogitatio* (VII, 28, 21; 34, 20; 160, 9) sino el criterio que los distingue como pensamientos que dependen o no dependen de ella.

Hasta donde sabemos, no se ha notado que este criterio exige reformular la distinción entre voluntades e ideas/percepciones establecida en la *Meditación Tercera* y en *Principios* I §32. En efecto, si todas las pasiones son percepciones, la inversa no es verdadera. De allí la aclaración que, en el momento mismo de definir las pasiones, Descartes deba introducir respecto de la noción de percepción, la cual, a diferencia de lo que sucedía en *Principios* I §32, excluye las percepciones claras y distintas del entendimiento, que serán, en esta nueva clasificación, consideradas como voluntades, « acciones del alma que se terminan en el alma misma ». ³³ La percepciones claras y

³⁰ « passiva quaedam facultas sentiendi, sive ideas rerum sensibilibus recipiendi et cognoscendi » VII, 8-9; « une certaine faculté passive de sentir, c'est-à-dire de recevoir et de connaître les idées des choses sensibles » IX-1, 63

³¹ « internos sensus in quibus errores videor deprehendisse »; « sentiments intérieurs... car il me semble quelquefois remarqué de l'erreur... », VII, 83, 28-29; IX-1, 66.

³² « ...nos pensées, lesquelles sont principalement de deux genres, à savoir, les unes sont les actions de l'âme, les autres sont ses passions. Celles que je nomme ses actions, sont toutes nos volontés, à cause que nous expérimentons qu'elles viennent directement de notre âme, et semblent ne dépendre que d'elle. Comme au contraire, on peut généralement nommer ses passions, toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles » *Passions*, §17, 342, 11-22.

³³ « On les peut nommer des perceptions, lorsqu'on se sert généralement de ce mot pour signifier toutes les pensées qui ne sont point des actions de l'âme, ou des volontés, mais non point lorsqu'on s'en sert que pour signifier des connaissances évidentes » *Passions* §28, 349, 19-24, que se diferencia claramente de la clasificación de *Principios* I §32, porque las percepciones puramente inteligibles son, escribe Descartes, voluntades, « acciones de l'âme qui se terminent en l'âme même, comme lorsque nous voulons aimer Dieu, ou généralement appliquer notre pensée à quelque objet qui n'est point matériel » *Passions*, §18, 343, 1-4. « lorsqu'elle (notre âme) s'applique à considérer quelque chose qui est seulement intelligible et non point imaginable, par exemple, à considérer sa propre nature, les perceptions qu'elle a de ces choses dépendent principalement de la volonté qui fait qu'elle les aperçoit » §20, 344, 6-11.

distintas ya no se consideran, aquí, como representaciones ; si así fuera, serían pasiones, pues « no es el alma las que las hace tales como son » (§17, 342, 20). Ellas, en efecto, tienen como objeto una esencia, que en tanto tal, no depende en absoluto de la voluntad.³⁴ La percepción del entendimiento es pues, en *Pasiones* §17, una acción del alma: la posibilidad de su concepción depende « principalmente » de la voluntad, aunque las determinaciones de lo concebido no dependan de ella.³⁵

Sólo después de esta distribución de los pensamientos en pasiones y en acciones es pertinente preguntar: ¿qué es una afección, el único tipo de pensamientos que no ha sido aún definido? ¿Qué es ese «*aliquid etiam amplius* » que, en la *Meditación Tercera*, se agregaba a la representación de la cosa, como algo más amplio y diferente de ella? La respuesta es: la relación del alma con el alma, tal como es experimentada en la pasión y descrita en los artículos §§25-26 de *Las pasiones del alma*. La relación de la pasión con el alma determina, dándole un contenido, el «otro qué...más amplio» que la *Meditación Tercera* atribuía a las afecciones para distinguirlas de la representación. La definición de pasión cumple así con las dos exigencias que la clasificación de los pensamientos de la *Meditación Tercera* imponía a las afecciones, en tanto:

a) las distingue claramente de todas las ideas sensibles y de la imaginación. La pasión se «agrega» a la representación o, según el léxico utilizado por Descartes a lo largo de *Las pasiones del alma*, se junta a ella, como forma distinta y por lo tanto separable de la idea.

b) precisa el rasgo común que las afecciones comparten con las voluntades, las cuales son también emociones interiores al alma³⁶ que, a diferencia de los sentimientos, se conocen inmediatamente como provenientes de ella misma.³⁷ La definición de pasión

³⁴ « une certaine nature, ou forme ou essence déterminée..., laquelle est immuable et éternelle, que je n'ai point inventée, et qui ne dépend en aucune façon de mon esprit » *Méditation cinquième*, IX-1, 51; VII, 64, 15-17.

³⁵ « les perceptions qu'elle a de ces choses dépendent principalement de la volonté qui fait qu'elle les aperçoit » *Passions*, §20 344, 10-11.

³⁶ « nos volontés, qu'on peut nommer des émotions de l'âme qui se rapportent à elle » *Passions*, §29, 350, 23-24.

³⁷ « Car il est certain que nous ne saurions vouloir aucune chose que nous n'apercevions par même moyen que nous la voulons; et bien qu'au regard de notre âme ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que c'est aussi en elle une passion d'apercevoir qu'elle veut. Toutefois, à cause que cette perception et cette volonté ne sont en effet qu'une même chose, la dénomination se fait toujours par ce qui est le plus noble, et ainsi on n'a point coutume de la nommer une passion, mais seulement une action » §19, 343.

no se sigue, pues, de la investigación de la sensibilidad iniciada en la *Meditación Sexta*, investigación que culmina y se agota en la cuarta parte de *Los Principios de la Filosofía*, sino que, por el contrario, se ubica en directa continuidad con la clasificación de los pensamientos establecida en la *Meditación Tercera*, a la que viene, finalmente, a completar.

III

Agreguemos esto: el carácter inaugural de la definición de pasión radica en su directa continuidad con la evidencia inaugural *ego sum, ego existo*. Esta continuidad se afirma explícitamente: en el momento de dar cuenta de la interioridad de la pasión y de la coincidencia en ella entre el ser y el sentimiento, Descartes aplica por última vez el argumento del sueño, como razón de dudar, a las ideas sensibles, a las ideas de la imaginación pasiva, que son «sombra y pintura» de aquellas (§21, 345, 14-15; §26, 348, 17-18), y a los sentimientos en el cuerpo.³⁸ El recurso al argumento del sueño permite, y, por lo tanto, exige, interpretar *Pasiones* §26 en relación a la *Meditación Segunda*, en la que el argumento del sueño, dirigido particularmente a las ideas de los sentidos y de la imaginación, es abolido, de modo aparentemente definitivo, por la certeza del «creo ver» («*videre videor*»).³⁹ Detengámonos pues en el texto de la *Meditación Segunda*.

Sean las dos enumeraciones de los modos del pensamiento enunciadas en la *Meditaciones Segunda y Tercera* (VII, 28 y 35; IX-1, 22 y 27, respectivamente) que

³⁸ «Ainsi, souvent lorsque l'on dort, et même quelquefois étant éveillé, on imagine si fortement certaines choses, qu'on pense les voir devant soi, ou les sentir en son corps bien qu'elles n'y soient aucunement mais, encore qu'on soit endormi et qu'on rêve, on ne saurait se sentir triste ou ému de quelque autre passion, qu'il ne soit très vrai que l'âme a en soi cette passion » *Passions*, §26 348, 28-349-7.

³⁹ «Falsa haec sunt [res corporea], dormio enim. At certe videre videor, audire, calescere, hoc falsum esse non potest, hoc est proprie quod in me sentire appellatur; atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare » *Meditatio II*, VII, 29, 14-18. «Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses, et que je

transcribiéramos más arriba⁴⁰. En ambas, Descartes introduce una discriminación, indicada por el « también » (*quoque*, VII, 28, 22; *etiam*, VII, 34, 20), que separa la imaginación y los sentidos de los otros modos del pensamiento y pone en cuestión la homogeneidad de la serie. Pasa lo mismo en la enumeración de *Principios* I §9 donde la discriminación alcanza particularmente a los sentidos.⁴¹

Las razones de este escandido son claras. En la *Meditación Segunda*, Descartes elimina la razón de dudar brindada por el argumento del sueño, al afirmar que todos los pensamientos pertenecen al ser del *ego*⁴² ya que la certeza del *ego sum* es aprehendida en cada uno de ellos.⁴³ Pero si todos los modos del pensamiento pertenecen al ser del *ego*, esta pertenencia no se conoce con la misma inmediatez. Descartes afirma que la pertenencia de la imaginación y de los sentidos al ser del *ego* necesita una « explicación » que muestre que ellos *también*, considerados en su condición formal de pensamientos, revelan la misma evidencia *ego sum, ego existo*.⁴⁴ Es así que la imaginación y los sentimientos, de los que se excluye la afección propiamente dicha, son en el alma de manera tal que cabe repetir respecto a ellas el argumento del sueño⁴⁵, que los otros modos ya habían definitivamente superado por una evidencia que no necesitaba mayor explicación. Finalmente, el argumento del sueño será definitivamente superado por la reducción del ser de la apariencia al ser del pensamiento, en la certeza del « creo ver »,

dors. Qu'il soit ainsi; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que je m'échauffe... » IX-1, 23.

⁴⁰ Cf. notas 14 y 18.

⁴¹ «... imaginari, sed etiam sentire» VIII-1, 7, 23.

⁴² « ..., sed quidni pertinerent? Nonne ego ipse sum qui jam dubito fere de omnibus, qui nonnihil tamen intelligo, qui hoc unum verum esse affirmo, nego caetera, cupio plura nosse, nolo decipi, multa vel invitus imaginor, multa etiam tanquam a sensibus venientia animadverto? » VII, 28. « Mais pourquoi n'y appartiendraient elles pas [à ma nature] ? Ne suis-je pas encore ce même qui doute presque du tout, qui néanmoins entends et conçois certaines choses, qui assure et affirme celles là seules êtres véritables, qui nie toutes les autres, qui veut et désire d'en connaître davantage, qui ne veut pas être trompé, qui imagine beaucoup de choses, même quelque fois en dépit que y en aie, et qui en sens aussi beaucoup comme par l'entremise des organes du sens ? » IX-1, 22.

⁴³ « Quid est horum quamvis semper dormiam, quamvis etiam is qui me creavit, quantum in se est me deludat, quod non aecque verum sit ac me esse ? » « Quid est quod a mea cogitatione distiguatur ? » VII, 28, 29-29, 3. A lo que Descartes responde: « Nam quod ego sim qui dubitem, qui intellegam, qui velim, tam manifestum est ut nihil occurrat per quod evidentius explicetur » VII; 27, 4-7. « Car il est de soi évident que c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer » IX-1, 22.

⁴⁴ « Sed vero *etiam* ego idem sum qui imaginor... » VII, 29, 7-8, ns; « Idem denique ego sum qui sentio... VII, 29, 12. « Et j'ai aussi la puissance d'imaginer... » IX-1, 22-23 ; « Enfin je suis le même qui sens... » IX-1, 23.

videre videor. « A pesar de todo, me parece ver, me parece escuchar, me parece tener calor y eso no puede ser falso, porque es, en sentido propio, aquello que en mí se llama sentir, lo cual, considerado en sus precisos límites, no es otra cosa que pensar » (IX-1, 23. VII, 29, 14-18).

Ocurre lo mismo con la recapitulación que abre la *Meditación Tercera*. La segunda enumeración de los modos es inmediatamente seguida de una explicación (VII, 34, 21-35, 2) que debe reafirmar que la imaginación y los sentidos «son ciertamente en mi»,⁴⁶ aun si nada de lo que es imaginado o sentido existe.

El punto que nos interesa destacar aquí es que las afecciones, en el momento de ser nombradas como tales, se distinguen de los sentimientos y de las ideas de la imaginación, y se incluyen siempre, tanto en el texto latino (deseo) como en el francés (amor y odio),⁴⁷ antes de la discriminación introducida por el *etiam-quoque*, como modos del pensamiento que revelan evidente e inmediatamente el ser del *ego*, sin que ninguna otra explicación sea necesaria para ellas. Según esto, la explicación que, en la recapitulación de la *Meditación Tercera*⁴⁸, resume la certeza del *videre videor* formulada en la *Meditación Segunda* (VII, 29, 14-18), vale exclusivamente para la imaginación y los sentimientos con cierta referencia al cuerpo, pero no para las pasiones, que mantienen siempre su lugar junto a las voluntades y el entendimiento, como modos que revelan inmediatamente su pertenencia al *ego*.

Esta situación es coherente con el lugar que las afecciones ocupan en la clasificación genérica de los pensamientos de la *Meditación Tercera*, VII, 37; IX-1, 29. Ambas coinciden en un punto capital: la pasión se coloca junto a la voluntad, pues la pasión, al igual que la voluntad, no es un *videre*, un ver. Por lo tanto, no cabe aplicarle de

⁴⁵ « Falsa haec sum, dormio enim » VII, 29, 14; « Mais on me dira que es apparences sont fausses et que je dors » IX-1, 23.

⁴⁶ « in me esse sum certus »; VII, 35, 2, « résident et se rencontrent certainement en moi », enfatiza la versión francesa, IX-1, 27.

⁴⁷ « Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, *qui aime, qui hait*, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine *aussi*, et qui sent » IX-1, 27, ns.

⁴⁸ « Car, ainsi que j'ai remarqué ci-devant... »; « ut enim ante animadverti... » VII, 34, 21.

nuevo el argumento del sueño; ella no necesita un *videre videor* para acceder a la certeza del *ego sum*.

Pues bien, la definición de pasión dada en *Pasiones* §26 confirma plenamente este privilegio otorgado a la pasión, el de revelar inmediatamente el ser del *ego*. Las ideas de las cosas sensibles, los sentimientos en nuestro cuerpo, apetitos, calor, dolor, y, en general, todos los sentimientos que tengan alguna referencia al cuerpo, son alcanzados todavía por la posibilidad de una falsedad material: el alma, en el sueño o en la vigilia, los siente « ante sí » o en su cuerpo, sin que sean en él. « Así, es frecuente en el sueño, e incluso algunas veces estando despiertos, que ciertas cosas se imaginan tan intensamente que el alma piensa verlas ante sí, o sentir las en su cuerpo, sin que sean allí en modo alguno ». ⁴⁹

Pero, a diferencia de lo que ocurre en la *Meditación Segunda*, la aniquilación de las cosas representadas a la imaginación y a los sentidos no se realiza, en *Pasiones* §26, para afirmar la naturaleza sin duda espiritual del sentimiento en general, sino para afirmar una *verdad exclusiva a la pasión*, el único modo de la sensibilidad que el alma no siente « ante sí » o « en su cuerpo », sino en sí misma, interior y próximo a ella, y que por lo tanto es, siempre, tal como aparece. « ...podemos ser engañados por las percepciones que se refieren a los objetos que son fuera de nosotros, o bien por aquellas que se refieren a ciertas partes de nuestro cuerpo, pero no podemos ser engañados de la misma manera por las pasiones, en tanto ellas son tan próximas e interiores al alma que es imposible que ella las sienta sin que ellas sean verdaderamente tal como ellas las siente » ⁵⁰ Luego, sólo en la pasión se realiza la coincidencia inmediata del ser y del pensamiento, en una certeza que suprime definitivamente la posibilidad de aplicar el argumento del sueño, posibilidad que por el contrario queda intacta para el resto de los sentimientos: « ...pero, aun durmiendo

⁴⁹ Ainsi, souvent lorsque l'on dort, et même quelquefois étant éveillé, on imagine si fortement certaines choses, qu'on pense les voir devant soi, ou les sentir en son corps bien qu'elles n'y soient aucunement....» *Pasiones*, §26 348, 28-349-3, ns.

⁵⁰ « qu'on peut y être trompé touchant les perceptions qui se rapportent aux objets qui sont hors de nous, ou bien celles qui se rapportent à quelques parties de notre corps, mais qu'on ne peut pas l'être en même façon touchant les passions, d'autant qu'elles sont si proches et si intérieures à notre âme qu'il est impossible qu'elle les sente sans qu'elles soient véritablement telles qu'elle les sent » *Passions*, §26, 348.

y soñando, no se podría sentir tristeza, o ser emocionado por alguna otra pasión, sin que sea muy cierto que el alma tiene en sí esa pasión ».⁵¹

Este último recurso al argumento del sueño para enunciar una verdad exclusiva a las pasiones, aún si es perfectamente coherente con su situación en la enumeración de los modos del pensamiento de la *Segunda y Tercera Meditación*, parece a primera vista impertinente. Descartes afirma, en *Pasiones* §26, que el alma, en el ensueño o en la pesadilla, «tiene en sí» sus pasiones. (349, 7). Sin embargo, es igualmente cierto que los sentimientos tales como el calor o el dolor y las ideas de la imaginación también están «en mí ».⁵² En efecto, podríamos repetir que la imaginación «es en mí y forma parte de mi pensamiento ».⁵³ Soy yo quien siente⁵⁴ y si nada de lo que veo es, no deja de ser absolutamente cierto que «me parece ver » (*videre videor*). Por lo tanto, en los términos de *Pasiones* §26, sería pertinente decir que el alma también «tiene en sí » las ideas de la imaginación y los sentimientos en el cuerpo, en estado de vigilia o durante el sueño, aún si dicha pertenencia no se conozca inmediatamente y exija, a diferencia de lo que sucede con las pasiones, una explicación.

¿Porqué, entonces, los artículos §§ 25 y 26 de *Las pasiones del alma* insisten en afirmar que la imaginación, las ideas sensibles y las afecciones tales como el calor y el dolor son percibidas en el cuerpo «aunque no sean de ningún modo en él » (§26, 349, 2-3) ? Se imponen dos aclaraciones. En primer lugar, la relación con el cuerpo no es aquí un juicio, una atribución al cuerpo que, desde nuestra infancia, confundimos con el sentimiento mismo.⁵⁵ La relación con el cuerpo no indica la actividad de un juicio, sino la

⁵¹ « Ainsi souvent lorsqu'on dort, et même quelquefois étant éveillé, on imagine si fortement certaines choses qu'on pense les voir devant soi ou les sentir en son corps, bien qu'elles n'y soient aucunement, mais, encore qu'on soit endormi et qu'on rêve, on ne saurait se sentir triste ou ému de quelque autre passion, qu'il ne soit très vrai que l'âme a en soi cette passion » §26, 349, 3-7.

⁵² Citemos de nuevo: « in me esse sum certus » VII, 35, 2; « résident et se rencontrent certainement en moi » IX-1, 27. « Jam vero est - insiste la *Meditatio VI* - quidem in me passiva quaedam facultas sentiendi, ... » VII, 79, 6-8.

⁵³ « car encore qu'il puisse arriver (comme j'ai supposé auparavant) que les choses que j'imagine ne soient pas vraies, néanmoins cette puissance d'imaginer ne laisse pas d'être en moi, et fait partie de ma pensée »; « vis tamen ipsa imaginandi revera existit, et cogitationis meae partem facit » IX-1, 23; VII, 29.9-11.

⁵⁴ « Idem denique ego sum qui sentio » VII, 29, 11.

⁵⁵ Cf. *Principes* I§66 : « nous avons cru, dès le commencement de notre vie, que toutes les choses que nous sentions avaient une existence hors de notre pensée » IX-2, 55; VIII-1, 32, 14-17; y más abajo, « nous avons cru qu'ils [les sentiments] étaient dans nos mains, dans nos pieds, et dans les autres parties de notre corps », I §67 IX-2, 56; VIII-1, 32-27-33, 1.

característica esencial del sentimiento, el modo en que él se presenta al alma, y por el cual « pensamos ver la antorcha misma y oír la campana, y no pensamos que sentimos solamente los movimientos que vienen de ellos ».⁵⁶ La relación con el cuerpo define el sentimiento, y no la creencia que aspira a fundarse en ella; justamente, la referencia del alma al cuerpo sirve como criterio original de distinción de sentimientos porque forma parte de lo que « experimentamos es en nosotros » (§3, 329, 4-5). De esto se sigue, en segundo lugar, que la relación al cuerpo no pretende señalar la suposición de la causa. En el ejemplo de Descartes, la campana y la herida en el pie son causas del sonido y del dolor puesto que, de hecho, sentimos los movimientos que vienen de ellos (346, 19-20).

Luego, el punto es que en esos sentimientos, « pensamos ver » en el pie o en la campana, o, según los términos de la *Meditación Segunda*, « me parece que yo veo », *videre videor*. La certeza del pensamiento (*videor*) no anula la verdad de la apariencia (*videre*); el sentimiento es, de hecho, un pensamiento ubicado, más aún, precisamente localizado, « ante el alma », en el cuerpo. El artículo §26 viene justamente a destacar la naturaleza esencialmente extrínseca de la representación sensible (idea sensible o imaginación pasiva) y de los apetitos y de las afecciones que sentimos en el cuerpo. Es precisamente en razón de esa naturaleza que distintos modos de la sensibilidad pueden reunirse bajo el rasgo fenoménico común de a) presentar una relación con el cuerpo, sin que importe el lugar de su ubicación; relación por la cual b) ellos no son tales como el alma los siente ya que no se verifica en ellos, al menos inmediatamente, coincidencia entre la modalidad del sentimiento, la ubicación en el cuerpo, y el ser del sentimiento, pensamiento puro.

En la *Meditación Segunda*, el recurso a la duda, por el argumento del sueño, servía para afirmar la naturaleza espiritual del sentimiento, que recuperaba su condición

⁵⁶ « lesquels (sentiments) nous rapportons tellement aux sujets que nous supposons être leurs causes qui nous pensons voir le flambeau même et ouïr la cloche et non pas sentir seulement des mouvements qui viennent d'eux » *Passion*, §23, 346, 16-20. Quizás sea ésta la razón por la que el pronombre personal « nosotros » (356, 6, 16 y 23) puede reemplazarse por un pronombre personal indefinido « se » (« on ») (347, 17), uno de cuyos usos, que Descartes nunca le otorga aquí, es también el de reemplazar al yo (*moi*). Cf. *Lexis*, Larousse, París, 1992, p. 1278. De aquí que nuestras traducciones hayan preferido, en lo posible, utilizar el indefinido « se », o directamente, « el alma », antes que « nosotros ». Quizás la primera persona del plural no pueda devenir un verdadero pronombre personal más que a partir de la definición de amor puro, unión con « otro sí mismo » (§82) y, luego de la definición de generosidad, por la estima de todos los hombres como generosos posibles (§154). Plantearemos el problema en el siguiente capítulo.

de pensamiento en la certeza *yo pienso ver*, certeza que sin embargo dejaba intacta la posibilidad de una falsedad material de todos los contenidos sensibles, los cuales « representan como una cosa aquello que no es una cosa ».⁵⁷ En *Pasiones* §26, sirve para marcar la oposición entre la exterioridad del alma a sí en la representación sentida o imaginada y la interioridad-proximidad del alma a sí en la pasión. Que la pasión es interior y próxima al alma quiere decir: hay en ella inmediata coincidencia entre la modalidad fenoménica de su aparición, la relación con el alma, y el ser del sentimiento, pensamiento puro.

Luego, si el alma «tiene en sí» todos sus sentimientos, es claro que no los tiene de la misma manera. *Las pasiones del alma* recupera el argumento del sueño justamente para a) recordar que creo ver o imagino que veo, sin ver absolutamente nada: la representación define precisamente el ámbito de lo irreal; b) ratificar que la pasión en sentido estricto es, como las voluntades, tal como aparece, en una relación inmediata con el alma, de modo que su pertenencia al *ego* se conoce en una evidencia que no necesita otra explicación. De nuevo: la pasión es tal como se siente porque no es un « ver », *videre*, y por lo tanto no le corresponde revelar el *ego sum* (« *ego sum qui sentio* » VII, 29, 11), a través de un « creo ver », *videre videor*. Es aquí donde se da a conocer el carácter inaugural y paradójico de la pasión, el punto por el cual merece constituirse en tema exclusivo de investigación: por ella, la interioridad del alma a sí se conoce, por primera vez, en una modalidad particular de la recepción sensible.

IV

Dejemos sentada aquí la primera consecuencia de lo anterior. Si la pasión no es un *ver*, en tanto es tal como se siente, esta coincidencia entre ser y aparecer viene a abolir la posibilidad de distinguir en ella entre una realidad formal del pensamiento y una realidad objetiva de lo pensado, distinción que vale en general para todos los sentimientos.

⁵⁷ « cum non rem tamquam rem repraesentant » *Meditatio III*, VII, 43, 29-30; « représentent ce qui est rien

En efecto, las ideas sensibles, en tanto ideas, no sólo son en mí como modificaciones de mi existencia; ellas presentan al alma una cosa, esencia o existencia, que Descartes llama « realidad objetiva ».⁵⁸ Aquello que define la idea es, precisamente, su propiedad de ser la imagen de una cosa.⁵⁹ En tanto tal, la idea presenta o « exhibe » (VII, 40, 13; 234, 10) al alma un objeto, como algo que ella « contiene »⁶⁰, que es la cosa misma, tal como ella es en el entendimiento.⁶¹ La objetividad califica pues la realidad de lo exhibido en el pensamiento porque califica el ser de la idea: « esse objectivum ideae » (VII, 47, 20-21).⁶²

Esto vale para todos los sentimientos, independientemente del lugar donde se sientan. Descartes insiste, en las *Respuestas a las cuartas objeciones*, en afirmar que, aún si el frío no es una cosa sino la privación de una cosa, la idea materialmente falsa de frío

comme si c'était quelque chose » IX-1, 34.

⁵⁸ « realitatis objectivae » VII, 40; « réalité objective » IX-1, 32. « A savoir, si ces idées sont prises en tant seulement que ce sont de certaines façons de penser, je ne reconnais entre elles aucune différence ou inégalité, et toutes semblent procéder de moi d'une même sorte; mais, les considérant comme des images dont les unes représentent une chose et les autres une autre, il est évident qu'elles sont fort différentes les unes des autres. Car en effet, celles qui me représentent des substances sont sans doute quelque chose de plus, et contiennent en soi (pour ainsi parler), plus de réalité objective, c'est à dire, participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection, que celles qui me représentent seulement des modes ou accidents » IX-1, 31-32. En itálica los agregados a la versión francesa. « Nempe quatenus ideae istae cogitandi quidam modi tantum sunt, non agnosco ullam inter ipsas inaequalitatem, et omnes a me eodem modo procedere videntur; sed quatenus una unam rem, alia aliam repraesentat, patet easdem esse ab invicem, valde diversas. Nam proculdubio illae quae substantias mihi exhibent, majus aliq̄ue sunt, atque, ut ita loquar, plus realitatis objectivae in se continent, quam illae quae tantum modos, sive accidentia, repraesentant » VII, 40, 7-15, ns. La versión francesa insiste en establecer una equivalencia entre ser objetivamente en la idea y ser por representación, esto es, entre realidad objetiva y cosa representada: « dans lequel toute la réalité ou perfection soit contenue formellement et en effet, qui se rencontre seulement objectivement ou par représentation dans ces idées » IX-1, 33, ns, « in quo omnis realitas formaliter contineatur quae es in idea tantum objective » VII, 42, 10-11.; « cette façon d'être par laquelle une chose est objectivement ou par représentation dans l'entendement par son idée » « quo res est objective in intellectu per ideam » VII, 41; IX-1, 82, ns. Esta equivalencia se confirma, para la versión latina, en el *Praefatio ad lectorem*: « Sed respondeo hic subesse aequivocationem in voce idea: sumi enim potest vel materialiter, pro operatione intellectus, ..., vel objective, pro re per istam operationem repraesentata... » VII, 8, 19-23, ns y; finalmente, por la fórmula tajante de *Principia* I §17 « objective sive repraesentative... contineri » VIII-1, 11, 20-21.

⁵⁹ « Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, et c'est à celles seules qui convient proprement le nom d'idée » IX-1, 29; « Quaedam ex his tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen » VII, 37, 3-4: « les idées étant comme des images il n'y en peut avoir aucune qui ne nous semble représenter quelque chose »; IX-1, 34-35. « et quiae nullae ideae nisi tanquam rerum esse possunt... » VII, 44, 4.

⁶⁰ « contineat » VII, 104, 1; VII, 40, 14.; VIII-1, 11, 22.

⁶¹ « idea solis sit sol ipse in intellectu existens, non quidem formaliter, ut in coelo, sed objective, hoc est eo modo quo objecta in intellectu esse solent » VII, 102, 27-103,1; « atqui quantumvis iste essendio modus, quo res est objective in intellectu per ideam, non tamen profecto plane nihil est... » VII, 41, 27-28, 1.

⁶² « esse quoddam objectivum in intellectu » VI, 559 nota.

es una idea, en tanto exhibe o aparenta exhibir una cosa, cuya realidad, aun ínfima, no es una nada.⁶³ Si es cierto que la idea no representa nada fuera de mí, su falsedad material reside justamente en que representa lo que no es *como si* fuese una cosa.⁶⁴ En todos los casos, la idea contiene o exhibe una realidad objetiva, ya sea porque aparenta representar una cosa, ya sea porque aparenta representar la privación de una cosa.⁶⁵ Brevemente, puede decirse que la idea, aún si no contiene la cosa misma, tal como ella es en el entendimiento, siempre exhibe una cosa, en tanto reenvía a ella, como una realidad distinta del sentimiento mismo, en una relación o referencia que le es esencial.⁶⁶ En *Las pasiones del alma*, y a partir de la definición de pasión, la investigación sobre la cualidad sensible se independiza definitivamente del examen de la realidad objetiva.⁶⁷

⁶³ « C'est pourquoi je ne pense pas qu'elles puissent être matériellement fausses, en un autre sens que celui que j'ai déjà expliqué: c'est à savoir, soit que le froid soit une chose positive, soit qu'il soit une privation, *je n'ai pas pour cela une autre idée de lui, mais elle demeure en moi la même que j'ai toujours eue*; laquelle je dis me donner matière ou occasion d'erreur, s'il est vrai que le froid soit une privation, et qu'il n'ait pas autant de réalité que la chaleur, d'autant que, venant à considérer l'une et l'autre des ces idées... *je ne puis reconnaître qu'il y ait plus de réalité qui me soit représentée par l'une que par l'autre* » *Quatrièmes réponses* IX-1, 180 ns.; « mais pour imparfaite qui soit cette façon d'être par laquelle une chose est objectivement ou par représentation dans l'entendement par son idée, certes on ne peut néanmoins dire que cette façon et cette manière là ne soit rien » *Méditation troisième*; IX-1, 33; VII, 41.

⁶⁴ « l'idée qui me le représente comme quelque chose de réel et de positif ne sera pas mal à propos appelée fausse » « *idea quae mihi illud tanquam reale quid et positivum repraesentat, non immerit falsa dicitur* » VII, 44. « les idées étant comme des images, il n'y en peut avoir aucune qui ne nous *semble* représenter quelque chose » IX-1, 34-35, ns

⁶⁵ *Los Principios*, aun sin utilizar la noción de realidad objetiva, confirman plenamente esta doble afirmación cartesiana: los sentimientos son representaciones, por lo tanto, imágenes de un *quid*, aún si un examen atento revela que la naturaleza de ese *quid* es absolutamente desconocido. « Et il est de même, lorsque quelqu'un nous dit qu'il voit de la couleur dans un corps, ou qu'il sent de la douleur en quelqu'un de ses membres, comme s'il nous disait qu'il voit ou qu'il sent quelque chose, mais qu'il ignore entièrement quelle est la nature de cette chose » *Principes* I §68 IX-2, 56; « ...ac si diceret se id ibi videre vel sentire, quod quidnam sit plane ignorat, hoc est, se nescire quid videat aut sentiat » VIII-1, 33, 15-19. De nuevo en VIII-1, 33, 22-25 y en I, §70: « ...qu'il en est de même que si nous lui disions que nous apercevons en ces objets je ne sais quoi dont nous ignorons la nature... » IX-2, 37 y más claramente en latín: « ac si diceremus nos percipere aliquid in objectis, quod quidem quid sit ignoramus » VIII-1, 34, 10-12. Sobre la equivalencia explícita entre sentimiento e imagen; cf. *Principia* IV §200, VIII-1, 324, 1-5: « quod se reliquis, ut de coloribus, de sonis et caeteris,... semper enim eorum imagines in cogitationes nostra sunt cofusae, nec quidnam illa sint scimus »; « car chacune de ces choses... n'imprime en notre imagination qu'une idée de soi qui est fort confuse... » IX-2, 318.

⁶⁶ Si la cualidad sensible « ne représente pas les choses il y renvoie tout de même » Guérout, M.: *Descartes selon l'ordre des raisons...* op. cit. I, p. 218.

⁶⁷ Nos atenemos en general, en esta breve toma de posición, a lo que llamaremos la interpretación tradicional, que identifica la realidad objetiva de la cosa con el contenido representativo de la idea. Gilson, E.: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930, p. 204, n3; Laporte, *Le rationalisme de Descartes...* op. cit., p. 80. Yolton, J.: *Perceptual Acquittance from Descartes to Reid*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984, cap. 1, y Guérout, M.: *Descartes selon l'ordre des raisons*, ...op. cit. I, pp. 160-163 y 217. Dicha interpretación ha sido sin embargo cuestionada por Wilson M. D.: *Descartes ...op. cit.*, para quien la noción de falsedad material exige

Agreguemos que esta conclusión es coherente con la adquisición definitiva de la *Regla XIV*: las cualidades sensibles, o al menos, la relación entre ellas, son reducibles a figura,⁶⁸ esto es, permiten ser consideradas como la representación de un cuerpo figurado, y por lo tanto como objetos de la imaginación. Esto es posible porque, cabe recordar, la figura «está implicada en toda representación sensible»;⁶⁹ esto quiere decir: toda representación sensible «posee la naturaleza de una figura» (X, 413, 15). Esta reducción se lleva a cabo en dos operaciones bien distintas: la abstracción, por la cual se considera el cuerpo en exclusiva relación a la figura y, por lo tanto, sin ninguna consideración de sus cualidades sensibles⁷⁰; la transcripción, que reduce a figura las relaciones entre las cualidades sensibles, ya sea entre dos términos homogéneos, como una línea que expresa su diferencia en un continuo $q_1 > q_2$;⁷¹ ya sea entre dos términos heterogéneos, como una comparación entre figuras de dos dimensiones, de manera que $q_1/q_2 = f_1/f_2$ (X, 413,

distinguir entre carácter representativo y realidad objetiva de la idea, esto es entre representar y exhibir un objeto (pp. 108-109). Es según esa distinción que hay que entender la definición que hace Wilson de las pasiones como «objectless affects», «Descartes on the representationality of sensation», en Cover, J. Kulster, M.(eds.): *Central Themes in Early Modern Philosophy*, Indianapolis, Hackett, 1990, pp. 1-22. En esa doble condición se ha encontrado el carácter paradójico de la representación cartesiana, a la vez relación con y manifestación del objeto; cf. Foucault, M.: *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 79 y más recientemente Judovitz, Dalia: *Subjectivity and Representation in Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p. 158. La defensa de la interpretación tradicional, dirigida explícitamente contra la tesis de Wilson, sirve a Nadler, Stephen: *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Princeton University Press, 1989, para entender el ser objetivo como «objeto intencional» de la idea («The object present objectively in the idea is the idea-acts (intentional) objet») y atribuir a Descartes una «teoría continente» de la intencionalidad (pp. 161-165). La distinción entre idea y pasión había sido también sostenida por Okseberg-Rorty, A.: «Cartesians passions and the union of mind and body», en A. O. Rorty (ed.): *Essays on Descartes ... op. cit.* p. 524, quien, sin embargo, homologa inmediatamente las pasiones a los sentimientos, prescindiendo de la definición de pasión. Esta discusión ha dejado de ser pertinente, desde el momento en que afirmamos que la pasión no sólo carece de una realidad objetiva, sino que además, a diferencia de todos los sentimientos, prescinde de todo carácter representativo. Si puede afirmarse, con Nadler, que el ser objetivo es el objeto intencional del acto de pensar en la idea, queda claro que la pasión exige una teoría de la intencionalidad que no puede ser entendida como una «teoría continente».

⁶⁸ «reducción» X, 440, 18.

⁶⁹ *Règles pour la direction de l'esprit*, X, 413, 7-8, ns; trad. J. Brunschwig, en Alquié I, p. 137.

⁷⁰ «la figure... se fait connaître par une seule et même idée dans des sujets différents, et ce n'est pas autrement que nous imaginons la figure d'une couronne, qu'elle soit en argent ou qu'elle soit en or» Alquié I, 168; X, 439, 13-15. «abstraction de tout en elle (la couleur), sauf de ce qui possède la nature d'une figure», Alquié I, 137; X, 413, 14-15.; «que cette grandeur soit l'étendue réelle du corps, abstraction faite de tout, sauf qu'elle soit figuré...» Alquié I, 169-170; X, 441, 8-10.

⁷¹ «on a beau pouvoir dire en effet qu'une chose est plus ou moins blanche qu'une autre, qu'un son est plus ou moins aigu qu'un autre, «et ainsi de suite, on ne peut cependant définir exactement si un écart de ce genre consiste en un rapport double ou triple, etc., sinon par une sorte d'analogie avec l'étendue d'un corps figuré», Alquié I, 170; «per analogiam quamdam ad extensionem corporis figurati» X, 441, 19-20.

18-19). En el primer caso, la transcripción brinda la figura de una relación, en el segundo, la relación entre figuras. La figura ejerce pues su función de inteligibilidad sobre todas las ideas sensibles, hasta el punto que la noción de figura puede sustituir a la noción de idea⁷²

Por el contrario, la pasión, en tanto es una relación del alma al alma, no representa ni aparenta representar ninguna cosa, ni la privación de cosa alguna. La pasión es cualidad pura: no contiene ni aparenta contener otra realidad que no sea la de la afección real y positiva del alma. Es por eso que ella puede inaugurar una verdad que se separa definitivamente del objeto, real o aparentemente representado como cosa o privación de cosa.⁷³

Si la clasificación de los pensamientos, llevada a cabo en la *Meditación Tercera* distingue pasión e idea es porque la pasión, de la misma manera que la voluntad, se distingue como otra cosa de la representación. Si la *Meditación Sexta* por su parte, excluye toda investigación particular sobre las pasiones, es porque ella está dedicada exclusivamente a la idea sensible.⁷⁴

⁷² Seguimos, en lo principal, el comentario de Marion, J.L.: *La Théologie blanche de Descartes* Paris, PUF, 2a. ed., 1991, pp. 237-240; de quien tomamos la noción de transcripción para nombrar el segundo momento de la reducción. La operación de transcripción de lo sensible a la figura puede encontrarse en *Discours*, VI, 20, 15 y en *Principes*, IV §197, VIII-1, 321, 7-17. Respecto a la sustitución de idea por figura: « ideam seu potius figuram » *Entretien avec Burman V*, 162 18, cf. Guérault, M.: *Études sur Descartes, Malebranche, Spinoza*, Hildesheim, 1970, pp. 155-156; Marion, J.L.: *Sur la théologie blanche...* op. cit. p. 243 ss., y *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1981, 2a ed., 1991 pp. 116-122

⁷³ Volveremos sobre el punto en ocasión de la definición de las pasiones particulares. La naturaleza no representativa de las pasiones fué señalada en primer y, quizás, en último lugar, por Ferdinand Alquié: si, tal como anticipamos en nuestra Introducción, hay en Descartes un amor « razonable » dicha razón no revela verdades objetivas porque ella resulta del conocimiento de un « justo valor » que no puede comprenderse en términos de razón científica, sino metafísica en tanto « atañe al Ser », percibido como perfección, en su doble sentido de virtud y realidad, *La découverte...* op. cit., pp. 328-329. Sin embargo, Alquié, no investiga el modo de verdad propio de la pasión y casi ocluye la posibilidad de esa investigación, en tanto considera que la pasión no tiene sentido para el alma más que por un juicio sobre el bien y el mal (ibid.). Esta interpretación atraviesa los comentarios a su edición de *Les passions de l'âme*, en *Œuvres Philosophiques ...* op. cit., por ejemplo *Passions* §25, III, p.972 nota 1; §62, p.1003, nota 1; §79, p.1013, nota 2; §153, p.1067, nota 2, etc. Finalmente, el carácter no representativo de la pasión ha sido recusado por J.-L. Marion, «La générosité et le dernier cogito» *Questions cartésiennes. Méthode et Métaphysique*, Paris, PUF, 1991: « Selon cette définition (*Passions* §17), ...les passions répètent-elles exactement l'écart extatique de la représentation en général, loin d'y faire exception » (p. 172). Nos detendremos en esta última interpretación en la sección siguiente.

⁷⁴ « Hay en mí una cierta facultad pasiva de sentir, es decir, de recibir y de conocer las ideas de las cosas sensibles ... » *Méditation sixième*, IX-1, 63.; VII, 79.

Quizás sea necesario subrayar, finalmente, que la comparación entre *Las pasiones del alma* y las *Meditaciones Metafísicas* pone en evidencia que la continuidad entre ambos textos no puede ser pensada en términos de un encadenamiento lineal, sino en términos de una coherencia de conjunto, por el cual el sentido integral de lo que precede depende también de aquello que le sigue. Según esto, el « orden de las razones » admite una metáfora arquitectónica, la de la capilla (*sacellum*), que Descartes utiliza a lo largo de las *Respuestas a las séptimas objeciones* (VII, 539 ss), antes que una metáfora lineal, la del « árbol de la ciencia », utilizada en la *Carta Prefacio* a la versión francesa de *Los principios de la filosofía* (IX-2, 14). Es ésta última la que, explícita o implícitamente, rige para toda interpretación que entienda la investigación sobre las pasiones como el proyecto de una psicofisiología, de una psicohigiene o de una medicina moral. Si es posible dar razón de la cohesión entre la definición de pasión y la certeza del *cogito*, es porque aquella definición en particular, y en general, la investigación cartesiana sobre las pasiones, son, en sentido estricto, metafísicas. Así, el artículo *Pasiones* §26 no se limita a repetir la evidencia original del *cogito*, sino que la enuncia de manera tal de mostrar la inmediata coincidencia, en la pasión, del pensamiento y el ser, coincidencia que es coherente con el lugar de las afecciones del alma en la enumeración y en la clasificación de los pensamientos, llevadas a cabo en la *Segunda y Tercera Meditación*.⁷⁵

⁷⁵ Hacemos referencia a la noción de coherencia tal como ha sido propuesta por Beyssade, J-M.: *La philosophie première de Descartes ...* op. cit.: « l'idée de *nexus* suppose la pluralité des séries indépendantes, et qu'une proposition ne dépend pas nécessairement de toutes celles qui la précèdent. Mais elle implique toujours que ce qui sert à démontrer précède nécessairement, sans jamais être en retour, si peu que ce soit, démontré par ce qui suit. Il faut peut-être aller plus loin, et s'attaquer au dogme selon lequel, en métaphysique, tout doit être conforme à l'ordre unilatéral: dans l'œuvre faite, une fois au moins, ce qui précède dépend aussi de ce qui suit, non seulement *a parte rei* mais dans l'ordre des raisons. En métaphysique...l'ordre des raisons se définit alors comme *coharentia* (cf. AT VII, 379, 14-22) » (p. 338). Y luego: « Nous ne croyons pas que les racines métaphysiques constituent elles-mêmes un arbre... » (p. 340). Cf. pp. 334-338 para el análisis de la metáfora arquitectónica en las *Respuestas a las séptimas objeciones*.

V

Hemos querido exponer la relación textual entre la definición de pasión, tal como se enuncia en el artículo *Pasiones* §26, y la *Meditación Segunda* en términos estrictamente cartesianos. Antes de dedicarnos, en la sección siguiente, a la relegación de la causa segunda, conviene, por razones que se verán enseguida, comparar nuestro análisis con la interpretación que Michel Henry propone en los dos primeros capítulos de su *Genealogía del psicoanálisis*⁷⁶, la primera, hasta donde sepamos, en tomar seriamente la definición de pasión. Esa interpretación despliega la relación entre el ser de la pasión y la evidencia del *cogito* en los términos de una « fenomenología material » y exige las siguientes precisiones.

La primera es ésta: la evidencia *cogito ergo sum* enuncia la identidad entre el ser y el aparecer. Al aparecer como tal Descartes lo llama « pensar ». El aparecer así comprendido no es el aparecer de la cosa, ser del ente, sino el aparecer en tanto idéntico al ser, es decir, en su capacidad de constituir una apariencia, haciendo abstracción de todo lo que aparece. Por lo tanto, el término « cosa », en el sintagma « cosa que piensa », no indica nada fuera de lo que aparece: lo conocido en el pensamiento es el aparecer mismo y no el aparecer de una substancia. En este sentido, el cuerpo es el elemento heterogéneo a la manifestación del pensamiento y la distinción alma-cuerpo es la distinción radical entre el aparecer y la aparición de lo que aparece.⁷⁷

⁷⁶ Henry, M.: *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1996. Esta interpretación había sido anunciada en « Le Cogito et l'idée de phénoménologie », AA.VV. *Le dualisme de l'âme et du corps*, Paris, Vrin, 1991, pp. 239-253. Citamos en esta sección el texto de la *Généalogie* señalando entre paréntesis el número de página en cuerpo de texto.

⁷⁷ Debemos recordar que el término substancia no aparece hasta la *Meditatio III* (VII, 40, 12), para definir un grado de realidad objetiva, superior a la de los modos y los accidentes; cf. Becco, A.: « Première apparition du terme 'substance' dans la *Meditatio III* de Descartes », *Annales de l'Institut de Philosophie Libre de Bruxelles*, 1976, pp. 45-66. Véase la reseña de Marion J-L: *Bulletin Cartésien VII, Archives de Philosophie*, 41 (4), 1978, pp. 31-35: el *ego* es « deportado a la substancia » en el momento de considerar la idea de Dios, la única que no puede provenir de él. La noción de substancia marca la irrupción de la representación, pero al mismo tiempo, del infinito, definitivamente irrepresentable. Nos limitaremos a mencionar aquí el doble estatuto del *ego*, « cosa pensante » y « substancia », para recordar que la primera, en tanto sólo dura « mientras pienso » (VII, 27, 10), no podría garantizar la subsistencia, condición exigida para toda substancia. *Quartaes responsiones*, VII, 222, 18, cf. *Principia* I §55, VIII-1, 26. Para una interpretación exhaustiva, Marion, J.-L.: *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, §10, pp. 126-136, quien concluye: el *ego*, lejos de recibir la categoría de substancia, la otorga a las cosas, en una « deducción egológica de la substancia » (pp. 161 ss), según la fórmula acuñada en *Sur la théologie*

Según esta interpretación, el *cogito* encuentra su formulación última en la proposición *videre videor* de la *Meditación Segunda* (p.24). Examinemos por orden estos dos términos. En el *videre*, las cosas o las esencias son vistas porque se sitúan ante el alma. Este ser ante del alma instaura una diferencia ontológica, sobre la cual se funda toda presencia óptica: toda cosa o esencia se da al alma como un objeto. Es pues esencial a todo ver una exterioridad radical (« *ek-stasis* », *ibid*, p. 36), la del espacio. Pero el ver sólo puede ver lo que es visto si es primero percibido como tal; el *videor* es precisamente la apercepción interna de la exterioridad del ver. La exclusión de toda trascendencia en esta apercepción define la inmediatez del pensamiento a sí mismo, que Henry llama «interioridad radical de la apercepción» (p.31).

Digamos que dicha interioridad se percibe por la exclusión de toda referencia al ser de una substancia singular, lo cual anula inmediatamente la distinción entre pensamientos, comprendidos como modos de la substancia. En efecto, el *videre videor* de la *Meditación Segunda* muestra que, si la imaginación y los sentidos pueden reintegrarse a la experiencia original del *ego sum*, es porque deben ser tomados por pensamientos de imaginar o de sentir. Según esto, la reducción original que revelaba el *sum* por el *cogito* no puede ser atribuida a un modo particular del pensamiento, el entendimiento, considerado como esencia de una substancia pensante, sino a un «sentir primitivo» en el cual, escribe Descartes, «sentimos nuestro pensamiento».⁷⁸ Luego, sentimiento e imaginación ya no se oponen al entendimiento en tanto «encierran una suerte de intelección» que los convierte en «especies de pensamientos»⁷⁹ y pueden enumerarse junto a la voluntad y el entendimiento en una serie homogénea, que disuelve definitivamente la discontinuidad introducida entre unos y otros por el *quoque* (VII, 28, 22) y el *etiam* (VII, 34, 20) que escanden su enumeración. La distinción modal sería pues ajena a la reducción originaria.⁸⁰

blanche de Descartes, Paris PUF, 1981, p. 235, y a la que nos referiremos en el capítulo IV, en el momento de examinar la posibilidad de conocer un *alter ego*.

⁷⁸ «La vérité de cette proposition: Je pense, donc je suis ...; votre esprit la voit, la sent et la manie» *au marquis de Newcastle*, marzo-abril 1648?, V, 138, 2-6, ns; «sentimus nos videre» escribe Descartes *à Plempius* (I, 413, 14-20); «je sens que je pense donc je suis», comenta Henry, *Généalogie* ...op. cit. p. 29.

⁷⁹ Respectivamente, *Méditation sixième* IX-1, 62; VII, 78, 25-7; *à Gibieuf*, 19 enero 1642, III, 479, 12.

⁸⁰ Véase, en el mismo sentido, Marion J-L.: «Notes sur les modalités de l'ego», en Soual, P.; Vetô, M (eds.): *Chemins de Descartes*, Poitiers, L'Harmattan, 1997, pp. 83-94. Sobre las interpretaciones fenomenológicas del *ego*, del mismo autor «L'ego cartésiano e le sue interpretazioni fenomenologiche: al

Ahora bien, la *Meditación Segunda* se limita a establecer la interioridad del pensamiento, por su oposición formal a la objetividad esencialmente extática del *videre*. Falta entonces describir la aparición efectiva de esta interioridad. Es precisamente en el artículo §26 de *Las pasiones del alma* donde Descartes da cuenta de la interioridad efectiva del pensamiento a sí. Aunque, la investigación sobre las pasiones se ubica masivamente, según Henry, « en las antípodas de la reducción », ella efectúa, en este artículo, un « brusco retorno » a la fórmula de la manifestación del ser del *ego*, al definir la interioridad del alma a sí por una « afección originaria y original » (p.37). En esta última formulación, la interioridad no es concebida por su concepto, en la oposición formal entre ver y pienso ver, sino como « contenido fenomenológico de los modos fundamentales del aparecer » (p.38), en el que todos los modos del pensamiento « se encuentran marcados por un sello de absoluto » (p.37).⁸¹

La audacia y la excelencia de la interpretación de Michel Henry residen en tomar seriamente un hecho textual ineludible: en la mitad de su primera parte, *Las pasiones del alma* enuncia una evidencia cuyo sentido sólo puede ser entendido por su clara referencia al texto de la *Meditación Segunda*. Pero, y este es el punto que nos interesa discutir, si el artículo §26 señala un retorno a la reducción original del *videre videor*, la interpretación de Henry ve en él un retorno « brusco » y efímero. La investigación cartesiana se situaría en las « antípodas de la reducción », en tanto se dedica íntegramente, con la luminosa

di là della rappresentazione », en Armogathe, JR.; Belgoioso, G.: *Descartes metafísico. Interpretazioni del Novecento*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1994, pp. 179-193. Digamos aquí que esta interpretación se opone a aquella sostenida especialmente por Guérout, M.: *Descartes selon l'ordre des raisons...* op. cit. I, pp. 63-67; 76-80, recuperada por Beyssade, J.-M.: *La philosophie première de Descartes ...* op. cit, p. 155, y basada sobre todo en *Meditatio VI, VII, 73, 5-7; VII, 78, 22-24*, según la cual la evidencia del *ego cogito, ego sum* se restringiría a los modos que relevan del alma sola, por oposición a todos los modos que son en el alma en razón de su unión al cuerpo. Es el mismo Beyssade quien nota sin embargo que, tal como señaláramos más arriba, Descartes abandona, en la investigación sobre las pasiones del alma, el criterio de la unión para la distinción de los modos. Cf. Beyssade, J.-M.: *La philosophie première...* op. cit., p. 178.

⁸¹ Esta interpretación, que descubre en la evidencia del *ego cogito, ego sum* una autoafección sin causa trascendental y cuya inmanencia precede toda representación, ha sido retomada y enriquecida por J.-L. Marion, quien encuentra una determinación no extática, no representativa y no intencional de la *cogitatio*, en los artículos de *Las pasiones del alma* en los que Descartes describe una afección en el alma « excepcionalmente » provocada por el alma misma (§19, §41; §91, §147 y especialmente el §153), para concluir que « la générosité retrouve, dans sa définition constante l'architecture globale du cogito », « ...répète l'acte du cogito », « La générosité et le dernier cogito » *Questions cartésiennes. Méthode et Métaphysique*, Paris, PUF, 1991, pp. 169, 179 y 180 respectivamente; cf. la anticipación del problema en *Sur la théologie blanche...* op. cit, §17, pp. 415-416 y §19, p. 450.

excepción del artículo §26 y, quizás, del artículo §19, a la « explicación de la afectividad del alma por la acción del cuerpo », explicación que es sin más absurda desde el punto de vista de la reducción original, en la cual el cuerpo ha sido definitivamente excluido. Las pasiones, pues, serán comprendidas como « facultades psicoempíricas », « poder psicofísico » (p.46) y el conjunto de la investigación cartesiana será, de nuevo, degradado al conocido rango de una psicofisiología.⁸²

VI

Nosotros hemos intentado mostrar hasta aquí que la investigación sobre las pasiones recusa, desde el inicio de la investigación, toda posibilidad de reducir la pasión a la causa en el cuerpo porque a) define resueltamente dicha investigación como una ciencia de los efectos, en tanto su objeto es, siempre, aquello que « experimentamos es nosotros » (§3); b) inaugura un concepto de unión (§2) que ubica a todos los cuerpos en una misma lejanía respecto al alma ; c) reemplaza definitivamente el criterio de causa por un criterio fenoménico, el de referencia al cuerpo, referencia al alma (§22). Deberemos mostrar aquí que, por lo anterior, *Las pasiones del alma* llevan a cabo un relegamiento definitivo de la causa. Según esto, si la definición de pasión enunciada en *Pasiones* §26, opera una reducción que retorna a la certeza del *ego cogito*, dicho retorno no es ni brusco, ni provisorio.

⁸² Vale lo mismo para la interpretación de J-L. Marion, «La générosité et le dernier *cogito*» ... op. cit., quien, por su parte, distingue entre la pasión como una autoafección, provocada por el alma misma, no-representativa, no intencional, excepcional, diferente a la pasión «en su estatuto común», causada por el cuerpo, representativa o intencional (p. 176). En su estatuto común, las percepciones no se diferenciarían en nada del resto de las percepciones. « Selon cette définition [*Passions* §17], les passions consistent d'abord en des « perceptions », des « connaissances », « représentées »; elles s'imposent à l'âme à partir des « choses » qui agissent sur elle, dès lors passive; ainsi les passions répètent-elles exactement l'écart extatique de la représentation en général, loin d'y faire exception » (p. 172). Es importante señalar que Marion funda su interpretación exclusivamente sobre la definición de pasión dada en el artículo §17, justamente aquél en que Descartes describe los rasgos comunes a todas las percepciones, en tanto opuestas a las voluntades. « ...perceptions, lorsqu'on se sert généralement de ce mot pour signifier toutes les pensées qui ne sont point des actions de l'âme » (§28, 349, 20-21), sin tener en cuenta en ningún momento, la definición de pasión en sentido restringido desarrollada en los artículos §§25-29, que hace de ella una percepción que no tiene relación alguna al cuerpo, ni como causa ni como objeto, en tanto se presenta,

Esta conclusión se funda en los hechos textuales siguientes. El primero: la indagación sobre la fenomenalidad propia de la pasión se desarrolla y se cumple, desde el artículo §21 al artículo §26, con total prescindencia de la explicación por la causa. En efecto, Descartes opone la interioridad propia de la pasión a la exterioridad de la imaginación, de la idea sensible y de los sentimientos en nuestro cuerpo, y esta oposición es esencial a las modalidades específicas de su aparición al alma.⁸³ La referencia al cuerpo deja de lado el problema de saber si ellos son o no son la causa del sentimiento.⁸⁴ Las pasiones, por su parte, son tales en tanto se sienten sin relación a causa alguna.⁸⁵ Que la pasión se siente sin referencia a la causa quiere decir que ella se siente en referencia al alma, aun si, como sucede comúnmente en estado de vigilia, ella esté determinada por los nervios, o, como ocurre siempre en el sueño (§21), y raramente en estado de vigilia (§93), no lo esté. La pasión es conocida como una relación con el alma y se opone a la representación del cuerpo (imaginación pasiva, ideas sensibles) y a los sentimientos situados en una parte del cuerpo (apetitos, calor, dolor), porque la causa ha sido reemplazada por otro criterio de distinción, el de la relación sentida, inmanente al sentimiento mismo y que, como tal, no puede ni aspira a ser explicado por la causa.⁸⁶

siempre, como una relación del alma a sí (§25, título). Volveremos sobre el punto en el capítulo siguiente, en el momento de examinar la definición de las pasiones particulares (sección §IV).

⁸³ « Celles que nous rapportons à des choses qui sont hors de nous, à savoir aux objets de nos sens » §23, 340, 4-5; « Les perceptions que nous rapportons à notre corps, ou à quelques unes de ses parties sont celles que nous avons de la faim, de la soif, et de nos autres appétits naturels; à quoi on peut joindre la douleur, la chaleur et les autres affections que nous sentons comme dans nos membres et non pas comme dans les objets qui sont hors de nous » §24, 346, 24-347, 3; « nos perceptions, tant celles qu'on rapporte aux divers affections de notre corps » §25 347, 25-28.

⁸⁴ « Celles que nous rapportons à des choses qui sont hors de nous, à savoir aux objets de nos sens, sont causées (au moins lors que notre opinion n'est point fausse) par ces objets... » §23, 340, 4-7.

⁸⁵ «et desquelles on ne connaît communément aucune cause prochaine à laquelle on les puisse rapporter » *Passions* §25, 19-21

⁸⁶ Dado el texto de *Passions* §25: « no se conoce comunmente ninguna causa próxima, a la cual podemos referirla... » (347, 19-21), una interpretación recurrente entiende que la pasión estaría siempre acompañada de un juicio erróneo que la consideraría como un efecto del alma sobre ella misma, y no como en lo que realidad es, efecto de la acción del cuerpo sobre el alma. Cf. el comentario de F. Alquié al artículo *Passions* §25, Alquié III, 972 nota. Es también la interpretación de Kambouchner, D.: *L'homme des passions*, ... op. cit., p. 111, quien se siente obligado a dilucidar « el enigma del texto cartesiano » (p. 111), y de Meyer, M.: *Le philosophe et les passions*, Paris, Librairie Générale Française, 1991, quien encuentra aquí « la ilusión de la pasión » (p. 196). Esta interpretación es insostenible. Primero, porque desconoce que el criterio de distinción no es el conocimiento o desconocimiento de la verdadera causa, sino la relación sentida al cuerpo, que causa o que creemos que causa la pasión, o al alma misma. En este momento de la exposición, y siguiendo la distinción general establecida por el artículo §21, la pasión se incluye dentro del grupo de percepciones cuyas causas no sólo son « bien determinadas » sino también « notables » (§21, 345, 11: « notables et ... déterminées »). Descartes no escribe que, en la pasión, desconocemos la acción del cuerpo, sino que no conocemos ninguna causa próxima en la cual ella sea sentida, y a la cual pueda pues referirse:

La sustitución del criterio de la causa por el criterio de la relación sentida se realiza explícitamente en el artículo § 22.⁸⁷ En rigor, la distinción de las percepciones según sus causas comienza y termina en el artículo §21. « Entre las percepciones que son causadas por el cuerpo - escribe Descartes - la mayoría depende de los nervios », pero, agrega, « hay algunas que no dependen de ellos », estas son, las ideas de la imaginación pasiva (sueños, ensoñaciones) que dependen del curso fortuito de los espíritus.⁸⁸ ¿Cómo pueden distinguirse esas pasiones que sí dependen de los nervios? De nuevo, por el examen de aquello que « experimentamos es en nosotros », la relación sentida al cuerpo, a los cuerpos, al alma: « y hay entre ellos esta diferencia, que referimos los unos a los objetos de afuera que impresionan nuestros sentidos, los otros a nuestro cuerpo o alguna de sus partes, y en fin los otros al alma » (§22, 345, 18-24, ns). Este criterio incluye también a las ideas de la imaginación pasiva: ellas no dependen de los nervios, pero se sienten en referencia al cuerpo, en tanto son « sombra y pintura » de las ideas sensibles, (345, 13-14; 348, 17-18).

Esta sustitución muestra claramente que el conocimiento de las causas segundas no sirve en absoluto para trazar la distinción entre sentimientos, puesto que, una vez descritas las primeras, nada se avanza respecto a la segunda. La distinción de los sentimientos por la causa es, pues, absolutamente inoperante i) respecto a la distinción entre imaginación activa y pasiva, fundada en la experiencia de lo que parece o no parece depender de la voluntad;⁸⁹ ii) respecto al conocimiento de las pasiones que dependen de los nervios, que deberán por lo tanto distinguirse por un criterio inmanente a la percepción misma que permite incluir en un mismo grupo a algunos de los sentimientos que, comúnmente, dependen de los nervios junto con los que no dependen de ellos, de

«on ne connaît communément aucune cause prochaine, à laquelle on la puisse rapporter », ns. Por último, si las pasiones se presentasen inmediatamente como efectos del alma sobre ella misma, se sentirían como acciones del alma, y no como pasiones « directamente contrarias » (365, 20) a su voluntad.

⁸⁷ « Toutes les perceptions que je n'ai encore expliquées viennent à l'âme par l'entremise des nerfs, et il y a entre elles cette différence, que nous les rapportons les unes aux objets de dehors qui frappent nos sens, les autres à notre corps ou à quelques unes de ses parties, et enfin les autres à notre âme » 345, 18-24, ns. El punto no podía pasar desaparcibido a F. Alquié, III, 970, n. 2.

⁸⁸ « les perceptions qui sont causées par le corps; la plupart dépendent des nerfs; mais il y en a aussi quelques unes qui n'en dépendent point » (344, 16-19).

⁸⁹ « elles diffèrent en ce que notre volonté ne s'emploie pas à les former; ce qui fait qu'elles ne peuvent être mises au nombre de ses actions » *Passions*, §21, 344, 20-23; « à cause que nous (ne) expérimentons pas qu'elles viennent directement de notre âme » §17, 342, 15-16.

manera de hacer definitivamente irrelevante toda explicación por las funciones del cuerpo.

La noción de interioridad propia de la pasión no se forja a pesar de la causa, como una excepción, sino justamente gracias a la exclusión de la causa como criterio de distinción modal.

La división en dos partes de la definición de pasión (§27, 349, 13-27) confirma plenamente esta relegación de la causa. Tal como rezan los títulos de los artículos §§28-29, la primera parte de la definición se ocupa de los tres nombres genéricos de la pasión « percepciones, sentimientos, o emociones del alma ». La segunda parte de la definición de pasión se subdivide a la vez en dos partes. La primera, « que ellas se refieren particularmente al alma », sigue sin solución de continuidad a la anterior, como una subordinada, y distingue definitivamente la pasión de todos los sentimientos (§29, 350, 16-20). La segunda viene después de una conjunción: « y que son causadas, sostenidas y fortificadas por algunos movimientos de los espíritus » (§27, 349, 14-17). Tal como Descartes aclara explícitamente, la inclusión de las causas segundas es un agregado a la definición, agregado del que todavía hay que dar razón. En efecto, Descartes explica, en el artículo §29, que la causa de la pasión se suma a su definición por dos razones : « Agregó que ellas son causadas, sostenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus a fin de distinguir las de nuestras voluntades, que podemos llamar emociones interiores al alma que se refieren a ella, pero que son causadas por el alma misma, y también para explicar su causa última, que las distingue *por segunda vez* de los otros sentimientos » (§29, 350, 25-27, ns). Por lo tanto, el agregado de la causa sólo sirve para establecer, por segunda vez, dos distinciones que ya eran completamente conocidas antes y, por lo tanto, sin él, a saber, *i*) la que existe entre pasión y voluntad, explícitamente establecida al definir las primeras como « percepciones »⁹⁰ y, de manera implícita, cuando se las llama « sentimientos »⁹¹; *ii*) la que existe entre pasión y los otros

⁹⁰ « lorsque on se sert généralement de ce mot pour signifier toutes les pensées qui ne sont point des actions de l'âme ou volontés » *Passions*, §28, 350.

⁹¹ « elles sont reçues en l'âme en la même façon que les objets des sens extérieurs » *Passions*, §28, 350, 4-5.

sentimientos, establecida definitivamente en el párrafo anterior por la distinción entre referencia al cuerpo, al alma.

Si el proyecto cartesiano fuera el de una psicofisiología, esta última distinción debería ocupar el primer lugar en la investigación, y ser incluida en el artículo §21, lo cual nos permitiría prescindir de la laboriosa distinción entre los modos de la sensibilidad iniciada en este artículo y coronada en la afirmación de la esencial interioridad de la pasión en el artículo §26. Por el contrario, el conocimiento de las causas últimas de pasión ocupa el último lugar de la definición, segunda parte de su parte segunda, porque, de hecho, la causa, en sí misma, no explica nada. En efecto, de limitarnos a esta explicación por la causa, no sabríamos nada acerca del problema principal, este es: ¿qué es una pasión del alma? Lo cual equivale a preguntar: ¿qué define el modo particular que tiene la pasión de ser experimentada en nosotros?

Finalmente, este relegamiento de la causa se hace claro en la situación que la descripción de las funciones del cuerpo ocupa en el orden de la investigación, tal como ésta se despliega en la primera parte de *Las pasiones del alma*. Cabe recordar que la «breve explicación» (§7, título) de de las funciones del cuerpo (§§ 7-16) era introducida con el solo fin de « hacer... más inteligible » (§7, 331, 11) la distinción entre funciones del alma y el cuerpo (§§4-5) y entre cuerpo vivo y cuerpo muerto (§ 6). Una vez explicadas las dos partes de la definición de pasión (§§28-29), Descartes explica que la descripción de la unión del alma y del cuerpo (§§30-33), de su acción recíproca (§§34-35) y, por último, de la acción del cuerpo que es una pasión en el alma (§36), sirven para « entender más perfectamente todas esas cosas » (§30, 351, 4-5), éstas son: las funciones del cuerpo que se incluyen en la segunda parte de la segunda parte de aquella definición (§29 350, 20-27).⁹² La descripción de las funciones del cuerpo, en la primera parte de *Las pasiones del alma*, no explica ni aspira a explicar la pasión en sí, tal como se conoce en nosotros, como una *cogitatio*, sino exclusivamente « porque he puesto en su definición que son causadas... » etc. (§37, 23-24). Es precisamente ésta última parte de su

⁹² « Et parce que le semblable arrive en toutes les autres passions, à savoir qu'elles sont principalement causées par les esprits contenus dans les cavités du cerveau, en tant qu'il prennent leur cours vers les nerfs... on peut clairement entendre de ceci pourquoi j'ai mis ci-dessus en leur définition qu'elles sont causées par quelque mouvement particulier des esprits. » §37, 357, 15-25, ns.

definición, la explicación por la causa, la que, siendo ajena a la interioridad sentida, debe ser explicada. Luego, la descripción de las causas segundas de la pasión no es de ninguna utilidad para comprender ni los nombres genéricos de la pasión, ni su diferencia específica, sino sola y exclusivamente para « entender claramente » (§37, 357, 23) la explicación de la causa, que sólo puede distinguir la pasión de los otros sentimientos « por segunda vez », es decir, cuando ya habían sido distinguidos por las modalidades específicas de su aparición al alma.

Una vez completada esta explicación de la causa segunda de pasión, Descartes prosigue su indagación, cuyo objeto principal es, precisamente, los efectos de la pasión, efectos de los efectos (cf. artículo §40, título: «Cuál es el principal efecto de las pasiones »).⁹³

Establecida la definitiva relegación de la explicación por la causa, debemos insistir, finalmente, en afirmar que la reducción llevada a cabo en el artículo §26 se circunscribe estrictamente a la pasión del alma y sólo a ella. En efecto, si la definición de pasión puede considerarse como un retorno a la evidencia del « creo ver », enunciada en la *Meditación Segunda*, es a condición de destacar el siguiente hecho textual: la percepción inmediata de la interioridad del pensamiento tiene aquí un alcance mucho más restringido que en la *Meditación Segunda* porque se enuncia exclusivamente para la interioridad propia de las pasiones del alma, la cual se conoce por la exclusión de toda exterioridad que ubique el sentimiento ante el alma, en el cuerpo.⁹⁴ El texto de *Pasiones* §26 exige ser entendido en relación a la *Meditación Segunda* porque afirma para la pasión y exclusivamente para ella, una identidad original del ser y del aparecer, que Descartes, llama « sentir »: el alma siente sus pasiones tal como ellas son.⁹⁵

⁹³ Si se admite una doble contitución de la metafísica cartesiana, nuestro esfuerzo conduce a mostrar que la noción de pasión, pertenece a una metafísica presidida por su primera figura, *cogitatio*, antes que por la segunda, *causa*. Cf. Marion, J-L: *Sur le prisme métaphysique...* op. cit, p. 215, nota 85, donde se atribuye la desaparición del término substancia en *Les passions de l'âme* a un «repliegue de la *cogitatio* ».

⁹⁴ En este sentido, puede decirse que la interpretación de Henry repite, a pesar de su originalidad, la sentencia que Ferdinand Alquié formulara casi medio siglo antes y por la cual el artículo de *Passions* §26 se limitaría a repetir la certeza originaria de la *Meditación segunda*: «le *Traité des passions* [§26]... ne nous dit rien de plus que la *Méditation seconde*, remarquant qu'en percevant je suis certain de percevoir, mais non de ce que je perçois » *La découverte métaphysique...* op. cit. p. 306.

⁹⁵ « elles sont si proches et si intérieures à notre âme qu'il est impossible qu'elle les sente sans qu'elles soient véritablement telles qu'elle les sent » *Passions*, §26, 348, 25-27.

Luego: aunque los modos del pensamiento puedan enumerarse en una serie esencialmente homogénea, en tanto el entendimiento es un « sentir que yo pienso » y el sentimiento « una suerte de intelección », la aplicación, por tercera vez, del argumento del sueño a los sentimientos en el cuerpo, reintroduce, en *Pasiones* §26, una insalvable discontinuidad entre la interioridad de la pasión y la exterioridad de todos los modos de la sensibilidad, la misma que la *Meditación Segunda y Tercera* establecían entre, por una parte, la imaginación y las ideas sensibles, y, por otra, el entendimiento, la voluntad y las pasiones. Puede decirse que todas las modalidades del sentimiento son esencialmente interiores al *ego*, pero, por el artículo §26, esta interioridad no es en sí homogénea: en los sentimientos y en las ideas sensibles, ser y aparecer no coinciden inmediatamente, ya que entre ambos se interpone una apariencia que bien puede no ser. Por el contrario, la pasión, en tanto excluye la exterioridad de la representación, es siempre y sin excepción tal como se siente, en una interioridad que las funciones del cuerpo no pueden ni aspiran explicar. Brevemente, la pasión no es un ver (*videre*); por lo tanto, no necesita de un « creo ver » para revelar su interioridad, la identidad del ser del sentimiento y su aparición en el alma.

También M. Henry concuerda con esto cuando, en el último capítulo dedicado a Descartes, regresa al texto de *Pasiones* §26 para señalar la inmanencia a sí propia de la pasión; inmanencia que no es, en este caso, la del pensamiento en general, que se da inmediatamente a conocer en un « siento que pienso », sino de la tristeza en particular, en su « realidad material » de « sentimiento puro », opuesta a la realidad objetiva de la idea, « irrealidad propia de la representación » (p. 95). Sin embargo, inmediatamente después, Henry se obliga a recordar que esta inmanencia radical vale también para el dolor. El dolor, en tanto pensamiento, es un sentimiento puro, pero a condición de no ser considerado tal como aparece, como ubicado en un cuerpo, sino en sí e « independientemente del ser representado » (p.95). Esta lectura amenaza con diluir el sentido primero del texto cartesiano, al desconocer la precisa distinción que Descartes traza entre, por una parte, los modos que revelan su inmanencia al alma « independientemente del ser representado », y por otra, las pasiones, que excluyen por definición todo ser representado. Es por esta exclusión de la representación y por aquél relegamiento de la causa que la inmanencia de la pasión se conoce inmediatamente como

una interioridad del alma a sí, y es gracias a esta inmanencia que la pasión, a diferencia del dolor, es inmediatamente tal como aparece, sentimiento puro.

VII

La complejidad de la noción de pasión y su carácter paradójico residen en esto: la interioridad de la pasión al alma y la identidad entre ser y aparecer se afirman sin renunciar jamás a su pasividad esencial. La pasión es tal como aparece, interior y próxima al alma, y esta aparición no es explicada por el cuerpo. Pero, al mismo tiempo, el alma recibe la pasión, emoción interior que llega a ella sin provenir de ella misma, sino del cuerpo. En perfecto acuerdo con la noción más general de *Pasiones* §2 y *Principios* II §2, Descartes escribe que, en tanto sentimientos, las pasiones son « recibidas en el alma » (§28, 350, 4), y esta recepción es inmediatamente conocida como tal, « y no son conocidas de otro modo » (350, 6). Si hay en la pasión una identidad del ser del sentimiento y de su aparición al alma, le corresponde a este aparecer ser recibido como aquello que no proviene de ella.

Esta modalidad de la recepción es justamente lo que distingue la interioridad de la pasión de la interioridad de las voluntades, que son también consideradas como « emociones del alma referidas a ella » (350, 23-24). Las voluntades, en tanto emociones, « ocurren » o « vienen » al alma, pero provienen directamente del alma misma, y esta proveniencia es conocida inmediatamente: « experimentamos que ellas vienen directamente de nuestra alma y parecen no depender más que de ella » (§17, 342, 15-17). La pasión, por su parte, es una emoción interior al alma pero que, al mismo tiempo, y esto vuelve el problema particularmente interesante, el alma recibe como aquello que no proviene de ella. El punto sobre el que debemos insistir es que esta proveniencia no modifica en nada la esencial interioridad y proximidad al alma que definen la pasión y deja intacta la verdad inmanente a ella, en tanto es imposible que ella sea de otro modo que como el alma efectivamente la siente.

Esta doble afirmación simultánea, recepción e interioridad, se efectúa explícitamente en *Pasiones*, §26 348, 23-27. En el momento mismo de enunciar la proximidad del alma a sí y la identidad originaria del ser y del aparecer en la pasión, Descartes introduce una proveniencia que es heterogénea al alma. La verdad de la pasión afirma simultáneamente la posibilidad aún indeterminada de un error: las pasiones, en tanto ellas son tal como aparecen, no nos engañan «de la misma manera»⁹⁶ que el resto de los sentimientos. Este error original permanece indeterminado, justamente, porque no puede ser el error que alcanza a todo *videre*. La densidad del texto reside en esto: no sólo se afirma una verdad propia de la pasión, que la coloca fuera de la posibilidad del error conocido, sino que, al mismo tiempo, la pasión inaugura otra forma de error. La primera parte de *Las pasiones del alma* proclama su doble carácter inaugural: la investigación se dirige hacia una verdad propia de las pasiones, pero las razones de dudar ya no pueden ser las de la *Meditación Primera*, cuyo último aliento se apaga definitivamente en el artículo §26. Luego, la posibilidad de error no se abre porque que las pasiones puedan aparecer de modo de no ser tal como se las siente; si fuera así no serían pasiones, sino sentimientos en el cuerpo. Por el contrario, la posibilidad de un error original se da gracias y no a pesar de la interioridad de la pasión al alma; es justamente porque la pasión es una relación con el alma que el alma puede ser engañada «de otro modo», es decir, de una manera que no debe nada a la esencia extática del ver.

Dada la reducción del artículo §26, la pasión es de modo tal que impide definitivamente atribuir al cuerpo las determinaciones formales de su aparición en el alma. Siendo así, aquella reducción no puede dejar intacto el modo en que el cuerpo aparece en la pasión. Que esta proveniencia del cuerpo marque «la declinación de los absolutos fenomenológicos» (Henry) no nos absuelve a nosotros de preguntar: ¿cómo se revela en la pasión, y exclusivamente en ella, la proveniencia del cuerpo, si por definición ella excluye toda relación con los cuerpos, como causas o como objetos? Si, tal como insistimos en nuestro primer capítulo, Descartes homologa bajo un mismo título, «*corps de dehors*», los cuerpos del mundo y las partes anatómicamente localizables de mi

⁹⁶ Citemos de nuevo, « qu'on peut y être trompé touchant les perceptions qui se rapportent aux objets qui sont hors de nous ou bien celles qui se rapportent à quelques parties de notre corps, mais qu'on ne peut pas l'être en même façon touchant les passions, d'autant qu'elles sont si proches et si intérieures à notre âme,

cuerpo (§13), preguntemos, de nuevo: ¿es posible encontrar, en la investigación sobre las pasiones, el sentimiento de un *corps de dedans*?

Para legitimar esta pregunta se debe investigar primero en qué se diferencia la pasión de las modalidades de recepción propias de los demás sentimientos. Ya no se trata del modo en que la pasión es en el alma, interior y próxima a ella, sino del modo en que ella tiene de ser contraria a la voluntad, que la distingue de los otros modos de la sensibilidad como de los otros modos de constricción. Es posible decir que la investigación que se despliega desde el artículo §21 hasta el artículo §27 de *Las pasiones del alma* accedía a la definición de pasión por una oposición que seguía siendo aún puramente formal, entre relación al cuerpo y relación al alma, interioridad-exterioridad del alma a sí. Es necesario todavía darle un contenido a la pasión, independiente y anterior a los contenidos de las pasiones particulares, en tanto común a todas ellas. Ese contenido, que viene a completar la definición de pasión, es el siguiente: la pasión tiene como efecto una « disposición del alma a querer » (§40, 359, 9). Luego, la pasión es una inclinación que exige al alma el ejercicio de la voluntad, por el consentimiento o el no consentimiento al querer que es en ella, efecto del efecto de la pasión en el alma.⁹⁷

qu'il est impossible qu'elle les sente sans qu'elles soient véritablement telles qu'elle les sent » *Passions* §26 348, 20-27 ns.

⁹⁷ Hasta donde sabemos, el único autor que ha tomado seriamente el artículo *Passions* §40 es Delamarre, A.: « Du consentement. Remarques sur *Les passions de l'âme* §40 », en AA.VV.: *La passion et la raison. Hommage a Ferdinand Alquié*, ...op. cit. pp. 131-143, quien encuentra aquí una « segunda definición de las pasiones, implícita y por el efecto » (p. 132), que distingue la pasión del resto de los sentimientos (« sólo la pasión agrega al efecto que ella *tiene*, al efecto que ella *es* » (p. 134) e inscribe definitivamente la investigación sobre las pasiones dentro del ámbito de la moral (p. 132) y por lo tanto de « la vida », en sentido estrictamente extra-biológico (p. 135).

Capítulo III

Los efectos de la pasión

I

La investigación sobre los efectos de la pasión que comienza en el artículo §40 y culmina en el artículo §48 debe ser leída en continuidad al texto de la *Meditación Sexta* en tanto se presenta como una investigación sobre la pasividad del sentimiento, es decir, sobre los distintos modos en que el sentimiento puede ser contrario a la voluntad. Ella viene a responder a la pregunta siguiente: dada la definición de pasión, ¿cuál es el modo de la pasividad que caracteriza a la pasión propiamente dicha y la distingue de otros modos del sentimiento como de otros modos de constricción a la voluntad? Quizás, esa pregunta pueda formularse así: dada la naturaleza receptiva común a todas las pasiones (*Meditación Sexta*, IX-1, 63), los artículos de *Pasiones* §§25-27 muestran que la pasión propiamente dicha, siendo un recibir, no es en absoluto la idea de una cosa sensible. Si la pasión, ella también, se recibe en el alma (§17), ¿cómo se siente esa proveniencia, si por definición queda excluida toda relación al cuerpo como causa o como objeto del sentimiento?

A partir del artículo §40 Descartes estudia «el principal efecto de todas las pasiones en los hombres» (título, 359, 6). Una vez definida la pasión, la ciencia de las funciones del alma estudia los efectos de la pasión, es decir, los efectos de los efectos. Aquello que caracteriza a la pasión es que ella tiene necesariamente un efecto sobre el alma que la distingue de toda representación, idea sensible o imaginación pasiva, y de toda afección en el cuerpo, este es: una disposición a querer. «Ya que es necesario notar

que el principal efecto de las pasiones en los hombres es que ellas incitan y disponen el alma a querer las cosas para las cuales ellas preparan al cuerpo...».¹ Ahora bien, dada la esencia libre de la voluntad², la disposición a querer en el alma tiene un efecto igualmente necesario, este es, una respuesta del alma a la disposición a querer que es en ella, respuesta que Descartes llama (no) consentimiento a los efectos de la pasión.³ A partir del artículo §40, la investigación sobre las pasiones se descubre como aquello que siempre fué, esto es, una ciencia de los efectos.

Se impone una aclaración prioritaria. Sería absurdo pretender que los efectos de la pasión en el alma reproducirían la serialidad causal de los cuerpos, al modo de una causalidad psicológica entre estados de conciencia. Por el contrario, el efecto de la pasión viene a dar un contenido fenoménico preciso a la interioridad al alma que la define, la cual no podía entenderse hasta aquí más que por su oposición formal a la exterioridad de todas las afecciones que se sienten en el cuerpo Tal como afirma el artículo §25, las pasiones establecen una relación original del alma a sí porque sus efectos se sienten en el alma misma (347, 17-20). Justamente: el alma siente los efectos de la pasión en ella misma porque el efecto de la pasión es una disposición a querer, que compromete directamente a la voluntad. Es por eso que los efectos de las pasiones particulares se incluyen rigurosamente en la definición de cada una de ellas; por ejemplo: el amor es una determinada disposición que incita al alma a « unirse de voluntad a los objetos que parecen serle convenientes » (§79, 387, 3-5). Pero el amor es enseguida el consentimiento a esa invitación, « consentimiento por el cual [el alma] se considera desde ahora como unida con aquello que ama » (§80, 387-20-22). Luego, el objeto es aparentemente bueno en tanto se percibe en una inclinación a la unión y en tanto esa inclinación sea

¹ « Car il est besoin de remarquer que le principal effet de toutes les passions dans les hommes est qu'elles incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent le corps en sorte que le sentiment de la peur l'incite à vouloir fuir, celui de la hardiesse à vouloir combattre, et ainsi des autres » *Passions*, §40, 359. Cabe anticipar aquí que el ejemplo de Descartes; inclinación a huir o a atacar, es efecto exclusivo del deseo. Las otras cinco pasiones, consideradas en sí mismas, nunca tienen como efecto una inclinación al movimiento voluntario, si no es por intermedio del deseo y se sienten en la quietud. La inclinación a la separación del objeto dañino, en el odio se hace efectiva sin huida alguna. «Et il faut exactement remarquer que ce que je viens de dire de ces quatre passions n'a lieu que lorsqu'elles sont considérées précisément en elles-mêmes, et qu'elles ne nous portent à aucune action» §143, 435. « Mais, parce que ces passions ne nous peuvent porter à aucune action que par l'entremise du désir qu'elles excitent » §144, 436.

² « la volonté est tellement libre de sa nature qu'elle ne peut jamais être contrainte » §41, 359, 15-16.

³ « consentir à ses effets » *Passions*, §46, 364, 8.

efectivamente consentida. Sin consentimiento, el objeto no sería en absoluto percibido como un objeto amable. La pasión es sus efectos y permanece idéntica a sí en la duración.

A partir de aquí, Descartes puede distinguir definitivamente la pasión de otros modos del sentimiento como de otros modos de pasividad, distinción que debe ser leída en directa continuidad a la *Meditación Sexta*. Dada en mí una « cierta facultad pasiva de sentir »⁴, antes de toda consideración sobre el sujeto de acción, que queda aún indeterminado, el alma conoce inmediatamente el sentimiento como un pensamiento que recibe en ella. Enseguida se establece, en primer lugar, que la facultad activa « no puede ser en mí » y por lo tanto, que aquello que el alma recibe en ella no proviene de ella misma. Por tres razones: a) porque las ideas sensibles no presuponen ninguna intelección; b) porque son en mí sin mi consentimiento; c) porque son en mí a pesar mío, es decir contra mi voluntad.⁵ La primera de las razones remite a la afirmación por la cual el *ego* puede concebirse sin las facultades de sentir e imaginar.⁶ A la inversa, ellas no podrían ser concebidas en mí, si no encerraran en su concepto formal « cierta intelección ».⁷ La segunda y la tercera confirman las razones principales por las que, antes de la duda, el alma creía que sus ideas provenían de los cuerpos, estas son, la presencia o ausencia sin su consentimiento o contra su voluntad.⁸

⁴ « De plus, il se rencontre en moi une certaine faculté passive de sentir, c'est-à-dire, de recevoir et de connaître des idées des choses sensibles, mais elle me serait inutile, et je ne m'en pourrais aucunement servir, s'il n'y avait en moi, ou en autrui, une autre faculté active (quaedam activa etiam existeret) capable de former et produire ces idées » *Méditation sixième*, IX-1, 63, 1. « Jam vero est quidem in me passiva quaedam facultas sentiendi, sive ideas rerum sensibilium recipiendi et cognoscendi, sed ejus nullum usum habere possem, nisi quaedam activa etiam existeret, sive in me, sive in alio, facultas istas ideas producendi vel efficiendi. » VII, 79.

⁵ « Atque hæc sane in me ipso esse non potest, quia nullam plane intellectionem præsupponit et me non cooperante, sed saepe etiam invito, ideae istae producuntur... » VII, 79.

⁶ « les facultés d'imaginer et de sentir, sans lesquelles je puis bien me concevoir clairement et distinctement tout entier, mais non pas elles sans moi » IX-1, 62; « puta facultates imaginandi et sentiendi, sine quibus totum me possum clare et distincte intelligere, sed non vice versa illas sine me » VII 78.

⁷ « Car dans la notion que nous avons de ces facultés, ou (pour me servir des termes de l'École) dans leur concept formel, elles enferment quelque sorte d'intellection » IX-1, 62; « intellectionem enim nonnullam in suo formali conceptu includunt, unde percipio illas a me, ut modos a re, distingui » VII, 78.

⁸ « ce n'était sans raison que je croyais sentir des choses entièrement différentes de ma pensée, à savoir des corps d'où précédaient ces idées. Car je expérimentais qu'elles se présentaient à elle sans que mon consentement y fût requis, (experiebar enim illas absque ullo meo consensu mihi advenire) en sorte que je ne pouvais sentir aucun objet, quelque volonté que j'en eusse, s'il ne se trouvait présent à l'organe d'un de mes sens; et il n'était nullement en mon pouvoir de ne le pas sentir, lorsqu'il se trouvait présent » IX-1, 59. El latín hace más claro este doble aspecto de la constricción sensible: no poder sentir si el objeto está

Ahora bien, la descripción de la constricción propia de las ideas sensibles, conduce, a través de una inclinación natural, a la prueba de la existencia de los cuerpos del mundo. Los apetitos y sentimientos tales como el calor o el dolor, permiten, por su parte, conocer la unión substancial del alma al cuerpo.⁹ La pasividad del sentimiento se inscribe pues dentro del examen de las verdades propias a la inclinación natural que Dios puso en mí como una enseñanza de la naturaleza, las cuales deberán ser distinguida de los juicios falsos, aparentemente naturales, « que han sido introducidos en mi espíritu por una cierta costumbre de juzgar inconsideradamente de las cosas ». (IX-1, 65). La indagación sobre la sensibilidad conduce pues necesariamente a una crítica del juicio.¹⁰ De aquí que las pasiones propiamente dichas, que la clasificación de la *Meditación Tercera* distinguía bajo el nombre de afecciones, no puedan considerarse más que como el efecto de una *inclinación corporal*¹¹, que recuerda a los « humores o inclinaciones naturales » descritos en el *Tratado del hombre*.¹² Esta noción no merecerá ninguna consideración particular por parte de la *Meditación Sexta* y quedará definitivamente abolida en *Las pasiones del alma*, salvo quizás por la fugaz mención del temperamento en §36, 356, 15.

ausente, no poder no sentir si está presente « adeo ut neque possem objectum ullum sentire, quamvis vellem, nisi illud sensus organo esset præsens, nec possem non sentire cum erat præsens ». VII, 75.

⁹ « Car [Dieu] ne m'ayant donné aucune faculté pour connaître que cela soit, mais au contraire une très grande inclination (magnam propensionem) à croire qu'elles (les idées sensibles) me sont envoyées ou qu'elles partent des choses corporelles, (illas a rebus corporeis emitti), je ne vois pas comment on pourrait l'excuser de tromperie, si en effet ces idées partaient ou étaient produites par d'autres causes que par des choses corporelles (si aliunda quam a rebus corporeis emmitterentur). Et partant il faut confesser qu'il y a des choses corporelles qui existent » *Méditation sixième*, IX-1, 63; VII, 79-80. « La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui » IX-1, 64.; « sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam » VII, 81.

¹⁰ Cf. *Principes*, I §67: « nous avons cru qu'ils (ces sentiments) étaient dans nos mains, dans nos pieds, et dans les autres parties de notre corps, sans que toutefois il n'y ait aucune raison qui nous oblige à croire que la douleur que nous sentons, par exemple, au pied soit quelque chose hors de notre pensée qui soit dans notre pied, ni que la lumière que nous pensons voir dans le soleil soit dans le soleil... » IX-2, 56, ns. Este es el único párrafo del artículo que coincide con la versión latina, VIII-1, 32-33. La atribución al cuerpo es, en *Los Principios*..., una creencia (*præjudicia*), es decir, un juicio inconsiderado « nous avons cru dès le commencement de notre vie que toutes les choses que nous sentions avaient une existence hors de notre pensée » (ibid).

¹¹ « certaines inclinations corporelles vers la joie, la tristesse la colère et d'autres semblables passions » » IX-1, 59. « corporeas...propensiones ad hilaritatem, ad tristitiam, ad iram, similesque alios affectus » VII, 74

¹² « humeurs ou inclinations naturelles » *Traité de l'homme*, XI, 166, 19; cf. 166, 14 - 167, 28.

Todas las percepciones sensibles provienen del cuerpo.¹³ Pero, dada esta proveniencia común, el sentimiento no se recibe en el alma de la misma manera. Al examen de la *Meditación Sexta*, el artículo §46 de *Las pasiones del alma* agrega esto: primero, la contrariedad a la voluntad propia de las ideas sensibles, las ideas de la imaginación pasiva, de los apetitos y de las afecciones en el cuerpo, tales como el calor y el dolor, es una contrariedad meramente negativa y ocasional. Segundo: sólo la pasión es *directamente contraria* a la voluntad.¹⁴

La contrariedad de aquellos sentimientos es negativa porque se ejerce como mero obstáculo; sólo pueden impedir o ser impedidos por una voluntad anterior e independiente de ellos. Ocasional, el impedimento es posible, y hasta frecuente, pero no es en absoluto necesario. La representación es neutra respecto a la voluntad, porque no tiene efectos necesarios sobre ella. Por su parte, la pasión, puede ser, en su interioridad y proximidad al alma, «directamente contraria» a la voluntad. (365, 12-13) y esta contrariedad se siente como un combate, término que, tal como veremos enseguida, Descartes recibe y corrige para indicar un conflicto real entre pasión y razón.

¿Por qué la pasión puede ser directamente contraria a la voluntad? Porque, tal como había quedado establecido desde el artículo §40, ella es el único sentimiento que tiene como efecto necesario en el alma una disposición a querer.¹⁵ Lejos de presentar un mero obstáculo a una determinación del alma, la pasión exige al alma una determinación, el consentimiento o el no consentimiento a la disposición a querer que es en ella. La pasión puede pues ser directamente contraria a la voluntad porque se recibe como una invitación, a la cual el alma debe imperativamente responder.

Cierto es que, en tanto invitación, la pasión no podría por ella misma llevar al alma a un querer contrario a su voluntad.¹⁶ Aún sometida al imperio de pasiones sucesivas y contradictorias, ella nunca es llevada por las pasiones, sino que «se deja llevar» por

¹³ « recte concludo, aliquas esse in corporibus, a quibus variæ istæ sensuum perceptiones adveniunt... » VII, 81.

¹⁴ « Et pour les premiers [mouvements], encore qu'ils empêchent souvent les actions de l'âme, ou bien qu'ils soient empêchés par elles: toutefois, à cause qu'ils ne sont pas directement contraires on n'y remarque point de combat » *Passions*, §47, 365, 17-21.

¹⁵ « Car il est besoin de remarquer que le principal effet de toutes les passions dans les hommes est qu'elles incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps... » §40, 359, 7-10.

¹⁶ « Mais la volonté est tellement libre de sa nature qu'elle ne peut jamais être contrainte » §41, 359, 15-16; « tous les appetits sont des volontés » §47, 364, 25-26.

ellas.¹⁷ Es por la esencia de la voluntad, ser libre, que el alma no puede ser constreñida por la pasión; es por la esencia de la pasión, ser una invitación a querer, que el alma se ve constreñida a ejercer el (no) consentimiento al querer que es en ella. Brevemente, es porque la pasión es una inclinación sentida a querer (§40) que puede oponerse a un no querer sentir (§45, §48). Puede decirse que sólo la pasión se presenta al alma como una verdadera *contrainte*, en su sentido preciso de una constricción, acto de forzar a hacer, y no meramente de coartar o cohibir.

La contrariedad al alma propia de la pasión sirve a Descartes para explicar « en qué consisten los combates que acostumbran imaginarse entre la parte inferior y superior del alma » (§47 título, 366, 14-15). La explicación recibida, que imaginaba una oposición entre dos partes o entre dos potencias del alma,¹⁸ queda inmediatamente reemplazada por esta: el combate consiste en la repugnancia entre dos movimientos contrarios y simultáneos. El pretendido combate entre potencias del alma es producto de la imaginación, pues « no hay otro combate » (365, 4-5), que el que existe entre dos « impulsiones contrarias » (365, 9), la de la voluntad, la del cuerpo, el cual, por vez primera, es capaz de ejercer y de sufrir un « esfuerzo » sobre y del alma (365, 15).

Pero el combate es imaginado sólo si se comete el error de atribuirlo a dos potencias del alma, error que permite una dramatización de la experiencia y que resulta de la confusión entre las funciones del cuerpo y las funciones del alma.¹⁹ Es así que una vez afirmada la esencial simplicidad del alma,²⁰ distinguidas sus funciones de las funciones del cuerpo, Descartes no renuncia a aplicar el término « combate » para describir la constricción propia de la pasión. En efecto, la distinción entre movimientos del cuerpo que son o no son directamente contrarios al alma es la distinción entre sentimientos en los que, de hecho, sentimos o no sentimos un combate²¹, el cual, según la

¹⁷ « se laisse continuellement emporter aux passions présentes » *Passions*, §48, 367, 11-12.

¹⁸ « les combats qu'on a coutume d'imaginer entre la partie inférieure de l'âme, qu'on nomme sensitive et la supérieure qui est raisonnable, ou bien entre les appétits naturels et la volonté » §47, 364, 19-23, « imaginer en elle deux puissances qui se combattent » 366,10- 11.

¹⁹ « L'erreur qu'on a commis en lui faisant jouer divers personnages, qui sont ordinairement contraires les uns aux autres, ne vient qu'on n'a pas bien distingué ses fonctions d'avec celles du corps » 364, 26 - 365, 2.

²⁰ « Car il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties: la même qui est sensitive est raisonnable, et tous ses appétits sont des volontés ». §47, 364, 23-26.

²¹ « on n'y remarque point de combat » 365, 20-21, ns.

reformulación de Descartes, nos sitúa en el límite de la contradicción: « el alma se ve empujada *casi al mismo* tiempo a desear y no desear la misma cosa » (§47, 366, 7-9, ns).

De aquí el hecho textual siguiente. La noción de repugnancia pasa enseguida de calificar la oposición entre dos movimientos contrarios, (§47 364, 16) a calificar la contrariedad sentida entre pasión y razón: «... el cuerpo, al cual debe atribuírsele todo aquello que puede constatarse es en nosotros y que repugna a nuestra razón».²² La repugnancia es pues, en primer lugar, repugnancia sentida; y después de ser una repugnancia sentida, puede, más abajo, calificar la contrariedad entre un movimiento « que causa o acompaña la pasión » y la voluntad (365, 22-23). Más aún, la noción de combate merece aceptación explícita en el caso del no consentimiento a los efectos del deseo. En tanto verdaderamente sentido, el conflicto deja de ser una imaginación dramatizante, y pasa a ser un concepto,²³ del que Descartes se apropia, para describir las « armas » del alma, a saber: juicio sobre el bien y el mal, firme resolución (§48) y conocimiento de la verdad (§49). Aún si demuele la explicación tradicional, Descartes recupera la experiencia que la tradición le otorga y la redefine como la oposición entre un querer sentido, y un sentir querido, entre una disposición a querer y una voluntad de sentir.²⁴

Es precisamente en esta contrariedad sentida en la repugnancia que el alma conoce inmediatamente el cuerpo como aquello de lo cual la pasión proviene: « (el) cuerpo, al cual debemos atribuir exclusivamente todo lo que experimentamos en nosotros que repugne a nuestra razón » (§47, 365, 1-4). Es claro que el conocimiento del cuerpo en la pasión no es ni podría ser un juicio, que atribuyera al cuerpo la cualidad sentida, ya que, por definición, nunca atribuimos ni nos sentimos inclinados a atribuir la pasión al cuerpo. Dicha proveniencia no se conoce tampoco por una representación sensible o imaginada

²² « on n'a pas bien distingué ses fonctions [celles de l'âme] avec celles du corps, auquel seul on doit attribuer tout ce qui peut être *remarqué en nous* qui répugne à notre raison » 365, 1-4 ns.

²³ « Toutefois, on peut encore concevoir quelque combat » 366, 11-12.

²⁴ El combate, en efecto, no se libra entre desear una cosa y huir de ella, tal como podría hacer pensar el ejemplo de 365, 23-26. « désir de quelque chose ...volonté qu'elle a de fuir la même chose ». Si huyo es porque siento el miedo, y el miedo es una forma del deseo (§161). Tampoco se libra entre dos formas contrarias del deseo efectivamente sentidas, (el miedo y la temeridad, especie de la esperanza (§173) y de sus respectivos objetos, la vida o la gloria; el combate se siente en la oposición entre desear y no desear la misma cosa, « casi al mismo tiempo »: « ce qui fait que l'âme se sent poussé presque en même temps à

del cuerpo, ni por un sentimiento ubicado en el cuerpo, sino inmediatamente por la constrictión propia de la pasión, exigencia imperativa al ejercicio de la libertad.

Ahora bien, esta constrictión revela al alma la proveniencia del cuerpo sin modificar en nada la esencial proximidad de la pasión al alma; por el contrario, ella sólo puede resultar de esa interioridad. La pasión es una relación del alma a sí (§26) que se siente inmediatamente como una disposición a querer (§40). Es precisamente porque es una disposición a querer que la pasión puede ser directamente contraria a la voluntad, y es por esa contrariedad directa que la pasión da a conocer al alma su proveniencia del cuerpo (§47). El alma siente la pasión, en la interioridad y proximidad que le es propia y es precisamente por esa interioridad esencial que la pasión puede repugnarle, y en la repugnancia revelar su proveniencia.

II

Descartes establece una segunda distinción importante entre pasiones y sentimientos en el cuerpo, que termina de describir la directa contrariedad de la pasión a la voluntad.

La pasión, a diferencia de todos los sentimientos, no se siente en el instante. Por el contrario, en ella, el sentir se despliega en el tiempo y se hace por lo tanto independiente de la acción, necesariamente instantánea, de los cuerpos sobre los sentidos internos o externos. La temporalidad de la pasión no es, sin embargo, la del momento, « tiempo brevísimo »²⁵, propio de la intuición intelectual, que mantiene el objeto en la duración de la reflexión, al menos cierto tiempo, permitiendo la continuidad temporal de pensamientos sucesivos.²⁶ La temporalidad de la pasión es una duración de permanencia,

désirer et à ne désirer pas la même chose » 366, 7-9. Quizás sea banal agregar que la voluntad, aunque deponga sus armas, nunca puede perder combate alguno.

²⁵ « Brevissimo tempore, ac tanquam in momento » *Principia*, III §111; VIII-1, 159, 14-15.

²⁶ Cf. Beyssade, J-M: *La philosophie première de Descartes ...op. cit.*: « Aussi préférons-nous définir le présent de la pensée par la présence d'une durée, qui peut être la présence d'une même pensée qui persiste..., ou la présence d'un mouvement de pensée si je passe à une autre pensée » (pp. 139-140). Cf. la noción de *deprehensio*, que describe en un mismo movimiento del espíritu, una duración de persistencia y una duración de sucesión « rassemblement d'une durée successive par le regard de l'esprit dans une vue

por la cual su objeto, a diferencia de todos los objetos sensibles, « permanece presente a nuestro pensamiento » en la sucesión de momentos, en un « mientras » que es independiente de la acción de los objetos sensibles sobre los órganos de los sentidos.²⁷

Sabemos que la temporalidad de la pasión es la de la acción del cuerpo sobre el alma, acción que puede « mantener y fortificar » la pasión porque es la única que compromete la totalidad de las funciones viscerales, y la única en la cual la totalidad de los movimientos internos tiene como efecto la misma idea corporal que los hace posibles, de manera tal que todos ellos alcanzan el estatuto homogéneo de causas y, al mismo, tiempo el estatuto homogéneo de efectos.²⁸

unique, la liaison d'une diversité successive par ce que Kant appellera synthèse de l'appréhension dans l'intuition » (p. 132, n1; p. 131, n2; 136 n5; 138 n5. El mismo autor nos brinda la cita de *Principes* en la nota anterior (p. 135 n4).

²⁷ «...elles [les passions] sont presque toutes accompagnées de quelque émotion qui se fait dans le cœur, et par conséquent aussi en tout le sang et les esprits, en sorte que, jusqu'à ce que cette émotion ait cessé, elles demeurent présentes à notre pensée en même façon que les objets sensibles y sont présents pendant qu'ils agissent contre les organes de nos sens » *Passions* §45, 363, 19-25. Debemos oponernos aquí a J-M.Beyssade, *La philosophie première de Descartes...*, op. cit., quien hace coincidir la distinción momento-instante con la distinción acción-pasión. Según esto, « en dehors du temps, dans l'instant opposée au temps ou à la durée, il ne saurait y avoir d'action, mais une passion ou une passivité » p. 142; « ... il n'est pas étonnant que toute action mienne se passe dans le temps, et que l'instant au sens strict ne me montre que ma passivité » p. 165, cf pp. 170 y 175. De aquí resulta que la única « permanencia del presente » que debe admitirse es la de una « permanencia de la voluntad » (p. 143), lo cual contradice *Passions*, §45, 363: « elles [les passions] demeurent présentes à notre âme », y en general, la descripción de las funciones del cuerpo en la pasión descritas en el artículo §36, las únicas que permiten « mantener y fortificar » sus efectos, cf. nota siguiente. Por su parte, N. Grimaldi reconoce un estatuto temporal común a todas las pasiones en tanto signos de las cosas convenientes o dañinas, basándose en IX-1, 165: « sentiments ou perceptions des sens mis en moi pour signifier quelles choses sont convenables ou nuisibles au composé dont il est partie ». Pero esto a costa de una interpretación que reduce, de nuevo, la pasión a la utilidad al cuerpo y considera la significación del sentimiento como una « advertencia de la inminencia de un estado a venir ». No encontramos fundamento textual para esta tesis: el único sentimiento que puede « abrir un estado posible » es el deseo, y esa anticipación no es la del signo. Grimaldi, N.: « Le temps chez Descartes », *Revue Internationale de Philosophie*, 1996 (1) pp. 172-173.

²⁸ Repitamos que, dada una idea « pavorosa » en la glándula (*Passions*, §36, 356, 11-13), el curso de los espíritus animales « reflejados por la imagen » (356, 20-21) se bifurca en dos trayectorias; bifurcación que en el *Tratado del hombre* tenía una razón anatómica precisa, la presencia de dos « poros o pasajes principales » XI, 192, 29, que se indican con los nombres *oR*, *os*, en la figura 37. a) Una parte de los espíritus actúa sobre los músculos « partie dans les nerfs qui servent à tourner le dos et remuer les jambes », acción que es exclusiva del deseo; b) la otra actúa sobre el corazón, ya sea b1) directamente sobre sus cavidades, a través del nervio tubo cerebro-corazón « [les esprits] elargissent ou étrecissent ses orifices », ya sea (b2) indirectamente por su acción sobre los órganos que inciden sobre la composición de la sangre « les autres parties d'où le sang lui [le cœur] est envoyé » *Passions*, §36, 356, 24-26. La acción b2, de los órganos (estómago, pulmones, hígado, páncreas y bazo) sobre la sangre y el corazón se describían detalladamente en el *Tratado del hombre*, XI, 167, 29-169, 20, y había sido resumida en *Pasiones* §15, 340, 3-14. En ambos casos, b1, b2, la acción de los espíritus se traduce en c) una dilatación diferencial de la sangre « que ce sang y etant rarefié d'autre façon que de coutume » (*Passions* §36, 356, 27), por la cual d) el corazón actúa sobre el cerebro de manera tal de mantener la figura inicial o abrir los poros del cerebro que determinan la trayectorias anteriores. « envoi des esprits au cerveau qui sont propres a entretenir et fortifier la passion de la peur, c'est-à-dire, qui sont propres à tenir ouverts, ou bien à ouvrir derechef, les

Establecido lo anterior, no es difícil hacer notar que la temporalidad propia de la pasión determina a su vez la temporalidad propia de la acción del alma sobre sus pasiones. En efecto, en todas las voluntades descritas hasta aquí, el alma actuaba directa e inmediatamente sobre el cuerpo.²⁹ En el caso de la visión a distancia, descrito en el artículo §44, el movimiento de la pupila no depende de la voluntad de excitar dicho movimiento, sino de la voluntad de ver un objeto alejado. Pero, aún en ese caso, la acción de la voluntad es igualmente directa e inmediata y el movimiento es igualmente voluntario en tanto depende absolutamente de un pensamiento.³⁰ El artículo §45, dedicado al poder del alma sobre sus pasiones, describe por primera vez una acción de la voluntad sobre el cuerpo que es indirecta, en tanto se ejerce por intermedio de una representación que acompaña, por naturaleza o industria, a la pasión querida y ausente³¹; y mediata, en tanto sus efectos no se siguen inmediatamente (« prontamente », §46, 363, 14) de su ejercicio. La persistencia de la pasión en el tiempo exige una persistencia de la voluntad, una continuidad del esfuerzo, de manera tal que la fuerza o debilidad de la

pores du cerveau qui les conduisent dans les mêmes nerfs » §36 356, 28 – 357, 4. En *Pasiones* §45, al dar razón de la duración de la acción del cuerpo, Descartes insiste en remarcar el compromiso de la totalidad del cuerpo « émotion qui se fait dans le cœur et par conséquent aussi *en tout le sang et les esprits* » 363, 20-22, ns.

²⁹ « par cela seul qu'elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande, a qui elle est étroitement jointe, se meut en la façon qui est requise pour produire l'effet qui se rapporte à cette volonté » §41, 360, 2-5. « cette volonté fait quel a glande... » §42, 360, 11 ; « cette volonté a la force de faire que la glande se meut en la façon qui est requise... » §43, 361, 5-6.

³⁰ « Ainsi par exemple, si on veut disposer ses yeux à regarder un objet fort éloigné, cette volonté fait que leur prunelle s'élargit... Mais si on pense seulement à élargir la prunelle, on a beau en avoir la volonté, on ne l'élargit point par cela » §44, 361, 25-362, 25; « directement...excitées ...par l'action de notre volonté » §45, 362, 24-25. Pasa lo mismo respecto al movimiento de los labios y la lengua en el habla, los cuales, por una institución artificial, dependen de la voluntad de decir, y no de la voluntad de mover, « nous ne pensons qu'au sens de ce que nous voulons dire » §45, 362, 10-16.

³¹ « Nos passions *ne peuvent pas aussi directement être excitées ni ôtées par l'action de notre volonté*, mais elles peuvent l'être indirectement par la représentation des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir et qui sont contraires à celles qui nous voulons rejeter » §45, 362, 24-363, 1, ns. « (les passions) « ne peuvent *qu'indirectement être changées par l'âme*, excepté lorsqu'elle est elle-même leur cause » §41, 359, 24-360, 1, ns. Notemos que la representación tiene aquí un sentido mucho más amplio que el de una idea de la imaginación activa y se refiere a una serie sucesiva de pensamientos, (« considérer succesivement diverses choses §46, 366, 12), las diversas « razones, objetos y ejemplos » (363, 4) y sobre todo la anticipación las pasiones futuras « que pueden esperarse » (363, 8). Cf. §212, 487, 27 – 488, 6.

voluntad se describen en términos estrictamente temporales, como una duración en la pura permanencia o en la pura sucesión.³²

Ahora bien, el punto más importante a destacar es el siguiente: Descartes describe aquí una verdadera autoafección indirecta, por la cual el alma puede excitar en sí una pasión voluntaria;³³ autoafección de la cual es absolutamente incapaz en el caso del resto de los sentimientos, tal como quedaba establecido desde la *Sexta Meditación*. Así, el cuerpo que actúa inmediatamente sobre el alma, al cual ella está más estrechamente unida, abandona su condición de mero intermediario entre los cuerpos y el alma y pasa a ser, en una autoafección voluntaria, el intermediario entre una acción del alma y una pasión en el alma.

Luego, a partir de aquí, todos los movimientos internos del cuerpo que concurren a la excitación de la pasión en el alma, descritos detalladamente en el artículo §36 y que comprenden las funciones de todos los órganos que contribuyen a la determinación de la diferencia de fuerza de los espíritus animales, están sujetos, aunque mediata e indirectamente, a una voluntad y adquieren, por lo tanto, el estatuto de movimientos voluntarios con igual derecho que los movimientos de la pupila en la visión a distancia o los movimientos de los labios en el habla, en tanto dependen ellos también, de un pensamiento, precisamente, de un querer sentir. Descartes extiende resueltamente la acción del alma a la determinación de todos los movimientos de los espíritus animales, en tanto capaz no sólo de detener sino sobre todo de cambiar « al menos por un momento » su curso.³⁴ Vale lo mismo para los movimientos del rostro que son «signos exteriores de

³² « La plupart (des hommes) ont des jugements déterminés, suivant lesquels ils règlent une partie de leurs actions. Et, bien que souvent ces jugements soient faux, et même fondés sur quelques passions par lesquelles la volonté s'est auparavant laissé vaincre ou séduire, toutefois, à cause qu'elle continue de les suivre lorsque la passion qui les a causés est absente, on les peut considérer comme ses propres armes, et penser que les âmes sont plus fortes ou plus faibles à raison de ce qu'elles peuvent plus ou moins suivre ces jugements, et résister aux passions présentes qui leur sont contraires » *Passions*, §49, 368, ns. Por el contrario, las almas más débiles son aquellas en las que la voluntad « se laisse continuellement emporter aux passions présentes » §48 367, 10-12.

³³ « passions que nous voulons avoir » 362, 28 ; « exciter en soi la hardiesse et ôter la peur » 363, 2; « en s'exerçant à séparer en soi les mouvements du sang et des esprits d'avec les pensées auxquelles ils ont coutume d'être joints » 486, 6-9. Esta autoafección indirecta se distingue pues de la autoafección directa, percepción de la voluntad que es en ella, descrita en el artículo §19.

³⁴ « considérer successivement diverses choses, dont s'il arrive que l'une ait la force de changer pour un moment le cours des esprits » *Passions*, § 47, 366, 1-4. Este sometimiento de los movimientos viscerales a la voluntad reformula definitivamente el análisis del movimiento voluntario, que, en el mismo invierno

las pasiones» (§112, título), los cuales, sometidos a la voluntad, más que imponer la necesidad de la expresión, permiten la posibilidad del ocultamiento. «Y generalmente todas las acciones, del rostro o de los ojos, pueden ser cambiadas por el alma, cuando, queriendo esconder su pasión, imagina intensamente una pasión contraria, de manera que puede servirse de aquella acción tanto para disimular como para declarar sus pasiones» (§113, 412, 26 - 413, 13).

Lejos de reducir los modos de aparición del bien a los movimientos del cuerpo, la primera parte de *Las pasiones del alma* afirma el sometimiento definitivo de todos los movimientos del cuerpo al imperio del alma, que se ejerce en el esfuerzo continuo de una pasión voluntaria. Es justamente por esta autoafección continua que el hombre virtuoso alcanza el mayor goce que nos es dado en esta vida.³⁵

III

Podemos ensayar ahora una respuesta a la pregunta que planteáramos más arriba, referida al modo por el que, en la pasión, el alma siente el cuerpo al cual está más estrechamente unida. En la pasión, el cuerpo actúa como una totalidad indivisible, única acción en la que todas las funciones concurren al mismo efecto. La pasión, por lo tanto, inaugura una experiencia original, en la que el cuerpo no se siente en un lugar más o menos preciso y anatómicamente localizable, sino en su totalidad, o por lo menos en una región difusa de extensión variable, y en una cualidad sensible particular a cada pasión simple: el « calor dulce » que inunda el pecho en el amor y se extiende, como calor agradable, a todos los miembros en la alegría ; la náusea, los escalofríos mezclados con el « calor agrio y... picante », en el odio; la gélida opresión de la tristeza; la agudeza

1648-1649, Descartes desarrolla en el «Prefacio» (el título es de Clerselier) a la *Description du corps humain* (XI, 224-225) y que resumiéramos en nuestra Introducción.

³⁵ « en sorte que les hommes qu'elles [les passions] peuvent le plus émouvoir sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie. ... la sagesse est principalement utile en ce point, qu'elle enseigne à s'en rendre tellement maître et à les ménager avec tant d'adresse, que les maux qu'elles causent sont fort supportables, et même qu'on tire de la joie de tous » *Passions*, §212, 488.

de los sentidos y la disposición al movimiento de los miembros, en el deseo. Es precisamente esta experiencia del cuerpo sentido en cada una de las pasiones particulares la que permite conocer los « movimientos que acompañan la pasión » (§97, título).³⁶

En la pasión, el cuerpo actúa sobre sí, en una función circular que se hace autónoma respecto a la acción de los objetos de los sentidos, y por la cual ella se despliega en el tiempo, en la permanencia de una duración no sucesiva. En la pasión, además, el cuerpo actúa de manera directamente contraria a la voluntad, u otorga a la voluntad un bien al que ella consiente, de manera tal que su acción se presenta siempre como una exigencia al ejercicio efectivo de la libertad. Finalmente, en la pasión, la totalidad de las funciones del cuerpo se someten definitivamente a la voluntad, de manera que el alma puede afectarse a sí en una pasión voluntaria, autoafección de la que es absolutamente incapaz en el caso de los sentimientos en el cuerpo y las ideas sensibles.

Es evidente, por lo tanto, que en esta acción, conjunta, circular, independiente, y hasta contraria a la acción de los objetos de los sentidos, que afecta directamente a la voluntad en la inclinación a querer para, finalmente, someterse definitivamente a ella, el cuerpo ya no es un mero intermediario entre los cuerpos del mundo y la pasión en el alma. Luego, la estrechez de la unión, tal como ella se sentía inicialmente en el artículo §2, ya no puede ser concebida por la mera inmediatez de la acción y por comparación a otras acciones más o menos mediatas. Por el contrario, la descripción de esa experiencia introduce rasgos fenoménicos distintivos, en tanto exclusivos del cuerpo sentido en la pasión. Quedaba establecido desde *la Meditación Sexta* (IX-1, 64) que es la sensibilidad en general la que revela al alma la estrechez de la unión al cuerpo. Pero, tal como mostramos en nuestro primer capítulo, los sentidos internos, apetitos o afecciones tales como el calor o el dolor, ubican el cuerpo al que el alma está unido a una misma distancia que los cuerpos exteriores, en tanto se sienten siempre fuera del alma, en el estatuto común de «objetos de afuera» (*de dehors*). Quisiéramos proponer que la experiencia del

³⁶ « douce chaleur dans la poitrine » §97, 402; « Je remarque, au contraire, en la haine, ...qu'on sent des froideurs entremêlées de je ne sais quelle chaleur âpre et piquante dans la poitrine; que l'estomac cesse de faire son office et est enclin à vomir et rejeter les viandes... » §98, 402. « En la joie, que le pouls est égal et plus vite qu'à l'ordinaire, mais qu'il n'est pas si fort ou si grand qu'en l'amour; et qu'on sent une chaleur agréable qui n'est pas seulement en la poitrine, mais qui se répand aussi en toutes les parties extérieures du corps » §99, 402. « En la tristesse, que le pouls est faible et lent, et qu'on sent comme des liens autour du cœur, qui le serrent, et des glaçons qui le gèlent et communiquent leur froideur au reste du corps » §100,

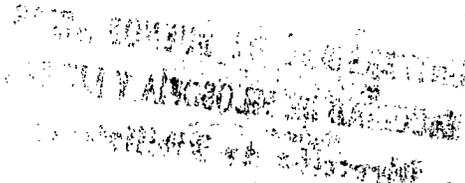
cuerpo en la pasión merece ser nombrada como la experiencia de un cuerpo *de dedans*, cuya acción no se siente en un lugar (en una *internidad* que no establece ninguna distinción con la exterioridad de los cuerpos del mundo), sino en el alma misma, en una interioridad que hace imposible la reducción del cuerpo sentido a la categoría común de objeto o causa.

Finaliza aquí la primera parte de *Las pasiones del alma*. Se ha dicho que la diferencia entre ésta y la segunda parte es la que existe entre el conflicto y la armonía entre el cuerpo y el alma.³⁷ Creemos más fiel al léxico cartesiano y de mayor valor heurístico considerar que la diferencia entre la primera y la segunda parte es la que existe entre dos modos del ejercicio de la libertad, el no consentimiento y el consentimiento del alma a la pasión que es en ella. Este consentimiento inaugura el que creemos es el momento más interesante de la investigación sobre las pasiones porque permite, una vez sometido el cuerpo a la pasión voluntaria, describir la interioridad de la pasión en las distintas dimensiones de una autoafección consentida, descripción que merece quizás una lectura transversal de *Las pasiones del alma*, a la que nosotros hemos renunciado: interioridad de la pasión en general (§27); interioridad de las pasiones cuyos objetos son esencialmente espirituales y, liberándose definitivamente de placer y dolor, « pertenecen al alma » (§139, título); emoción interior, en la cual el alma se alegra por la pasión misma que es en ella, a la que recibe como un bien que le pertenece (§147)³⁸; generosidad

403. « Enfin je remarque cela de particulier dans le désir, ... tous les sens plus aigus et toutes les parties du corps plus mobiles » §101, 403.

³⁷ Beyssade, J.M.: « La classification cartésienne des passions », *Revue Internationale de Philosophie*, 146, 1983, p. 279-280; luego en *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Paris, Seuil, 2001, pp. 323-336.

³⁸ « c'est que notre bien et notre mal dépendent principalement des émotions intérieures qui ne sont excitées en l'âme que par l'âme même, en quoi elles diffèrent de ces passions, qui dépendent toujours de quelque mouvement des esprits; » *Passions*, §147, 440, 23-27. La emoción interior es una autoafección, pero « nace », de hecho, de una pasión (§147, 441, 2) Esta emoción interior puede ser una « alegría intelectual » (440, 23), porque nace de un placer no corporal, pero su objeto, siendo espiritual, no es en absoluto un objeto inteligible. De ahí el ejemplo de las emociones del teatro, en el cual el alma goza de la tristeza que el drama le otorga. De ahí el ejemplo del viudo, que lejos de alegrarse por la muerte de su mujer, recibe sin embargo su tristeza (y « los restos de amor o piedad »), en tanto efectivamente sentidos, como un bien que le pertenece, en una « alegría secreta » (§47, 441, 12) que redobla la interioridad propia de todas las pasiones. En todos los casos, la pasión original, la tristeza, se siente en una cierta distancia al alma; ella está, dice Descartes, en el exterior del alma, porque todavía necesita de una representación (el drama teatral, el ritual fúnebre), y porque recibe un mal que no daña ni envilece. Debe notarse que el mismo desdoblamiento, por el cual el alma es afectada por su propia afección, describe no sólo la emoción interior, sino también las cualidades particulares de pasiones complejas, por ejemplo la piedad, que se compara a la tristeza sentida en el teatro porque es una especie de tristeza en la distancia, ante el mal sufrido por otros, y



(§153), en la que el alma se ve afectada por su buena voluntad, que se conoce inmediatamente como un don recibido de Dios.³⁹

Pero la voluntad, en su doble esfuerzo, juicio y resolución, no es suficiente para el ejercicio de la autoafección. La pasión voluntaria exige, en efecto, el conocimiento de la verdad, esto es, del verdadero bien, conocimiento que se erige justamente como condición de consentimiento⁴⁰. De aquí la necesidad de agregar un tercer esfuerzo, el único que puede librar al hombre de remordimiento y arrepentimiento, este es, el ejercicio de la filosofía, en tanto consagrada a la investigación sobre el bien verdadero.⁴¹

Es aquí, finalmente, donde puede comenzar la investigación sobre el amor.

IV

Comencemos por la definición de las pasiones particulares. Hay seis pasiones « simples o primitivas » (§69). Admiración, amor, odio, deseo, alegría, tristeza. Todas las otras, que

una tristeza dulce, que el alma siente en ella como el cumplimiento de un deber. « Mais la tristesse de cette pitié n'est pas amère; et, comme celle que causent les actions funestes qu'on voit représenter sur un théâtre, elle est plus dans l'extérieur et dans le sens que dans l'intérieur de l'âme, laquelle a cependant la satisfaction de penser qu'elle fait ce qui est de son devoir, en ce qu'elle compatit avec des affligés » *Passions* §187, 470. El alma débil es precisamente la que transgrede esa distancia y percibe en el mal del otro un posible mal propio. « Ceux qui se sentent fort faibles et fort sujets aux adversités de la fortune semblent être plus enclins à cette passion que les autres, à cause qu'ils se représentent le mal d'autrui comme leur pouvant arriver » §186, 469.

³⁹ « Car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés, et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu, en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne » §152, 445. Anticipemos aquí que la generosidad, nombre de la virtud cartesiana, en la que el alma se ve afectada por su propia buena voluntad, es a la vez una pasión en sentido estricto, la más compleja, porque sintetiza en ella todas las pasiones que se dirigen al bien y que determina absolutamente, como un hábito, todos los movimientos del cuerpo, no sólo los internos, por el dominio sobre las pasiones sentidas, o los externos, por el dominio sobre los movimientos de los miembros, pero más aún, sus modalidades particulares, tales como ellas se muestran en el rostro, la postura, los gestos, « Et le mouvement des esprits qui les cause est alors si manifeste qu'il change même la mine, les gestes, la démarche » §151, 445, 3-6.

⁴⁰ « Que la force de l'âme ne suffit pas sans la connaissance de la vérité » §49, título, 367.

⁴¹ « Mais il y a pourtant grande différence entre les résolutions qui procèdent de quelque fausse opinion et celles qui ne sont appuyées que sur la connaissance de la vérité; d'autant que si on suit ces dernières, on est assuré de n'en avoir jamais de regret ni de repentir » *Passions* §49, 368. El « regret » es la pasión de la añoranza, especie de tristeza por un bien definitivamente perdido; sin que dicha pérdida deba nada a nuestra voluntad (§209). Nos permitimos glosar el artículo §49 reemplazando la añoranza (*regret*) por el remordimiento (*remords*), especie de tristeza que viene de la duda sobre la maldad de una acción pasada (§177).

son de número indefinido (§68 379, 25), a) « están compuestas o son especies » de aquellas seis pasiones « simples » (380 ; 9-10) ; b) « tienen su origen » (§69, 12-13) en aquellas seis pasiones « primitivas ». La disyunción a) es evidentemente inclusiva : la esperanza, por ejemplo, es una especie del deseo, que resulta de la composición de deseo y alegría (§165, 456).

Vale aclarar que las seis pasiones son primitivas porque son simples, razón que excluye toda consideración genética de las pasiones compuestas. De hecho, Descartes considera la composición como un acompañamiento presente, en el cual una pasión simple se siente « junto » a la pasión compuesta. La esperanza y el temor, por ejemplo, son especies que siempre « acompañan » al deseo (§166, 457, 2) ; la admiración « es junto » a la estima o al desprecio, que son sus especies (§54, 373, 21).

La admiración es « una súbita sorpresa del alma », que hace que « ella se incline a considerar con atención los objetos que le parecen raros y extraordinarios » (§70). La admiración es pues la única de las pasiones que no tiene por objeto el bien o el mal, « pero solamente el conocimiento de la cosa que se admira » (§75).⁴²

Ahora bien, para que algo se conozca como raro y extraordinario debe percibirse por comparación con aquello que es ordinario, es decir, con el conjunto de las cosas conocidas en general, ya que la admiración es justamente la percepción de esa diferencia.⁴³ Luego, la admiración, dirigida a las cosas del mundo visible, sólo puede resultar de la ignorancia. Descartes admite que la inclinación a la admiración « nos dispone a la adquisición de las ciencias », pero afirma que la ciencia misma debe « librarnos de la admiración » para reemplazarla por la atención voluntaria.⁴⁴ En este

⁴² « Et cette passion a cela de particulier qu'on ne remarque point qu'elle soit accompagnée d'aucun changement qui arrive dans le cœur et dans le sang, ainsi que les autres passions. Dont la raison est que, n'ayant pas le bien ni le mal pour objet, mais seulement la connaissance de la chose qu'on admire » §71, 381, 9-14. « Et les autres passions peuvent servir pour faire qu'on remarque les choses qui paraissent bonnes ou mauvaises, mais nous n'avons que l'admiration pour celles qui paraissent seulement rares » §75, 384.

⁴³ « Car nous n'admirons que ce qui nous paraît rare et extraordinaire; et rien ne nous peut paraître tel que parce que nous l'avons ignoré, ou même aussi parce qu'il est différent des choses que nous avons vues; car c'est cette différence qui fait qu'on le nomme extraordinaire » §75, 384.

⁴⁴ . « C'est pourquoi, encore qu'il soit bon d'être né avec quelque inclination à cette passion, parce que cela nous dispose à l'acquisition des sciences, nous devons toutefois tâcher par après de nous délivrer le plus qu'il est possible. Car il est aisé de suppléer à son défaut par une réflexion et attention particulière... ». Y más abajo: « ...il n'y a point d'autre remède pour s'empêcher d'admirer avec excès que d'acquérir la

sentido puede decirse que el artículo §76 de *Las pasiones del alma* viene a culminar una crítica a la admiración que comienza en la misma formulación del método, en las *Reglas para la dirección del espíritu*. La luz natural se dirige a cualquier objeto, o mejor, objetiva por la intuición y la deducción. Un objeto extraordinario sólo puede causar sorpresa si es diferente a toda intuición efectiva, y por lo tanto, si carece de lugar en las cadenas de razones. El punto es que, si cumple con estas dos condiciones, no es en absoluto un objeto.⁴⁵

Pero la investigación cartesiana sobre las pasiones y luego, la moral, lejos de excluir la admiración, exclusión que iría en contra de la bondad común a todas las pasiones, la restringe, otorgándole un lugar principal en el conocimiento de los verdaderos bienes. En tanto dirigida al valor de un objeto, a su grandeza o pequeñez, la admiración toma el nombre de estima o desprecio.⁴⁶ Luego, la admiración percibe la grandeza o la pequeñez del bien o el mal percibidos en el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza, y esta percepción determina la intensidad relativa de todas las pasiones, esto es, « la fuerza » con que son sentidas en el alma. Ella se enumera pues en primer lugar, porque es la más simple : todas las pasiones que perciben el bien o el mal, aunque igualmente simples, son, de hecho, acompañadas de admiración, en la especie de estima o desprecio.⁴⁷

connaissance de plusieurs choses, et de s'exercer en la considération de toutes celles qui peuvent sembler les plus rares et les plus étranges ». §76, 385, ns..

⁴⁵ Por ejemplo, *Règle IV* : « ils ont préféré nous faire voir à sa place quelques vérités stériles...pour que nous les admirions, plutôt que de nous enseigner leur art lui-même, ce qui eût été toute occasion d'admiration » X, 376-377, ns. « Souvent la vérité ne touche pas tant notre imagination que font les faussetés et les feintes, à cause qu'elle paraît moins admirable et plus simple»; *Lettre Préface* a la edición francesa de *Principes*, IX-2, 17, 28-30. La abolición de la admiración es una adquisición definitiva del conocimiento de los fenómenos naturales, tal como Descartes repite en la tercera y la cuarta parte de *Principes*, por ejemplo, III §40, §101, §147, §157, VIII-1, 98, 2; 151, 7, 196, 7, 202, 13 respectivamente, y IV §67, §158, §187; 201, VIII-1, 244, 16;296, 7, 324, 21. Cf. *Les météores*, VI, 231, 15-20 y 366, 20-28. Sobre la antinomia método-admiración, véase el estudio de Renault L.: *Descartes ou la félicité volontaire*, Paris PUF, 2000, cap 1.

⁴⁶ « Et l'estime, en tant qu'elle est une passion, est une inclination qu'a l'âme à se représenter la valeur de la chose estimée, laquelle inclination est causée par un mouvement particulier des esprits tellement conduits dans le cerveau qu'ils y fortifient les impressions qui servent à ce sujet. Comme, au contraire, la passion du mépris est une inclination qu'a l'âme à considérer la bassesse ou petitesse de ce qu'elle méprise» §149, 443-444.

⁴⁷ « laquelle surprise est propre et particulière à cette passion; en sorte que lorsqu'elle se rencontre en d'autres, comme elle a coutume de se rencontrer presque en toutes et de les augmenter, c'est que l'admiration est jointe avec elles. Et sa force dépend de deux choses, à savoir, de la nouveauté, et de ce que le mouvement qu'elle cause a dès son commencement toute sa force... » *Passions*, §71 381-382

Es evidente que la admiración, que debía ser excluida de la ciencia, recupera su lugar en el conocimiento del bien. Esto a condición de una extrema depuración. Su objeto, en efecto, no es ya más lo raro y extraordinario en general, y se restringe estrictamente a la grandeza del bien, como conocimiento de su grado de perfección, esto es, de su «justo valor» (V, 85, 6). Sucede que la bondad no es un objeto del mundo visible; luego, su máximo grado de perfección puede conocerse precisamente en su carácter esencial de ser de raro y extraordinario: el amor perfecto, entre amigos o entre amantes, es raro⁴⁸; la generosidad es rara⁴⁹; es muy rara, «incomparable», la excelencia de las perfecciones de la princesa Elizabeth, lo cual, escribe Descartes, «hace aumentar mi admiración».⁵⁰

La investigación sobre las pasiones aspira a constituir una moral definitiva porque aspira a determinar los objetos de la estima justa, los únicos cuya grandeza merecen la admiración del hombre virtuoso. Se impone una primera evaluación, general: todos los bienes del cuerpo, que, por definición, son percibidos en pasiones mezcladas con placer y dolor, (§137, 430, 14-21) son igualmente despreciables.⁵¹ Por el contrario, el amor, primera de las pasiones en tanto «pertenecen al alma» (§139, título), puede ser un amor verdadero y acceder al «lugar del conocimiento» (§139, 432, 11), gracias a la justa estima del bien que percibe. La unión con perfecciones verdaderas, justamente estimadas, nos perfecciona; la unión con bienes injustamente estimados nos rebaja.⁵²

⁴⁸ *Passions*, §83, 389, 21-22

⁴⁹ «La générosité, ... que j'ai éprouvée[s] être en vous, et que j'estime d'autant plus, que je vois que ce sont des qualités inconnues a plusieurs autres» à *Wilhem?*, 27 mayo 1647, V, 41, 3-5

⁵⁰ *Epître dédicatoire, Principes*, IX-2, 23.

⁵¹ «Et outre cela, elles [les passions] font paraître presque toujours, tant les biens que les maux qu'elles représentent, beaucoup plus grands et plus importants qu'ils ne sont, en sorte qu'elles nous incitent à rechercher les uns et fuir les autres avec plus d'ardeur et plus de soin qu'il n'est convenable. Comme nous voyons aussi que les bêtes sont souvent trompées par des appâts, et que pour éviter de petits maux elles se précipitent en de plus grands» *Passions*, §138, 431, que recupera à *Elisabeth*, 15 septiembre 1645, IV, 294, 26-295, 2 y 1 septiembre 1645, IV, 285, 23-28. Todos los textos se restringen a las pasiones sentidas con placer. La analogía con el cebo de la trampa sirve para dar cuenta del error de las pasiones sólo en el caso de las pasiones que resultan de placer o dolor, y por lo tanto, dirigidas a su «uso natural» (*Passions*, §137, 430, 4-5), esto es, la mera utilidad del cuerpo.

⁵² «l'amour qui est injuste nous joint à des choses qui peuvent nuire, ou du moins qui ne méritent pas d'être tant considérées par nous qu'elles sont...» *Passions*, §142, 435, 18-22. «Et lorsque cette connaissance est vraie, c'est à dire, que les choses quelle nous porte à aimer sont véritablement bonnes, ... l'amour ... est extrêmement bonne, parce que, joignant à nous des vrais biens, elle nous perfectionne d'autant» §139, 432; «au lieu que l'amour qui est injuste nous joint à des choses qui peuvent nuire, ou du moins qui ne méritent pas d'être tant considérées par nous qu'elles sont, ce qui nous avilit et nous abaisse». §142, 435, 18-22.

Los únicos bienes que merecen estima son, en principio, dos : la buena voluntad del *ego* (§§152-153), la buena voluntad de los otros hombres, entendidos como causas libres, capaces de hacer el bien (§154). La generosidad (§153), último nombre de la virtud cartesiana, es la justa estima de sí, de la que nace un justo amor y una justa alegría por el único bien que verdaderamente nos pertenece, el libre albedrío, en tanto nos hace semejantes a Dios⁵³. Esta admiración, lejos de provenir de la ignorancia, resulta de un verdadero « conocimiento y sentimiento de... (sí mismo) » (§156, 446, 13-14), raro, pero del que todo hombre es capaz, independientemente de la cuna o la institución.⁵⁴ En esa estima de sí, la admiración deja de ser súbita, deviene una sorpresa no sorpresiva, constante, continuamente renovable y definitivamente justa, en tanto dirigida a « causas maravillosas », la infinitud de la voluntad en la finitud de la criatura.⁵⁵

El amor es la pasión « que incita al alma a unirse de voluntad a los objetos que parecen convenirle » (§79). La distinción con el deseo forma parte de esta definición y es doble. En primer lugar, Descartes explica inmediatamente que « de voluntad » quiere decir, en el amor, « consentimiento ». El consentimiento es un acto de la voluntad, pero no es una acción voluntaria, ya que la única pasión que invita al alma a un movimiento de los miembros es el deseo. En segundo lugar, el deseo se dirige siempre al porvenir, mientras que, en el amor, el alma se considera desde ya unida al objeto amado. « el consentimiento por el cual (el alma) se considera desde ahora como unida con aquello que ama, de manera que imagina un todo, del cual piensa ser sólo una parte, y que la cosa amada es la otra » (§80). El odio es, por su parte, la pasión « que incita al alma a querer ser separada de los objetos que se presentan a ella como dañinos » (§80). Quizás la más

⁵³ « Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés. Car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés, et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu, en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne » *Passions*, §152, 445.

⁵⁴ « Ceux qui ont cette connaissance et ce sentiment d'eux-mêmes se persuadent facilement que chacun des autres hommes les peut aussi avoir de soi, parce qu'il n'y a rien en cela qui dépende d'autrui » §154, 446, 13-16; « on peut exciter en soi la passion et ensuite acquérir la vertu de générosité §161, 454, 5-6.

⁵⁵ « Mais ils ne viennent pas tant de surprise, parce que ceux qui s'estiment en cette façon connaissent assez quelles sont les causes qui font qu'ils s'estiment. Toutefois on peut dire que ces causes sont si merveilleuses (à savoir, la puissance d'user de son libre arbitre, qui fait qu'on se prise soi-même, et les infirmités du sujet en qui est cette puissance, qui font qu'on ne s'estime pas trop) qu'à toutes les fois qu'on se les représente de nouveau elles donnent toujours une nouvelle admiration » §160, 452, 26, 453, 5.

pobre de las pasiones, el odio no tiene tantas especies como el amor, porque no percibe ninguna diferencia entre los males de los que se separa, como el amor entre los bienes a los que se une (§84).

El deseo se dirige exclusivamente al futuro, entendido como mera posibilidad de bien o de mal. La condición de deseo es pues la percepción de la posibilidad.⁵⁶ No sólo deseamos adquirir un bien o evitar un mal ausente sino también la conservación de un bien, cuya pérdida se percibe como posible, y la ausencia de un mal presente (§57, §86).⁵⁷ Así entendido, es claro que el deseo, al igual que la admiración, no tiene contrario : es siempre la misma pasión la que nos lleva a la adquisición del bien o a la huida del mal. La única diferencia reside en las pasiones que acompañan al deseo, esperanza y alegría, en un caso, temor y tristeza, en el otro. Por esta razón, la definición cartesiana aspira a reemplazar aquella recibida « en la Escuela » por la que el deseo, como apetito concupiscible, se dirigía necesariamente a la búsqueda del bien (§87).⁵⁸ La esperanza y el temor, por su parte, son especies del deseo, contrarias entre sí, pero que no pueden sentirse la una sin la otra en tanto perciben la mayor o menor probabilidad del bien posible.⁵⁹

Ahora bien, el privilegio del deseo reside en ser la única pasión que inclina al alma a una acción; todas las otras pasiones se sienten en la quietud, de manera tal que, en principio, ninguna de ellas podría tener como efecto una acción moral si no es por su intermedio.⁶⁰ De aquí una consecuencia importante : la principal utilidad de una moral

⁵⁶ « il est évident qu'elle regarde toujours l'avenir » §57, 375, 7-8. « Il suffit de penser que l'acquisition d'un bien ou la fuite d'un mal est possible pour être incité à la désirer » §58, 375, 12-13.

⁵⁷ « La passion du désir est une agitation de l'âme causée par les esprits qui la dispose à vouloir pour l'avenir les choses qu'elle se représente être convenables. Ainsi on ne désire pas seulement la présence du bien absent, mais aussi la conservation du présent, et de plus l'absence du mal, tant de celui qu'on a déjà que de celui qu'on croit pouvoir recevoir au temps à venir » §86, 392.

⁵⁸ « il me semble que c'est toujours un même mouvement qui porte à la recherche du bien, et ensemble à la fuite du mal qui lui est contraire. J'y remarque seulement cette différence, que le désir qu'on a lorsqu'on tend vers quelque bien est accompagné d'amour et ensuite d'espérance et de joie; au lieu que le même désir, lorsqu'on tend à s'éloigner du mal contraire à ce bien, est accompagné de haine, de crainte et de tristesse; ce qui est cause qu'on le juge contraire à soi-même » §87, 393.

⁵⁹ « s'il y a beaucoup ou peu d'apparence qu'on obtienne ce qu'on désire » §58, 375. « Et jamais l'une de ces passions n'accompagne le désir qu'elle ne laisse quelque place à l'autre » §166, 457.

⁶⁰ « Et il faut exactement remarquer que ce que je viens de dire de ces quatre passions n'a lieu que lorsqu'elles sont considérées précisément en elles-mêmes, et qu'elles ne nous portent à aucune action. Car en tant qu'elles excitent en nous le désir, par l'entremise duquel elles règlent nos mœurs » §143, 435-436.

definitiva debe residir en el establecimiento de una regla del deseo, dirigida por lo tanto a determinar los bienes verdaderamente deseables, en tanto verdaderamente posibles.⁶¹ La regla del deseo, sobre la que volveremos en el capítulo siguiente, se enuncia así : sólo es justo desear los bienes cuya adquisición depende enteramente de nuestra voluntad. Dicha regla se confunde, agotándola quizás, con la noción de virtud⁶² y tiene un doble fundamento : la noción de generosidad, que hace del ejercicio de la voluntad el único bien que verdaderamente nos pertenece (§153), y una « reflexión sobre la Providencia divina » que, al aniquilar la creencia en la fortuna, hace igualmente imposibles todos los sucesos que no dependen de nuestra voluntad (§145, 437, 27 - 438, 6). La perfectibilidad del *ego* se formula, desde el primer momento de la reflexión moral, según la modalidad del deseo, por la adquisición efectiva de bienes posibles.

La alegría es el goce (serio, §125, §62) de un bien presente, en tanto nos pertenece. Ella resulta pues de la posesión y, a la inversa, puede decirse que no hay posesión efectiva de bien sin alegría (§61, §91).⁶³ La tristeza, por último, es una « languidez desagradable », que resulta de « un mal o un defecto », que el alma percibe positivamente, en tanto siente le pertenece (§92).

Señalemos dos puntos.

Quizás la admiración revele de manera más clara el carácter no objetivo de la pasión. Ella nunca se dirige a un objeto, en tanto cosa real, sino a un modo de presentación del objeto, su carácter extraordinario. La admiración es la percepción de la relación de un objeto con la totalidad de objetos conocidos o supuestos, en su condición

⁶¹ « Mais, parce que ces passions ne nous peuvent porter à aucune action que par l'entremise du désir qu'elles excitent, c'est particulièrement ce désir que nous devons avoir soin de régler; et c'est en cela que consiste la principale utilité de la morale » §144, 436.

⁶² « Et il me semble que l'erreur qu'on commet le plus ordinairement touchant les désirs est qu'on ne distingue pas assez les choses qui dépendent entièrement de nous de celles qui n'en dépendent point. Car, pour celles qui ne dépendent que de nous, c'est-à-dire de notre libre arbitre, il suffit de savoir qu'elles sont bonnes pour ne les pouvoir désirer avec trop d'ardeur, à cause que c'est suivre la vertu que de faire les choses bonnes qui dépendent de nous, et il est certain qu'on ne saurait avoir un désir trop ardent pour la vertu » §143, ns.

⁶³ « La joie est une agréable émotion de l'âme, en laquelle consiste la jouissance qu'elle a du bien que les impressions du cerveau lui représentent comme sien. Je dis que c'est en cette émotion que consiste la jouissance du bien; car en effet l'âme ne reçoit aucun autre fruit de tous les biens qu'elle possède; et pendant

de « ser diferente de todo lo que conocíamos hasta allí, o bien de lo que suponíamos debía ser » (§53, 373, 3-5). Por su parte, la estima tiene como objeto un valor, un grado de perfección que percibe el carácter raro y extraordinario del bien percibido. Justamente, cuando aquello que se admira deviene, en sentido riguroso, objeto, la admiración desaparece definitivamente. Tal como insistiremos en el capítulo siguiente, lo anterior se hace más claro cuando la estima se dirige a « otros objetos, que consideramos como causas libres, capaces de hacer el bien el mal » (§55): tal capacidad no es ni podría ser una cosa, realidad objetiva o causa de los fenómenos del mundo visible y sólo accede a objeto de pasión por ser esencialmente irrepresentable. Debe, con mayor razón, decirse lo mismo de la justa estima de sí por el buen uso del libre arbitrio (§152). Puede concluirse, entonces, con toda razón, que « el objeto de la admiración no es el objeto en tanto que real y realmente dado, sino la modalidad, irreal, de su presencia... ; dicho de otra manera : el objeto de la admiración no es ya más un objeto, sino una modalidad necesariamente irreal de la objetividad ». ⁶⁴

Nosotros no hemos encontrado razón que impida extender esta definición del objeto de admiración a todas las pasiones, ya que, tal como hemos intentado mostrar en el capítulo anterior, ella es coherente con la definición cartesiana de pasión en general. El criterio de clasificación de las pasiones primitivas, dejando de lado la admiración, es la consideración del bien y el mal : « de la misma consideración del bien y el mal [que en el amor y el odio] nacen todas las otras pasiones » (§57, cf. §56). Tal como afirma cada una de las definiciones de las pasiones simples, la pasión tiene el privilegio de representar un bien o un mal. Pero queda claro que ella no lo representa como objeto, ya que el bien, lejos de ser un objeto, es una acción sobre el alma, que sólo puede ser percibida en la pasión, que es a la vez una modalidad de recepción y una inclinación de la voluntad. El bien se presenta al alma de tres modos : la unión, la posibilidad, la pertenencia. Descartes no encuentra dificultad alguna en describir relaciones de segundo grado, que resultan de la combinación de aquellas tres ; por ejemplo, el amor impuro, mezclado con deseo, no se dirige al objeto en sí, sino exclusivamente a su posesión; el amor es aquí una unión a la posesión del bien y resulta de la posibilidad de su pérdida. O incluso de tercer grado : el

qu'elle n'en a aucune joie, on peut dire qu'elle n'en jouit pas plus que si elle ne les possédait point » §91, 396-397.

bien cuya posesión se ama sólo deviene tal si es objeto (real o imaginado, poco importa) del deseo de terceros (§83, §169).

Finalmente, de la misma manera que la admiración, las pasiones que perciben el bien y el mal se dirigen, ellas también, a otras causas libres, objeto de justa estima. Tanto es así, que la libertad de la causa sirve a Descartes como criterio de tercer orden para clasificar las pasiones compuestas, especies de la admiración (§55), del amor (§64, §83), del odio (§65), de la tristeza y de la alegría (§66), esto es, de cinco de las seis pasiones principales, con exclusión del deseo, por razones que expondremos en el capítulo siguiente. Más aún: el amor puro es la única pasión en la cual el bien se presenta en una modalidad necesariamente irreal y por lo tanto irrepresentable de la objetividad: « otro sí mismo » (§83, 389, 15).

El segundo punto es el siguiente: Descartes parece distinguir entre las modalidades del bien según el tiempo⁶⁵, que se erige en criterio de clasificación de segundo orden. El objeto del deseo es el bien o el mal futuro, el de la alegría y la tristeza, el bien o el mal presente. Pero la eficacia de este segundo criterio es muy limitada. En primer lugar porque queda claro que no hay ninguna pasión primitiva que corresponda al bien o al mal pasado, el cual no puede ser considerado en sí mismo una modalidad distintiva del bien o del mal porque no sirve para definir ninguna pasión simple. En efecto, todas las pasiones particulares que perciben el bien o el mal pasado, el remordimiento, que duda sobre la bondad de una acción ya cometida, el arrepentimiento, que conoce su maldad, y la añoranza (*regret*), tristeza desesperanzada por un bien definitivamente perdido (§177, §191, §209 respectivamente), son especies de la tristeza, y se definen, pues, por la pertenencia presente de un defecto o privación, un bien perdido o un mal (posiblemente) cometido. De aquí que ellas puedan tratarse separadamente: el carácter pasado del bien o del mal no tiene incidencia alguna en el orden.

Incluso el deseo, si es justo, parece cerrar el futuro como dimensión propia de la pasión. El futuro, en efecto, se presenta en la pasión en la condición formal del bien deseado, esta es, su mera posibilidad. La regla por la cual sólo debemos desear los bienes

⁶⁴ Marion, J-L.: *Questions cartésiennes. Méthode et Métaphysique...* op. cit., p. 180.

que dependen de nuestra voluntad, y que lleva a la « entera satisfacción esperada » (§144, 437, 7-8), tiende a suprimir la posibilidad, y por lo tanto a suprimir el deseo, pero sin suprimir el futuro, que pasa a ser dimensión propia de la voluntad. El alma alcanza entonces una absoluta « seguridad » sobre la adquisición del bien, y se dirige al bien que todavía no posee sin esperanza ni temor, por un puro querer, un acto de voluntad despojado de pasión.⁶⁶

Sin embargo, la clasificación temporal se hace inoperante sobre todo porque se introduce como criterio después de la definición del amor, de manera tal que vale sólo para el deseo y la alegría. Es cierto que la unión amorosa se dirige a un bien presente ; el alma no puede aspirar a la unión con un objeto amado porque es precisamente esa unión la que hace de él un objeto de amor. Pero, antes que pueda situarse en un presente, el amor se cumple en una presencia permanente del objeto, al cual el alma se halla unida « desde ahora »⁶⁷ y, por lo tanto, de ahora en más, como parte de un todo ya realizado. De aquí la complejidad de la clasificación cartesiana : sus tres criterios siempre dejan fuera al menos una pasión. El criterio del bien y el mal no alcanza la admiración, el criterio temporal deja de lado el amor, además del pasado; finalmente, el criterio de la causa libre deja de lado el deseo.

Cabe examinar, a partir de aquí, la relación entre el primer criterio de clasificación, los modos del bien y del mal, y el tercero, la libertad de la causa. Ese problema tiene un título, amor y alteridad.

⁶⁵ . « De la même considération du bien et du mal naissent toutes les autres passions. Mais afin de les mettre par ordre, je distingue les temps... » §57, 374, 21-23.

⁶⁶ « Car, lorsque l'espérance est si forte qu'elle chasse entièrement la crainte, elle change de nature et se nomme sécurité ou assurance. Et, quand on est assuré que ce qu'on désire adviendra, bien qu'on continue à vouloir qu'il advienne, *on cesse néanmoins d'être agité de la passion du désir*, qui en faisait rechercher l'événement avec inquiétude » §166, 457, ns. Lo dicho respecto al futuro se opone sin embargo a §57, 374, 23-375, 2: « qu'elles [les passions] nous portent bien plus à regarder l'avenir que le présent ou le passé », afirmación que no se repite ni se explica en ninguna de las definiciones particulares.

⁶⁷ « dés à présent » §80, 387, 21.

Capítulo IV

Amor y alteridad

Dada la primacía metafísica del *ego*, en tanto condición de toda verdad; dada la definitiva homogeneización del mundo de las cosas en universo de objetos, queda inmediatamente en evidencia la necesaria soledad del *ego*, en tanto centro obligado de todo lo concebible. Sabemos, por la *Meditación Tercera*, que sólo una idea, la idea de Dios, liberará al *ego* de esa soledad. « Yo no estoy solo en el mundo » (IX-1, 33; VII, 42, 22). Esto al precio de un descentramiento radical: la infinitud se conoce en su carácter esencialmente incomprensible¹, irreductible pues, por la abundancia de realidad, a la categoría de objeto, y fundamento de toda verdad posible. El *ego* redescubre su finitud como una negación de infinito.² Pero, cómo concebir la infinitud incomprensible? De un solo modo: como una potencia infinita, causa primera y eficiente de toda verdad y toda bondad, absolutamente arbitraria y al mismo tiempo absolutamente inmutable. Omnipotencia incomprensible es el nombre cartesiano de Dios.³

¹ « car il est de la nature de l'infini, que ma nature, qui est infinie et bornée, ne le puisse comprendre; *Méditation troisième* IX-1, 37; VII, 46, 21-23; « Au contraire nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissons »; à *Mersenne*, 1 abril 1630, I, 145, 21-22.

² « Et je ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, ... puisqu'au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie, que dans la substance finie et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même. Car comment serait-il possible que je puisse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature? » IX-1, 36, ns; VII, 45, 25-46, 4.

³ « mais sa puissance est incompréhensible » à *Mersenne*, 1 abril 1630, I, 146, 4-5; « être infini et incompréhensible, et qui est le seul Auteur duquel toutes les choses dépendent » à *Mersenne*, 6 mayo 1630, I, 150, 7-8. « Vous me demandez *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates*. Je vous répons que c'est *in eodem genere causae* qu'il a créé toutes choses, c'est à dire *ut efficiens et totalis causa*. Car il est certain qu'il est aussi bien Auteur de l'essence comme de l'existence des créatures » à *Mersenne*, 27 mayo 1630?, I, 151, 29 - 152, 4. « Et ainsi une entière indifférence en Dieu est une preuve très grande de sa toute-puissance » *Sixièmes réponses*, IX-1, 233; VII, 432, 22-24. Las esencias abarcan no

Este descentramiento del *ego* por la percepción de infinito parece ocluir, quizás de manera definitiva, toda posibilidad de acceder a un *ego* finito, semejante a mí, y al mismo tiempo, distinto de mí, – un *alter ego* que en tanto tal, no permita ser reducido a la categoría general de objeto de pensamiento. Nosotros preguntaremos aquí si existe, para la filosofía cartesiana, un acceso a una alteridad finita, la de un *alter ego*. El punto no ha merecido atención principal por parte de la exégesis.⁴

I

Examinemos brevemente las *Meditaciones*. Quizás el texto más relevante sea el de la *Meditación Segunda*, IX-I, 25; VII, 32. Se trata del pasaje en el que Descartes ve por azar, desde su ventana, algunos hombres que pasan por la calle.⁵ Allí se establece, primero, que creo ver hombres, cuando en realidad solo veo capas, sombreros, que bien podrían ocultar autómatas. Las capas y los sombreros muestran una figura humana, pero la humanidad de la figura resta invisible. Esto es verdad aun si nos decidimos a bajar las escaleras y, despojando a los transeúntes de sus vestiduras, lleguemos a ver e incluso a palpar sus cuerpos desnudos; si la existencia del *ego* sólo se conoce en el *cogito*, cómo

solo las verdades matemáticas sino también la « razón de bondad » (« *ratio boni* »), VII, 435, 26; V, 224, 2, según la enumeración exhaustiva de las *Sixièmes réponses* §8: « Quand on considère attentivement l'immensité de Dieu, on voit manifestement qu'il est impossible qu'il y ait rien qui ne dépende de lui, non seulement de tout ce qui subsiste, mais encore qu'il n'y a ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vérité qui n'en dépende; autrement (comme je disais un peu auparavant), il n'aurait pas été tout à fait indifférent à créer les choses qu'il a créées » IX-1, 235. Cf. *Principia* I §22: « omnis bonitatis veritatisque fontem » VIII-1, 13, 19-20. Omitimos aquí el que será el segundo nombre divino, *causa sui*, *Secundae responsiones*, VII, 109, 6; cf. 111, 5-7; *Quartae responsiones*, VII, 243, 26.

⁴ Con la excepción de Marion, J-L: « L'ego altère-t-il autrui ? », en *Questions cartésiennes. Méthode et Métaphysique*, Paris, PUF, 1991, pp. 189-220, quien concluye por la negativa y nos inspira el planteo general del problema.

⁵ « ... si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire; et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts? Mais je juge que ce sont de vrais hommes; et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux » IX-1, 25; VII, 32. La posibilidad de « espectros » es un agregado de la versión francesa: « Quid autem video praeter pileos et vestes, sub quibus latere possent automata ? » VII, 32, 9-10.

percibir un *alter ego* en el cuerpo?⁶ Por otra parte, sabíamos ya, gracias a la quinta parte del *Discurso del Método*, que el cuerpo humano es, efectivamente, un autómeta; no hay pues, en él, otra humanidad que la de la figura.⁷

El pasaje establece, en segundo lugar, que la humanidad que atribuyo a las figuras resulta de un juicio. Así, el ejemplo de los transeúntes se articula con el ejemplo de la cera, desarrollado más arriba, por el cual queda establecido que: a) creo ver la misma cera a pesar del cambio de sus cualidades sensibles, cuando en realidad, b) juzgo que es la misma, por una inspección del espíritu, *intuitio mentis*, en la que la cera, despojada de sus vestiduras, se conoce, a diferencia de los paseantes, « toda desnuda ».⁸

Pero la cera deviene objeto pleno de intuición como modificación de la idea de extensión. Luego, el juicio sobre la persistencia de la misma cera se funda en una idea del entendimiento, la extensión pura, sin la cual no podría concebirse una cera desnuda, la misma que permanece en la sucesión de vestiduras sensibles. La *Meditación Quinta* permitirá conocer que esta idea de extensión en mí es la esencia « verdadera e inmutable » de « las cosas que pertenecen a la matemática pura y abstracta » (VII, 65). La *Meditación Sexta*, finalmente, que ella agota la realidad de las cosas materiales que existen fuera de mí (VII, 80).

Esto no sucede con los otros hombres. En efecto, la existencia de otros hombres queda, ella también, explícitamente aniquilada por la duda, junto con mi propio cuerpo, las cosas del mundo y finalmente las verdades matemáticas. En la recapitulación que, en la *Meditación Segunda*, se hace de la primera jornada, Descartes escribe: « Me he persuadido que no había nada en el mundo, ningún cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos ».⁹ Sin embargo, en el curso de la meditación, la existencia de los otros hombres nunca será salvada, ni como evidencia dada a intuición del espíritu, ni como enseñanza de la naturaleza. Los hombres, aún desnudos, nunca se presentan al desnudo su humanidad. El *ego* no sale pues de sí, más que para acceder a Dios, y por Él, al mundo visible.

⁶ « L'esprit, méditant en soi même et faisant réflexion sur ce qu'il est, peut bien expérimenter qu'il pense, mais no pas si les bêtes ont des pensées ou si elles n'en ont pas... », afirmación que bien vale para los paseantes encapotados. *Quintae responsiones*, VII, 358, trad. Clerselier, Alquié II, 799.

⁷ *Discours*, VI, 55, 29-56, 9; à *René pour Pollot*, abril-mayo 1638, II, 39-40; à *Mersenne*, 20 febrero 1639, II, 525; *Principes* IV §203, IX-2, 321.

⁸ « et que tout de même que si je lui avait ôté ses vêtements, je la considère toute nue » IX-1, 25; VII, 32, 24-26.

⁹ « nullas mentes », VII, 25, 3-4; « aucuns esprits » IX-1, 19.

Es por esto que, de manera coherente con el resultado de las *Meditaciones Metafísicas*, el juicio sobre la humanidad deba necesariamente legitimarse en criterios empíricos,¹⁰ que sirvan como signos del alma y cuya verificación en cada caso particular supone una experiencia compleja, extendida en el tiempo y relativamente controlada, que merece el título de *test* que los comentaristas le han otorgado. Sabemos que esos dos criterios son el «uso de la palabra» y, digámoslo así, la adaptación universal de las acciones a sus fines.¹¹ En textos posteriores, Descartes sólo retendrá el primero como el único signo seguro «del pensamiento escondido en el cuerpo».¹² Digamos rápidamente que el uso de la palabra es signo de un alma sólo si accede a una verdadera conversación en la cual el sospechoso de máquina pueda expresar sus estados de ánimo, y en general, responder con sentido a las preguntas que se le hagan. Por su parte, el segundo signo es testimonio de la universalidad instrumental de la razón, por oposición a la repetitiva especialización del instinto. Sólo en el interrogatorio y en la solución de dificultades, los transeúntes podrán probar, ya exhaustos, que en sus cuerpos habita un alma como la mía.

Ahora bien, la solución de Descartes es interesante, y original.¹³

Pero no compete a nuestro problema, el del acceso a un *alter ego*, sino a otro muy distinto, con el que se confunde fácilmente, éste es: el de la distinción, experimental si se quiere, entre el hombre y el animal.¹⁴ Debe quedar claro que la solución del segundo no es en absoluto la solución del primero. En efecto, la humanidad del otro se conoce por un juicio, que resulta, legítima o ilegítimamente, poco importa, de una intuición del espíritu. En todos los casos, el *ego* accede a la existencia de otros hombres en tanto éstos se

¹⁰ « L'esprit, méditant en soi même et faisant réflexion sur ce qu'il est, peut bien expérimenter qu'il pense, mais no pas si les bêtes ont des pensées ou si elles n'en ont pas; et il ne peut rien découvrir que lorsque examinant leurs opérations, il remonte des effets vers leurs causes » *Quintae responsiones*, VII, 358, trad. Clerselier, Alquié II, 799, ns.

¹¹ *Discours*, VI, 56, 15-59, 7.

¹² « in corpore latentis » à *Morus*, 5 febrero 1649, V, 278, 18-20; la misma restricción en *au marquis de Newcastle*, 23 noviembre 1646, IV, 574, 10-11.

¹³ Respecto a la originalidad de los criterios empíricos que sirven para la distinción hombre-máquina, cf. Matthews, G.B.: « Descartes and the problem of other minds » en Oksenberg Rorty, A. (ed.): *Essays on Descartes' Meditations...* op. cit., pp. 141-152. Un comentario crítico de los argumentos de Descartes se encontrará en Gontier Th.: *De l'homme a l'animal. Descartes et Montaigne*, Paris, Vrin, 1998, cap V. Véase al respecto el estudio de Buzon, F. (de): « L'homme et le langage chez Montaigne et Descartes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1992 (4), pp. 451-466.

¹⁴ *Discours*, VI, 57, 16-18: « Or, par ces deux moyens, on peut aussi connaître la différence qui est entre les hommes et les bêtes ».

presentan como objetos de conocimiento. De aquí que la atribución de humanidad pueda ser comparada con cualquier otro juicio común, por ejemplo, el que atribuye a la misma cera la variedad de cualidades sensibles. El juicio de humanidad, en tanto exige una intuición de mi espíritu, no escapa en ningún caso a la radical homogenización que reduce la realidad a la inteligibilidad. Luego, la existencia de otro hombre, lejos de poner en cuestión, reafirma la primacía del *ego* y reduce al *alter ego* a no ser más que otra realidad objetiva. Esto se confirma en un texto importante de la *Meditación Tercera*, que hemos omitido, aquél en el que Descartes afirma que la idea de «hombres semejantes a mí», en tanto sustancias pensantes finitas, puede ser compuesta por el mismo *ego*, a título de causa eficiente, como cualquier otra idea facticia, en un procedimiento que puede ser llamado una «deducción egológica» del semejante. «Y en cuanto a las ideas que exhiben otros hombres, o animales, o ángeles, concibo (*intelligo*) claramente que ellas pueden componerse de las [ideas] que tengo de mí mismo, de las cosas corporales y de Dios, aun cuando no existiera en el mundo ningún hombre, salvo yo, ni animales, ni ángeles».¹⁵

Pero, para que el otro se presente como tal, debe ser invisible, no sólo a los sentidos sino también a los ojos del espíritu, porque su alteridad reside precisamente en el hecho de no ser un objeto iluminado por la luz de la razón, sino justamente, un *alter ego*, que en tanto tal, ilumina por una luz que no es la mía. La humanidad, tal como se la conoce hasta aquí, es siempre descubierta por el *ego*, mientras que la alteridad debe, para ser tal, descubrirse a sí, como otro ver. Luego, reconocer, legítima o ilegítimamente, la humanidad, no implica en absoluto reconocer la alteridad, porque la segunda, para ser tal, debe ser irreductible al objeto de la intuición.

Las pasiones del alma parecen en un primer momento respetar aquél egocentrismo. Los objetos de los sentidos excitan pasiones, según las diversas formas en que pueden beneficiar o dañar al *ego*. La utilidad de todas las pasiones reside en que ellas

¹⁵ «Mais pour ce qui regarde les idées qui me représentent d'autres hommes, ou des animaux, ou des anges, je conçois facilement qu'elles peuvent être formées par le mélange ou composition des autres idées que j'ai des choses corporelles et de Dieu, encore que hors de moi il n'y eût point d'autres hommes dans le monde... » IX-1, 34. Traducimos según la versión latina: «... facile intelligo illas ex iis quas habeo mei ipsius et rerum corporalium et Dei posse componi, quamvis nulli praeter me homines, nec animalia, nec

disponen a querer las cosas que la naturaleza enseña son útiles. Luego, para clasificar las pasiones se exige examinar por orden todos los modos que los objetos tienen de ser malos o buenos para nosotros.¹⁶ La bondad del objeto parecería ser una bondad « respecto a nosotros », que se resuelve siempre en la conveniencia para el *ego*.¹⁷

Pero, apenas comenzado ese examen, Descartes, súbitamente y sin mayor explicación, introduce un género de causa muy particular, la causa libre, « otros objetos, que consideramos causas libres, capaces de hacer el bien y el mal » (§55, 374, 5-7), que es sin duda una causa primera pero que no es en absoluto « un objeto que mueve los sentidos » (§51, 372, 5-6), y que evidentemente no estaba incluida en ninguna enseñanza natural sobre la utilidad de las pasiones. Más aún, cabe repetir que la libertad del agente se erige en criterio de clasificación de segundo orden, reemplazando definitivamente a los objetos de pasión - « no es necesario distinguir tantas especies de amor como objetos podemos amar »¹⁸ - y sirve, en tanto tal, para distinguir entre las especies de la de la admiración (§55), del amor (§64, §83), del odio (§65) de la tristeza y de la alegría (§66). La introducción de otra voluntad libre como criterio de clasificación de las pasiones marca, a nuestro entender, un umbral en el orden de las razones. Descartes, sin plantear nunca el problema de la posibilidad de un acceso al semejante, se limita a constatar, por un análisis fenoménico de la experiencia, un modo particular del pensamiento, la pasión, en el cual se presenta al *ego* otra libertad, semejante a la suya.

Dada la definición del amor: « El amor es una emoción del alma causada por el movimiento de los espíritus que la incita a unirse de voluntad a los objetos que parecen serle convenientes » (§79, 387), se aclara enseguida que la noción de voluntad no indica

Angeli, in mundo essent» VII, 43, 4-11. Sobre la noción de deducción egológica, véase el capítulo II, nota 77, e infra, nota 26.

¹⁶ « Je remarque outre cela que les objets qui meuvent les sens n'excitent pas en nous diverses passions à raison de toutes les diversités qui sont en eux, mais seulement à raison des diverses façons qu'ils nous peuvent nuire ou profiter, ou bien en général être importants; et que l'usage de toutes les passions consiste en cela seul qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles, et à persister en cette volonté, ... C'est pourquoi, afin de les dénombrer, il faut seulement examiner par ordre en combien de diverses façons qui nous importent nos sens peuvent être mus par leurs objets » *Passions*, §52, 372.

¹⁷ « Or, toutes les passions précédentes peuvent être excitées en nous sans que nous apercevions en aucune façon si l'objet qui les cause est bon ou mauvais. Mais lorsqu'une chose nous est représentée comme *bonne à notre égard*, c'est-à-dire comme nous étant convenable, cela nous fait avoir pour elle de l'amour » §56, 374, ns

un querer, ligado al deseo, sino un « consentimiento por el que nos consideramos desde ya unidos al ser amado, de tal suerte que imaginamos un todo del cual el alma piensa que ella es sólo una parte y otra la cosa amada » (§80, 387). Esa definición parece, de nuevo, confirmar el egocentrismo: el objeto de amor es lo que parece conveniente al *ego*. Pasa lo mismo con la clasificación de las formas del amor, que resultan de la estima del objeto amado y se ordenan por comparación a la estima que el *ego* tiene de sí mismo. Si el objeto de amor se estima menos que sí, el *ego* siente afección por el objeto, si se estima al igual que sí, el amor tiene la forma de amistad, si estima más que a sí, es devoción (§83 ; cf. à *Chanut*, 1 febrero 1647, IV, 612-613, 2). Salvo insensatez¹⁹, los animales y las plantas son entonces objetos de afección; los otros hombres, de amistad; Dios o el príncipe, objetos de devoción.²⁰

Sin embargo, el reenvío explícito del artículo §83 a los artículos §154 y §156 deja en claro que si los otros hombres son considerados iguales a mí, es en tanto poseedores de una voluntad libre. El hombre generoso, que « conoce que no hay nada que verdaderamente le pertenezca más que la libre disposición de su voluntad » y que siente en sí mismo una « firme y constante resolución de usar bien de ella » (§153), se persuade que « cada hombre puede tener de sí [ese conocimiento y ese sentimiento de sí mismo]... porque no hay nada en ello que dependa de otro (*autrui*) » (§154, 446, 13-16). Es pues la libertad de la causa la que distingue el amor al animal, la mera afección, y el amor al hombre, la amistad. En la amistad, el cuerpo de figura humana se presenta directamente a la experiencia sometido a una voluntad libre, que libera inmediatamente a sus actos de toda sospecha de automatismo, haciéndolos actos morales: el otro, en tanto causa libre,

¹⁸ « Il n'est pas besoin aussi de distinguer autant d'espèces d'amour qu'il y a de divers objets qu'on peut aimer » *Passions*, §82, 388.

¹⁹ « esprit fort dérégulé » 390, 8.

²⁰ « On peut, ce me semble, avec meilleure raison, *distinguer l'amour par l'estime qu'on fait de ce qu'on aime, à comparaison de soi-même*. Car lorsqu'on estime l'objet de son amour moins que soi, on n'a pour lui qu'une simple affection; lorsqu'on l'estime à l'égal de soi, cela se nomme amitié; et lorsqu'on l'estime davantage, la passion qu'on a peut être nommée dévotion. Ainsi on peut avoir de l'affection pour une fleur, pour un oiseau, pour un cheval; mais, à moins que d'avoir l'esprit fort dérégulé, on ne peut avoir de l'amitié que pour des hommes. Et ils sont tellement l'objet de cette passion, qu'il n'y a point d'homme si imparfait qu'on ne puisse avoir pour lui *une amitié très parfaite lorsqu'on pense qu'on en est aimé et qu'on a l'âme véritablement noble et généreuse, suivant ce qui sera expliqué ci-après en l'article 154 et 156*. Pour ce qui est de la dévotion, son principal objet est sans doute la souveraine Divinité, à laquelle on ne saurait manquer d'être dévot lorsqu'on la connaît comme il faut; mais on peut aussi avoir de la dévotion pour son prince, pour son pays, pour sa ville, et même pour un homme particulier, lorsqu'on l'estime beaucoup plus que soi » *Passions*, §83, 390, ns..

es, escribe Descartes, « capaz de hacer el bien o el mal »; bondad o maldad de la que una máquina sería incapaz, por más nocivos o benéficos que sean sus efectos.²¹

Debe quedar claro que el *ego* se ve afectado por la causa libre, no porque infiera que ella, a diferencia de otras, actúa moralmente sobre él, con independencia de toda determinación mecánica. Es al revés: el *ego* siente la acción de una causa libre porque se ve afectado por la libertad del agente; es esa afección la que otorga a los actos del otro el carácter moral de buenos o malos. Al menos en un primer momento, el otro se presenta como causa libre en la pasión del respeto o la veneración (§162), modo de admiración, acompañado de temor, que percibe su capacidad de hacernos bien o mal, bondad o maldad que sentimos inmediatamente dependientes de su decisión.²² Luego, aquello que nos afecta, en el respeto, no es la supuesta bondad o la maldad de los actos, sino inmediatamente aquello que los hace tales, esto es, la « capacidad » de hacer el bien o el mal, independientemente de todo acto efectivamente realizado. De la misma manera, el amor y la devoción se dirigen a la causa libre en su capacidad de bien.²³ De aquí que el hijo, cuyos actos evidentemente no son morales, pueda incluirse entre los objetos de amor, como un *alter ipse*, « otro(s) sí mismo » (§82, 389, 15).

Cabe establecer las precisiones siguientes. Entendido como causa libre, como mera capacidad de hacer el bien o el mal, el «otro sí mismo» hace imposible su reducción a un objeto. El texto de la *Meditación Segunda*, que afirmaba la imposibilidad de ver la humanidad detrás de la figura, bastaría para mostrar que el objeto de la amistad, aunque es efectivamente sensible, no puede ser un objeto de los sentidos. La humanidad del otro es invisible a los ojos del cuerpo, más aún su alteridad como causa libre. La libertad del

²¹ El reconocimiento del carácter moral de los actos no es pues un signo del alma, sino inmediata presentación de un alma en el sentimiento moral, cf. *Principes* I, §37: « Car tout ainsi qu'on ne donne point aux machines qu'on voit se mouvoir en plusieurs façons diverses, aussi justement qu'on saurait désirer, des louanges qui se rapportent véritablement à elles, parce que ces machines ne représentent aucune action qu'elles ne doivent faire par le moyen de leurs ressorts, et qu'on en donne à l'ouvrier qui les a faites, parce qu'il a eu le pouvoir et la volonté de les composer avec tant d'artifice... », IX-2, 40, en itálica los agregados de la versión francesa.

²² « La vénération ou le respect est une inclination de l'âme non seulement à estimer l'objet qu'elle révère, mais aussi à se soumettre à lui avec quelque crainte, pour tâcher de se le rendre favorable; de façon que nous n'avons de la vénération que pour les causes libres que nous jugeons capables de nous faire du bien ou du mal, sans que nous sachions lequel des deux elles feront » *Passions*, § 162, 455, ns.

²³ « Car nous avons de l'amour et la dévotion plutôt qu'une simple vénération pour celles [causes libres] de qui nous n'attendons que du bien » §162, 454.

otro tampoco es objeto de intuición del espíritu. Si la voluntad no representa ni aspira a representar nada, si su libertad se experimenta inmediatamente, una e indivisible (*Pasiones* §17, §153)²⁴, ¿cómo podría la libertad del semejante percibirse como una realidad objetiva? Ella tampoco es, insistamos, un juicio, legitimado en un signo empírico: la bondad o maldad de los actos no son signos de una libertad, porque no podrían percibirse las primeras si no se percibiera antes la segunda como su condición.

Finalmente, la libertad de la causa de pasión no resulta tampoco de una composición, que el *ego* podría llevar a cabo por la combinación de ideas que son en él.²⁵ Para que esta combinación se lleve a cabo, el *ego* debe conocerse a sí mismo como una substancia pensante. De hecho, esta « deducción egológica » del semejante debe incluirse en un movimiento mas amplio, que determina el conjunto de la *Meditación Tercera*, este es, la « deducción egológica » de la substancia en general, en la cual el *ego* transfiere (« *transfere* », VII, 45, 2) la noción de substancia a otras entidades: el *ego* es el origen de toda substancialidad, ya que la subsancialidad de todo ente se determina en relación al *ego*. Puede afirmarse que la existencia de Dios, substancia infinita, se conoce justamente como excepción a ese principio.²⁶ Ahora bien, una de las características del texto de *Las pasiones del alma* es, precisamente, la de excluir toda referencia a la substancia; el *ego* nunca accede a la categoría de substancia, ni pensante, ni compuesta. Luego, a diferencia de lo que sucede en la *Meditación Tercera*; los otros hombres no se consideran aquí como una substancia finita, sino justamente como una potencia-capacidad, la cual a su vez no puede tampoco ser incluida en la serie homogénea de las causas de pasión, porque

²⁴ *Méditation quatrième*, IX-1, 45: « je l'expérimente (la volonté) si vague et étendue, qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes »; « nam sane nullis illam limitibus circumscribi experior » VII, 56, 29-57, 1. La voluntad es esencialmente una e indivisible: « la volonté ne consistant qu'en une seule chose, et son sujet étant comme indivisible, il semble que sa nature est telle qu'on ne lui saurait rien ôter sans la détruire » *Méditation quatrième*, IX-1, 48; « cum enim voluntas in una tantum re, et tanquam in indivisibili consistat, non videtur ferre ejus natura ut quicquam ab illa demi possit » VII, 60; cf. *Principes* I § 32, VIII-1, 17.

²⁵ « elles [les idées qui me représentent d'autres hommes, ou des animaux ou des anges] peuvent être formées par le mélange ou composition des autres idées que j'ai des choses corporelles et de Dieu, encore que hors de moi il n'y eût point d'autres hommes dans le monde... » *Méditation troisième*, IX-1, 34; VII, 43. Traducimos supra, nota 15.

²⁶ «...l' *ego* reste ontologiquement l'origine de toute substantialité; la preuve [de l'existence d'une substance infinie] suppose, loin d'exclure, que la substantialité de toute substance se mesure et se déduise de l'*ego*: c'est justement l'exception à ce principe qui contraint l'*ego* à reconnaître...l'existence d'une substance, qui, au lieu de s'inclure dans la « *ratio substantia* » (VII, 44, 27), se comprend en fait à partir de l'infini ». Marion J-L: *Sur le prisme métaphysique de Descartes...* op. cit., §13: *La déduction égologique de la substance*, p. 163. Véase capítulo II, nota 77.

es una voluntad libre, esto es, esencialmente independiente de toda otra causa, mi voluntad entre ellas.

II

A fin de precisar el sentido y los alcances de esta alteridad, debemos detenernos en la definición del amor, tal como se enuncia en el §§79-80 de *Las pasiones del alma*. Cabe despejar un primer problema : esa definición tiene un itinerario, ya que Descartes había otorgado, dos años antes, en la carta a Chanut del 1 de febrero de 1647, *otra* definición de amor, basada en la noción de unión, que ha sido especialmente privilegiada por los comentaristas, y que también distinguía entre amor intelectual o razonable y amor pasional. Hasta donde sepamos no han sido mayormente tenidas en cuenta las diferencias entre ambas.

En 1647, el amor intelectual se define como sigue :

« ... distingo entre el amor que es puramente intelectual o razonable, y aquél que es una pasión. El primero no es, me parece, otra cosa que, cuando nuestra alma percibe algún bien, sea presente, sea ausente, que juzga le es conveniente, ella se junta a él de voluntad, es decir, se considera a sí misma con ese bien como un todo del cual aquél es un parte y ella la otra » (IV, 601, 13-21).

Queda claro que el amor intelectual o razonable, al que se le agregan enseguida la alegría, la tristeza, (*Pasiones* §§91-92) y el deseo (IV, 601, 27-602, 3), no son en absoluto pasiones, en la que el alma recibe un bien, referido al cuerpo o referido al alma, según la distinción de *Pasiones* §§138-139; al contrario, son acciones, « movimientos de la voluntad » (IV 601, 28, 31 ; 609, 4). Es por esto que la conveniencia del bien resulta de un juicio, acto de la voluntad, y no de una estimación, modo de la admiración. Luego, según esta definición, el amor intelectual permite ser excluido definitivamente de toda investigación sobre las pasiones del alma, por la distinción entre acciones y pasiones de *Pasiones* §17.

Respecto al amor pasión, la carta de 1647 es desilusionante : Descartes no daba aún una definición en sentido estricto y se limitaba a citar la versión francesa de *Principios* IV §189, haciendo del amor, como todas las pasiones, un sentimiento interior, confuso, dirigido a la utilidad del cuerpo y enteramente comparable a la sed o al hambre.²⁷

Ahora bien, el interés de esta primera definición de amor se ve muy limitado por el hecho siguiente: Descartes la abandona definitivamente, de manera que apenas queda rastro de ella en la definición de los artículos §§79-80 de *Las pasiones del alma*, la cual vale tanto para el amor intelectual como para el amor pasión. Las razones son claras. En primer lugar, *Pasiones* §79 abandona definitivamente el modelo del sentimiento interior de *Principios* IV §189, que examináramos oportunamente, y otorga al amor pasión exactamente las mismas características que al amor intelectual, de manera tal que la definición de amor es exactamente la misma para ambos: consentimiento a la unión con un bien presente. Es por esto que, en *Las pasiones del alma*, la distinción entre amor intelectual y amor pasión deja de tener importancia en la investigación sobre las pasiones y, tal como veremos enseguida, es reemplazada por otra distinción, interna al amor pasión, la que existe entre un amor dirigido a bienes « con relación al cuerpo », que nace del placer, y otro, dirigido a bienes « que pertenecen al alma » (*Pasiones* §§138-139, título).²⁸

²⁷ « Mais pendant que notre âme est jointe au corps, cette amour raisonnable est ordinairement accompagnée de l'autre, qu'on peut nommer sensuelle ou sensitive, et qui, comme j'ai sommairement dit de toutes les passions, appétits et sentiments, en la page 461 de mes *Principes* français (IV, § 189) n'est autre chose qu'une pensée confuse excitée en l'âme par quelque mouvement des nerfs, laquelle la dispose à cette autre pensée plus claire en qui consiste l'amour raisonnable. Car, comme en la soif le sentiment qu'on a de la sécheresse du gosier, est une pensée confuse qui dispose au désir de boire, mais qui n'est pas ce désir même; ainsi en l'amour on sent je ne sais quelle chaleur autour du cœur..., et cela rend l'âme encline à joindre à soi de volonté l'objet qui se présente » IV, 602, ns.

²⁸ Esta interpretación se opone a la de Ferdinand Alquí quien relaciona directamente la carta a Chanut con los artículos a) §79; b) §§137-139; c) § 147, de *Las pasiones del alma*, en Alquí, III, 710 nota 1, 2 y 3 respectivamente. Según esto, no es en absoluto evidente que sea el amor intelectual « el único que revela la esencia del amor » (ibid, III, 711, nota 2), porque la esencia del amor consiste, en todos los casos, en la unión a un bien presente, por un consentimiento anterior a toda acción voluntaria. Alquí parece considerar como definitiva la definición de amor intelectual de 1647, que deriva todo amor verdadero de un juicio, dirigido a verdades no objetivas. *La découverte métaphysique de l'homme...* op. cit. pp. 328-329; cf. supra, capítulo II, nota 73. Cabe, por el contrario, pensar la inversa: según el orden del artículo § 79, el amor pasión se presenta como una experiencia que es anterior en su formulación al amor intelectual, el cual pierde su nombre, para convertirse un amor que resulta de un juicio, y que, por lo tanto, o no es un pasión, sino una voluntad, o es una « emoción » y no se diferencia en nada del amor sensible, consentimiento a la

En segundo lugar, la definición de 1647 concibe el amor como la percepción de un bien, « sea presente, sea ausente » (IV, 601, 17), en abierta contradicción con la definición de *Pasiones* §§79-80, que exige la presencia del bien²⁹ y relega definitivamente la percepción del bien ausente al deseo. Aquella primera indistinción del amor a la presencia o la ausencia del bien refleja una inspiración tomista³⁰ y permite a Descartes, en 1647, derivar todas las pasiones del amor, según una clasificación tradicional³¹ que contradice a) la clasificación definitiva de 1649, en la que ninguna de las seis pasiones primitivas es más primitiva respecto a las otras; b) la distinción entre amor y deseo y, por lo tanto, la noción de amor puro, tal como se define en *Pasiones* §82.

En tercer lugar, Descartes carecía aún, en 1647, de la noción de *consentimiento* que vale tanto para el amor pasión como para el amor intelectual y permite, en *Pasiones* §80, distinguir la unión « de voluntad », propia del amor, de la acción voluntaria, propia del deseo. De aquí la trabajosa distinción que la carta a Chanut debe urdir entre amor y alegría, entendidas respectivamente como una unión « de voluntad » y una unión « real y de hecho » (601, 23-24)³²; distinción inconcebible en la definición de amor de 1649, en la que consentir a la unión es estar de hecho ya unido al bien amado.

En este sentido, la carta a Chanut mantiene especial interés como eslabón de un itinerario complejo, que dista mucho de ser lineal, el de la investigación sobre la pasión. Por nuestra parte, nos limitamos a afirmar que, en ese itinerario, la definición del amor de 1647 es una vía muerta.

unión. Señalemos, finalmente, que el amor intelectual no tiene ninguna incidencia en la moral cartesiana: la generosidad, es, tal como destacaremos oportunamente, una pasión, en sentido estricto (*Passions*, §152).

²⁹ « objets qui se présentent [à l'âme] » *Passions*, §79; 387, 8; « consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime » §80, 387, 20-22.

³⁰ Cf. la definición de Santo Tomás: « desiderium vero est in reali absentia amati; amor vero est in absentia et in presentia » *Summa Theologiae*, I-II, q. 28 a. 1, ad primum.

³¹ « Manifestum est autem quod omne quod tendit ad finem aliquem primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem... ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor » *Summa*, I-II q. 25 a. 2, c. « Omnes passionnes animae derivantur ex uno principio, scilicet ex amore » I-II, q.41 a.2, ad primum.

³² « En suite de quoi, s'il est présent, c'est-à-dire, si elle le possède, ou qu'elle en soit possédée, ou enfin qu'elle soit jointe à lui non seulement par sa volonté, mais aussi réellement et de fait, en la façon qu'il lui convient d'être jointe, le mouvement de sa volonté, qui accompagne la connaissance qu'elle a que ce lui est un bien, est sa joie » IV, 601.

Detengámonos pues en la definición del amor otorgada en *Las pasiones de alma*.³³

Apenas otorgada esta definición, Descartes distingue entre el consentimiento propio del amor, por el cual nos hallamos ya unidos a un bien presente, y la voluntad, que pertenece al deseo, dirigido a un bien futuro.³⁴ Descartes mismo hace residir la originalidad de su definición en la supresión de la distinción tradicional entre amor de benevolencia y amor de concupiscencia, la cual, proponemos, viene definitivamente reemplazada por la distinción entre amor y deseo.³⁵

Ahora bien, el resultado de esa supresión es altamente paradójal, en tanto permite incluir en una misma serie pasiones tales como la que siente « un ambicioso... por la gloria, un avaro por el dinero, un borracho por el vino, un hombre brutal por la mujer que quiere violar, un hombre de honor por su amigo o su amante, y un buen padre por sus hijos ». ³⁶

Dichas pasiones, escribe Descartes, son « parecidas » (389, 5-6) en tanto suponen el consentimiento a la unión con la bondad aparente. Sin embargo son « bien diferentes » (389, 4) entre sí. Las cuatro primeras, en efecto, no son modos del amor, como la amistad o la devoción (§83), o especies del amor, como el favor o la gratitud (§§ 191-192), sino

³³ « L'amour est une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables. Et la haine est une émotion causée par les esprits, qui incite l'âme à vouloir être séparée des objets qui se présentent à elle comme nuisibles. Je dis que ces émotions sont causées par les esprits, afin de distinguer l'amour et la haine, qui sont des passions et dépendent du corps, tant des jugements qui portent aussi l'âme à se joindre de volonté avec les choses qu'elle estime bonnes et à se séparer de celles qu'elle estime mauvaises, que des émotions que ces seuls jugements excitent en l'âme » *Passions*, §79, 387.

³⁴ « Au reste, par le mot de volonté, je n'entends pas ici parler du désir, qui est une passion à part et se rapporte à l'avenir; mais du consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime, en sorte qu'on imagine un tout duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre » §80, 387.

³⁵ « Or, on distingue communément deux sortes d'amour, l'une desquelles est nommée amour de bienveillance, c'est-à-dire qui incite à vouloir du bien à ce qu'on aime; l'autre est nommée amour de concupiscence, c'est-à-dire qui fait désirer la chose qu'on aime. *Mais il me semble que cette distinction regarde seulement les effets de l'amour, et non point son essence.* Car sitôt qu'on s'est joint de volonté à quelque objet, de quelque nature qu'il soit, on a pour lui de la bienveillance, c'est-à-dire on joint aussi à lui de volonté les choses qu'on croit lui être convenables: ce qui est un des principaux effets de l'amour. Et si on juge que ce soit un bien de le posséder ou d'être associé avec lui d'autre façon que de volonté, on le désire: ce qui est aussi l'un des plus ordinaires effets de l'amour » *Passions*, § 81, 388, ns. Cf. à *Chanut*, 1 febrero 1647; IV, 606, 16-27, ns.

³⁶ « Il n'est pas besoin aussi de distinguer autant d'espèces d'amour qu'il y a de divers objets qu'on peut aimer. Car, par exemple, encore que les passions qu'un ambitieux a pour la gloire, un avaricieux pour l'argent, un ivroge pour le vin, un brutal pour une femme qu'il veut violer, un homme d'honneur pour son

que « participan del amor » (389, 5). De aquí que la homogeneidad de la serie no impida la nítida distinción entre pasiones que « participan del amor » y un amor « puro » (§82; 389, 11)³⁷, dirigido a « otros sí mismo » (389, 15) Brevemente: en las cuatro primeras pasiones, ambicioso, avaro, borracho y brutal, se verifica un desplazamiento: aquello que se ama no es « el objeto por el objeto mismo », sino su mera posesión. El bien en sí mismo deviene, por su parte, objeto de deseo, el cual tampoco se dirige al bien en sí sino a la posibilidad de su pérdida, y resulta por lo tanto de la imperfección, real o imaginada, de la posesión.³⁸

Subrayemos en primer lugar que el criterio definitivo para distinguir el amor del deseo es precisamente la libertad de la causa; sólo en el amor la voluntad del otro, su consentimiento a la unión, aparece como un bien. En efecto, el deseo considera un bien la posesión del objeto; esto quiere decir que la unión puede realizarse « de otro modo que de voluntad »: « y si juzgamos que es un bien poseerlo o unirse a él *de otro modo que de voluntad*, lo deseamos, lo cual es también uno de los efectos mas ordinarios del amor » (§81, ns). Descartes viene de distinguir entre una voluntad ligada al deseo y un consentimiento, igualmente libre y por lo tanto voluntario, propio del amor. Es claro pues que, en esta cita, « de otro modo que de voluntad » quiere decir: sin el consentimiento del amado. Luego, el deseo no puede considerar al otro como un bien más que despojándolo de aquello que lo constituye como un *otro sí mismo*, es decir su voluntad. Esto así que, en el ejemplo particular del hombre brutal, el amor se realiza sin el consentimiento de una de las partes; la mujer poseída se constituye como objeto a condición de perder su condición de causa libre: « no es *propiamente a ella* a quien [el celoso] ama, sino solamente el bien

ami ou pour sa maîtresse, et un bon père pour ses enfants, soient bien différentes entre elles: toutefois, en ce qu'elles participent de l'amour, elles sont semblables » *Passions*, §82, 388-389.

³⁷ Citemos íntegramente. « Mais les quatre premières n'ont de l'amour que pour la possession des objets auxquels se rapporte leur passion, et n'en ont point pour les objets mêmes, pour lesquels ils ont seulement du désir, mêlé avec d'autres passions particulières. Au lieu que l'amour qu'un bon père a pour ses enfants est si pur, qu'il ne désire rien avoir d'eux, et ne veut point les posséder autrement qu'il fait, ni être joint à eux plus étroitement qu'il est déjà, mais les considérant comme d'autres soi-même, il recherche leur bien comme le sien propre, ou même avec plus de soin, parce que, se représentant que lui et eux font un tout dont il n'est pas la meilleure partie, il préfère souvent leurs intérêts aux siens, et ne craint pas de se perdre pour les sauver. L'affection que les gens d'honneur ont pour leurs amis est de cette même nature bien qu'elle soit rarement si parfaite, et celle qu'ils ont pour leur maîtresse en participe beaucoup, mais elle participe aussi un peu de l'autre » *Passions*, §82, 390.

³⁸ « Ainsi on ne désire pas seulement la présence du bien absent, mais aussi la conservation du présent, et de plus l'absence du mal, tant de celui qu'on a déjà que de celui qu'on croit pouvoir recevoir au temps à

que imagina consiste en ser el único en poseerla » (§169, 458-459, ns.). Perdida su alteridad, la mujer se rebaja al punto de incluirse en el grupo de objetos inanimados, junto con el vino y el dinero. Es el amor a la posesión el que homogeniza a sus objetos.

Esto se confirma en la descripción que Descartes hace de la « complacencia » (« *agrément* ») (§90), que es el amor a la belleza sensible y tiene como principal efecto la disposición a la unión con un miembro de otro sexo, inclinación que, aunque sea ordinariamente llamada amor, es una forma del deseo (§90, 396, 12-15). El punto es que el consentimiento a la unión con el otro resulta, en este caso, del sentimiento de un defecto en sí mismo; el *ego* « se considera como defectuoso, y como si no fuese más que la mitad de un todo, cuya otra mitad debe ser una persona del otro sexo » (§90, 395, 25-29). En este caso, el bien perseguido es « la adquisición » (395, 29) de un otro, concebido, él también, como defectuoso, « otra mitad », y cuya bondad reside en la posibilidad de restituir al *ego* el sentimiento de su completud.³⁹ De esta manera, cada uno de los términos renuncia a ser parte independiente de un todo más amplio, para devenir, por sentimiento del propio defecto, parte del otro.

El amor brutal está compuesto pues por dos pasiones, amor a la posesión, deseo al objeto poseído. Para que esta disociación sea posible se exige, finalmente, la condición siguiente: el objeto no sólo debe ser deseado por aquél que lo posee o aspira a poseerlo, sino también por otros que no lo poseen. Descartes establece claramente que el bien poseído o a poseer es tal sólo gracias a la desposesión de terceros y establece una relación proporcional entre la estimación del bien y la cantidad de terceros deseantes (*a Chanut*, 6 junio 1647, V, 55, 20-24; *Pasiones* §158, 449, 19-24). Toda perfección, fuera de la buena voluntad generosa, aún si es una perfección real y su posesión depende de nuestra voluntad, depende también, en su condición de tal, de su mala distribución, de su difícil o

venir » *Passions*, §86, 392; « Mais d'autant qu'il n'y a aucun bien dont la privation ne soit un mal... » §87, 393; « Car nous ne pouvons désirer ce que nous estimons en quelque façon être possible » §145, 438..

³⁹ « Il est vrai qu'il y a diverses sortes d'agrémens... Mais le principal est celui qui vient *des perfections qu'on imagine* en une personne qu'on pense pouvoir devenir un autre soi-même car, avec la différence du sexe, que la nature a mise dans les hommes ainsi que dans les animaux sans raison, elle a mis aussi certaines impressions dans le cerveau qui font qu'en certain âge et en certain temps on se considère comme défectueux et comme si on n'était que la moitié d'un tout dont une personne de l'autre sexe doit être l'autre moitié, en sorte que l'acquisition de cette moitié est confusément *représentée par la nature comme le plus grand de tous les biens imaginables* » *Passions*, §92, 394-39, 5, ns. El artículo se dirige evidentemente contra el mito de Aristófanes, en Platón, *Banquete*, 189d-193d. Véase infra notas 114 y 115.

imposible transmisión, y por lo tanto, del deseo de terceros.⁴⁰ De aquí, de nuevo, la radical homogeneización de los objetos, que permite, en *Pasiones* §169, comparar la mujer del celoso (los celos son una especie del deseo) con las monedas del avaro, comparación que marca precisamente la desaparición de la mujer como causa libre : « no es propiamente a ella a quien (el celoso) ama, sino solamente el bien que imagina consiste en ser el único en poseerla ». ⁴¹

Podemos proponer aquí, sin arriesgar demasiado, que, en el amor a la posesión, la unión al objeto repite la experiencia originaria del amor que Descartes describe en el artículo §107, en la cual el alma, recientemente unida al cuerpo, se une al alimento que lo nutre.⁴² En ese primer amor, el alimento, como parte de « nuestro cuerpo », se une al alma, en una operación que Descartes no había dudado en llamar « transubstanciación natural ». ⁴³ El alma, agrega Descartes aquí, se une al alimento, como a un bien. De la misma manera, en todos los casos de amor a la posesión, se verifica que a) hay coincidencia plena entre bondad y utilidad al cuerpo: el amor resulta pues, sin excepción, de un sentimiento de placer⁴⁴; b) el objeto no se ama como una parte separada y separable, completa en sí, un « otro sí mismo », percibido en su capacidad de hacer el bien, porque, de hecho, su bondad coincide plenamente con su capacidad de devenir una parte mía. Pobreza del amor brutal que, sometido al deseo, tiene como únicos bienes concebibles el alimento y la mercancía.

Finalmente, esta homogeneización de los objetos, gloria, vino, dinero o hembra es paradójal pero perfectamente coherente con la adquisición primera de la investigación

⁴⁰ « Car tous les autres biens, comme l'esprit, la beauté, les richesses, les honneurs, etc., ayant coutume d'être d'autant plus estimés qu'ils se trouvent en moins de personnes, et même étant pour la plupart de telle nature qu'ils ne peuvent être communiqués à plusieurs, cela fait que les orgueilleux tâchent d'abaisser tous les autres hommes » §158, 449; « l'acquisition d'un bien qui n'est pas communicable à plusieurs » §183, 467, 26-27.

⁴¹ « Mais ce n'est pas proprement elle qu'il aime, c'est seulement le bien qu'il imagine consister à en avoir seul la possession » §169, 458-459.

⁴² « Car il me semble que les premières passions que notre âme a eues lorsqu'elle a commencé d'être jointe à notre corps ont dû être que quelquefois le sang, ou autre suc qui entrait dans le cœur, était un aliment plus convenable que l'ordinaire pour y entretenir la chaleur, qui est le principe de la vie; ce qui était cause que l'âme joignait à soi de volonté cet aliment, c'est-à-dire l'aimait » *Passions*, §107, 407; cf. à *Chanut*, 1 febrero 1647, IV, 605, 8-12.

⁴³ *Au P. Mesland*, 9 febrero 1645, IV, 167, 30-31.

⁴⁴ « Comme aussi l'âme n'est immédiatement avertie des choses utiles au corps que par quelque sorte de chatouillement qui, excitant en elle de la joie, fait ensuite naître l'amour de ce qu'on croit en être la cause » *Passions*, §137, 430, ns.

cartesiana, a saber: que los objetos no sirven a la definición de las pasiones. (§82, §88).⁴⁵ O mejor, si la categoría de objeto sirve todavía para distinguir las pasiones entre sí es a condición de entender que el objeto es un modalidad, por definición irreal, de la bondad.

III

Ahora bien, si hay pasiones que « participan del amor » (§82, título) », mezcla de deseo y « otras pasiones particulares » (§82 389, 9-10), es porque hay un « amor puro » (389, 11) cuya « naturaleza » (389, 21), su « esencia » (§81, 388, 11), debe aún determinarse.⁴⁶

El amor puro es una pasión que no tiene relación alguna al cuerpo, porque se siente sin placer y es la primera de las pasiones « que pertenecen al alma », según la distinción establecida en los títulos de §137 y §139.⁴⁷ Esta distinción, vale repetirlo, se establece estrictamente dentro del ámbito del amor pasión porque no considera en ningún momento el alma en tanto separada del cuerpo, condición del amor intelectual (IV, 602, 4-8), sino como « nuestra mejor parte » (§139, 432, 5). De aquí un segundo grupo de pasiones, que son, ellas sí, formas del amor puro: en primer lugar, el amor del padre por sus hijos, el único que Descartes describe *in extenso*, y luego, el amor del hombre « de

⁴⁵ « Il n'est pas besoin aussi de distinguer autant d'espèces d'amour qu'il y a de divers objets qu'on peut aimer » *Passions*, §82, 388. « Il y aurait plus de raison de distinguer le désir en autant de diverses espèces qu'il y a de divers objets qu'on recherche.... Mais il suffit ici de savoir qu'il y en a autant que d'espèces que d'amour ou de haine » §88, 394.

⁴⁶ Cf. *à Elisabeth*, 6 octubre 1645, IV, 309, 2-3: « pure affection pour autrui qu'on ne rapporte pas à soi-même... » Ciertamente es que las pasiones se presentan siempre acompañadas de otras pasiones, pero el acompañamiento no es una mezcla. Lo más arduo de la investigación consiste precisamente en distinguir las pasiones, que en tanto son una junto a otra, son siempre dos pasiones diferentes, poseedoras pues de una « naturaleza » que se trata de describir. *à Elisabeth*, mayo 1646, IV, 408, 16 y 3 noviembre 1645, IV, 332, 6-11. Sólo gracias a este primer esfuerzo se hace posible distinguir, por el sentimiento, los movimientos del cuerpo que a su vez « acompañan » a cada una de las pasiones, según el método analítico descrito por Descartes en las cartas *à Elisabeth*, mayo 1646, IV, 408, 16-22 y *à Chanut*, 1 febrero 1647, IV, 606, 14-20, que siguen a la letra el método expuesto en las *Sixièmes réponses*: « Aussi, de ce qui nous voyons souvent deus choses jointes ensemble, on ne peut pas pour cela inférer qu'elles ne sont qu'une même chose; mais, de ce qui nous vouons quelque fois l'une de ces choses sans l'autre, on peut fort bien conclure qu'elles sont diverses » IX-1, 242.

⁴⁷ « De l'usage des cinq passions ici expliquées, en tant qu'elles se rapportent au corps »; « De l'usage des mêmes passions, en tant qu'elles appartiennent à l'âme; et premièrement de l'amour », respectivamente *Passions*, §137 y §139, títulos.

honor » por su amigo o su amante. El amor paterno ocupa lugar privilegiado porque Descartes considera es el único que cumple plenamente con una condición que las otras formas de amor honesto sólo cumplen parcialmente, esta es, la posesión perfecta. En tanto posesión perfecta, el amor puro excluye toda forma de deseo, porque el deseo tiene como condición la imperfección de la posesión, y porque se siente en un presente continuo, sin temor y sin esperanza: « (el buen padre) no desea tener nada de ellos (sus hijos) » (§ 82, 389, 12).⁴⁸

Que la alteridad sirve para distinguir entre amor y deseo se prueba definitivamente en el hecho textual siguiente: el amor paterno, único que merece plenamente y sin reparos el título de « amor puro » percibe un bien plural, « los hijos », que merece por única vez y exclusivamente el título de « otro(s) sí mismo » (§82, 389, 15). Es así que la perfección del amor coincide con la plena alteridad del objeto, que se constituye como un semejante, por su mera capacidad de hacer el bien. La terna posesión perfecta, amor puro, alteridad no se cumple más que en el hijo, el único bien que desdobra en otra voluntad la perfecta posesión que el hombre generoso tiene de su propia voluntad, única perfección que « verdaderamente le pertenece » (§153, 446, 2-3).

Esta posesión perfecta se distingue claramente del amor a la posesión: lejos de ser una adquisición, ella define una « unión perfecta », que Descartes concibe como la « unión más estrecha »⁴⁹. El sintagma es especialmente interesante. Dado el léxico de la unión no substancial, que investigáramos en nuestro primer capítulo, Descartes puede definir la unión perfecta del amor puro en los mismos términos que sirven para definir la unión del alma al cuerpo: el máximo grado de estrechez. Tuvimos oportunidad de señalar que el léxico de la unión no substancial permite a Descartes calificar el bien al que el alma se une en el amor con el mismo comparativo que califica al alma en su unión al cuerpo: uno y otra son la « mejor parte » del todo que resulta de la unión (§82, 389, 18; §139 432, 5). Cabe concluir: dentro del ámbito estricto del amor pasión, Descartes describe, como condición para la percepción de bienes espirituales, que pertenecen exclusivamente al alma (§139, título), un relajamiento progresivo en la estrechez de la

⁴⁸ « car, encore qu'on aime beaucoup, on désire peu, lorsqu'on ne conçoit aucune espérance » à *Elisabeth*, mayo 1646, IV, 408, 31- 409, 2.

⁴⁹ « nous joindre si parfaitement » *Passions*, §139, 432, 12-13; « ni être joint à eux plus étroitement qu'il est déjà » §82, 389, 13-14

unión del alma al cuerpo, el mismo por el cual el alma deviene capaz de concebir objetos puramente inteligibles.⁵⁰ Veremos enseguida, que, por ese movimiento, cambian los criterios de bondad: el alma pasa de la unión más estrecha al cuerpo, que hace del alimento el primer objeto de amor, a la unión más estrecha con otro sí mismo, entendido como mera capacidad de bien.

Finalmente, la alteridad no sólo sirve de criterio para distinguir entre el amor puro y las pasiones que participan del amor y del deseo, sino también para distinguir los grados de perfección del amor honesto. En efecto, el amor del hombre de honor por su amigo o su amante son de la « misma naturaleza » (§82, 389, 21) que el amor paterno. Esto es así porque ambos son formas de la amistad, que se dirige necesariamente a otros hombres semejantes al *ego*, los cuales merecen, a título exclusivo, igual estima que la que el *ego* siente por sí mismo: « no se puede sentir amistad más que por los hombres » (§83, 390, 9-10). Esta noción de amistad extiende el objeto de amor a todos los hombres, en tanto capaces de hacer el bien; ella necesita pues, para formularse acabadamente, de la noción de virtud, que le sirve de fundamento. De ahí la cita que Descartes hace, en el artículo § 83, de los artículos §§154-156, en los que se afirma que el generoso considera a todos los hombres como posibles objeto de amor, en tanto semejantes a él.⁵¹

Sin embargo, aclara Descartes, la afición por el amigo es « raramente tan perfecta » (§ 82, 389, 22) como el amor al hijo, y el amor por la amante, por su parte, « participa en mucho » del amor puro, pero también « participa un poco del otro », esto es, del amor por la posesión (389, 23-24). Luego, si la pasión del hombre brutal por la mujer poseída es un deseo que participa del amor, el amor honesto al amigo o a la amante participan, frecuentemente o siempre, al menos un poco, del deseo, aún si están dirigidos a perfecciones reales.⁵² El objeto de amor pierde pues su simplicidad porque se desdobra

⁵⁰ « Et d'autant que mon esprit ne se servait pas bien en ce bas âge des organes du corps, et qu'y étant trop attaché il ne pensait riens sans eux, aussi n'apercevait que confusément toutes choses » *Sixièmes réponses* IX-1, 239; « En fin lors que nous avons atteint l'usage entier de notre raison, et que notre âme, n'étant plus si sujette au corps, tâche à bien juger des choses et à connaître leur nature... » *Principes* I, §72, IX-2, 59.

⁵¹ « la bonne volonté, pour laquelle seule ils s'estiment, et laquelle ils supposent aussi être ou du moins pouvoir être en chacun des autres hommes » *Passions*, §154, 446, ns.

⁵² « qualités louables » V, 55, 20.

en una perfección real, no transmitible, mal distribuida⁵³, y en la posesión posible o imperfecta de dicha perfección, la cual se estima como tal en directa proporción al deseo de terceros.

La alteridad sirve pues como criterio principal para distinguir, en primer lugar, entre amor puro y deseo, distinción en la que Descartes hace residir, no sin razón, la originalidad de su clasificación. Podemos entender ahora porqué « las causas libres » no pueden servir como criterio de clasificación de las especies del deseo, tal como sucede con todas las otras pasiones, incluida la admiración: el semejante, capacidad de bien o mal, nunca puede ser objeto de deseo. Ello, en efecto, constituiría una evidente trasgresión a la regla del deseo, enunciada en §144; es evidente que el otro, en tanto voluntad libre, es un bien que por definición no depende de mi voluntad, y que por lo tanto, no puede constituirse en objeto de deseo. Pero aún más: en el momento mismo de ser deseado, el otro pierde su voluntad, que es justamente aquello que lo hace un *alter ipse* y se degrada a la categoría de alimento o mercancía. Aún si el deseo se aleja de la posesión brutal, sólo puede dirigirse a las perfecciones del otro, distintas de su mera capacidad de hacer el bien. Aunque dichas perfecciones son reales, su estimación depende de su rareza, y de la imposibilidad de donarlas o transmitir las. Luego, en todos los casos, las perfecciones estimadas en mí u en otro dependen sin excepción de otros, en tanto deben su condición de tales al deseo de terceros.

El otro sí mismo se percibe en el amor puro y es invisible al deseo, porque cuando el deseo lo alcanza, desaparece. El amor, por el contrario, es una posesión perfecta, que se da « desde ahora » y que por lo tanto excluye toda consideración sobre la posibilidad del bien, porque la consideración sobre la posibilidad de adquisición o pérdida resulta necesariamente de la imperfección de la posesión. El bienamado nos pertenece, y esa pertenencia define la alegría que sigue siempre al amor verdadero⁵⁴, pero, a diferencia de

⁵³ « tous les autres biens, comme l'esprit, la beauté, les richesses, les honneurs, etc., ayant coutume d'être d'autant plus estimés qu'ils se trouvent en moins de personnes, et même étant pour la plupart de telle nature qu'ils ne peuvent être communiqués à plusieurs » *Passions*, §158, 449.

⁵⁴ « Et lorsque cette connaissance est vraie, ...l'amour... ne saurait être trop grande, et elle ne manque jamais de produire la joie » *Passions*, §139, 432, 11-18

lo que sucede con los bienes corporales y con los objetos del deseo, nos pertenece por el sólo hecho de amarlo.⁵⁵

IV

La alteridad define el amor puro como unión más estrecha a « otro sí mismo » y sirve para distinguir definitivamente el amor del deseo, el amor puro de las pasiones que participan de él, los grados de perfección del amor, amor paterno, amistad honesta, y, finalmente, la formas del amor, afección, amistad y devoción.

Por último, el amor puro es un amor verdadero, que en tanto tal elude definitivamente las formas de engaño a las que las pasiones nos someten.

Para dar cuenta del error propio de las pasiones hay que volver con algún detalle a la precisa distinción que Descartes establece respecto al « uso » de las pasiones, en tanto éste se refiere al cuerpo (§§137-138) o al alma (§139). El primer asunto se agota en dos artículos. La investigación cartesiana se dirige claramente al segundo, que es el «principal»⁵⁶. Esta segunda consideración, que libera al amor de toda relación con la utilidad, es principal porque de ella resultan dos reglas de la moral : la primera, muy general, y que no ha merecido mayor atención, se sigue de la naturaleza del amor y ordena « inclinarnos a las pasiones que tienden al bien » (§142, 435, 8-13); la otra es la regla del deseo, « principal utilidad de la moral » (§144, 436, 18), la cual, deducida de una « reflexión sobre la Providencia » ha sido considerada la única regla de la moral definitiva. Esta investigación culmina, finalmente, con la noción de virtud, anunciada en el artículo §149 y definida, como generosidad, en el artículo §153.

⁵⁵ Léase el comentario de F. Alquié a *Passions*, §139: « L'amour des vrais biens, qu'on ne saurait trop aimer, est nécessairement suivi de joie, car ces biens, contrairement aux bien des corps, nous appartiennent du seul fait que nous les aimons » Alquié, III, 1055, nota 2, ns..

⁵⁶ « Ce qui suffirait, si nous n'avions que le corps, ou qu'il fut notre meilleure partie; mais, d'autant qu'il n'est que le moindre, nous devons *principalement* considérer les passions en tant qu'elles appartiennent à l'âme » *Passions*, §139, 432, 4-8, ns.

En lo que hace a la utilidad de las pasiones en relación al cuerpo, que Descartes llama su « uso natural », ella consiste en « incitar al alma a consentir y contribuir a las acciones que pueden servir a conservar el cuerpo o a hacerlo de algún modo más perfecto» (§137, 430, 6-7). Ahora bien, el alma es « inmediatamente advertida » del daño al cuerpo sólo y exclusivamente por el dolor, del que nace la tristeza, luego el odio, y finalmente, el deseo de liberarse. De la misma manera, ella sólo es inmediatamente advertida de lo útil al cuerpo por el « *chatouillement* », cosquilleo que se traduce usualmente por placer, del que nace, primero, la alegría, luego el amor y finalmente, el deseo de « adquirir » aquello que sirva a la continuidad de la alegría. (§137, 430, 9-21; §94 399, 3-6). Queda claro que, sometida al cuerpo, el alma, antes de recibir un bien o un mal , es advertida de un bien o un mal ya recibidos, de manera tal que el placer y el dolor iniciales determinan definitivamente las dos series de pasiones: alegría-amor-deseo / tristeza- odio- deseo.

Ahora bien, desde este punto de vista, la investigación sobre el error propio de las pasiones no puede agregar nada a la constatación que la *Meditación Sexta* establecía para el conjunto de los sentimientos internos, en tanto « enseñanzas de la naturaleza », a saber: el placer y el dolor no son en absoluto signos inapelables de lo bueno y lo malo para el cuerpo.⁵⁷ Hay males que no se sienten en el dolor, y que, aún más, causan placer, y bienes que no se sienten el placer, y más aún, se sienten en el dolor, porque placer y dolor pueden nacer de otras causas distintas a lo útil o lo nocivo al cuerpo.⁵⁸ Esta forma de error es la más radical que pueda concebirse y sus efectos son los más nocivos: el alma percibe el mal como un bien, y consiente a la unión con lo dañino. Es claro que la pasión repite aquí un error que no le es propio, que resulta de su estricta dependencia del placer y el dolor y que es por lo tanto común a los apetitos naturales. De aquí que este error pueda ser atribuido a las pasiones sólo en tanto se las considere en relación a la utilidad del cuerpo. Es cierto que Descartes parece considerar la posibilidad de atribuir también

⁵⁷ « cet usage des passions n'est pas toujours bon, d'autant qu'il y a plusieurs choses nuisibles au corps, qui ne causent au commencement aucune tristesse, ou même qui donnent de la joie » §138, 431; « Ainsi le chatouillement des sens est suivi de si près par la joie, et la douleur par la tristesse, que la plupart des hommes ne les distinguent point. Toutefois, ils diffèrent si fort qu'on peut quelquefois souffrir des douleurs avec joie, et recevoir des chatouillements qui déplaisent » *Passions*, §94, 399, 3-9.

⁵⁸ « Et quoique la sécheresse du gosier ne vienne pas toujours, comme à l'ordinaire, de ce que le boire est nécessaire pour la santé du corps, mais quelquefois d'une cause toute contraire, comme expérimentent les hydropiques... » *Méditation sixième*, IX-1, 71.

este error al amor espiritual, en tanto « pertenece al alma ». Pero se corrige, y considera que el amor que pertenece al alma sólo puede errar por la estima injusta de un bien.⁵⁹

A este error se agrega otro, propio y exclusivo de la pasión, y que vale para sus dos usos, en relación al cuerpo y al alma, este es, el exceso. Inicialmente, Descartes distingue dos tipos de exceso, el uno que « cambia la naturaleza » del objeto y de bueno lo hace malo, el otro que sólo « aumenta su medida ».⁶⁰ El artículo §138 de *Las pasiones del alma* considera sólo el segundo.⁶¹ El exceso resulta de una estimación excesiva, y por lo tanto injusta, de la perfección.⁶² Pero la estima es, ella, una pasión, especie de admiración (§151). El exceso es pues un error propio de las pasiones porque sólo por ellas el valor de un bien, se relacione con el cuerpo o con el alma, puede ser disminuido o aumentado.

Ahora bien, de aquí no puede derivarse más que una regla muy general de justa estima, que lleva a degradar masivamente los bienes del cuerpo como poco estimables en relación a los bienes que pertenecen al alma, por su doble condición de pequeños y de efímeros.⁶³ Los bienes corporales, en efecto, no sólo son efímeros por su ínfima duración, que amenaza con degradar la pasión a la duración de sucesión, sino que, más aún, su bondad misma está limitada al tiempo del apetito: ellos, en efecto, son buenos «durante un tiempo», pasado el cual el placer del goce se transforma en asco.⁶⁴ Toda la investigación sobre el error de las pasiones en lo que hace al cuerpo se acaba aquí.⁶⁵

⁵⁹ « l'amour qui est injuste nous joint à des choses qui peuvent nuire, *ou du moins* qui ne méritent pas d'être tant considérées par nous qu'elles sont... » *Passions*, §142, 435, 18-22, ns.

⁶⁰ À *Elisabeth*, 3 noviembre 1645, IV, 331, 22 - 332, 1

⁶¹ « Et outre cela, elles (les passions) font paraître presque toujours, tant les biens que les maux qu'elles représentent, beaucoup plus grands et plus importants qu'ils ne sont, en sorte qu'elles nous incitent à rechercher les uns et fuir les autres avec plus d'ardeur et plus de soin qu'il n'est convenable. Comme nous voyons aussi que les bêtes sont souvent trompées par des appâts, et que pour éviter de petits maux elles se précipitent en de plus grands » *Passions*, §138, 431, texto que recupera à *Elisabeth*, 15 septiembre 1645, IV, 294, 26-295, 2 y à *Elisabeth*, 1 septiembre 1645, IV, 285, 23-28, que se restringían a las pasiones sentidas con placer.

⁶² « C'est pourquoi nous devons nous servir de l'expérience et de la raison pour distinguer le bien d'avec le mal et connaître leur juste valeur, afin de ne prendre pas l'un pour l'autre, et de ne nous porter à rien avec excès » *Passions*, §138, 431.

⁶³ « et que les plaisirs du corps ne sont jamais plus durables que ceux de l'âme, ni si grands, quand on les possède, qu'ils paraissent quand on les espère » à *Elisabeth*, 15 septiembre 1645, IV 295, 2-5. Según esto, la falsa apariencia, « fausse apparence des biens de ce monde » *ibid*, 295, 10, coincide sin resto con los bienes corporales.

⁶⁴ « Car nous sommes tellement composés, que la plupart des choses dont nous jouissons ne sont bonnes à notre égard que pour un temps, et deviennent par après incommodes. Ce qui paraît principalement au boire

Respecto al uso de esas mismas pasiones, en tanto pertenecen al alma⁶⁶, ellas, y principalmente el amor, se dirigen a bienes puramente espirituales, que no comprometen al cuerpo y que por lo tanto se sienten sin placer. En este caso, el uso ya no es « natural »: la pasión misma reemplaza definitivamente la enseñanza de la naturaleza, en tanto « proviene del conocimiento » (§139, 432, 9) « más claro » (§140, 433, 12-13), de modo que ella misma « tiene el lugar del conocimiento » del bien (§139, 432,11), como su lugarteniente. El orden de las pasiones se invierte: el amor y el odio son siempre primeros, y van seguidos de la alegría y la tristeza ; el deseo se excluye de la serie y se trata aparte, como deseo verdadero, en el artículo §141.⁶⁷ Sólo por esta prioridad del amor, el conocimiento del bien adquiere dimensión moral: el alma se perfecciona por la unión al bien verdadero, antes de toda consideración sobre el deseo; mientras que se envilece y rebaja en su unión con un bien excesivamente estimado.⁶⁸

Situada en este nivel, la investigación sobre el verdadero bien se complejiza, porque Descartes describe formas de error que son particulares a una pasión determinada, en tanto modalidad particular del conocimiento del bien, por lo menos en dos casos, el deseo y el amor. Hay, en efecto, un modo de error que sólo puede corresponder al deseo, el que consiste en no distinguir entre los bienes que dependen o que no dependen enteramente de nosotros.⁶⁹

et au manger, qui ne sont utiles que pendant qu'on a de l'appétit, et qui sont nuisibles lorsqu'on n'en a plus; et parce qu'elles cessent alors d'être agréables au goût, on a nommé cette passion le dégoût » *Passions*, §208, 484. Nuestra traducción de *dégoût*, desagradable al gusto, por asco es, pues, hiperbólica.

⁶⁵ « Ce qui suffirait si nous n'avions en nous que le corps ou qu'il fût notre meilleure partie.. » *Passions*, §139, 432.

⁶⁶ « De l'usage des mêmes passions, en tant qu'elles appartiennent à l'âme; et premièrement de l'amour » §139, título, 432.

⁶⁷ « Ce qui suffirait si nous n'avions en nous que le corps ou qu'il fût notre meilleure partie mais, d'autant qu'il n'est que la moindre, nous devons principalement considérer les passions en tant qu'elles appartiennent à l'âme, au regard de laquelle l'amour et la haine viennent de la connaissance et précèdent la joie et la tristesse, excepté lorsque ces deux dernières tiennent le lieu de la connaissance, dont elles sont des espèces » *Passions*, §139, 432 ns..

⁶⁸ « Et lorsque cette connaissance est vraie, c'est à dire, que les choses quelle nous porte à aimer sont véritablement bonnes, ... l'amour ... est extrêmement bonne, parce que, joignant à nous des vrais biens, elle nous perfectionne d'autant » §139, 432; « au lieu que l'amour qui est injuste nous joint à des choses qui peuvent nuire, ou du moins qui ne méritent pas d'être tant considérées par nous qu'elles sont, ce qui nous avilit et nous abaisse ». *Passions*, §142, 435, 18 -22.

⁶⁹ « Et il me semble que l'erreur qu'on commet le plus ordinairement, touchant les désirs... » §144, 436, 22-25.

El amor, por su parte está sometido a dos formas de engaño, que le son propias. La primera es justamente su mezcla con otras pasiones y en particular con el deseo. Esa confusión repite, para el conocimiento de las pasiones, el vicio más común del conocimiento imperfecto;⁷⁰ se erige como primer obstáculo al conocimiento del verdadero amor y da razón de la errónea distinción entre amor de benevolencia y amor de concupiscencia.⁷¹ En efecto, la mezcla con el deseo supone un deslizamiento del objeto de amor, que deja ser una perfección real y pasa a ser, escribe Descartes, un bien imaginado, la posesión o la adquisición de ese bien.⁷² Ese deslizamiento define el amor « mal reglado», dirigido a la complacencia de un bien valorado por su precio.⁷³

En este caso, la unión resulta, siempre, de un defecto, también él imaginado, en el amante y en el amado.⁷⁴ El amor impuro resulta pues de una opinión evidentemente errónea que atribuye a ambos términos un defecto.⁷⁵ Según esto, la bondad del objeto depende siempre a) de su capacidad para devenir parte mía, como objeto de posesión ; b) del deseo de terceros, ya que es ese deseo el que otorga valor al objeto y garantiza la posibilidad de su pérdida. Es claro que el amor impuro deriva inevitablemente en sufrimiento: el objeto se ama a condición de ser defectuoso y la posesión al objeto se ama a condición de ser imperfecta.

Descartes señala además una forma de error particular a la complacencia, especialmente importante para entender su oposición al amor verdadero. La complacencia es la pasión mas engañosa en tanto es amor a lo bello, y lo bello se representa al alma a través de los sentidos exteriores, especialmente la vista.⁷⁶ La

⁷⁰ « et c'est le vice presque ordinaire de toutes les connaissances imparfaites, d'assembler en un plusieurs choses, et les prendre toutes pour un même; c'est pourquoi il faut para après avoir la peine de les séparer et par un examen plus exact les distinguer les unes des autres » *Sixièmes réponses*, IX-1, 243.

⁷¹ À *Chanut*, 1 febrero 1647, IV, 606, 16-26. Los males que atribuimos al amor resultan precisamente de su mezcla con el deseo: « désirs téméraires et espérances mal fondées » IV, 614, 28-31. « le désir, auquel on attribue souvent le nom d'amour » *Passions*, §85, 392. « Et cette inclination ou ce désir qui naît de l'agrément est appelé du nom d'amour plus ordinairement que la passion d'amour qui a ci-dessus été décrite » *Passions*, §90, 396.

⁷² « ce n'est pas proprement à elle qu'il aime, c'est seulement le bien qu'il imagine consister à en avoir seul la possession » §169, 458-459.

⁷³ « ...plus agréable d'autant qu'ils enrichissent le prix » IV 617, 10-12.

⁷⁴ « ... il ne l'aime pas de la bonne sorte, et qu'il a une mauvaise opinion de soi ou d'elle » *Passions*, §169, 458,22-23; « en certain âge et en certain temps on se considère comme défectueux » §90, 395, 25-26.

⁷⁵ « car s'il avait une vraie amour pour elle, il n'aurait aucune inclination à se défier » §169, 458, 25-26.

⁷⁶ « Car nous appelons communément bien ou mal ce que nos sens intérieurs ou notre raison nous font juger convenable ou contraire à notre nature; mais nous appelons beau ou laid ce qui nous est ainsi représenté par nos sens extérieurs, principalement par celui de la vue, lequel seul est plus considéré que

complacencia hace del objeto de amor una cualidad del mundo visible. Descartes atribuye precisamente a esta degradación del otro a idea sensible el exceso de violencia y agitación que hacen de la complacencia y el horror las pasiones que « tienen ordinariamente menos de verdad » y las que « más nos engañan » (§85).⁷⁷ La complacencia es la estimación máxima de un bien mínimo, tan exterior al alma como cualquier cualidad sensible.⁷⁸ De ahí que no sea seguida de alegría, como el amor verdadero, sino de deseo, el más excesivo que concebirse pueda, porque concentra sobre un sólo objeto toda la inclinación que la naturaleza otorga al hombre para la búsqueda del bien.⁷⁹ Un delicado ejemplo de este error es el de la rara predilección amorosa que el joven Descartes sentía por las muchachas « de ojos extraviados », el cual demuestra que el error reside en la degradación de la bondad a representación sensible y es indiferente a la distinción belleza-fealdad.⁸⁰

Descritas las formas del engaño, de las pasiones en general, del amor en particular, cabe afirmar que el amor puro, despojado de deseo, es un amor verdadero, y puede por lo tanto ocupar el lugar del verdadero conocimiento.

En primer lugar, el amor verdadero se funda en una justa estima de su objeto, « otro sí mismo », entendido como capacidad de hacer el bien: el hijo, el amigo o la amante, los hombres en general. En efecto, todos los hombres, en tanto capaces de hacer el bien, pueden ser objeto de amor: « no hay hombre tan imperfecto que no pueda tenerse

tous les autres. D'où naissent deux espèces d'amour, savoir, celle qu'on a pour les choses bonnes, et celle qu'on a pour les belles, à laquelle on peut donner le nom d'agrément, afin de ne la pas confondre avec l'autre, ni aussi avec le désir, auquel on attribue souvent le nom d'amour » §85, 391-392, ns.

⁷⁷ « Mais ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est que ces passions d'agrément et d'horreur ont coutume d'être plus violentes que les autres espèces d'amour ou de haine, à cause que ce qui vient à l'âme par les sens la touche plus fort que ce qui lui est représenté par sa raison, et que toutefois elles ont ordinairement moins de vérité; en sorte que de toutes les passions, ce sont celles-ci qui trompent le plus, et dont on doit le plus soigneusement se garder » §85, 392, ns.

⁷⁸ « l'agrément est particulièrement institué de la nature pour représenter la jouissance de ce que agrée comme le plus grand de tous les biens qui appartient à l'homme » *Passions*, §90, 395.

⁷⁹ « cela détermine à l'âme à sentir pour celle-là toute l'inclination que la nature lui donne à rechercher le bien, qu'elle lui représente comme le plus grand qu'on puisse posséder; et cette inclination ou cette désir qui naît de l'agrément est appelé du nom d'amour plus ordinairement que la passion d'amour qui a ci-dessus été décrite.... » *Passions*, §90, 396.

⁸⁰ À Chanut, 6 junio 1647, V, 57, 3-4.

por él una amistad muy perfecta...». ⁸¹ Esta justa estima del otro como verdadero objeto de amor, es precisamente lo que caracteriza al hombre generoso; ella se fundará, por lo tanto, en la noción de generosidad, que hace de todos los hombres generosos posibles. ⁸² La consecuencia de esto es la siguiente: Descartes hace residir la diferencia que existe entre amor verdadero y amor engañoso en la distinción entre la percepción verdadera y la percepción engañosa de la alteridad del objeto de amor. *Las pasiones* utilizan en efecto el sintagma « otro sí mismo » sólo en dos ocasiones : la primera para definir el amor puro, que se dirige exclusivamente a « otros sí mismo » (389, 15) ; la segunda para definir el deseo que nace de la complacencia, amor mas engañoso, el cual se dirige a las perfecciones de una persona « que pensamos puede devenir otro sí mismo » (395, 20-21) y que deviene en realidad una parte del *ego* defectuoso.

En segundo lugar, el amor verdadero no puede pecar de exceso ya que es más perfecto cuanto mas excesivo. ⁸³ El único límite al amor es el cuerpo, cuya conservación se presenta al alma como obstáculo al amor; «de manera que, si no tuviésemos cuerpo, no podríamos abandonarnos demasiado al amor y la alegría, ni evitar demasiado el odio y la tristeza » (§141, 434, 11-13). Libre de placer, de temor o esperanza, el amor puro es un amor lúcido, y alcanza el privilegio de ser la primera y la mejor de todas las pasiones que el alma pueda sentir. De aquí se deduce una regla muy general, que, según veremos, anticipa la noción de generosidad: si la razón o la experiencia no pueden otorgar certeza respecto al bien o el mal, la voluntad debe, razonablemente, inclinarse a las pasiones que tienden al bien, aún si apariencial o supuesto. ⁸⁴

⁸¹ « Et ils [les hommes] sont tellement l'objet de cette passion, *qu'il n'y a point d'homme si imparfait qu'on ne puisse avoir pour lui une amitié très parfaite* lorsqu'on pense qu'on en est aimé et qu'on a l'âme véritablement noble et généreuse, suivant ce qui sera expliqué ci-après en l'article 154 et 156 » *Passions*, §83 390, 10-15, ns.

⁸² « la bonne volonté, pour laquelle seule ils s'estiment, et laquelle ils supposent aussi être ou du moins pouvoir être en chacun des autres hommes » §154, 447.

⁸³ « Et lorsque cette connaissance est vraie..., l'amour est incomparablement meilleure que la haine; elle ne saurait être trop grande, et elle ne manque jamais de produire la joie.... Je dis aussi qu'elle ne saurait être trop grande, car tout ce que la plus excessive peut faire, c'est de nous joindre si parfaitement à ces biens, que l'amour que nous avons particulièrement pour nous-mêmes n'y mette aucune distinction, ce que je crois ne pouvoir jamais être mauvais » §139, 432; « elles sont quelquefois d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès » à *Elisabeth*, 1 septembre 1645, IV, 287. El amor nunca es excesivo. Aún si él hace que, por primera vez, el filósofo diga más de lo que sabe. « son naturel [est] de faire qu'on se communique le plus que l'on peut, en sorte qu'elle m'incite à tâcher ici de vous dire plus de choses que je n'en sais » à *Chanut*, 1 febrero 1647, IV, 606-607.

⁸⁴ « et il mē semble que si on ne les [ces passions] considère précisément que ce qu'elles sont en elles-mêmes au regard de l'âme, on peut dire que, bien que la joie soit moins solide et l'amour moins avantageuse

Ahora bien, el problema que se plantea a partir de aquí es el siguiente. El amor, como todas las pasiones, salvo el deseo, se siente en la quietud (§143, 435, 26-29); luego, el consentimiento voluntario a una unión ya presente no puede en sí mismo inclinar la voluntad a una acción. Más aún, el amor puede sentirse en una modalidad de quietud extrema, la languidez.⁸⁵ Si la teoría del amor puro puede prescribir « inclinarnos a las pasiones que tienden al bien » (§142, 435, 8-13), pareciera que esa tendencia no puede incidir en una moral más que por intermedio del deseo, que se presenta como el intermediario exclusivo entre pasión dirigida al bien y acción buena. (§144, 436, 14-18). Pero la única pasión que sigue necesariamente al amor puro es la alegría; el deseo sólo puede resultar, hasta aquí al menos, del amor a la posesión, o de la complacencia, que es el amor más engañoso. Luego, si la originalidad de la investigación sobre las pasiones reside en distinguir entre amor puro y deseo, y si, por otra parte, las pasiones sólo pueden incidir sobre la moral por medio del deseo, ¿qué lugar pueden tener los resultados de la investigación sobre el amor en una moral definitiva, dirigida a establecer las reglas de conducta?

Esta pregunta es pertinente porque nuestra exposición de la teoría del amor ha sido, hasta aquí, parcial. Ocupada por la distinción entre amor y deseo, ha dejado de lado la descripción de uno de los efectos más ordinarios del amor, efecto de cuarto orden, este es, la benevolencia.

V

El amor brutal tienen como efecto «más ordinario» el deseo, en tanto considera un bien la posesión del otro « de otro modo que de voluntad » (§81, 388, 17). La complacencia, tiene como efecto el deseo de poseer (§90, 386, 11-12). ¿Cuál es pues el principal efecto

que lorsqu'elles ont un meilleur fondement, elles ne laissent pas d'être préférables à la tristesse et la haine aussi mal fondées: en sorte que, dans les rencontres de la vie où nous ne pouvons éviter le hasard d'être trompés, nous faisons toujours beaucoup mieux de pencher vers les passions qui tendent au bien que vers celles qui regardent le mal, encore que ce ne soit que pour l'éviter » *Passions*, §142, 435, 8-13.

del amor verdadero, en todas sus formas, afición, amistad o devoción? La respuesta de Descartes es clásica: la benevolencia, pero a la vez altamente original. En primer lugar porque la extiende a todas las formas del amor, incluso a la afición por plantas y animales.⁸⁶ En segundo lugar porque la benevolencia cartesiana no es un mero querer el bien del otro. No podría serlo: un querer es un acto de la voluntad, necesariamente relacionado con el deseo, y por lo tanto, con un bien posible. Es así que Descartes pasa limpiamente por alto la distinción tradicional entre benevolencia y beneficencia, y hace de la primera un acto voluntario, un hacer el bien.⁸⁷ La benevolencia cartesiana es en efecto, un acto de donación efectiva que se concibe, coherentemente con la definición del amor, como una repetición de la unión original, por la cual unimos al otro a los bienes que parecen convenirle. «Ya que *tan pronto como nos unimos de voluntad a algún objeto*, de cualquier naturaleza que sea, sentimos benevolencia por él, es decir, *unimos de voluntad también a él las cosas que creemos le son convenientes*, lo cual es uno de los principales efectos del amor» (§81, 388, 11-15, ns).

El amor es pues dar al otro objetos de amor. En el primer momento, «tan pronto que nos unimos de voluntad a un objeto», hay un consentimiento voluntario a la unión, que se realiza sin ninguna acción, «consentimiento por el cual nos consideramos desde ahora como juntos con aquello que amamos» (§80, 387, 20-22). Pero en el segundo momento, «unimos también a él de voluntad», hay un consentimiento a la acción, efecto del anterior, que sólo se realiza en la donación efectiva. El consentimiento a la unión con el bien amado se desdobra, como consentimiento a la benevolencia, acción que no resulta del deseo y repite la unión primera, dando al otro los bienes que ama.

De aquí que Descartes pueda introducir una excepción al privilegio del deseo, el de ser intermediario entre pasión y acción, al admitir que el amor y el odio pueden por

⁸⁵ «La langueur est une disposition à se relâcher et être sans mouvement, qui est sentie en tous les membres » §119, 416, 17-18 « Et la passion qui cause le plus ordinairement cet effet est l'amour... » §120, 417, 3-4.

⁸⁶ « quelque objet, de quelque nature qu'il soit... » *Passions*, §83, 388, 12. Compárese con Aristóteles, *Ética Nicomaquea*: «...cuando se trata de la afición a las cosas inanimadas, entonces no hay reciprocidad, ni se desea el bien del objeto (sería ridículo, en efecto, desear el bien del vino; todo lo más, se desea que se conserve, para tenerlo)» EN 1155b, 26-27.

⁸⁷ En efecto, para Santo Tomás, el efecto de la caridad y de la amistad es la beneficencia, *Summa Theologiae* II-II q. 23 a. 5; q. 31 a. 1, y no la benevolencia, cuya definición tradicional, como mero querer el bien del otro, hace de ella una noción mucho más amplia que la amistad. Nos detendremos en el punto en la próxima sección.

ellos mismos incitar al alma a una acción.⁸⁸ Más aún, el amor puro se libera, por la benevolencia, de la languidez, porque la languidez es, paradójicamente, efecto del amor mezclado con deseo; un deseo extraño, que no lleva a la acción porque exagera la dimensión futura propia a todo deseo: la posibilidad misma del bien se pospone al futuro, como una posible posibilidad, de manera tal que la languidez se siente sin esperanza presente, pero no es todavía una desesperación.⁸⁹

Recordemos finalmente que la distinción entre la « esencia » del amor (388, 11) y los efectos del amor, la benevolencia, (388, 15) no debe hacernos olvidar que el efecto de las pasiones particulares forma parte de su definición, de la misma manera que el efecto de la pasión sobre la voluntad forma parte de la definición de pasión. De aquí que Descartes pueda escribir que la benevolencia es una « transferencia de cuidados » que, junto con la unión más estrecha al objeto amado, define la « naturaleza del amor ».⁹⁰ De nuevo, los efectos de la pasión no se despliegan en una sucesión, sino en una duración de permanencia. De la misma manera que el consentimiento a la unión es condición para que un objeto sea un objeto de amor, la benevolencia no puede ser posterior a la unión, porque es justamente la máxima benevolencia, la entrega de la propia vida, la que define la unión más perfecta (§82, §83).

El punto a subrayar es el siguiente : en tanto transferencia de cuidados, la benevolencia es una transferencia de los criterios de bondad, ya que, tal como Descartes se encarga de subrayar, el amor verdadero es la perfecta indistinción entre el amor a sí y el amor a otros. « Digo también que [el amor verdadero] no podría ser demasiado grande,

⁸⁸ « nous ne sommes incités à aucune action par la haine du mal que nous ne le puissions être encore mieux par l'amour du bien, auquel il est contraire, au moins lorsque ce bien et ce mal sont assez connus » *Passions*, §140, 433, 6-9.

⁸⁹ « Et la passion qui cause le plus ordinairement cet effet est l'amour, jointe au désir d'une chose dont l'acquisition n'est pas imaginée comme possible pour le temps présent » §120, 417, 3-6. « Et il faut remarquer, touchant le désir, que la propriété que je lui ai attribuée de rendre le corps plus mobile, ne lui convient que lorsqu'on imagine l'objet désiré être tel qu'on peut *dès ce temps-là* faire quelque chose qui serve à l'acquérir; car si, au contraire, on imagine qu'il est impossible pour lors de rien faire qui y soit utile, toute l'agitation du désir demeure dans le cerveau, ...elle laisse le reste du corps languissant » §120 417, 10-20, ns. En la primera versión del «tratado sobre las pasiones», que Descartes entrega a Elizabeth a principios de mayo de 1646, la languidez se contaba entre las «pasiones excusables», categoría que desaparece en la versión definitiva de 1649. Concediendo todo a una objeción de la princesa, Descartes confiesa abiertamente que la excusa de la languidez no era más que «una adulación de mis defectos», «de mi negligencia», à *Elisabeth*, mayo 1646, IV, 411, 22 y 414, 7, respectivamente.

⁹⁰ à *Chanut*, 1 febrero 1647; IV, 611, 25-29.

ya que todo lo que el mas excesivo puede hacer, es unirnos tan perfectamente a esos bienes, que el amor que tenemos particularmente por nosotros mismos no introduce ninguna distinción, lo cual creo no puede ser nunca malo » (§139, 432, 20-26). Esto quiere decir que el amor de sí no puede establecer distinción entre el bien para mí y el bien para el otro. Esta conclusión se sigue de la misma definición del amor : el alma se une a los todos los « objetos que parecen serle convenientes (al alma) » (§79 387, 5-6) y esa unión tiene como efecto la benevolencia, dirigida a las cosas que « creemos le son convenientes (al otro) » (§81, 388, 14). La unión más estrecha se realiza cuando, por libre consentimiento, es otra alma la que decide sobre lo bueno « para nosotros » (§56, 374, 15). Sólo la benevolencia, efecto del amor verdadero, permite este desplazamiento porque ella conduce de la consideración del otro como un bien, unión, a la consideración del bien del otro, donación.

Creemos que es legítimo afirmar que la teoría del amor en Descartes describe un verdadero descentramiento del *ego* por el cual es el bien del bienamado el que determina definitivamente la bondad del objeto, y por lo tanto el conjunto de las pasiones dirigidas al bien. Ya ha sido notado, al menos una vez, que ese descentramiento se hace efectivo en el amor benevolente.⁹¹ Es más; puede afirmarse que, en la benevolencia, el amor perfecto invierte la razón del deseo, hasta el punto, extremadamente raro, en que, lejos de residir en la adquisición o la posesión de un bien, la perfección del *ego* se cumple en el consentimiento a ser de otro, como un bien que se dona.⁹²

⁹¹ Debe leerse el comentario de F. Alquié a *Passions*, §80: « L'amour est *consentement de ma volonté à changer de centre*: il ne s'agira plus désormais de mon moi, mais du tout que je forme avec l'objet aimé. Cette définition permettra à la fois de souligner l'unité d'essence de l'amour, d'opposer les amours raisonnables et les amours absurdes, et de comprendre sous une même idée, les formes possessives et les formes oblatives de l'amour » Alquié III, p. 1014, n1, ns. La nota bien vale una tesis.

⁹² « je suis plus parfaitement qu'aucun autre qui soit au monde, (votre serviteur) », à *Elisabeth*, octubre-noviembre 1646, IV, 532. Sería erróneo tomar lo anterior como una fórmula de cortesía. Una fórmula es usual, y Descartes solo utiliza ésta en una ocasión, la única en la que confiesa a Su Alteza ser más perfectamente suyo que cualquier otro hombre, confesión que nunca hubiese hecho si no estuviese « rassuré de la bienveillance » de la princesa. Véase el preciso y delicado estudio de Oeing-Hanhoff, L.: « Descartes et la princesse Elisabeth » *Bulletin Cartésien* XI, *Archives de philosophie* 45 (4), 1982, pp. 1-33. Pasa lo mismo con los términos, igualmente bien cuidados y calurosos con los que Descartes agradece la amistad ofrecida por Chanut y por Morus: « Dès la première heure que j'ai eu l'honneur de vous voir, j'ai été entièrement à vous, et comme j'ai osé des lors m'assurer de votre bienveillance, aussi je vous supplie de croire que je ne pourrais être plus acquis que je suis si j'avais passé avec vous toute ma vie » à *Chanut*, 1 noviembre 1646, AM VII, 201 ss, AT IV, 537-538, ns; « Benevolentia autem... candorem et generositatem animi tui tam aperte ostendit ut totum me tibi... » à *Morus*, 5 febrero 1649, V, 267, 6 - 268, 2, ns. Nos permitimos citar estos textos por su valor conceptual, para ilustrar la noción de amor cartesiano. En todos los casos, Descartes expresa su amor « en filósofo », tal como hace público en la dedicatoria de

Sin embargo, el único exceso al que el amor puede llevarnos es, hasta aquí, amar al otro tal como a nosotros mismos, de manera que no haya distinción posible entre su bien y el mío. Esto ubica aún al amante y al amado en un plano de estricta igualdad. De hecho, la condición de la amistad es la estima del otro « al igual que a sí » (390, 4-5) y sólo puede dirigirse a otra causa libre, el hijo o el amigo en particular, los hombres en general, en tanto capaces de hacer el bien. Pero el amor cartesiano ordena un descentramiento más radical, que exige al hombre virtuoso estimar al amigo o al hijo *más* que a sí mismo, en un exceso de estima que excede la igualdad general entre las causas libres, y que por lo tanto no puede ser deducida de la estima que el *ego* tiene de sí mismo. De la misma manera que el alma unida al cuerpo es « la mejor parte » del todo, el otro al que el alma se une es la « mejor parte » del todo que resulta de la unión. Por este exceso, el amor puro a otro sí mismo llega a la máxima benevolencia: no solamente da más sino que da, sin medida ni discreción, todo lo que puede darse, la propia vida. Sobre la estrechez de la unión al cuerpo, el generoso decide por la estrechez de la unión a otra alma, y privilegia el objeto de amor sobre el amor a la vida. «Pero, considerándolos como otros sí mismos, busca su bien como el suyo propio, e incluso con más cuidado, porque, representándose que él y ellos forman un todo del cual no es la mejor parte, prefiere a menudo sus intereses a los suyos propios, y no teme perderse para salvarlos» (§82, 389, ns.)

Brevemente, la amistad cartesiana tiende a la devoción, y rompe con toda noción de amistad fundada en la igualdad de sus términos. Desde una igualdad de base, la humanidad del otro en su condición de causa libre, una desigualdad se reintroduce, justo exceso de estima que va en detrimento del amante en puro beneficio del amado. Por este exceso, el objeto de amor alcanza el grado máximo de alteridad, porque excede el ámbito de la semejanza formal, haciendo del amor al otro un amor que no puede deducirse del amor a sí.

Les Principes de la philosophie, en la cual, despreciando el « arte del cumplido » (IX-2, 21), declara que no buscará la verdad con más ardor que el bien de Su Alteza (IX-2, 23). Ese amor se ubica desde el primer momento bajo el signo de la *sagesse*: amor lúcido, o, en palabras de la princesa, « amor razonable »: « principalement une personne que je ne saurais cesser d'affectionner, sans cesser aussi d'être raisonnable, comme vous, Monsieur » à *Descartes*, 10 octubre 1646, IV, 524.

Anticipemos que Descartes señala claramente la importancia de este exceso de amor, y la imposibilidad de deducirlo del amor de sí. La importancia: el exceso de amor se enuncia, en 1645, como regla moral.⁹³ La imposibilidad: Descartes, establece una equivalencia, problemática, y para nosotros especialmente interesante, entre amistad honesta y caridad cristiana: «pura afección por otro, sin referencia a nosotros mismos, es decir, la virtud cristiana que se llama caridad». Y dos años más tarde: «Pero cuando dos amigos se aman, la caridad cristiana quiere que cada uno estime a su amigo más que a sí mismo».⁹⁴ Nosotros tomaremos seriamente la relación entre amor honesto y caridad, entendida en sentido estricto, como virtud teologal, y los problemas que ella plantea. Limitémonos aquí a destacar el carácter principal de este exceso de amor, que se enuncia como regla y admite un acuerdo con las verdades de la fe.

Deberá permitírse nos, ahora, completar el análisis de la noción cartesiana de amor honesto.

VI

Apresurémonos a decir que la definición del objeto de la amistad virtuosa como un «otro sí mismo» dista mucho de ser original: ella recupera la definición aristotélica, de la *Ética Nicomaquea*, IX, 4, y tomista, de la *Suma Teológica*, Ia IIae : «el amigo es otro sí mismo».⁹⁵ Descartes no hace pues más que traducir al francés una fórmula usual, *héteros (allos) autos, alter (alius) ipse*. Vale, quizás, lo mismo para el amor paterno.⁹⁶

⁹³ « Et il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier, toutefois avec mesure et discrétion » à *Elisabeth*, 15 septiembre 1645, IV 293, 12-14.

⁹⁴ « pure affection pour autrui qu'on ne rapporte pas à soi même, c'est-à-dire, de la vertu chrétienne qu'on nomme charité » à *Elisabeth*, 6 octubre 1645, IV, 309, 2-4; « Mais quand deux hommes s'entr'aiment, la charité veut que chacun d'eux estime son ami plus que soi-même » à *Chanut*, 1 febrero 1647, IV, 612, 14.

⁹⁵ Aristóteles, *Ética Nicomaquea* (EN), 1166a, 32; « Et inde est quod amicus dicitur esse alter ipse » *Summa*, I-II q. 28 a. 1. La *versio antiqua* de Guillaume de Morbecke (GM), que se encuentra a la cabeza del comentario de Santo Tomás, traduce EN 1166 a 32: « Est enim amicus alius ipse... ». El comentario introduce una restricción: « quasi alius ipse », Santo Tomás, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, Torino, Marietti, 1964, p. 475 y §1811, p. 477, respectivamente.

⁹⁶ « Así, los padres aman a sus hijos como a sí mismos. Los seres que proceden de ellos son como otros sí mismo; otros, en tanto son separados del padre » EN 1161b, 27-28; trad. Tricot, p. 419. « Qui enim ex seipsis velut alteri ipsi separati » GM, *In decem libri...*p. 449. No entendemos pues porqué C. Berges, *Las pasiones del alma*, Buenos Aires, Aguilar, 1981, decide que el padre considera a los hijos como « otros él mismo » (p. 85), como si Descartes hubiera escrito « *autres lui-même* », en vez de « *autres soi-même* »,

Queda por preguntar si es igualmente idéntico el modo en que la alteridad se concibe. Dos conceptos jalonan esta pregunta, el de benevolencia, el de unión.

La amistad en general, consiste, desde la *Etica Nicomaquea*, en la benevolencia, *einoia*, esto es, en un desear el bien del amigo, deseo que debe ser recíproco y conocido por ambas partes, según la definición de EN 1156a, 3-5. La benevolencia, en tanto recíproca y conocida, se extiende por lo tanto a las tres formas de la amistad: amistad por la utilidad, por el placer, por la virtud. Pero aquello que distingue la amistad virtuosa, amistad « en sentido primero y fundamental » (1157a, 30-31), es justamente el carácter desinteresado de la benevolencia, la cual se dirige exclusivamente a la persona amada, « por ella misma », en lo que ella « esencialmente es » (1156a, 11, 13 y 18).⁹⁷ Luego, « los hombres virtuosos son amigos por lo que son en ellos mismos, esto es, buenos » (1157b, 2-3) y « en tanto que son buenos [por sí mismos], se desean bien similar los unos a los otros » (1156b, 9).

Sin embargo, la benevolencia es un concepto mucho más amplio que el de amistad, y no exige por ella misma ninguna acción efectiva. En efecto, ella puede dirigirse hacia desconocidos, como mero deseo de bien. Es el caso de la benevolencia que sentimos en favor de aquellos que compiten en los juegos: « nuestra voluntad se asocia a la de ellos pero no la secunda en nada ».⁹⁸ No hay pues amistad sin benevolencia, pero la inversa no es verdadera; la benevolencia, como mero deseo de bien es súbita, puede resultar de una afección superficial y es en sí misma « una amistad perezosa » (1167a, 3).

Ahora bien, la benevolencia se ejerce siempre dentro de los límites de una estricta igualdad: las dos partes retiran las mismas ventajas, se desean recíprocamente los mismos bienes o cambian una cosa contra otra (1158b, 1-3). « Las amistades de las que hemos hablado implican la igualdad » (ibid.). « La amistad es la igualdad » (1157b, 36), en su sentido primero, igualdad en cantidad, estrictamente aritmética, ligada a la justicia rectificativa, y por la cual cada amigo « a la vez ama su propio bien y da *exactamente* al

Passions, §82, AT XI, 389, 15. El mismo error comete Voss, St. (ed.): *Passions of the soul*, Indianápolis-Cambridge, Hackett, 1989, quien traduce « otro sí mismo » por « another himself » (cf. nota 23), cuando debe traducirse, simplemente, « other self ».

⁹⁷ « Aquél que desea el bien del otro en vistas del provecho propio... ejerce su benevolencia por sí mismo, más que por el otro » EN 1167a 16-17.

⁹⁸ EN 1166b34-1167a2, cf. *Etica Eudemia* (EE) 1241 a 11-12.

otro aquello que recibe » (ns)⁹⁹. Esto es así porque el fundamento del amor al otro es el amor a sí: amando al amigo, el hombre virtuoso ama lo que es bueno para sí, porque el amigo es siempre un bien para el que ama. « Y amando a su amigo, aman lo bueno para sí mismos, porque el hombre bueno deviene un bien para su amigo » (1157b, 32-33). Ahora bien, si el fundamento del amor a otro sí mismo es el amor de sí, se sigue que es contradictorio amar al otro más que a sí. La igualdad, en tanto condición de alteridad, impone a la benevolencia un límite estricto: ella sólo puede desear que el amigo continúe siendo aquello que es. En efecto, implica contradicción pensar que ella pueda extenderse a cualquier bien que atente de alguna manera contra la igualdad entre las partes. « Si el amigo desea el bien a su amigo por lo que es en sí, éste deberá permanecer siendo lo que es, cualquiera que pueda llegar a ser » (1159a 10-11).¹⁰⁰ Más aún, ningún hombre puede de hecho desear el máximo bien más que a sí mismo. « Quizás, en efecto, no pueda desearle [al amigo] todos los bienes. Es principalmente para sí mismo que los máximos bienes se desean » (1159a, 10-11).¹⁰¹

Es cierto que hay « otra especie de amistad », fundada en la superioridad de una parte sobre otra, la del padre por el hijo, del esposo por su esposa, la de todo aquél que ejerce su autoridad sobre un inferior. Pero esto no modifica en nada el principio de igualdad que rige la benevolencia, la cual, de nuevo, se ve limitada estrictamente por la igualdad « en sentido secundario » (1158b, 32), igualdad de proporción, relativa al mérito, ligada a la justicia distributiva, y por la cual « aquél que es mejor que el otro debe ser amado más de lo que ama, de modo que el que es mejor reciba más afecto del que profesa » (1158b, 25). La amistad de padre a hijo se distingue de todas las igualdades distributivas porque es de « la misma naturaleza » (1161a, 15) que la afeción del rey por sus súbditos; ambas se fundan en una « superioridad de beneficencia » tal que impide la

⁹⁹ EN 1157b 35-36; EE 1238b 5-6; cf. el comentario de Tricot p. 400, n2.

¹⁰⁰ « non remanebunt eis amici, et ita perdent ipsi magna bona, scilicet ipsos amicos » comenta Santo Tomás, *In decem libri...* op. cit. §1636, p. 433.

¹⁰¹ Esto se cumple incluso en el caso del sacrificio por la patria o por los amigos, que, tal como Aristóteles aclara explícitamente, se realizan siempre en función del amor de sí, EN 1167b 16ss.; cf. el comentario de Santo Tomás: *In decem libros...* op. cit. §1879, p. 492. Es aquí donde los comentaristas encuentran el fundamento egoísta de la amistad aristotélica, la cual puede ser considerada como una « una suerte de irradiación, por la cual el egoísmo se extiende fuera de sí », Robin, L.: *La morale antique*, Paris, 1938, p. 244; cf. Tricot, 403, nota 3; 419, nota 1. Una exposición y discusión de esta tesis se encontrara en Schollmeier, P.: *Other selves. Aristotle on personal and political friendship*, New York, State University of New York Press, 1993, pp. 49-51 y pp. 39ss; 62ss, respectivamente.

posibilidad de una igualdad de proporción, al ser aquellos que reciben el bien incapaces de rendir el equivalente (1161a 19-20). Esta imposibilidad se acentúa en el caso del hijo, porque el padre es autor de su existencia, que es « el más grande de los bienes » (1161a 16, 17). De aquí la imposibilidad de una amistad del hijo al padre o del súbdito al rey.¹⁰²

La misma restricción a la benevolencia se encuentra en Santo Tomás. La amistad razonable se dirige, una vez más, al amigo considerado en sí mismo, « simpliciter et per se » (*Summa*, I-II q.26 a.4, ad primum), en una benevolencia desinteresada que persigue, como la caridad (considerada como un modo del amor racional), « única o principalmente el bien del objeto amado », y por la cual « el que ama quiere el bien para quien ama como lo quiere para sí mismo » (I-II q.27 a.2, c.). Es justamente por esta igualdad entre la benevolencia a sí y la benevolencia por el bien amado que éste último puede ser considerado un « otro sí mismo », *alter ipse*.¹⁰³ De nuevo, el amor a sí es « la forma y la raíz » de la amistad. «... y cada uno es una unidad en sí mismo, que es superior a cualquier otra unión. Por lo cual, así como la unidad es principio de la unión, así el amor con que uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad, pues tenemos amistad con los demás, en cuanto que con ellos nos portamos como con nosotros mismos...., porque, afirma el Filósofo: todo lo amistoso para con otro proviene de lo amistoso para con uno mismo». ¹⁰⁴ Es claro pues que esta igualdad del amor al otro y el amor a sí, que hace del bien amado un otro sí mismo, impide definitivamente que el hombre virtuoso ame al otro más que a sí mismo. La conclusión es lapidaria: « El que ama no quiere el bien de su amigo más que prefiere el suyo propio, por lo que no se sigue que ame al otro más que a sí ». ¹⁰⁵

¹⁰² « la comunidad de un hijo a un padre es del tipo de la realeza » EN 1160b 24-26; « el súbdito no puede pretender la amistad del rey » 1159a 1-2. Súbdito e hijo « honran » al padre o al rey: EN 1161 a 20-21; cf. EE 1238b, 15-34.

¹⁰³ « Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum sicut et sibi vult bonum: unde apprehendit eum ut alterum se, inquam scilicet vult bonum sicut et sibi ipsi. *Et inde est quod amicus dicitur esse alter ipse* ». *Summa*, I-II q. 28 a. 1, ns.

¹⁰⁴ *Summa*, II-II q. 24 a. 4, resp., que cita EN 1166a1, 1168b5. La unión a otro sí mismo puede ser considerada pues como una réplica de la unión substancial del hombre virtuoso a sí « Quae quidem assimilatur unioni substantiali inquam amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiae, ut ad seipsum », I-II q. 28 a. 1, ad secundum.

¹⁰⁵ « Non tamen vult bona amici magis quam sua. Unde non sequitur quod alterum plus quam se diligat », I-II q. 28 a. 1, ad tertium.

Preguntemos, finalmente: ¿puede el exceso de amor por el otro sí mismo, que define para Descartes el amor puro, fundarse en la caridad, entendida como virtud teologal, amor a Dios sobre todas las cosas y por él, a todos los hombres, de manera tal que pueda establecerse, tal como Descartes lo hace, un acuerdo entre una y otra (AT IV, 309, 2-4; 612, 14)? La respuesta es sin duda negativa. Recordemos que la caridad cristiana no exige en absoluto que se ame al prójimo más que a sí mismo.¹⁰⁶ En efecto, vale para ella la misma prioridad del amor a sí sobre el amor al otro que regía para la amistad natural. «La caridad, en sentido propio es la amistad de los hombres con Dios y por consiguiente con todas las cosas de Dios, entre las cuales también está el hombre mismo que tiene caridad. Y de este modo, entre las cosas que ama con caridad, como pertenecientes a Dios, está que se ame él mismo por caridad» (II-II q.25 a.4, c.). Luego, «el hombre debe, después de Dios, amarse más a sí mismo que a otro cualquiera» (II-II q.26 a. 4, ad secundum).

Descartes concibe el amor virtuoso como un amor puro a condición de una desmesura que excede los términos de la igualdad que, hasta allí, definían la amistad, y más aún, los términos de la caridad cristiana que invoca como fundamento.

En lo que respecta a la noción de unión, ella está determinada, en Santo Tomás, por la definición del amor. El amor es pertinente al apetito.¹⁰⁷ Luego, según la distinción de apetitos, se distingue entre amor natural o sensitivo y racional o intelectual. El amor intelectual-racional tiene cuatro nombres: amor, dilección, caridad y amistad. La dilección, como su nombre lo indica, supone un acto de la voluntad, un juicio. La caridad agrega una « gran estima » del bienamado. La amistad es « casi un hábito ». En todos los casos, el amor es una pasión (inmutación pasiva) que consiste en « la complacencia en lo apetecible ».¹⁰⁸ Luego, la caridad es siempre amor, pero no vale la inversa.¹⁰⁹

¹⁰⁶ «Et ideo homo ex caritate debet magis seipsum diligere quam proximum» *Summa*, II-II q. 26 a.4, ad primum. « No es exigencia de la caridad que el hombre exponga su cuerpo por salvar al prójimo, a menos que tenga obligación de mirar por su salvación » II-II q. 26 a. 6, ad tertium.

¹⁰⁷ « amor est aliquid ad appetitum pertinens: cum utriusque objectum sit bonum » *Summa*, I-II q. 26 a. 1, c.

¹⁰⁸ « Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium », I-II q. 26 a. 2, c.

¹⁰⁹ « Nam amor communius est inter ea: omnis enim dilectio vel caritas est amor, sed non e converso » I-II q. 26 a. 3, c.

Según esto, la unión con el bien amado debe concebirse, para todas las formas del amor, en los términos que, para Descartes, definen el amor más engañoso, la complacencia («*agrément*», *Pasiones* §85); el deseo que de ella resulta, dirigido a la completud de un *ego* que se siente defectuoso (§90); y, en general, el amor impuro, mezclado con deseo, dirigido a la mera posesión del otro (§82). «La unión - escribe Santo Tomás - pertenece al amor en cuanto, por complacencia del apetito, se refiere al objeto amado *como a sí mismo o como algo suyo*». ¹¹⁰ En efecto, el amor, de amistad o de concupiscencia, «procede de la aprehensión de la unión del amante al amado» ¹¹¹, unión que se considera «*secundum rem*» y «*secundum affectus*». En ambos casos, el amante quiere el bien del otro como el suyo propio, y es por esta equivalencia benevolente que el amigo es un «otro sí mismo». ¹¹² Pero el otro, aunque amado en sí, sólo alcanza su condición de tal por ser una mitad del amante ¹¹³. De aquí la aspiración imposible, y por lo tanto irracional, de este amor, por la cual los amantes desean una tercera forma de unión, la unidad real, que suprima la existencia separada de cada uno de ellos. El texto muestra bien la vigencia de una noción de unión por la cual, primero, el bien amado sólo accede a su condición de *alter ipse* en tanto concebido como otra mitad, parte de un amante que aspira a la completud, y en la cual, segundo, amado y amante no se distinguen más que por su existencia separada. Si el artículo §90 de *Las pasiones del alma*, que hace de la complacencia el amor más engañoso, se dirige a aniquilar el mito de Aristófanes, que hace del amor la unión entre dos mitades ¹¹⁴, es porque, antes, se dirige a la refutación de Santo Tomás, que cita a Aristófanes según Aristóteles, *Politica* II, 1262b 11. ¹¹⁵

¹¹⁰ «*amans se habet ad id quod amat, sicut ad se ipsum vel aliquid sui*» *Summa*, I-II q. 26 a. 2, ad secundum, ns.

¹¹¹ «*uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem*» I-II q. 28, a. 1, c.

¹¹² «*Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum sicut et sibi vult bonum: unde apprehendit eum ut alterum se, inquam scilicet vult bonum sicut et sibi ipsi. Et inde est quod amicus dicitur esse «alter ipse».*» I-II q.28, a.1, c., ns.

¹¹³ «*alter ipse: et Agustinus dicit en IV Confess: 'Bene quidam dixit se amico suo dimidum animae suae'*» I-II q.28 a.1, c.

¹¹⁴ Platón, *Banquete*, 189d -193d. Cf. Rodis-Lewis, G. (ed.): *Les passions de l'âme*, Paris, Vrin, 1988; p. 130, nota 1; Alquié, III, p. 1022, nota 1.

¹¹⁵ «*Et haec est unio realis quam amans quaerit de re amata. Et haec quidem unio est secundum convenientiam amoris; ut enim Philosophus refert 'Aristophanes dixit quod amantes deserarent ex ambobus*

Lo anterior vale también para la definición de amor paterno. En la *Etica Nicomaquea*, los padres quieren a sus hijos, por ser « algo de ellos mismos », en tanto engendrados por ellos y al mismo tiempo « otros », en tanto son separadamente del padre, de manera tal que, según el comentario preciso de Santo Tomás, el hijo es en cierto modo una « parte separada del padre ».¹¹⁶ Luego, el padre, por benevolencia, ama al hijo como a sí mismo, pero esto es así porque el hijo es parte suya, de manera tal que la alteridad reside únicamente en la existencia separada.¹¹⁷

Al contrario, Descartes percibe la alteridad del objeto en su mera condición de voluntad libre, en su capacidad de hacer el bien. De ahí que pueda dirigirse al hijo, cuyos actos no son morales, y, en general, una vez definida la generosidad, a todos los hombres, en tanto *capaces* de hacer el bien y objetos *posibles* de amistad.¹¹⁸ La alteridad cartesiana, en tanto resulta del reconocimiento de libertad de un agente, hace residir la existencia separada del *alter ipse* en su existencia independiente; todos y cada uno de los hombres pueden conocerse a sí en su libre capacidad de hacer el bien, porque « no hay nada en ello que dependa de otro » (§152, 446, 16).

Dado que la relación de semejanza se establece entre dos voluntades, necesariamente completas e independientes, la amistad cartesiana no es una relación de igualdad, en ninguno de sus dos sentidos. Esta destitución de la igualdad se hace evidente, primero, en la afirmación por la cual la amistad entre hombres de bien es de la misma naturaleza que el amor paterno (§82, 389, 21), en tanto amor puro, dirigido al objeto « en sí mismo » (§82, 389, 8); afirmación que reemplaza definitivamente la distinción entre igualdad aritmética y proporcional por la mera alteridad del objeto, la cual define por sí misma la pureza del amor. Segundo, en la exigencia de un justo exceso de benevolencia, por el cual el *ego* ama al amigo más que a sí; exigencia que viene a

fieri unum' sed quia 'ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrompi', quaerunt unionem quae convenit et decet;... » *Summa*, I-II q.28 a.1, ad secundum.

¹¹⁶ « Los padres, en efecto, quieren a sus hijos en tanto son algo de ellos mismos » EN 1161b, 18; Tricot p. 418; « ut sui ipsorum aliquid existentes », traduce GM. Santo Tomás comenta: « Ex semine enim parentum filii procreantur... Unde filius est quodammodo *pars patris ab eo separata* », *In decem libris* ... §1706, p. 450, ns.

¹¹⁷ Cf. el comentario de Santo Tomás a EN VIII, 14, 1161b, 27-28: « Filii enim qui ex parentibus generantur sunt quasi ipsi parentes, alteri ab eis existentes, *in hoc solum ab eis separantur* », *ibid.* §1711, p. 451, ns.

¹¹⁸ « la bonne volonté pour laquelle seule ils s'estiment et laquelle ils supposent aussi être, ou du moins pouvoir être en chacun des autres hommes » *Passions*, §154, 447, 2-5.

abolir toda posibilidad de igualdad aritmética y hace de todo amor una devoción. Tercero, en la exigencia, corolario de la anterior, de amar a los hijos mas que a sí, exceso que suprime la igualdad de proporción e invierte sus términos, al establecer que aquél que recibe, el hijo, es mejor que aquél que da. El padre dona doblemente: da al hijo su vida, y da su vida al hijo.¹¹⁹

La pregunta que se plantea es pues, como dar razón de este exceso, por el cual el justo amor al otro es superior al justo amor del *ego* a sí? Si aquél no puede deducirse de éste, porque lo excede, su explicación exigirá pues el recurso a una instancia distinta y superior al *ego*, y, a la vez, al *alter ego*. De aquí una audacia, quizás la última de la filosofía, esta es, fundar el amor al semejante en el amor a Dios. La primera formulación de esta aspiración se encuentra en la carta a Elizabeth del 15 de septiembre de 1645 y coincide con el inicio, trabajoso, según admite el propio Descartes, de la investigación sobre la definición de las pasiones simples. Ella se repite, por última vez, en la carta a Chanut del 1 de febrero de 1647. La segunda formulación, que reemplaza definitivamente a la primera, es, propondremos, la noción de generosidad, que Descartes concibe recién en el invierno de 1648-1649, en el momento de redactar la versión definitiva de *Las pasiones del alma*.

A fin de completar nuestra indagación, debemos plantear aquí una segunda audacia, que se formula en los mismos textos que aspiran a fundar una moral definitiva en el amor a Dios, y por lo tanto, un segundo problema, que anticipáramos poco más arriba, al mostrar la imposibilidad de deducir el amor al *alter ipse* del amor del *ego* a sí. Este es: Descartes afirma la afinidad, por exceso, entre amistad honesta y caridad. Los textos dejan claro que dicha equivalencia no entiende la caridad en su noción general, como uno de los cuatro nombres del amor intelectual; ninguna audacia habría en ello. Hicimos notar que, así entendida, la caridad se distingue por una gran estima del objeto amado, pero no excede los términos de igualdad entre amor al amigo y amor de sí.¹²⁰ Por el contrario, Descartes establece una equivalencia entre amistad honesta y caridad,

¹¹⁹ « il recherche leur bien comme le sien propre, ou même avec plus de soin, parce que, se représentant que lui et eux font un tout, dont il s'est pas la meilleure partie, il préfère leurs intérêts aux siens, et ne craint pas de se perdre pour les sauver » *Passions*, §82, 389, 15-20.

¹²⁰ *Summa*, I-II q.26, a. 2, ad secundum.

entendida como « virtud cristiana », esto quiere decir, virtud teologal que consiste en el amor a Dios, y por Dios, a todos los hombres, en tanto amados por él. Hemos visto más arriba, que esa equivalencia introduce una primera modificación a la noción de caridad cristiana, la cual, al igual que el amor intelectual, privilegia el amor de sí sobre el amor al otro, y nunca trasciende el ámbito de la estricta igualdad. Y sin embargo, es precisamente esa equivalencia la que, insiste Descartes, da razón del exceso de amor.¹²¹

En efecto, las dos cartas de 1645-1647, preocupadas por fundar una moral definitiva, incorporan la « gran afinidad » (VIII-2, 112, 24-25) entre caridad y amistad que Descartes había considerado *in extenso* en el que quizás sea el primer texto dedicado al amor, este es, la séptima parte de la carta a G. Voetius, de 1643. « Pero, dado que esa caridad, es decir, esa amistad santa que elevamos a Dios, y a causa de Dios a todos los hombres, en tanto sabemos que son amados por Dios, presenta gran afinidad con la amistad honesta que un comercio mas íntimo hace nacer ordinariamente entre los hombres, podremos, con todo derecho, examinar al mismo tiempo los deberes que la una y la otra imponen».¹²²

Nosotros, respetando el orden de razones de *Las pasiones del alma*, nos ocuparemos de los deberes de la amistad luego de definida la noción de generosidad. Deberemos, pues, relegar el examen de los problemas que esta afinidad plantea a la conclusión de nuestra tesis. Antes, deberemos constatar su importancia y determinar su lugar en la constitución de la moral definitiva. Podemos anunciar aquí que, aunque el acuerdo amistad-caridad no se afirme explícitamente en *Las pasiones del alma*, es pertinente a nuestra investigación examinar su incidencia en la noción de generosidad, tal como ésta se formula, propondremos, en los artículos §§152-156.

¹²¹ « pure affection pour autrui qu'on ne rapporte pas à soi même, c'est-à-dire, de la vertu chrétienne qu'on nomme charité » à *Elisabeth*, 6 octubre 1645, IV, 309, 2-4; « Mais quand deux hommes s'entraiment, la charité veut que chacun d'eux estime son ami plus que soi-même; c'est pourquoi leur amitié n'est point parfaite, s'ils ne sont prêts de dire, en faveur l'un de l'autre: *Meme adsum qui feci, in me convertite ferrum*, etc.», à *Chanut*, 1 febrero 1647, IV, 612, 14. No deja de ser paradójal y significativo que, para ilustrar la caridad cristiana, Descartes cite a Virgilio, *Eneida* IX, 427.

¹²² « Or comme cette charité, c'est-à-dire, cette amitié sainte que nous portons à Dieu, a de grands rapports (« magnam habet affinitatem ») avec cette amitié honnête qu'un commerce plus intime fait ordinairement naître entre les hommes, nous pourrions, à bon droit, examiner en même temps les devoirs que l'une et l'autre imposent » *Epistola ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voetium* VIII-2, 112, 22-28. Sigo la traducción de Víctor Cousin, en la edición de Verbeek, T. (ed.): *La querelle d'Utrecht*, Paris, Les impressions nouvelles, 1988 p. 367. Descartes termina de escribir la carta a Voetius a fines de mayo de 1643; cf. à *Huygens*, 22 mayo 1643, III, 814-815.

Tres conceptos jalonan hasta aquí la investigación sobre las pasiones, unión, pasión, amor. Debemos pues tratar el último, generosidad. Es el más complejo: la generosidad es una pasión que sintetiza, sin confundirlas, la justa estima de sí, el amor verdadero y la alegría; ella es además el último nombre que Descartes le otorga a la virtud. Luego, la noción de generosidad es el punto de intersección entre aquel itinerario, el de la investigación sobre las pasiones, y otro, mucho más largo, que comienza apenas formulada la moral por provisión, este es, el del esfuerzo por constituir una moral definitiva, considerada como el último grado de sabiduría, y dirigida a un fin eminentemente práctico, la felicidad en esta vida.

En efecto, el artículo de *Pasiones* §153 señala la primera aparición de la noción de generosidad en la filosofía cartesiana. Sin embargo, ella viene a definir dos términos de frecuente aparición y largo recorrido, estos son, el de sabiduría (*sagesse*) y el de virtud.¹²³ Debemos pues detenernos en ese itinerario, el cual consta de dos partes, divididas por la definición definitiva de la noción de virtud, en 1645. Expondremos la primera en la sección siguiente, de la manera más breve que el rigor nos permita. Nuestro interés se centra especialmente en la segunda, que aspira a fundar una moral en el amor a Dios: ella comienza con la carta a Elizabeth del 15 de septiembre de 1645 y culmina en la noción de generosidad de *Pasiones* §§153-156.

¹²³ *Passions*, §152, 445 11-12; §148 442, 14 y §153, 446, 10, respectivamente.

Capítulo V

La Generosidad

I. Su itinerario

I

La primera articulación que Descartes concibe entre verdad metafísica y felicidad en esta vida reside en la noción de beatitud natural, la cual nace de la contemplación de la infinita perfección de Dios, y se enuncia en el final de la *Meditación Tercera*.¹

Descartes corregirá bien pronto este ideal contemplativo de felicidad. La noción de beatitud natural se concebirá según el ideal de una determinación estrictamente racional de la conducta en todas las circunstancias de esta vida. Ya en la correspondencia a Elizabeth de 1645, la beatitud es una felicidad de orden práctico, un placer espiritual que resulta y, a la vez es condición de las buenas acciones.² Ese placer es el « contento de

¹ « ...il me semble très à propos m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer (*intueri*), d'admirer, et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre. Car comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans cette contemplation de la Majesté divine, ainsi expérimentons-nous dès maintenant qu'une semblable méditation, quoique incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie » IX-I, 42; VII, 52, 12-20.

² « Encore que la seule connaissance de notre devoir nous pourrait obliger à faire des bonnes actions, cela ne nous ferait toutefois jouir d'aucune béatitude, s'il ne nous en revenait aucun plaisir » à *Elizabeth*, 18 agosto 1645, IV, 276, 24-27. « nous ne saurions jamais pratiquer aucune vertu... que nous n'en recevions de la satisfaction et du plaisir » (*ibid*, 23-24).

espíritu »; la beatitud natural es pues « el contento o la satisfacción de espíritu que resulta de la posesión del soberano bien»³, y el bien soberano es el ejercicio de la virtud.⁴

Descartes recupera aquí la noción de contento o satisfacción de sí de la tercera regla de la moral por provisión, enunciada en el *Discurso del método*, según la cual el contento resulta de la satisfacción del deseo, dirigido resueltamente a la adquisición o posesión de perfecciones reales, verdades y bienes.⁵ Estos dos puntos marcan los términos de un problema que atraviesa toda la reflexión cartesiana sobre la moral: el de una razón dirigida al conocimiento verdadero del bien, por el ejercicio de la filosofía; el de una voluntad, naturalmente inclinada a todo aquello que la razón percibe como bueno o verdadero⁶, y dirigida a la adquisición de todas las perfecciones posibles.⁷

Pero el *Discurso* participa aún del ideal contemplativo del contento de sí, en tanto considera como máximo bien el conocimiento de la verdad, el cual no impone a la voluntad otra exigencia que la de ejercer el método prescripto,⁸ ejercicio que no puede insertarse en el mundo más que a través de la técnica, que es una imitación de la naturaleza⁹. El problema se plantea cuando la moral aspira reglar no sólo la conducción del espíritu, sino también la conducta en la vida. Dada la multiplicidad de bienes y males que el *ego* enfrenta, el ideal de una legitimación racional de la acción, en tanto exige un

³ «le contentement ou la satisfaction d'esprit qui vient de ce qu'on possède le souverain bien » ibid, 275, 5-7.

⁴ « le souverain bien ... consiste en l'exercice de la vertu » à *Elisabeth*, 6 octobre 1645, IV, 305, 11-12.

⁵ « il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que notre pensée... et ceci seul me semblait être suffisant pour m'empêcher de *rien désirer à l'avenir que je n'acquiesse, et ainsi pour me rendre content* » *Discours*, VI, 25-20-30, ns « Je n'eusse su *borner mes désirs ni être content* si je n'eusse suivi un chemin par lequel, pensant *être assuré de l'acquisition* de toutes les connaissances dont je serais capable, je le pensais être, par même moyen, de celle de tous les vrais biens qui seraient en mon pouvoir, et lorsque est certain de cela, on ne saurait manquer d'être content » VI, 28, 1-4., ns.

⁶ « se quia ex magna luce in intellectu magna consequuta est propensio in voluntate » VII, 59, 2-3

⁷ « D'autant que notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose, que selon que notre entendement [la] lui représente bonne ou mauvaise, *il suffit de bien juger pour bien faire*, et de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout son mieux, *c'est à dire pour acquérir toutes les vertus, et ensemble tous les autres biens qu'on puisse acquérir*; et lorsqu'on est certain que cela est, on ne saurait manquer d'être content » *Discours*, VI, 28, 6-13, ns.

⁸ « Employer toute ma vie à cultiver ma raison et m'avancer, autant que je pourrais en la connaissance de la vérité, suivant la méthode que je m'étais prescrite; j'avais éprouvé de si extrêmes contentements depuis que j'avais commencé à me servir de cette méthode que je ne croyais pas qu'on en pût recevoir de plus doux ni de plus innocents en cette vie » VI, 27, 9-16.

⁹ En efecto, el conocimiento de los procedimientos de la naturaleza es condición de la imitación por el artificio, y define la primera regla de la construcción. « De plus, nous aurons toujours à prendre garde, lorsque nous appliquerons ainsi quelque corps au devant de nous yeux que nous imitions autant qu'il sera possible la Nature, en toutes les choses que nous voyons qu'elle a observé en les construisant ... » *La Dioptrique*, VI, 152, 21-26.

conocimiento preciso del « justo valor » del bien,¹⁰ es evidentemente inalcanzable, porque la ciencia humana no es capaz de acceder al conocimiento de la mejor acción posible en todas las circunstancias de la vida. Descartes despliega ese problema en tres puntos, con una claridad que nos permite prescindir de mayor comentario.

En primer lugar, el *ego* constata que, aun si pudiese alcanzar el conocimiento de los primeros principios de la ciencia, y de los efectos del mundo visible, no podría deducir de ellos un conocimiento verdadero de aquello que es bueno en cada circunstancia de la vida, conocimiento al que sólo puede acceder una « ciencia infinita ».¹¹

En segundo lugar, el pensamiento se somete al tiempo, sometimiento por el cual el *ego* conoce inmediatamente la finitud de su existencia.¹² De hecho, el *ego* no alcanza la verdad más que en el ejercicio de la meditación, que debe desplegarse en distintas jornadas. La moral por provisión es justamente la condición para la meditación « larga » (IX-1, 26) en la que la duda puede, por un esfuerzo de la voluntad, ejercerse en el tiempo, y en la que hay tiempo para detenerse a repetir las razones de verdades ya adquiridas y para contemplarlas a gusto.¹³ Pero en la deliberación sobre la buena acción, el *ego* se ve sometido a la urgencia, situación en la cual la indecisión es más nociva que cualquiera de las alternativas. De aquí que la razón no sólo renuncie a la certeza de la acción verdaderamente buena, sino que, más aún, deba declinar el conocimiento cierto de lo más verosímil.¹⁴ La urgencia legítima pues una autodeterminación de la voluntad, que se hace

¹⁰ « C'est pourquoi le vrai office de la raison est d'examiner la juste valeur de tous les biens dont l'acquisition semble dépendre en quelque façon de notre conduite, afin que nous ne manquions jamais d'employer tous nos soins à tacher de nous procurer ceux qui sont en effet, les plus désirables » à *Elisabeth*, 1 septembre de 1645, IV, 284, 24-30, ns.

¹¹ « Enfin, encore qu'on n'ait pas une science infinie, pour connaître parfaitement tous les biens dont il arrive qu'on doit faire choix dans les diverses rencontres de la vie, on doit, ce me semble, se contenter d'en avoir une médiocre des choses plus nécessaires, comme sont celles que j'ai dénombrées en ma dernière lettre » à *Elisabeth*, 6 octobre 1645, IV, 308, 3-9 La necesidad de una « ciencia infinita » había sido planteada por Elisabeth, en la carta à *Descartes*, 13 septembre 1645, IV, 289, 5-6; cf. IV, 291, 16-19.

¹² « je suis, j'existe, cela est certain. Mais combien de temps ? A savoir, autant de temps que je pense... » *Méditation seconde*, IX-1, 21; VII, 27.

¹³ « il sera bon que je m'arrête un peu en cet endroit afin que, par la longueur de ma méditation, j'imprime plus profondément en ma mémoire cette nouvelle connaissance » IX-1, 26. « ...il me semble très à propos m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs... » IX-1, 41.

¹⁴ Ambos puntos se sintetizan en IV, 307, 21-24 « La nature de l'homme n'est pas de tout savoir, ni de juger toujours si bien sur-le-champ que lorsqu'on a beaucoup de temps à délibérer ».

autónoma respecto a una razón impotente y decide con una firmeza que imita la que resultaría de una evidencia intelectual.¹⁵

En tercer lugar, el pensamiento se somete al tiempo porque ninguna evidencia es permanente. Este sometimiento es más radical que el anterior porque atañe al conocimiento en general, tanto a la percepción clara y distinta, por la pura intuición intelectual, como a la decisión sobre la mejor acción posible. Respecto a la primera, la solución de Descartes es principio de su metafísica: sólo el conocimiento de Dios veraz puede levantar la duda que recae sobre la evidencia pasada, y esto no porque garantice la eficacia de la memoria, eficacia que, quizás, no plantee ningún problema metafísico, sino porque establece definitivamente la persistencia de las esencias dadas a la intuición.¹⁶

El problema se hace extremo en el caso de la conducta en nuestra vida; en ella se agrega, a la temporalidad esencial al pensamiento, la temporalidad del cuerpo, que impone el cambio continuo de todos los placeres referidos a la utilidad y, por lo tanto, el carácter esencialmente efímero de los bienes corporales.¹⁷ Súmese a esto que las

¹⁵ « car il est certain qu'en ce qui regarde la conduite de notre vie, nous sommes obligés de suivre bien souvent des opinions qui ne sont que vraisemblables, à cause que les occasions d'agir en nos affaires se passeraient presque toujours avant que nous puissions nous délivrer de tous nos doutes, et lorsqu'il s'en rencontre plusieurs de telles sur un même sujet, encore que nous n'apercevions pas davantage de vraisemblance aux unes qu'aux autres, si l'action ne souffre aucun délai, la raison veut que nous en choisissions une et qu'après l'avoir choisie nous la suivions constamment de même que si nous l'avions jugée très certaine » *Principes* I, §3, IX-2, 26, ns. « ...nam quantum, ad usum vitae, qui persaepe rerum agendarum occasio praeteriret, antequam nos dubiis nostris exsolvere possemus, non raro quod tantum est verisimile cogimur amplecti; vel etiam interdum, etsi e duobus unum altero verisimilius non appareat, alterutrum tamen eligere » VIII-1, 5, 15-21.

¹⁶ « ...néanmoins, parce que je suis aussi d'une telle nature, que je ne puis pas avoir l'esprit toujours attaché à une même chose, et que souvent je me ressouviens d'avoir jugé une chose être vraie; lorsque je cesse de considérer les raisons qui m'ont obligé à la juger telle, il peut arriver pendant ce temps-là que d'autres raisons se présentent à moi, lesquelles me feraient aisément changer d'opinion, si j'ignorais qu'il y eût un Dieu » *Méditation cinquième*, IX-1, 55, VII, 69. « Mais après que j'ai reconnu qu'il y a un Dieu, parce qu'en même temps j'ai reconnu aussi que toutes choses dépendent de lui, et qu'il n'est point trompeur, et qu'en suite de cela j'ai jugé que tout ce que je conçois clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai: encore que je ne pense plus aux raisons pour lesquelles j'ai jugé cela être véritable, pourvu que je me ressouviens de l'avoir clairement et distinctement compris, on ne me peut apporter aucune raison contraire, qui me le fasse jamais révoquer en doute; et ainsi j'en ai une vraie et certaine science » IX-1 55-56, ns; VII, 70. Cf. las respuestas de Descartes contra la posibilidad de una ciencia atea en *Quintae responsiones*, VII, 384; *Secondes réponses*, IX-1, 111; VII, 141 y finalmente *Sixièmes réponses* §4, IX-1, 230; VII, 428. Véase especialmente Gouhier, H.: *La pensée métaphysique de Descartes...* op. cit. pp. 302-320 y Beyssade, J-M.: *La philosophie première de Descartes...* op. cit. pp. 317-327.

¹⁷ « Mais la principale différence qui est entre les plaisirs du corps et ceux de l'esprit, consiste en ce que le corps étant sujet a un changement perpétuel, et même sa conservation et son bien être dépendant de ce changement, tous les plaisirs qui le regardent ne durent guère; car ils ne procèdent que de l'acquisition de quelque chose qui est utile au corps, au moment qu'on les reçoit; et sitôt qu'elle cesse d'être utile, ils cessent aussi ... » à *Elisabeth*, 1 septiembre 1645, IV, 286, 13-21. Cf. *Passions*, §208, 484.

pasiones, en tanto referidas a la utilidad del cuerpo, se oponen entre sí. El alma débil es justamente la que no puede mantener en el tiempo un juicio sobre el bien y el mal y se deja llevar por las pasiones presentes, oponiéndose continuamente a sí misma.¹⁸

La definición cartesiana de virtud resulta de la incorporación definitiva de estos tres problemas: «...firme y constante resolución de ejecutar todo aquello que la razón aconseje, sin que sus pasiones o sus apetitos lo desvíen; y es la firmeza de esa resolución, la que debe, según creo, ser comprendida como virtud, aún si no sepa de nadie que la haya explicado así».¹⁹ En 1645, Descartes considera que esta definición de virtud confirma las dos primeras reglas de la moral por provisión enunciadas en la tercera parte del *Discurso* y reformuladas, sobre todo la primera, en IV, 265, 7-21, uso de la razón y firme resolución, las cuales podrán, a partir de allí, articularse en una sola definición: firme y constante resolución de hacer aquello que se juzga es lo mejor posible.²⁰ Es según esta definición que Descartes, en *Las pasiones del alma*, llamará «armas del alma» a «los juicios firmes y determinados sobre el bien y el mal».²¹ El alma fuerte es pues la que resiste a las apariencias presentes, en virtud de la firmeza de un juicio moral, aun si dicho juicio es falso y fundado en una pasión pasada.²² Finalmente, la

¹⁸ «Et les âmes les plus faibles de toutes sont celles dont la volonté ne se détermine point ainsi à suivre certains jugements, mais se laisse continuellement emporter aux passions présentes, lesquelles, étant souvent contraires les unes aux autres, la tirent tour à tour leur parti et, l'employant à combattre contre elle-même, mettent l'âme au plus déplorable état qu'elle puisse être» *Passions*, §48, 367.

¹⁹ «ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que la raison lui conseillera, sans que ces passions ou ses appétits l'en détournent; et c'est la fermeté de cette résolution, que je crois devoir être prise pour la vertu, bien que je ne sache point de personne qui l'ait jamais ainsi expliqué» à *Elisabeth*, 4 agosto 1645, IV, 265, 16-21. Nótese, en 1645, la reformulación de la primera regla de la moral por provisión (*Discours*, VI, 22, 30-24, 26) en función de la definición de virtud (IV, 265, 12-15). De hecho la primera regla, tal como había sido enunciada originalmente, queda relegada a un agregado final, cf. infra, nota 25.

²⁰ *Passions*, §148, 442, 10-17; à *Christine*, 20 noviembre 1647, V, 83, 27-84-1. La tercera regla, que todos los bienes que no poseo son igualmente imposibles, que, en 1645 parece ubicarse como consecuencia de la definición de virtud (IV, 265, 25-28), será reformulada como regla del deseo y fundada en la reflexión sobre la omnipotencia divina. Cf. infra sección IV.

²¹ «jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal, suivant desquels elle a résolu de conduire les actions de sa vie» *Passions*, §48 367, 6-9.

²² «Et, bien que souvent ces jugements soient faux, et même fondés sur quelques passions par lesquelles la volonté s'est auparavant laissé vaincre ou séduire, toutefois, à cause qu'elle continue de les suivre lorsque la passion qui les a causés est absente, on les peut considérer comme ses propres armes, et penser que les âmes sont plus fortes ou plus faibles à raison de ce qu'elles peuvent plus ou moins suivre ces jugements, et résister aux passions présentes qui leur sont contraires» §49, 368, 3-12, ns.

virtud, así entendida, permite al hombre alcanzar el más alto grado de sabiduría posible en esta vida.²³

El conocimiento del verdadero bien queda pues definitivamente reemplazado por un juicio sobre lo mejor posible que legitima una autodeterminación de la voluntad, una resolución que no sólo es firme, y decide como si asintiera a un bien verdadero, o a una mayor apariencia de verdad, sino que, más aún, es constante y decide como si la evidencia fuera presente. La voluntad decide arbitrariamente, a pesar y por encima de la finitud, como si la razón no estuviese sometida al tiempo. Sólo se impone una condición: que ella misma se ejerza en la duración de permanencia. La única condición de la arbitrariedad de la criatura, nacida de su finitud, es imitar la arbitrariedad divina y hacer de su resolución un acto inmutable. La virtud cartesiana es, hasta aquí, una decisión hecha hábito.²⁴

Ahora bien, la noción de virtud, lejos de agotar, replantea en nuevos términos el problema de una moral fundada en razón, válida por lo tanto para la totalidad de nuestras acciones. Es cierto, en efecto, que, una vez admitida la finitud de la ciencia humana, debemos, escribe Descartes a Elizabeth el 15 de septiembre de 1645, contentarnos con saber las « cosas que son más de nuestro uso » (IV, 291, 18-19). Pero las cosas de nuestro uso no son las opiniones usuales, cuya consideración será relegada a un lugar menor, en tanto no puede deducirse de ellas ninguna verdad que alcance todas nuestras acciones²⁵ Las verdades de nuestro uso, por el contrario, son las verdades a nuestro alcance, esto es,

²³ « Car quiconque a une volonté ferme et constante d'user toujours de la raison le mieux qu'il est en son pouvoir et de faire en toutes ces actions ce qu'il juge être le meilleur, est véritablement sage autant que sa nature permet qu'il le soit ». IX-2, 21; VIII-1, 2, 25 – 3, 1.

²⁴ « nous pouvons par après être détournés de la croire [quelque vérité] par des fausses apparences, si ce n'est que, par une longue et fréquente méditation, nous l'ayons telle imprimée en notre esprit qu'elle soit tournée en habitude. Et en ce sens on a raison dans l'École de dire que les vertus sont des habitudes », à *Elizabeth*, 5 septembre 1645; IV, 295, 28 – 296, 4. « Et il faut remarquer que ce qu'on nomme communément des vertus sont des habitudes de l'âme... » *Passions*, §161, 453, 8-9; « et même que cette habitude [la générosité] peut être acquise par une seule action et ne requiert point un long usage » §50, 369, 15-18.

²⁵ « Outre ces vérités, qui regardent en général toutes nos actions, il en faut aussi savoir plusieurs autres, qui se rapportent plus particulièrement à chacune d'elles » IV, 294, 22-25. « À quoi je ne puis ajouter autre chose, sinon qu'il faut aussi examiner en particulier toutes les mœurs des lieux où nous vivons, pour savoir jusqu'où elles doivent être suivies » IV, 295, 11-14. Cf. la primera regla de la moral por provisión, *Discours*, VI, 22-30; 24-17.

las verdades ya adquiridas por la filosofía primera, y entre ellas, la primera y principal, esta es, que existe un Dios, cuya potencia es infinita.²⁶

Quizás la formulación más intensa y paradójica de esta renovación del esfuerzo filosófico sea la de primera parte de *Las pasiones del alma*. Luego de definir el alma fuerte como aquella capaz de resistir las pasiones presentes por un juicio, quizás falso, pero inmutable, sobre el bien y el mal, Descartes aclara inmediatamente que « la fuerza del alma no es suficiente sin el conocimiento de la verdad » (§49, título), de manera tal que la firmeza de la resolución no basta por ella misma para resistir a la evidencia presente; sin verdad conocida, es inevitable el error y por lo tanto, el lamento o la culpa. El alma débil es la que está en continua contradicción consigo misma. Pero el alma fuerte, si su resolución no está fundada en verdad, incurrirá necesariamente, al menos una vez, en la misma contradicción.²⁷

Cabe preguntar pues: ¿cuál es la certeza capaz de impedir la renovación de la duda y la adhesión a las apariencias presentes, en detrimento de la firme resolución pasada, fundada en verdad, o al menos, en verosimilitud? La respuesta es clara: la intuición de la naturaleza divina. De aquí un nuevo itinerario, a nuestro parecer el más interesante, el de una moral no contemplativa, en tanto dirigida al conocimiento definitivo de la mejor acción posible, y que al mismo tiempo, con total prescindencia de la figura escolar del árbol del conocimiento, expuesta en la *Carta Prefacio* a la versión francesa de *Los principios de la filosofía* (1647), se deduce directamente de la idea de Dios, sin recurso al conocimiento de las esencias inteligibles (*Meditación Quinta*), sin recurso a las causas del mundo visible (*Principios III*) y, sobre todo, sin recurso a ninguna enseñanza de la naturaleza (*Meditación Sexta*), que haga depender el conocimiento del verdadero bien de la mera utilidad al cuerpo.

Esto será posible a condición de una audacia: la de una moral definitiva, esto es, fundada en el amor a Dios, amor que, por lo menos en un primer momento, resultaría

²⁶ « Mais, parce qu'il n'y a que Dieu seul qui sache parfaitement toutes choses, il est besoin que nous nous contentions de savoir celles qui sont le plus à notre usage. Entre lesquelles la première et la principale est qu'il y a un Dieu, de qui toutes choses dépendent, dont les perfections sont infinies, dont le pouvoir est immense, dont les décrets sont infaillibles ... ». IV, 291, 16-24.

²⁷ « Mais il y a pourtant grande différence entre les résolutions qui procèdent de quelque fausse opinion et celles qui ne sont appuyées que sur la connaissance de la vérité; d'autant que si on suit ces dernières, on est assuré de n'en avoir jamais de regret ni de repentir; au lieu qu'on en a toujours d'avoir suivi les premières lorsqu'on en découvre l'erreur » *Passions*, §49, 368, 12-18, ns.

directamente de su idea. A partir de aquí, el itinerario que trazaremos enseguida se resume así: Descartes concibe dos vías para fundar una moral en la idea de Dios. La primera, altamente controversial, se desarrolla en las cartas a Elizabeth del 15 de septiembre de 1645 y a Chanut del 1 de febrero de 1647. La segunda, muy distinta, reemplaza definitivamente a la anterior, y se funda, precisamente, en la noción de generosidad, que Descartes recién define en el momento de redactar la versión definitiva de *Las pasiones del alma*, en el invierno de 1648-1649.²⁸

II

La primera de aquellas cartas es especialmente importante. En ella, Descartes abandona definitivamente el comentario de Séneca, abandono que, en el artículo §1 de *Las pasiones del alma*²⁹, alcanzará en bloque a la totalidad de la moral antigua, y expone, por primera vez, los medios para discernir « lo mejor en todas las acciones de la vida » (IV, 291, 7). El carácter universal de esa afirmación, dirigida a reglar *todas* nuestras acciones,

²⁸ En la carta a Elizabeth del 6 octubre 1645, Descartes no definió aún las pasiones principales (IV, 309, 27 – 310, 1) y admite la «dificultad de enumerarlas» (IV, 313, 17). La dificultad respecto al «número y orden» de las pasiones persiste todavía en la carta del 3 de noviembre de 1645, «mais je n'ai encore pas assez digéré mes opinions touchant ce sujet, pour oser écrire à V.A....» (IV, 332, 6-10). Descartes entrega personalmente a la princesa la primera versión del «pequeño tratado» sobre las pasiones a principios de marzo de 1646. Ninguno de los comentarios de V.A., preocupados más por la «parte física» que por la «parte moral» de las pasiones, se refiere a lo que será la tercera parte de *Les passions de l'âme*; cf. Elizabeth à Descartes, 25 abril 1646, especialmente IV, 404. Descartes trabaja sobre esa primera versión en el invierno 1648-1649, según la promesa de la primera *Lettre préface* a *Les passions de l'âme*, fechada el 4 diciembre 1648 (XI, 324, 6-10). El 23 de abril de 1649, Descartes escribe a Clerselier que el texto original se verá aumentado en un tercio (V, 353, 17-354, 7). No puede afirmarse que ese tercio coincide con la tercera parte de *Les passions de l'âme*. Queda establecido, sí, que el texto definitivo de 1649 marca la primera aparición de la noción de generosidad (§153), noción que articula en ella las de virtud y sabiduría (*sagesse*). Subrayemos, de nuevo, la importante reformulación de la definición del amor respecto a la otorgada en la carta a Chanut del 1 febrero de 1647, de la que nos ocupáramos en el capítulo III. El texto no será impreso hasta fines de noviembre de 1649, a la vez en Amsterdam, por Louis Elzevier, y en París, por Henry Le Gras.

²⁹ « Il n'y a rien en quoi paraisse mieux combien les sciences que nous avons des anciens sont défectueuses qu'en ce qu'ils ont écrit des passions...ce que les anciens en ont enseigné est si peu de chose, et pour la plupart si peu croyable, que je ne puis avoir aucune espérance d'approcher de la vérité, qu'en m'éloignant des chemins qu'ils ont suivis. C'est pourquoi je serai obligé d'écrire ici en même façon que si je traitais d'une matière que jamais personne avant moi n'eût touchée» *Passions*, §1, 327-328, ns.

testimonia la aspiración cartesiana a una moral definitiva, fundada en la primera verdad de la filosofía primera: que hay Dios, y su potencia es infinita.³⁰ La carta a la princesa del 6 de octubre de 1645 dará las precisiones necesarias: se trata del conocimiento de Dios como causa primera e inmutable (IV, 314, 1), universal y total (IV, 314, 22-24) de la que dependen, pues, todos los efectos, parezcan o no depender del libre arbitrio humano (IV, 313, 22- 314, 4).

De esta primera verdad se seguiría inmediatamente, según Descartes, el amor a Dios, y el amor a todas las cosas que nos suceden, en tanto decretadas por El. «Ya que eso nos enseña a recibir en buen modo todas las cosas que nos ocurren, como siendo expresamente enviadas por Dios; y, dado que el verdadero objeto de amor es la perfección, cuando elevamos nuestro espíritu a considerarlo tal como es, nos encontramos naturalmente tan inclinados a amarlo, que obtenemos alegría incluso de nuestras afecciones, pensando que su voluntad se ejecuta en que las recibamos»³¹.

Las razones para dudar de la posibilidad de un amor a Dios serán claramente planteadas por el mismo Descartes en la carta a Chanut de 1647, que nos ocupará más abajo. El problema principal reside en la afirmación por la que el amor a Dios resulta inmediatamente de su idea, como una inclinación natural³², la misma que lleva al alma a amar cualquier perfección finita, de manera tal que la infinitud adquiriría inmediatamente el carácter común de objeto de amor. Esto se refleja claramente en la definición de devoción de *Pasiones* §83, en la que Descartes ubica en una misma serie de perfección progresiva a los objetos de amor posible, el amigo, la sociedad, el príncipe o Dios, sin solución alguna de continuidad que distinga entre perfección finita e infinita³³

³⁰ « Mais, parce qu'il n'y a que Dieu seul qui sache parfaitement toutes choses, il est besoin que nous nous contentions de savoir celles qui sont le plus à notre usage. Entre lesquelles la première et la principale est qu'il y a un Dieu, de qui toutes choses dépendent, dont les perfections sont infinies, dont le pouvoir est immense, dont les décrets sont infaillibles ... ». IV, 291, 16-24.

³¹ « car cela nous apprend à recevoir en bonne part toutes les choses qui nous arrivent, comme nous étant expressément envoyées de Dieu; et parce que le vrai objet de l'amour est la perfection, lorsque nous élevons notre esprit à le considérer tel qu'il est, nous nous trouvons naturellement si enclins à l'aimer, que nous tirons même de la joie de nos afflictions, en pensant que sa volonté s'exécute en ce que nous les recevons. » IV, 291-292.

³² « nous nous trouvons naturellement si enclins à l'aimer... » IV, 292, 1-2. « Et on est naturellement portée à l'avoir, lorsqu'on connaît et qu'on aime Dieu comme il faut... » IV 294, 13-14

³³ « Pour ce qui est de la dévotion, son principal objet est sans doute la souveraine Divinité, à laquelle on ne saurait manquer d'être dévot lorsqu'on la connaît comme il faut; mais on peut aussi avoir de la dévotion pour son prince, pour son pays, pour sa ville, et même pour un homme particulier, lorsqu'on l'estime beaucoup plus que soi » *Passions*, §83, 390, 19-22.

Digamos ahora que aquella afirmación, que hace derivar el amor a Dios de su conocimiento, no tiene paralelo alguno en las *Meditaciones Metafísicas* ni en *Los Principios de la filosofía*. En efecto, la beatitud imperfecta, descrita en el final de la *Meditación Tercera*, es de carácter puramente contemplativo y, por lo tanto, intelectual; el único de sus componentes que puede admitir un equivalente pasional es la admiración, única pasión que, precisamente, no percibe el bien o el mal. Por otra parte, la *Meditación Tercera* deja bien claro que, si Dios puede ser admirado, es justamente por la imposibilidad de la criatura de pensar a Dios como objeto de intuición plena.³⁴

En la versión francesa de los *Los principios de la filosofía*, el conocimiento de Dios admite otro correlato pasional, la « *assurance* » o seguridad, la cual, de nuevo, resulta de la incomprehensibilidad de la perfección infinita.³⁵ La reflexión sobre la infinita perfección divina «nos colma de satisfacción y de seguridad»³⁶ porque asegura la permanencia de las esencias percibidas en la intuición y, por lo tanto, la posibilidad de una ciencia perfecta, tal como quedaba establecido en la *Meditación Quinta*.³⁷ Pues bien, la única pasión que puede resultar de esta especulación, la « seguridad » (« *securité* ou *assurance* », *Passions* §166, 457, 5-7) es un modo muy particular de la esperanza y la esperanza es, ella, un modo del deseo y no del amor. Tuvimos ocasión de anticipar, en la

³⁴ « Sed priusquam hoc diligentius examinem, simulque in alias veritates quæ inde colligi possunt inquiram, placet hic aliquandiu in ipsius Dei contemplatione immorari, ejus attributa apud me expendere, et immensi hujus luminis pulchritudinem, *quantum caligantis ingenii mei acies ferre poterit*, intueri, admirari, adorare » VII, 52, ns. « autant que la force de mon esprit, qui demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre » IX-1, 41.

³⁵ « Je ne vois point en cela de difficulté pour ceux qui ont accoutumé leur esprit à la contemplation de la divinité, et qui ont pris garde à ses perfections infinies. Car encore que nous ne les comprenions pas, ... nous le concevons néanmoins plus clairement et plus distinctement que les choses matérielles, à cause qu'étant plus simples et n'étant point limitées, ce que nous en concevons est beaucoup moins confus » *Principes* I §19, IX-2, 33 ; « quia cogitationem nostram magis implem », agregaba la versión latina, VIII-1, 12, 12-18.

³⁶ « Ainsi il n'y a point de spéculation qui puisse plus aider à perfectionner notre entendement et qui soit plus importante que celle-ci, d'autant que la considération d'un objet qui n'a point de bornes en ses perfections nous comble de satisfaction et d'assurance » *Principes* I §19, IX-2, 33, texto que debe ser leído en relación a *Discours*, VI, 28, 6-13. Cf. supra nota 7.

³⁷ « Et quoique, pour bien concevoir cette vérité, j'aie eu besoin d'une grande application d'esprit, toutefois à présent je ne m'en tiens pas seulement aussi assuré que de tout ce qui me semble le plus certain: mais, outre cela, je remarque que la certitude de toutes les autres choses en dépend si absolument, que sans cette connaissance il est impossible de pouvoir jamais rien savoir parfaitement » *Méditation cinquième* X-1, 55. De nuevo, la *assurance*, no tiene correlato en la versión latina: « ...nunc tamen non modo de eo æque certus sum ac de omni alio quod certissimum videtur, sed præterea etiam animadverto cæterarum rerum certitudinem ab hoc ipso ita pendere, ut absque eo nihil unquam perfecte sciri possit » VII, 69.

sección dedicada a la clasificación de las pasiones, que, por esta seguridad, la esperanza « cambia de naturaleza » (457,6), esto es, desaparece y se transforma en un puro querer, un acto de la voluntad libre de deseo.³⁸ Lejos de conducir al amor, la reflexión sobre la omnipotencia divina lleva a la aniquilación de la pasión.

El único texto en relación al cual puede entenderse esta carta a Elizabeth es, proponemos, el de las *Respuestas a las sextas objeciones* §5 (VII, 429; IX-1, 231), que Descartes escribe como una concesión, compelido por la enérgica solicitud de sus objetores, quienes exigen el comentario de los textos de la Escritura invocados contra él, especialmente *I Corintios* 8, 2: « Y si alguno se imagina que sabe algo, aún no sabe nada como debe saber ».³⁹ Brevemente, Descartes sostiene que el versículo 8, 2 debe entenderse respecto a la ciencia sin caridad, esta es, la ciencia de los ateos, condenada en el versículo 8, 1,⁴⁰ e invoca a su favor el versículo 8, 3, del cual otorga una interpretación contraria a toda tradición exegética, y quizás insostenible. El Apóstol escribe: « Más si alguno ama a Dios, éste es conocido por El »; « Si quis autem diligit Deum, hic cognitus est ab eo » (8, 3). Descartes entiende, contra la unánime opinión, que el *hic* (éste), se refiere a Dios (y no al hombre que lo ama), de manera tal que, en vez de leer « si alguien ama a Dios, es conocido por Dios », lee: « si alguien ama a Dios, Dios es conocido por él »⁴¹. Luego, concluye Descartes, el texto bíblico afirma que hay un conocimiento de

³⁸ « Et, quand on est assuré que ce qu'on désire adviendra, bien qu'on continue à vouloir qu'il advienne, on cesse néanmoins d'être agité de la passion du désir, qui en faisait rechercher l'événement avec inquiétude. Tout de même, lorsque la crainte est si extrême qu'elle ôte tout lieu à l'espérance, elle se convertit en désespoir; et ce désespoir, représentant la chose comme impossible, éteint entièrement le désir, lequel ne se porte qu'aux choses possibles » *Passions*, §166, XI, 457.

³⁹ La objeción se dirige a cuestionar la veracidad de Dios, otorgando la posibilidad de un engaño divino, en su derecho de « rebajar la arrogancia de los hombres, castigar sus crímenes ...etc.» La carta de San Pablo se invoca, entre otros textos, en favor de esa posibilidad. Cf. *Sixièmes objections*, IX-1, 220.

⁴⁰ «La ciencia infla, mas la caridad edifica» *I Cor*, 8, 1.

⁴¹ « Je dis donc, premièrement, que la passage de Saint Paul de la première aux Corinth., chap. 8, ver. 2, se doit seulement entendre de la science qui n'est pas jointe avec la charité, c'est-à-dire de la science des athées: *parce que quiconque connaît Dieu comme il faut, ne peut pas être sans amour pour lui, et n'avoir point de charité.* Ce qui se prouve, tant par ces paroles qui précèdent immédiatement: la science enfle, mais la charité édifie, que par celles qui suivent un peu après: *que si quelqu'un aime Dieu, celui (à savoir Dieu) est connu de lui* » *Sixièmes réponses* §5 IX-1, 231, VII, 429, 13-21, ns. Por supuesto, Descartes tiene en cuenta la interpretación común, por lo cual agrega al texto paulino la primera carta de San Juan 2, 3 (Descartes equivoca 2, 2) « Y en esto sabemos que nosotros le hemos conocido, si guardamos sus mandamientos » y 4, 7 « Aquél que ama es hijo de Dios y lo conoce » IX-1, 431; VII, 430, 6-13. Sobre la audacia de la interpretación cartesiana, Carraud, V.: « Descartes et la Bible » en Armogathe, J. R. (ed.): *La Bible au Grand Siècle*, Paris, Beauchesne, 1989, pp. 288-290.

Dios, que debe anteceder el conocimiento de todas las cosas, que es precisamente aquello que quedaba demostrado en la *Meditación Tercera*.⁴²

La Escritura afirma, según Descartes, el conocimiento de Dios por el amor: si Dios es amado, es conocido. Creemos legítimo proponer que el proyecto filosófico que comienza con la carta a Elizabeth de septiembre 1645 se basa en esa interpretación, original e insostenible, para afirmar, a la inversa, el amor a Dios por el conocimiento: si Dios es conocido, es amado. Es quizás en esa inversión (de la inversión) del texto paulino donde Descartes aspira a fundar su moral definitiva.

La segunda de las verdades que fundan la moral se refiere a la naturaleza de nuestra alma, la cual subsiste sin el cuerpo y es más noble que él, de donde se deduce la posibilidad de la inmortalidad del alma, en tanto « capaz de gozar de una infinidad de contentos que no se encuentran en esta vida » (IV, 292). Deberá notarse que Descartes no afirma la inmortalidad del alma sino sólo su capacidad de subsistir sin el cuerpo, y por lo tanto de alcanzar goces que no son los de esta vida. Sabemos, en efecto, que el conocimiento de la naturaleza del alma no es de suyo suficiente para conocer con certeza su inmortalidad.⁴³ Por lo tanto, dicho conocimiento no permite acceder por él mismo a la seguridad, pero otorga a la criatura, primero, una esperanza razonable, que permite no

⁴² «Car ainsi l'Apôtre..., puisqu'il confesse que ceux qui aiment Dieu le connaissent, c'est-à-dire qu'ils ont de lui quelque science; mais il dit seulement que ceux qui n'ont point de charité, et qui par conséquent n'ont pas une connaissance de Dieu suffisante, encore que peut-être ils s'estiment savants en d'autres choses, ils ne connaissent pas néanmoins encore ce qu'ils doivent savoir, ni comment ils le doivent savoir: *d'autant qu'il faut commencer par la connaissance de Dieu, et après faire dépendre d'elle toute la connaissance que nous pouvons avoir des autres choses, ce que j'ai aussi expliqué dans mes Méditations*. Et partant, ce même texte, qui était allégué contre moi, confirme si ouvertement mon opinion touchant cela, que je ne pense pas qu'il puisse être bien expliqué par ceux que sont d'un contraire avis » IX-1, 23, ns.; VII, 429, 21- 4 30, 3.

⁴³ De aquí la corrección del título de las *Meditationes de prima philosophia*, que en la edición francesa anuncia la « demostración de la inmortalidad del alma » (« *prima philosophia, in qua...animae immortalitas demonstratur* »), y en la edición holandesa, la « demostración de la distinción del alma y el cuerpo », por las razones que Descartes hace explícitas en el *Abrégé des six méditations suivantes*, IX-1, pp. 9-10; VII, 13. « J'ai voulu... démontrer seulement qu'elle est d'une autre nature entièrement distincte de celle du corps, et par conséquent, qu'elle n'est point naturellement sujette à mourir avec lui » à Mersenne, 24 diciembre 1640, III, 265-266. Cf. *Discours*, VI, 59-60: « on est naturellement porté à juger qu'elle est immortelle ». La carta a Mersenne da razón de la imposibilidad de una demostración completa: « car je ne saurais démontrer que Dieu ne la puisse annihiler » III, 266. Sólo tenemos certeza de la imposibilidad de esa aniquilación por la verdad revelada. Cf. *Secondes réponses* VII, 154, 3-8, IX-1, 120; VII, 431, 22-25; IX-1, 232.

temer la muerte⁴⁴, segundo, un consuelo, que no suprime el dolor por la muerte de los que amamos, pero lo endulza, tercero, un masivo desprecio de « las cosas de este mundo », en tanto dependen « del poder la fortuna » (IV, 292, 5-12).

Contribuye al mismo fin la tercera de las verdades (IV, 292, 13-29), la extensión ilimitada del universo, que impide pensar que « el cielo está al servicio de la tierra y la tierra del hombre » y que « la tierra es nuestra principal residencia y esta vida la mejor » (IV, 292, 18-22). Quizás sea éste el único texto en donde Descartes extrae una consecuencia moral, y tal vez política, de la naturaleza ilimitada del universo: según Descartes, la opinión que hace del hombre el centro de la creación es la responsable del desconocimiento de nuestras verdaderas perfecciones y sobre todo de la « presunción impertinente », por la que el hombre se hace lugarteniente de Dios y « toma para sí la carga de conducir el mundo » (292, 25-27). Los príncipes y los devotos que claman guerra son tenazmente insensibles a la revolución copernicana⁴⁵.

La cuarta verdad es la única de la cual se deduce una regla moral. A diferencia de las anteriores, es una reflexión sobre una situación de hecho, situación que permite definir el concepto de persona, a la vez separada, en función de sus intereses propios, y de hecho ligada a las totalidades de la que es parte, sin las cuales no podría subsistir. La persona, en tanto situación fáctica, se distingue así del alma, que, según la verdad segunda, subsiste sin necesidad de otra cosa que el concurso divino. Descartes, interesado en la noción de parte, no establece ninguna solución de continuidad entre la serie heterogénea de totalidades.

« ...hay todavía una verdad que me parece muy útil: y es que, bien que cada uno de nosotros sea una persona separada de las otras, y por consiguiente, cuyos intereses son de algún modo distintos de los del resto del mundo, se debe sin embargo pensar que cada uno es, en efecto, una de las partes del universo, y más particularmente todavía, una de

⁴⁴ À *Elisabeth*, 1 septiembre 1645, IV, 282 y 286, 6; octubre 1645, IV, 314-315; au *marquis de Newcastle*, marzo 1648, V, 137.

⁴⁵ El texto puede quizás leerse en relación a la referencia disgresiva a los « santurriones supersticiosos » en *Passions*, §190, 472: « bigots et superstitieux; c'est-à-dire qui, ..., pensent être entièrement parfaits, et s'imaginent qu'ils sont si grands amis de Dieu qu'ils ne sauraient rien faire qui lui déplaît, et que tout ce que leur dicte leur passion est un bon zèle, bien qu'elle leur dicte quelquefois les plus grands crimes qui puissent être commis par des hommes, comme de trahir des villes, de tuer des princes, d'exterminer des peuples entiers, pour cela seul qu'ils ne suivent pas leurs opinions ».

las partes de esta tierra, una de las partes de este Estado, de esta sociedad, de esta familia, a la cual está unido, por residencia, por juramento o nacimiento.»⁴⁶

De esta verdad se deduce una regla, la primera de la moral definitiva, universalmente válida para todas las acciones en esta vida y que aspira a determinar definitivamente aquello que debe entenderse como lo mejor posible: « Se debe siempre preferir los intereses del todo, del cual se es parte, a aquellos de su persona particular ; esto, sin embargo, con medida y discreción....».⁴⁷

Precisemos los puntos siguientes :

1) Descartes no definió aún las seis pasiones primitivas y admite su dificultad para clasificarlas⁴⁸. Todavía trabaja sobre el asunto, « el número y el orden » de las pasiones, el 3 de noviembre y está aún lejos de quedar satisfecho con los resultados: « pero no he podido aún digerir mis opiniones sobre el asunto, para osar escribir a V. A » (IV, 332). Descartes entregará personalmente a la princesa palatina el primer borrador de la investigación sobre las pasiones a principios de marzo de 1646. La versión definitiva de *Las pasiones del alma* será escrita en el invierno de 1648-1649. Luego, Descartes carece, en 1645, de una definición de amor, y sobre todo, de la noción de generosidad. De aquí que la regla moral se deduzca del concepto de persona, entendida en su situación existencial: parte de múltiples totalidades a las que el alma se haya necesariamente unida, como condición de subsistencia e independientemente de todo consentimiento.

2) Dicha regla se deduce a su vez de la primera verdad de la filosofía, la idea de Dios, con prescindencia de las segunda y tercera, la naturaleza de nuestra alma y la

⁴⁶ « Après qu'on a ainsi reconnu la bonté de Dieu, l'immortalité de nos âmes et la grandeur de l'univers, il y a encore une vérité dont la connaissance me semble fort utile: qui est que, bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres, et dont, par conséquent, les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde, on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet Etat, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance» IV, 293-294.

⁴⁷ « Et il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier; toutefois avec mesure et discrétion, car on aurait tort de s'exposer à un grand mal, pour procurer seulement un petit bien à ses parents ou à son pays...» IV, 294.

⁴⁸ IV, 309, 27-310, 2; « difficulté de les dénombrer » IV, 313, 17.

extensión indefinida del universo.⁴⁹ El conocimiento y el amor de Dios se constituye pues como condición de posibilidad de todo acto de renuncia al propio interés, aún si no se conoce claramente como tal: « Pero, cuando alguien se expone, ...para hacer el bien a los otros ... lo hace sin embargo en virtud de esa consideración (que debe más al público del que es parte que a sí mismo en particular) la cual es confusamente en su pensamiento. Y estamos naturalmente llevados a tenerla cuando conocemos y amamos a Dios como se debe...» (IV, 294, 5-14).

3) La condición de parte de un todo no se concibe, como en 1649, como efecto del consentimiento al amor, sino inmediatamente como un decreto divino. Es Dios mismo quien une a los hombres entre sí: « Dios ha establecido el orden de las cosas y reúne a los hombres en sociedades tan estrechas... ».⁵⁰ Este sometimiento al decreto divino explica la perfecta continuidad que Descartes establece entre totalidades de muy diferente naturaleza: por una parte, entre las sociedades regidas por un derecho natural (familia, vecindad) y la sociedad civil (juramento); por otra, entre las sociedades humanas y el universo, en general, y la tierra en particular (293, 7-9). Todas ellas se consideran en su carácter común de criaturas, realidades que, sean morales o físicas, dependen enteramente del decreto divino. La misma continuidad se describe en la carta a Chanut del 1 de febrero de 1647.

4) Finalmente, ante esta situación, la pregunta inicial de Elizabeth, tan personal en sus términos, «si aquellos que refieren todo a ellos mismos tienen más razón que aquellos que se atormentan demasiado por los otros»,⁵¹ pierde su sentido. De hecho, las almas « débiles y bajas » (IV, 317, 7) que no actúan mas que en función de su propio interés y beneficio, deben preocuparse por los semejantes⁵², llevados por la « prudencia » (316, 26), en tanto ellos también participan de los bienes comunes, sin ser privados de los propios (308, 15-17). La condición de persona, parte de totalidades de diversa condición y amplitud, se impone con igual necesidad al alma noble y grande, que prefiere el bien

⁴⁹ « Et on est naturellement porté à l'avoir lorsqu'on connaît et qu'on aime Dieu comme il faut » IV, 294, 13-14.

⁵⁰ « Car Dieu a tellement établi l'ordre des choses et conjoint les hommes ensemble d'une si étroite société... », à *Elisabeth*, 6 octobre 1645, IV, 316, 20-23.

⁵¹ « si ceux qui rapportent tout à eux mêmes ont plus de raison que ceux que se tourmentent trop pour les autres » IV, 308, 2-14.

⁵² « prennent de la peine pour autrui » IV, 317, 12.

del todo antes que el suyo propio, y a las almas bajas, que se preocupan por los otros en razón de su propio beneficio.

III

En la carta a Chanut del 1 de febrero de 1647, Descartes dispone de una primera definición de amor, que, según vimos en el capítulo anterior, dista mucho de ser la definitiva y que distingue entre un amor intelectual y un amor sensitivo, para el cual no hay todavía definición particular.⁵³

En lo que hace al fundamento de la moral, la carta a Chanut plantea precisamente el problema que la carta a Elizabeth todavía eludía, a saber, el de la posibilidad de un amor a Dios que resulte de su conocimiento: «si la sola razón natural nos enseña a amar a Dios y si podemos amarlo por la fuerza de esa luz»⁵⁴ Descartes expone dos razones para dudar de la posibilidad de un amor a Dios. La primera se refiere al amor intelectual y cuestiona la posibilidad de concebir los atributos de Dios, « tan por encima de nosotros »,

⁵³ « je distingue entre l'amour qui est purement intellectuelle ou raisonnable, et celle qui est une passion. La première n'est, ce me semble, autre chose sinon que, lorsque notre âme aperçoit quelque bien, soit présent, soit absent, qu'elle juge lui être convenable, elle se joint à lui de volonté, c'est-à-dire, elle se considère soi-même avec ce bien-là comme un tout dont il est une partie et elle l'autre » IV, 601. « Mais pendant que notre âme est jointe au corps, cette amour raisonnable est ordinairement accompagnée de l'autre, qu'on peut nommer sensuelle ou sensitive, et qui, comme j'ai sommairement dit de toutes les passions, appétits et sentiments, en la page 461 de mes Principes français, n'est autre chose qu'une pensée confuse excitée en l'âme par quelque mouvement des nerfs, laquelle la dispose à cette autre pensée plus claire en qui consiste l'amour raisonnable». IV, 602.

⁵⁴ « si la seule lumière naturelle nous enseigne aimer Dieu, et si l'on peut aimer pour la force de cette lumière » IV, 607, 5-7. Descartes responde aquí a una pregunta de Chanut, remarcable por su lúcido candor, que cuestiona la posibilidad de un amor sensible a Dios sin auxilio de la religión: «Je sens bien, quand j'écoute la raison qu'il faut aimer Dieu... Mais toutes les mesures et les raisons de l'affection me semblent si courtes, que je ne peux comprendre quasi que cette action de notre âme vers un objet infini de toutes pars se puisse appeler autrement qu'un étonnement et une confusion très respectueuse». De aquí la conclusión, rigurosamente cierta, que marca la audacia de la respuesta de Descartes: « il me semble qu'aucun des philosophes n'a osé dire que les hommes dussent aimer Dieu, et que cette familiarité de la créature envers lui est un principe de la religion» Chanut à Descartes, 1 diciembre 1646, AM VII, 233. Recuérdese en efecto a Santo Tomás: «El amor del apetito concupiscible es amor del bien sensitivo. El bien divino es inteligible y por lo tanto no puede ser alcanzado por lo concupiscible, sino solamente por la voluntad» I- II q.24 a.1, ad primum.

como convenientes al alma finita.⁵⁵ El problema es grave; esta conveniencia es, según la definición dada más arriba, condición del amor. La segunda cuestiona la posibilidad de un amor sensitivo: nada en Dios es imaginable, de manera que su idea no puede en absoluto acceder a percepción sensible, condición de un amor sensitivo.⁵⁶ A pesar de esas buenas razones de dudar, Descartes afirma inmediatamente que no tiene duda de la posibilidad de un amor a Dios, intelectual y sensitivo.⁵⁷

Se accede a un amor intelectual a Dios por una « meditación muy atenta » (608, 6-7), cuyos momentos son :

Primero: Dios no debe ser considerado, exclusivamente en su condición de « cosa que piensa », tal como se consideraba en *Principios* I §54: « cosa pensante increada » (VIII-1, 26, 2-3). Dado que la omnisciencia divina es el fin al que nuestra ciencia aspira⁵⁸, si consideráramos a Dios exclusivamente como cosa que piensa,⁵⁹ caeríamos en la extravagancia de desear ser dioses, y amar la divinidad sin amar a Dios. De ahí un segundo momento, que exige considerar a Dios en la « infinidad de su potencia » (IV 608, 24), por la cual « El ha creado tantas cosas de las que no somos más que la menor parte » (608, 24, 25). Todos los atributos divinos que se enumeran a continuación (la vastedad de su Providencia, la infalibilidad de sus decretos, la amplitud de las cosas creadas, si se considera de qué modo dependen de Dios y en relación a su infinito poder; 608, 26-609, 6), despliegan la noción de « potencia infinita » (608, 24). El punto más problemático es, de nuevo, el paso al tercer momento, el amor a Dios. Descartes afirma una vez más que la consideración de la omnipotencia divina basta para que el *ego* que medita « se una enteramente a Dios de voluntad », en un amor perfecto, y no desee otra

⁵⁵ « ...la première est que les attributs de Dieu qu'on considère le plus ordinairement, sont *si relevés au-dessus de nous, que nous ne concevons en aucune façon qu'ils nous puissent être convenables*, ce qui est cause que nous ne nous joignons point à eux de volonté ». IV, 607, ns.

⁵⁶ « ...; la seconde est qu'il n'y a rien en Dieu qui soit imaginable, ce qui fait qu'encore qu'on aurait pour lui quelque amour intellectuelle, il ne semble pas qu'on en puisse avoir aucune sensitive, à cause qu'elle devrait passer par l'imagination pour venir de l'entendement dans le sens » IV, 607, 13-14.

⁵⁷ « toutefois je ne fais aucun doute que nous puissions... » IV, 607, 30-608; « je ne doute point » 610 4-5.

⁵⁸ « elle est au but où vise la nôtre » IV, 608, 16.

⁵⁹ « si nous n considérons rien d'avantage » IV, 608, 19-20.

cosa que la voluntad de Dios se cumpla.⁶⁰ Tal como sucedía en 1645 este amor a Dios es, todavía, un amor al decreto divino⁶¹, que lleva a la « perfecta felicidad » en esta vida (609, 29).

La objeción al argumento anterior es fácil e insalvable; no merece pues, mayor atención. El argumento no puede llegar al amor a Dios más que contradiciendo la misma definición de amor. En efecto, el *ego* no puede concebir el bien más que en función de aquello que le es conveniente. El amor a Dios, en tanto amor al decreto divino, exige un amor a aquello que, definitivamente, o bien no puede concebirse como conveniente, o bien no es, de hecho, en absoluto conveniente para el *ego* –el dolor, el sufrimiento, la muerte-, y al cual no puede acceder más que en su condición de « parte menor » de una totalidad, y por lo tanto aniquilando la conveniencia como criterio de bondad. El único modo de salvar esta contradicción, que Descartes no duda en utilizar, es el de considerar el mismo conocimiento de Dios como una gracia esto es, como una acto de amor divino.⁶² Esa afirmación, y sólo ella, puede leerse como una anticipación de lo que será, una vez reformulada la definición del amor, en 1649, la solución cartesiana, tal como se enuncia en el concepto de generosidad: la criatura puede amar a Dios, sólo porque conoce que Dios, al otorgar arbitrariamente un don máximo y personal, la ama.

La segunda cuestión atañe a la imaginabilidad de los atributos divinos, condición para un amor sensible, y admite una primera solución, pertinente para Descartes, suficiente para « algunos filósofos » esta es, el recurso al misterio de la Encarnación, por el que « Dios se rebaja hasta asemejarse a nosotros »; sólo por esa decisión de amor somos, de hecho, capaces de amarlo.⁶³ Pero la solución es impertinente: afirma la razonabilidad de la religión cristiana, pero transgrede los términos en los que el problema

⁶⁰ «la méditation de toutes ces choses remplit un homme qui les entend bien d'une joie si extrême, que, tant s'en faut qu'il soit injurieux et ingrat envers Dieu jusqu'à souhaiter de tenir sa place, il pense déjà avoir assez vécu de ce que Dieu lui a fait la grâce de parvenir à de telles connaissances; *et se joignant entièrement à lui de volonté, il l'aime si parfaitement, qu'il ne désire plus rien au monde, sinon que la volonté de Dieu soit faite* » IV 609, 10-15, ns

⁶¹ « Ce qui est cause qu'il ne craint plus ni la mort, ni les douleurs, ni les disgrâces, parce qu'il sait que rien ne lui peut arriver, que ce que Dieu aura décrété; *et il aime tellement ce divin décret...* » IV, 609, 15-19, ns.

⁶² « il pense déjà avoir assez vécu de ce que Dieu lui a fait la grâce de parvenir a telle connaissances » IV, 609, 11.

⁶³ « C'est pourquoi je ne m'étonne pas si quelques philosophes se persuadent qu'il n'y a que la religion chrétienne qui, nous enseignant le mystère de l'Incarnation, par lequel Dieu s'est abaissé jusqu'à se rendre semblable à nous, fait que nous sommes capables de l'aimer » IV, 607, 19-25.

había sido planteado, el del amor a Dios en los límites de la razón. De aquí una segunda solución y un texto que, debemos confesarlo abiertamente, es el único que, en nuestro comercio con los textos cartesianos, se resiste a ser interpretado dentro de los límites de su filosofía.

El argumento es el siguiente: « Ya que, aunque no podamos imaginar nada de aquello que es en Dios, el cual es objeto de nuestro amor, podemos imaginar nuestro amor mismo, que consiste en que queremos unirnos a algún objeto, es decir, respecto a Dios, considerarnos como una pequeñísima parte de la inmensa totalidad de cosas que El ha creado ; porque, según la diversidad de los objetos, cabe unirse a ellos o juntarlos a sí de diversas maneras; y la sola idea de esa unión es suficiente para excitar un calor alrededor del corazón y causar una pasión muy violenta»⁶⁴

Señalemos los dos puntos que justifican la perplejidad. Descartes cree poder reemplazar la imaginación de Dios por la imaginación de nuestro amor terreno. En primer lugar, es difícil no percibir el riesgo de confundir el amor a Dios con el amor a las criaturas, cada una de las criaturas que de hecho amamos, y en el límite, con el amor a la totalidad de la creación. Este riesgo se establece por la clara trasgresión de la infinita distancia que la meditación venía de establecer entre la criatura, parte ínfima de la creación, y la omnipotencia divina. Dicha trasgresión se confirma, en segundo lugar, por la clara continuidad que, en el párrafo siguiente, se establece entre el amor al príncipe, o, menos aún, a «cualquier grande», y el amor a Dios, como si la condición de objeto de amor fuese unívoca en uno y otro caso, y ambos no se distinguieran entre sí más que por el grado de perfección.⁶⁵

⁶⁴ «Car, encore que nous ne puissions rien imaginer de ce qui est en Dieu, lequel est l'objet de notre amour, nous pouvons imaginer notre amour même, qui consiste en ce que nous voulons nous unir à quelque objet, c'est-à-dire, au regard de Dieu, nous considérer comme une très petite partie de toute l'immensité des choses qu'il a créées; parce que, selon que les objets sont divers, on se peut unir avec eux, ou les joindre à soi en diverses façons; et la seule idée de cette union suffit pour exciter de la chaleur autour du cœur, et causer une très violente passion » IV 610, 5-16. Véase supra nota 54.

⁶⁵ « et ainsi que, pendant que l'on tâche à se faire aimer de quelque grand, si on lui disait qu'on l'aime, il pourrait penser qu'on le traite d'égal, et qu'on lui fait tort. Mais, parce que les philosophes n'ont pas coutume de donner divers noms aux choses qui conviennent en une même définition, et que je ne sais point d'autre définition de l'amour, sinon qu'elle est une *passion qui nous fait joindre de volonté à quelque objet, sans distinguer si cet objet est égal, ou plus grand, ou moindre que nous, il me semble que, pour parler leur langue, je dois dire qu'on peut aimer Dieu »* IV, 610, 28-611, 6, ns; esto a pesar de 612, 29- 613, 2: « En suite de quoi il est évident que notre amour envers Dieu doit être *sans comparaison* la plus grande et la plus parfaite de toutes » (ns).

Del primer punto no quedará, hasta donde sepamos, rastro alguno en los futuros escritos.

Intentemos dar cuenta del segundo. Descartes razona a partir de una situación de hecho, situación que podemos llamar existencial, en la que el *ego* se reconoce como persona, parte ínfima de diversas totalidades, a las cuales está necesariamente ligado, en un vínculo ya dado y que es anterior e independiente a su voluntad. Es justamente en su condición existencial de parte que el *ego* reconoce la infinitud de la potencia divina y es precisamente en función de la infinita potencia divina que la serie de totalidades de las que forma parte se homogeneizan, de nuevo, en su condición común de criaturas (IV 608, 23-25; 609, 1-2). Ahora bien, según, la definición de amor de 1647, que desconoce la noción de consentimiento, considerarse como parte de un todo es, de hecho amar, « ya que la naturaleza del amor es hacer que [el alma] se considere con el objeto amado como un todo del cual ella no es más que una parte»⁶⁶.

Podemos, a partir de aquí, entender la aspiración cartesiana: mostrar que el amor a Dios está ya contenido en la mera definición de amor, aunque aquél no se reconozca, ó sólo confusamente, como tal. Todo acto de sacrificio por el bien de otros y, en el límite, por el público en general, se lleva a cabo en virtud de la percepción clara o confusa de ser la menor parte de un todo y dicha percepción sólo es clara cuando conocemos y por lo tanto amamos a Dios, creador de las partes y de los todos. De la misma manera que Dios, creador de toda verdad, es fundamento de toda ciencia, es Dios, creador de totalidades físicas, sociales o políticas, el fundamento de todo amor, aunque no se lo conozca, o sólo confusamente, como tal; de modo que en todo acto de renuncia por la totalidad, amamos a Dios, en un amor sensible, aunque nada en Él sea imaginable.

⁶⁶ «Car la nature de l'amour est de faire qu'on se considère avec l'objet aimé comme un tout dont on n'est qu'une partie » 611, 25-27.

IV

Debemos preguntar aquí: qué queda de esta ardua reflexión sobre el amor a Dios en *Las pasiones del alma*? En primer lugar, tal como anticipamos mas arriba, la definición de devoción del artículo §83, forma del amor que puede dirigirse indiferentemente al amigo, al príncipe o a Dios, sin que pueda establecerse entre ellos ninguna solución de continuidad, en tanto objetos posibles de una misma pasión. Esta continuidad se acentúa por el hecho que Descartes, aún si afirma, de nuevo, que el amor a Dios resulta de su conocimiento, prescinde aquí de repetir la larga y atenta meditación que conducía a conocer su omnipotencia infinita. «En lo que hace a la devoción, su principal objeto es sin duda la soberana Divinidad, de la cual no podríamos dejar de ser devotos, cuando la conocemos debidamente; pero también podemos sentir devoción por nuestro Príncipe, por nuestro país, ciudad, y aún por un hombre particular, cuando se lo estima mucho más que a sí...». ⁶⁷

En segundo lugar, la reflexión sobre la Providencia divina de los artículos §§145-147, que explican el conocimiento verdadero de Dios, anticipado y pospuesto en *Pasiones* §83. Pero entre la reflexión de 1645-1647 y el texto de *Las pasiones del alma*, hay una diferencia capital. La reflexión sobre la Providencia divina, en 1649, no hace mención alguna al amor a Dios, y parece abandonar toda aspiración a fundar, en el amor de Dios, el amor a otros hombres. No hay, en *Las pasiones el alma*, un texto paralelo a IV, 291(1-2) – 292 (13-14), que afirmaba una inclinación natural a amar el decreto divino, que debía resultar inmediatamente del conocimiento de la omnipotencia infinita. ⁶⁸ En efecto, en 1649, la reflexión sobre la providencia divina se dirige exclusivamente a establecer la regla del deseo, intermediario privilegiado entre pasión y acción (§143, 435, 26-29), regla que define « la principal » y, quizás, la única « utilidad de la moral », y se

⁶⁷ « Pour ce qui est de la dévotion, son principal objet est sans doute la souveraine Divinité, à laquelle on ne saurait manquer d'être dévot lorsqu'on la connaît comme il faut; mais on peut aussi avoir de la dévotion pour son prince, pour son pays, pour sa ville, et même pour un homme particulier, lorsqu'on l'estime beaucoup plus que soi » *Passions*, §83, 390, 15-22.

⁶⁸ « car cela nous apprend à recevoir en bonne part toutes les choses qui nous arrivent, comme nous étant expressément envoyées de Dieu; et parce que le vrai objet de l'amour est la perfection, lorsque nous élevons notre esprit à le considérer tel qu'il est, nous nous trouvons naturellement si enclins à l'aimer, que nous

enuncia sin mención alguna al amor al decreto divino que, en 1645-1647, garantizaba la felicidad en esta vida.

Examinemos la deducción de esta regla, y los rasgos de una moral que agote en ella su contenido.

Entendida como Providencia, la omnipotencia divina es, de nuevo, un decreto « eterno, infalible, inmutable » (§146, 439, 7-8) que determina la absoluta necesidad de todos los eventos en general y en particular de todos los eventos vividos por el *ego* (§146, 439, 10: « en lo que a nosotros respecta»), de manera tal que todo lo que sucede y nos sucede es « fatal e inmutable » (§146, 439, 19). Pero el mismo decreto determina también las cosas que dependen de nuestro libre arbitrio.⁶⁹ La libertad no puede ser una excepción al decreto, pero se percibe como una excepción a la fatalidad de las cosas que nos suceden. En efecto, para fundar el campo de la responsabilidad moral es suficiente que la libertad, en la experiencia cierta que tengo de ella, como pura capacidad de hacer aquello que juzgo lo mejor, se conozca como apariencia de excención a la providencia divina⁷⁰, apariencia real, en tanto decretada por Dios. Brevemente: dada esta reflexión sobre la omnipotencia divina, la voluntad no puede ser concebida más que como la apariencia verdadera de una excepción al decreto. Luego, el alma sólo desea el bien que percibe como posible, y sólo son posibles aquellas perfecciones que, según el mismo decreto divino, parecen con toda certeza depender entera y exclusivamente de nuestra voluntad.⁷¹

Pareciera que la moral se agota en esta regla y que la noción de generosidad, último nombre de la virtud, viniese a brindarle su segundo fundamento, la semejanza a Dios por la infinitud de la voluntad: «sólo por las acciones que dependen del libre arbitrio podemos ser alabados o censurados, y él nos hace en cierto modo semejantes a Dios,

tirons même de la joie de nos afflictions, en pensant que sa volonté s'exécute en ce que nous les recevons.» IV, 291-292.

⁶⁹ « ...la Providence divine, dont le décret éternel est tellement infallible et immuable, *qu'excepté les choses que ce même décret a voulu dépendre de notre libre arbitre, nous devons penser qu'à notre égard il n'arrive rien qui ne soit nécessaire et comme fatal*, en sorte que nous ne pouvons sans erreur désirer qu'il arrive d'autre façon » *Passions*, §146, 439, 6-9, ns.

⁷⁰ « Le libre arbitre... nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets » à *Christine*, 20 noviembre 1647, V, 85, 12-16.

⁷¹ « Mais parce que la plupart de nos désirs s'étendent à des choses qui ne dépendent pas toutes de nous, ni toutes d'autrui, nous devons exactement distinguer en elles ce qui ne dépend que de nous, afin de n'étendre notre désir qu'à cela seul » *Passions*, § 146, 439, 13-17.

haciéndonos dueños de nosotros mismos» (§152, 445, 18-22).⁷² La generosidad es, en efecto, una autoafección por la cual el *ego* se conoce a sí, reconociendo en la libertad de su voluntad el único bien que verdaderamente le pertenece, y se siente a sí, en la firme resolución de hacer aquello que la voluntad juzga lo mejor en cada caso. Tal como se formula en el artículo §153 de *Las pasiones del alma*, ella parece dirigida a fundar esta regla del deseo en la justa estima de sí, la cual a su vez se funda en la semejanza entre la voluntad de la criatura y la potencia divina. «Así, - escribe Descartes - creo que la verdadera generosidad, que hace que un hombre se estime en el más alto grado que pueda legítimamente estimarse, consiste, en parte, en que conoce que no hay nada que verdaderamente le pertenezca más que esta libre disposición de sus voluntades y que solamente debe ser alabado o censurado por el buen o mal uso que haga de ella; y, en parte, en que siente una firme y constante resolución de usarla bien, es decir, de no carecer jamás de voluntad para emprender y ejecutar todas las cosas que juzge son mejores. Lo cual es seguir perfectamente la virtud ».⁷³

Luego, la moral definitiva empieza y termina en la afirmación que hace del puro ejercicio de la voluntad el máximo bien que puede pertenecernos. Sólo una condición, ya contenida en la primera definición de virtud, se impondría a ese ejercicio: la firme y constante resolución, por la cual la decisión del hombre generoso aspira a imitar la inmutabilidad divina.

Ahora bien, una moral que no tuviera otra regla que la del deseo presentaría dos características distintivas. Primero, la indagación sobre el bien verdadero se agota en la determinación del bien deseable, de manera tal que quedaría sin solución el problema de conocer un verdadero bien. La regla del deseo se dirige a determinar pura y exclusivamente la verdadera posibilidad de bien; son pues igualmente buenos todos los

⁷² « Car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés, et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu, en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne » *Passions*, §152, 445.

⁷³ « Ainsi je crois que la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal, et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu » *Passions*, §153, 445-446.

bienes igualmente estimables e igualmente posibles. De aquí, en segundo lugar, que la noción de virtud no pueda otorgar a la voluntad otro bien que su mero ejercicio, vacío de todo contenido: firme y constante resolución de hacer aquello que la voluntad misma determina como mejor posible. Es cierto que el hombre generoso se impone un buen uso de la voluntad; pero esa bondad no proviene, hasta aquí, de una instancia distinta de la libertad, un verdadero objeto moral, sino de las condiciones de posibilidad de un acto moral, la resolución de una voluntad que decide sobre lo mejor.

Según los dos puntos anteriores, la semejanza de la criatura a Dios por la infinitud formal de la voluntad sólo puede conducir a la independencia del *ego*, por dos razones: porque la experiencia de un libre arbitrio es necesariamente el conocimiento de su independencia;⁷⁴ porque la voluntad no podría ser infinita sin ser independiente, « la independencia, concebida distintamente, comprende en sí la infinitud ». ⁷⁵ Quizás el texto que mejor revela esta consecuencia sea la carta a la reina Cristina del 20 de noviembre de 1647, en la que se afirma claramente la independencia de Dios, bien absolutamente supremo, si consideramos el bien en sí, y de la firme resolución de buena voluntad, bien supremo relativo, en tanto considerado en relación a nosotros.⁷⁶ Dada esa independencia, el *ego* no puede desear más que su propia perfectibilidad por la adquisición de todas las perfecciones posibles, en tanto dependen de su voluntad⁷⁷; perfecciones reales, en tanto percibidas actualmente en la idea de Dios y, por lo tanto, perfecciones que el *ego* mismo se hubiese otorgado si fuese él mismo el autor de su ser.⁷⁸

⁷⁴ « Pour ce qui est du libre arbitre, je confesse qu'en ne pensant qu'à nous mêmes, nous ne pouvons ne le pas estimer indépendant... » à *Elisabeth*, noviembre 1645, IV, 322, 12-14, ns.

⁷⁵ À *Mersenne*, 30 septiembre de 1640, III, 191, 15-16.

⁷⁶ « On peut même considérer la bonté de chaque chose en elle même, sans la rapporter à autrui, auquel sens il est évident que c'est Dieu le souverain bien, parce qu'il est incomparablement plus parfait que les créatures; mais on peut aussi la rapporter à nous, et en ce sens, je ne vois rien que nous devions estimer bien, sinon ce qui nous appartient en quelque façon, et qui est tel, que c'est perfection pour nous de l'avoir » V, 82, 7-14, ns. « Et outre que le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous... il est aussi le plus proprement notre et qui nous importe le plus, d'où il suit que ce n'est que de lui que nous plus grands contentements peuvent procéder » V, 85, 12-20.

⁷⁷ « ils ne manquent jamais à faire son mieux, tant pour connaître le bien que pour l'acquérir » V, 85, 23-24.

⁷⁸ « Or, si j'étais indépendant de tout autre, et que je fusse moi-même l'auteur de mon être, certes je ne douterais d'aucune chose, je ne concevrais plus de désirs, et enfin il ne me manquerait aucune perfection; car je me serais donné moi-même toutes celles dont j'ai en moi quelque idée, et ainsi je serais Dieu » *Méditation troisième*, IX-1, 38, ns; VII, 38. « si j'étais l'auteur de ma naissance et de mon existence, je ne me serais pas privé ... d'aucune des choses qui sont contenues dans l'idée que je conçois de Dieu » *ibid.*

Se imponen dos conclusiones. Suprimido el problema de un amor a Dios, el único precepto moral que se impone a la criatura es la perfectibilidad indefinida, la aspiración de infinito. La moral cartesiana, en el momento de alcanzar su fundamento, la omnipotencia divina, se independiza de ella, como otra potencia igualmente arbitraria, que no puede someterse a otro fin que el de imitar la potencia infinita por la inmutabilidad de la decisión. Finalmente, va de suyo que la moral, al confirmar, en el dominio práctico, la primacía metafísica del *ego*, radicaliza su esencial soledad, haciendo definitivamente imposible todo acceso a un semejante⁷⁹.

Nosotros propondremos, en el capítulo siguiente, que el texto de *Las pasiones del alma*, cuya teoría del amor aquella interpretación debe desconocer, permite otra lectura de la moral cartesiana. Resumámosla.

La reflexión sobre el amor a Dios de 1645-1647 no queda en absoluto abolida, sino que es reemplazada por la noción de generosidad. En efecto, debemos hacer notar que Descartes cambia radicalmente el punto de partida de su reflexión : en las cartas de 1645-1647, la omnipotencia divina exigía considerar el *ego* como parte de distintas totalidades, a las que se haya ligado de hecho por necesidad de subsistencia. Por el contrario, en la generosidad, el *ego* se conoce en su máxima perfección, y ese

⁷⁹ Esta interpretación ha sido expuesta de manera magistral por Jean Luc Marion: *La théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981, §17, pp. 402-426 y concluye con la imposibilidad de acceder a un *alter ego* (pp. 423-424) y con la definitiva orfandad del *ego* respecto a Dios: « D'où à nouveau, mais à son apogée, le paradoxe: ou bien le fondement reste recherché et l'ego n'en reçoit aucune assurance, ou bien l'ego prétend atteindre à l'indépendance, donc à la dignité du fondement, mais il demeure alors orphelin de Dieu, hanté de finitude » (p. 425). Cf. la conclusión del estudio sobre la noción de *capacitas-potentia* en *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique...* op. cit., cap. IV, pp. 145-151. La soledad definitiva del *ego* se desarrolla en ibid. cap. VI, especialmente pp. 189-191 y 205-207. Anticipamos en nuestra Introducción que esta interpretación inspira en mayor o menor grado los pocos estudios originales recientes sobre la moral cartesiana, por ejemplo, Bardout, J-C: « Descartes et la fortune » y Marcos, J-P « Gouvernement de soi et contentement », ambos en el doble número dedicado a Descartes de *Les études philosophiques*, 1-2, 1996, pp. 89-99 y 101-129, respectivamente. Aunque centrado en un la reforma que hace Descartes de la noción aristotélica de admiración, el preciso estudio de Laurence Renault arriva a la conclusión de una moral definitiva en Descartes que es, exclusivamente, una moral « voluntarista » del deseo, sin acceso alguno al semejante y que interpreta la noción de generosidad en los términos adelantados por J-L Marion. Renault, L.: *Descartes ou la félicité volontaire...*, cap. V y VI, cf. p. 199 n1 y p. 207. Esta tesis sobre la moral se exagera en Grimaldi, N.: « Descartes et l'expérience de la liberté », en sus *Études cartésiennes. Dieu, le temps, la liberté*, Paris Vrin 1996, pp. 137-185, quien describe no sólo una voluntad infinita que se satisface en su propio ejercicio (pp. 183-185) sino que, mucho más aún, una experiencia de la libertad humana en la que el alma siente su « destino sobrenatural » (p. 145). El mismo exceso, este es, la clara univocidad creador-criatura, se afirma en Sorell, T.: « Descartes, the divine will and the ideal of psychological

conocimiento y sentimiento de sí no depende de ningún semejante « porque no hay nada (en la generosidad) que dependa de otro ». ⁸⁰ El generoso, por lo menos en el momento inicial de la definición de generosidad (§153), no se concibe como parte de un todo; justamente, porque el hombre virtuoso es el que subsiste por sí mismo: sólo el hombre vicioso cree que su subsistencia depende de otros. ⁸¹ El generoso puede naturalmente formar, por amor, parte de un todo. Pero, en 1649, la unión no describe una situación existencial, impuesta por nacimiento, vecindad o juramento, porque no accede a una situación de hecho más que por el consentimiento libre y lúcido del *ego* a la unión efectiva con el bien amado.

De aquí, proponemos, se siguen dos consecuencias. La primera: una reformulación del problema del amor a Dios, el cual, tal como suele suceder en la reflexión cartesiana, lejos de agotarse, se renueva. La concepción de Dios como potencia infinita sigue intacta, y reemplaza definitivamente su concepción como « substancia pensante increada ». Pero la omnipotencia divina no se conoce como un decreto universal, que determina la fatalidad de todas las cosas, sino en el acto singular de una donación personal y desmedida, la libre disposición de nuestras voluntades, por la cual la criatura se reconoce semejante a su Creador. ⁸² El generoso reconoce que el libre albedrío, el único bien por el cual puede estimarse a sí mismo, es, tal como quedaba establecido desde la *Meditación Cuarta*, un don divino y el reconocimiento por un don recibido es una pasión, la gratitud, la cual, a diferencia de la admiración, la esperanza o la seguridad, es una especie del amor, siempre virtuosa. ⁸³

stability » en Canziani, G.; Granada, M.; Zarka, Y. (eds.): *Potentia Dei. L'omnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 369-385.

⁸⁰ « parce qu'il n'y a rien en cela qui dépende d'autrui » *Passions*, §154, 446, 16.

⁸¹ « Pour la bassesse ou humilité vicieuse, elle consiste en ce qu'on croit ne pouvoir subsister par soi-même ni se passer de plusieurs choses dont l'acquisition dépend d'autrui » §159, 450.

⁸² « Car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés, et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu, en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne » §152, 445, 18-23.

⁸³ « La reconnaissance est aussi une espèce d'amour excitée en nous par quelque action de celui pour qui nous l'avons, et par laquelle nous croyons qu'il nous a fait quelque bien, ou du moins qu'il en a eu intention » §193, 473-474. « la reconnaissance, en tant que celle-ci est toujours vertueuse » *Passions*, §194, 474. La gratitud a Dios resulta de la meditación: « ...mais j'ai tout sujet de lui rendre grâces, de ce que, ne m'ayant jamais rien dû, il m'a néanmoins donné tout le peu de perfections qui est en moi » IX-1, 48, ns. La versión latina dice « non autem quod putem me ab illo iis esse privatum, sive illum mihi ea abstulisse quae non dedit »: « y no pensar que he sido privado por él o que me ha despojado de aquello que no me ha dado » VII, 60, 14-17.

Esta reformulación del amor a Dios se prueba en la desaparición, en *Las pasiones del alma*, del amor al decreto divino, y sobre todo, en el definitivo relegamiento de la reflexión sobre la providencia divina, claramente disgresiva, de los artículos §§145-146. En efecto, la reflexión sobre la providencia es apenas uno de los modos de reglar el deseo, el segundo, porque el primero es, justamente, la generosidad, que se define con total prescindencia del conocimiento de la fatalidad de todas las cosas.⁸⁴ Sólo en el reconocimiento del don divino la filosofía puede conciliar, por una parte, la infinitud de la potencia divina y, por otra, la pobreza del amor humano, que no puede dirigirse más que a aquello que percibe como conveniente.

La segunda consecuencia, que confirma la primera, es la reformulación del amor a otros hombres. En efecto, no arriesgaremos demasiado al proponer que la definición de generosidad, lejos de agotarse en los artículos §§152-153, comprende los artículos §154 y §155 y culmina, finalmente, en el §156. Citaremos esos textos más abajo. Brevemente: la generosidad es una autoafección que, como tal, determina, prioritaria y precisamente, el modo en que el generoso es afectado por los otros hombres, en tanto causas libres, semejantes al *ego*, y por lo tanto semejantes a Dios. La generosidad se define pues en el horizonte de la alteridad porque el generoso no sería tal si no estimara a todos y cada uno de los hombres como generosos posibles (§154) y si no redescubriera su capacidad de hacer el mal por comparación al mal efectivamente realizado por ellos (§155). Finalmente, es sólo en relación a otros hombres que las propiedades de la generosidad, como remedio de todos los vicios, pueden ser descritas (§156).

Que la noción de generosidad testimonia la renovación del esfuerzo filosófico por fundar una moral en el amor a Dios se prueba por una afirmación importante, de insuperable laconismo, pero que tiene, ella también, su itinerario, esta es: la gratitud, especie del amor siempre virtuosa, es «uno de los principales lazos de la sociedad humana » (§194).⁸⁵ Pero la gratitud sólo puede ser efecto de un don efectivamente recibido; luego, la única acción voluntaria que puede establecer un vínculo entre los hombres es la donación desinteresada y esa donación tiene un nombre, benevolencia. De

⁸⁴ « Et il y a deux remèdes généraux contre ces vaines désirs; *le premier est la générosité*, de laquelle je parlerai ci-après; le second est que nous devons souvent faire réflexion sur la Providence divine » §145, 437, 27-438, 3, ns.

aquí, anticipémoslo, la regla definitiva de la moral cartesiana (§156), regla que, al definir la mejor acción posible, otorga un contenido definitivo a la firme resolución de hacer el bien, esta es: imitar la donación original, haciendo el bien a todos los hombres.

Veamos los términos, las obligaciones y los riesgos que esta donación, la de Dios, la del generoso, impone.

⁸⁵ «la reconnaissance, en tant que celle-ci est toujours vertueuse et l'un des principaux liens de la société humaine » §194, 474, 13-15.

Capítulo VI

La Generosidad

II. Su definición

I

Las *Meditaciones Metafísicas* se inician por la resolución de la voluntad de ejercer y persistir en el ejercicio de la duda. Por esa resolución, todas las certezas hasta ahí tenidas como tales serán aniquiladas, salvo una, la evidente existencia del *ego*, capaz de ejercer una duda hiperbólica (*Meditación Sexta*, IX-1, 71; VII 89, 19) que excede las razones naturales de dudar. La hipótesis de un genio maligno, en la *Meditación Primera*, resulta de una iniciativa de la voluntad.¹; la misma evidencia del *ego sum*, en la *Meditación Segunda*, antes que la percepción de un contenido inteligible, resulta de una *cogitatio* que se conoce a sí misma como voluntad de dudar.²

¹ « non male agam, si, voluntate plane in contrarium versa, me ipsum fallar, illasque aliquandiu omnino falsas imaginariasque esse fingam... » VII, 22, 12-18. « j'emploie tous mes soins à me tromper moi même, feignant que toutes ces pensées sont fausse et imaginaires... » IX-1,17.

² « l'esprit, qui, usant de sa propre liberté, suppose que toutes les choses ne sont point, de l'existence desquelles il a le moindre doute... » *Abrégé des six méditations suivantes* IX-1, 9; VII, 12, 10-12; « Mais quand celui qui nous a créés serait tout puissant, et quand même il prendrait plaisir a nous tromper, nous ne laissons pas d'éprouver en nous une liberté qui est telle que, toutes les fois qu'il nous plaît, nous pouvons nous abstenir de recevoir en notre croyance ... » *Principes* I §6, IX-2, 27; VIII-1, 25-30.

En la primera parte de *Las pasiones del alma*, el alma, sometida a recibir pensamientos que no vienen de ella misma, y que pueden ser directamente contrarios a su voluntad, conoce al mismo tiempo su dominio sobre todas las pasiones, que pueden inclinar a la voluntad, como una invitación, pero no determinarla.³ Finalmente, la generosidad, nombre que Descartes da a la virtud, confirma el privilegio de la voluntad: en ella el alma se ve afectada por lo que ella es: una voluntad libre, una libre capacidad de actuar, una libre resolución de actuar bien, una libre decisión sobre lo mejor posible, de la cual todos los pensamientos dependen, como de un amo. El generoso se estima a sí mismo en tanto es semejante a Dios y es semejante a Dios en la capacidad de ser señor de sí mismo.⁴

Este primado metafísico de la voluntad ha sido ya bien establecido por la exégesis.⁵ Esto admitido, es claro que la calificación de la moral cartesiana como « voluntarista », es demasiado vaga, quizás por demasiado verdadera, y no permite plantear el que a nuestro parecer es el verdadero problema, éste es: ¿debe la voluntad, por la estimación de su propio ejercicio, consentir al amor a Dios y al semejante? Lo cual equivale a preguntar: ¿cuál es el lugar que el amor, purificado de todo deseo, tiene en una moral definitiva ?

Examinemos la definición de generosidad.⁶

³ «la volonté est tellement libre de sa nature qu'elle ne peut pas être contrainte » *Passions*, §41, 358, 15-16.

⁴ « Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés. Car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés, et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu, en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne » *Passions*, §152, 445, 14-23.

⁵ Gouhier, H.: *La pensée métaphysique de Descartes*, ...op. cit., p. 200; Guérout, M.: *Descartes selon l'ordre des raisons*...op. cit., I, 310 ss; Grimaldi, N.: *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Paris, 1978, pp. 204 ss; Cf. Marion, J-L: *La théologie blanche de Descartes*.... op. cit. pp. 403-404.

⁶ « Ainsi je crois que la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal, et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu » *Passions*, §153, 445-446, traducida supra, cap V, nota 73.

La generosidad es una verdadera autoafección, una justa estima de sí, en la cual el alma conoce y siente aquello que ella misma es, un pensamiento libre, resuelto a la buena acción.⁷ Cabe aclarar que, aunque su objeto sea puramente espiritual, el *ego* mismo, en su condición de agente libre y en su firme resolución de buena voluntad, la generosidad no es un amor o una estima intelectual. La generosidad es una autoafección, en la que el alma se recibe a sí, pero es una pasión, en sentido estricto, porque compromete, como toda pasión, los movimientos internos del cuerpo (§160, 451, 13, 21 y 24), pero, más aún, porque ella somete el cuerpo a lo que podemos llamar una actitud corporal, definitivamente discreta, porque la generosidad es la pasión que « aparece menos... al exterior »⁸, que afecta « el aspecto del rostro, el gesto, la postura », y en general, « todas las acciones ».⁹ El mismo Descartes se encarga de señalar el carácter paradójico de la generosidad, que es a la vez una virtud y una pasión.¹⁰

La autoafección tiene dos momentos; ambos definen las dos condiciones de la justa estima de sí. En el primero, el generoso conoce la libre disposición de sus voluntades como el único bien que verdaderamente le pertenece y su ejercicio como el único objeto de estima justa. Este primer momento se refiere exclusivamente a la libertad como capacidad de hacer el bien o el mal. Pero, para que el alma sienta su voluntad como un bien que le pertenece, ella debe constituirse como una buena voluntad. De aquí un segundo momento, que es, sí, un sentimiento, en el que el alma se conoce como una voluntad buena. Evidentemente, una voluntad libre no puede sentirse como una buena voluntad si no es por su propia decisión: firme y constante resolución de hacer lo mejor. En el primer momento, la voluntad es sólo una capacidad de hacer; en el segundo, por una resolución que nace de ella misma, es una capacidad de hacer el bien. Sólo por este segundo momento la justa estima de sí puede pasar a ser un justo amor de sí, y luego una

⁷ «Ceux qui ont cette connaissance et ce sentiment d'eux mêmes...» §152, 446, 13-14.

⁸ « que leurs mouvements paraissent moins » §160, 451, 10 ; « à l'extérieur » 451, 5-6.

⁹ « Et le mouvement des esprits qui les cause est alors si manifeste qu'il change même la mine, les gestes, la démarche et généralement toutes les actions de ceux qui conçoivent une meilleure ou une plus mauvaise opinion d'eux-mêmes qu'à l'ordinaire.» §151, 445, 3-8.

¹⁰ « Mais on peut douter si la générosité et l'humilité, qui sont des vertus, peuvent aussi être des passions, parce que leurs mouvements paraissent moins, et qu'il semble que la vertu ne symbolise pas tant avec la passion que fait le vice » §160, 451, 7-11. « Simbolizar » debe ser entendido en sentido etimológico, como « convenir con », AT XI, 451, nota.

alegría justa, fundada en el sentimiento de la verdadera pertenencia de una perfección.¹¹ Finalmente, es claro que, hasta aquí, la bondad no se impone a la voluntad por una instancia superior a ella, porque resulta de un juicio, que es un acto mismo de la voluntad buena.

Nuestra tesis es ésta: la noción de generosidad impone al ego un doble descentramiento: en primer lugar, porque ella permite conocer la semejanza a Dios (§152); en segundo lugar, porque permite conocer la semejanza a los otros hombres, quienes, en tanto capaces de hacer el bien, son por lo tanto, ellos también, semejantes a Dios. (§154). Comenzaremos por el primero.

II

La generosidad, en tanto conocimiento y sentimiento que el *ego* tiene de sí, es necesariamente un conocimiento de Dios, quien se revela, en la misma experiencia, como condición del conocimiento de sí. En efecto, el alma percibe inmediatamente que su voluntad libre excede la finitud esencial de toda otra perfección, en tanto nos hace, de algún modo, semejantes a Dios, en la posibilidad y en el derecho de devenir « señores de nosotros mismos». «El libre arbitrio nos hace de algún modo semejantes a Dios, haciéndonos dueños de nosotros mismos, a condición de que no perdamos por cobardía los derechos que él nos dona». ¹² La restricción, « de algún modo », viene a señalar la definitiva equivocidad de los atributos en tanto se apliquen a la criatura o a Dios. Si la infinitud formal de la voluntad del *ego* lo hace semejante a Dios, no es porque el *ego* pueda concebir a Dios como una voluntad; cabe recordar que la idea misma de infinito

¹¹ « une même passion, laquelle est excitée par un mouvement composé de ceux de l'admiration, de la joie et de l'amour, ... qu'on a pour soi que de celle qu'on a pour la chose qui fait qu'on s'estime » *Passions*, §160, 452.

¹² « le libre arbitre... nous rend *en quelque façon* semblables à Dieu, en nous faisant maîtres de nous mêmes, pourvu que nous ne perdions pas par lâcheté les droits qu'il nous donne » §152, 445, 20-24, ns. La misma restricción en V, 85, 15.

impide absolutamente distinguir en Dios una voluntad de un entendimiento, distinción que sólo cabe para las perfecciones finitas de la criatura.¹³

Antes de decir nada sobre esa semejanza, debemos subrayar que ella modifica significativamente la noción de autoafección, de manera coherente con las dos experiencias fundamentales de la investigación cartesiana, la de la unión (*Pasiones* §2) y la de la pasión (§§26-27). En la primera, el alma siente el cuerpo al que está más estrechamente unida, pero, al mismo tiempo, su unión más o menos estrecha a los cuerpos del mundo, en tanto capaces de afectarla. En la segunda, el alma siente la pasión en una interioridad y una proximidad que la distingue de todos los sentimientos, y, al mismo tiempo, conoce que la pasión es un pensamiento recibido, que es interior a ella, pero que no proviene de ella misma. La generosidad, por último, es una autoafección perfecta, porque, a diferencia de las emociones suscitadas por el teatro, o de la alegría secreta del viudo (§147), el alma recibe en ella su propia condición de pensamiento libre como el único bien que verdaderamente le pertenece. Puede decirse que el alma, en la generosidad, se recibe a sí, en un conocimiento no reflexivo, no representativo, de su ser. Pero, de nuevo, si la generosidad puede repetir la arquitectura del *cogito*, es porque la infinitud de la perfección revela al alma, en el momento de recibirse a sí, que la voluntad es un bien recibido, en tanto no puede provenir de ella misma, sino de Dios, concebido en la infinitud de su potencia.

En *Pasiones* §152, Descartes se limita a afirmar la semejanza a Dios por el libre arbitrio, sin dar la razón de esa semejanza, esta es, la infinitud formal de la voluntad, tal como ella quedaba establecida en la *Meditación Cuarta*. Es legítimo pues tomar el artículo §152, como el reenvío a una verdad adquirida de la filosofía primera, esta es, la semejanza a Dios por la infinitud formal de la voluntad de la criatura. Sólo por aquella meditación, la experiencia de la generosidad es posible. En efecto, la voluntad puede soportar la semejanza entre la criatura y su Creador porque ella es, considerada en sí

¹³ « En Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître » I, 149, 28; « c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione* » I, 153, 1-3; cf. *au P. Mesland*, 2 mayo 1644, IV, 119, 7-14. « ...[J]e dis qu'il a été impossible qu'une telle idée ait précédé la détermination de la volonté de Dieu par une priorité d'ordre, ou de nature, ou de raison raisonnée, ainsi qu'on la nomme dans l'École, en sorte que cette idée du bien ait porté Dieu à élire l'un plutôt que l'autre » *Sixièmes réponses* §6, IX-1, 233; VII, 432, 1-5; §8, VII, 436, 2-3.

misma, formalmente infinita¹⁴ y por lo tanto incomparable a la la facultad de concebir, la cual « es de pequeña extensión y extremadamente limitada » (IX-1, 45; VII, 56).

Ahora bien, todas las perfecciones del *ego* son en él en tanto dadas por Dios.¹⁵ Es precisamente por este reconocimiento de toda perfección como un don divino que la meditación metafísica puede exigir la lúcida gratitud de la criatura hacia su Creador.¹⁶ Esa exigencia de gratitud es importante : ella concluye el largo razonamiento dirigido contra la insensatez e injusticia de aquellos que osan reclamar a Dios por su finitud, como si ella fuera una privación, cuando en realidad es la esencia de la criatura.¹⁷ Si se nos permite seguir la versión francesa de la *Meditación Cuarta*, puede decirse que la gratitud a Dios es un sentimiento justo.

Examinémoslo. La gratitud a Dios se extiende a todas las perfecciones que el *ego* conoce en sí y se funda en la absoluta arbitrariedad de la donación : « pero tengo toda razón –reza la versión francesa- de rendirle gracias, porque sin deberme nada, me ha dado todo el poco de perfección que en en mí » (IX-1, 48). La versión latina callaba la humildad, casi despreciativa, de « el poco de perfección » y agradecía la prodigalidad

¹⁴ « Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point d'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue: en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. Car, encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu, que dans moi, soit à raison de la connaissance et de la puissance, qui s'y trouvant jointes la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte et s'étend infiniment à plus de choses; elle ne me semble pas toutefois plus grande, si je la considère formellement et précisément en elle-même » IX-1, 45-46. VII, 57, ns. Cf. à *Mersenne*, 25 diciembre 1639, II, 628, 6-9; à *Christine*, 20 noviembre 1647, V, 85, 12-15; *Entretien avec Burman*, V, 159, 8-9. Respecto a la sujeción de nuestro libre arbitrio a la infinita potencia divina, *Méditation quatrième*, IX-1, 48: « Dieu concourt avec moi pour former les actes de cette volonté » (VII, 60, 26-27); à *Elisabeth* 6 octubre 1645, IV, 314-315; 3 noviembre 1645, IV, 332-333; enero 1646; IV, 352-353 y à *Christine* 20 noviembre 1647, V, 85, 14-16: « le libre arbitre... nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets », ns.

¹⁵ « puissance de vouloir, laquelle sans doute j'ai reçue de Dieu, de même que tout le reste de choses que je possède ... » *Méditation quatrième*, IX-1, 43; « Deindem esperior quandam in me esse judicandi facultatem, quam certe, ut et reliqua omnia quae in me sunt » VII, 53, 30 – 54, 1.; « puissance de vouloir, laquelle j'ai reçue de Dieu » « puissance que Dieu m'a donné pour concevoir » IX-1, 46. « ...vim volendi, quam a Deo habeo » «neque etiam vim intellegendi, nam quidquid intelligo, cum a Deo habeam ut intelligam, procul dubio recte intelligo... » VII, 58,14-15 y 17-19 respectivamente.

¹⁶ « ...mais j'ai tout sujet de lui rendre grâces, de ce que, ne m'ayant jamais rien dû, il m'a néanmoins donné tout le peu de perfections qui est en moi; *bien loin de concevoir des sentiments si injustes*, que de m'imaginer qu'il m'ait ôté ou retenu injustement les autres perfections qu'il ne m'a point données » IX-1, 48, ns. La versión latina dice « non autem quod putem me ab illo iis esse privatum, sive illum mihi es abtulisse quae non dedit »: « y no pensar que he sido privado por él o que me ha despojado de aquello que no me ha dado » VII, 60, 17-20.

¹⁷ « Car je n'ai certes aucun sujet de me plaindre, de ce que Dieu ne m'a pas donné une intelligence plus capable, ou une lumière naturelle plus grande que celle que je tiens de lui, puisqu'en effet il est du propre de

divina, esto es, la abundancia de los dones.¹⁸ Pero la gratitud por la libre voluntad recibida elude la vacilación de la versión francesa, porque alcanza su grado máximo, acorde a la amplitud y perfección del bien que agradece.¹⁹ Descartes parece pues establecer una relación de proporcionalidad entre la gratitud debida y la grandeza de la perfección recibida de Dios: aquella sólo alcanza su grado máximo respecto a una donación particular, desmesurada, por la cual Dios hace a la criatura semejante a El.

El punto especialmente importante es éste: el reconocimiento de la semejanza y de la distancia infinita de la criatura con el Creador se realiza en la gratitud, y la gratitud, a diferencia de la admiración, la esperanza, o la seguridad, es una modalidad del amor (§193), aquella que resulta del reconocimiento de una donación efectivamente recibida por buena voluntad. El generoso recibe pues una donación sin medida, por la cual se reconoce semejante a Dios, sin desconocer por ello la irreductible distancia entre finito e infinito; es justamente por esa distancia que el *ego* percibe la desmesura del don recibido y la absoluta arbitrariedad de la donación. Esta gratitud a Dios, a la que el *ego* accede desde la *Meditación Cuarta*, puede finalmente alcanzar su correlato pasional, el amor, porque define, en *Las pasiones del alma*, uno de los rasgos principales de la generosidad: «son las almas generosas las más agradecidas».²⁰

La autoafección generosa del artículo §153 de *Las pasiones del alma* se distingue pues claramente de la «reflexión sobre la Providencia divina» (§145, 438, 3), tal como ésta se despliega en la carta a Elizabeth del 15 de septiembre de 1645 (IV, 291-292) y, en forma disgresiva, en los artículos §§ 145-146 de *Las pasiones del alma*. En la autoafección generosa, la libertad no se concibe como la apariencia real de una excepción al decreto sino que se recibe como un don divino, don absolutamente arbitrario, en tanto resulta de la misma omnipotencia incomprensible que determina la fatalidad de todas las

l'entendement fini, de ne pas comprendre une infinité de choses, et du propre d'un entendement créé d'être fini » IX-1, 48.

¹⁸ . « pro eo quod largitus est », « por aquello que me ha prodigado » VII, 60, 17

¹⁹ « Je n'ai pas aussi sujet de me plaindre de ce qu'il m'a donné une volonté plus étendue que l'entendement...et certes plus elle se trouve être grande, et plus j'ai à remercier la bonté de celui qui l'a donnée». IX-1, 48; « et sane quo amplior est, tanto majores, debeo gratias ejus datori » VII, 60, 24-25; « puissance de vouloir, laquelle j'ai reçue de Dieu » *Méditation quatrième*, IX-1, 46; VII, 58, 14-15. *Passions*, §152, subraya la semejanza y la donación: «les droits qu'il nous donne » (445, 23), sin hacer referencia a la infinitud formal de la voluntad.

²⁰ « ce sont les âmes généreuses qui ont le plus de reconnaissance » *Passions*, §202, 480, 23-25.

cosas, y absolutamente personal, en tanto define precisamente el verdadero conocimiento y sentimiento que el *ego* tiene de sí. Puede decirse que la noción de generosidad resulta de un deslizamiento importante en la consideración de la omnipotencia divina, que pasa de ser una reflexión sobre la providencia, en la cual el amor a Dios es amor al decreto y la voluntad es la apariencia de excepción a la fatalidad, a ser una reflexión sobre el don divino, efectivamente recibido por el *ego* como condición de la moralidad de sus actos.

El primer rasgo del don divino es, según lo establecido desde la *Meditación Cuarta*, su infinitud formal. El segundo se conoce recién ahora, como parte integral de la noción de generosidad, y consiste en la verdadera pertenencia (§153, 446, 2-3). Es claro que este segundo rasgo del don divino basta por sí sólo para reglar el deseo y relega definitivamente la reflexión sobre la providencia de los artículos §§145-146 a su condición de fundamento segundo y provisorio²¹: los únicos bienes que verdaderamente pueden pertenecerme serán aquellos que dependen exclusivamente del único bien que, de hecho, me pertenece, la voluntad libre. En efecto, debe notarse de una vez por todas que la verdadera posibilidad (deseo) se deduce directamente la verdadera pertenencia (alegría): el generoso es capaz de grandes cosas, pero su deseo nunca es mayor a su capacidad, porque sólo desea lo que depende enteramente de su firme resolución de hacer el bien.²²

Cabe a la investigación sobre las pasiones determinar la condición y las consecuencias morales de esta experiencia de gratitud. Respetaremos para ello el orden establecido por Descartes, y completaremos el análisis de la generosidad, condición de gratitud, en los artículos §§ 154-156. En ellos se descubre el tercer rasgo del don divino: su distribución perfecta.

²¹ « Et il y a deux remèdes généraux contre ces vains désirs; le premier est la générosité, de laquelle je parlerai ci-après; le second est que nous devons faire souvent réflexion sur la Providence divine... » *Passions*, §145, 437, 27- 437, 3.

²² « Ceux qui son généreux en cette façon ...ils sont entièrement maîtres de leurs passions et principalement de leurs désirs... ». §156, 447-448.

III

La definición de virtud no permite deducir hasta aquí ningún bien más estimable que otros y por lo tanto, ninguna acción que sea más estimable que otras acciones. De hecho, el único deber que hasta aquí la donación desmesurada de Dios impone es el de su buen uso y el buen uso no puede tener otro fin que el de la perfectibilidad del *ego*.

Pero la definición de generosidad, lejos de agotarse en la gratitud a Dios, exige, como su efecto primero y necesario, la estima de todos los hombres: «Aquellos que tienen este conocimiento y sentimiento de sí mismos se persuaden que cada uno de los otros hombres puede tenerlo también por sí mismo, porque no hay nada en ello que dependa de otro. Esta es la razón por la cual no desprecian jamás a persona alguna...» (§154, 446, 13-17). Y más abajo: «(los generosos) no se prefieren a nadie, y piensan que los otros, teniendo un libre arbitrio, pueden también hacer buen uso de él» (§155, 447, 15-17). Queda claro que esa estima no se dirige a los otros en su mera condición de agentes morales, capaces de hacer el bien o el mal, condición que define la humanidad en general y hace de los otros hombres objeto de veneración o respeto (§162), sino que considera a cada uno de los otros hombres en particular en su capacidad de hacer el bien, objetos de justa estima, y por lo tanto posibles objetos de amor, precisamente, de amistad, en sus dos especies: el favor, si el bien es realizado a terceros (§192), la gratitud, si el bien es recibido por el *ego* y «nos toca» (§193, 474, 5). Esta extensión de la buena voluntad a todos los hombres se describe, en el artículo §154, como una autopersuasión que sigue inmediatamente a la autoafección generosa: todos y cada uno de los hombres pueden ser generosos, ya que ese conocimiento y sentimiento de sí no depende de la cuna o de la institución, aunque ellas puedan contribuir a su adquisición, sino exclusivamente de sí mismo.²³ Luego, el generoso es tal sólo si se ve afectado por cada uno de los otros

²³ « on peut exciter en soi la passion et ensuite acquérir la vertu de la générosité » *Passions*, §161, 454, 5-6
« parce qu'il n'y a rien en cela qui dépende d'autrui » *Passions*, §154, 446, 15-16.

hombres como un semejante, entendido en el sentido más restringido, este es, como un generoso posible²⁴: «... la buena voluntad, por la que (los que tienen este conocimiento y sentimiento de sí) se estiman y que suponen es también, o al menos puede ser, en cada uno de los otros hombres».²⁵

El artículo §154 y, como veremos luego, el §156, fundan la noción de amistad otorgada en el artículo §83 porque hacen de los otros hombres objeto exclusivo de amistad perfecta. « Y ellos (los hombres) son tan propiamente objeto de esta pasión (la amistad) que no hay hombre tan imperfecto que no se pueda sentir por él una amistad muy perfecta, cuando se es amado y se tiene el alma verdaderamente noble y generosa, tal como será explicado en los artículos §154 y §156» (§83, 389).

Definida la generosidad como autoafección, ella impone la gratitud a Dios, porque reconoce en la voluntad un don infinito, y, enseguida, la estima a todos los hombres, en tanto reconoce en ellos la misma capacidad de buena voluntad. El generoso, escribe Descartes, se humilla ante Dios, respeta a todos los hombres, y « da a cada uno de ellos lo que a cada uno le pertenece ».²⁶

Cabe la siguiente conclusión: si la generosidad es el reconocimiento de la voluntad como don divino, que nos hace semejantes a Dios, e, inmediatamente, el reconocimiento de los otros hombres como semejantes, generosos posibles, es evidente

²⁴ La necesidad de considerar el §154, esto es, el reconocimiento del semejante en su condición de generoso posible, como parte integral de la definición de generosidad ha sido ya señalada por el denso estudio de Crippa, R.: « Etica e ontologia nella dottrina cartesiana delle passioni », *Giornale di Metafisica*, 19 (4-5), 1964, pp. 532- 545, especialmente pp. 542-543.

²⁵ Citemos el artículo completo. «Ceux qui ont cette connaissance et ce sentiment d'eux-mêmes se persuadent facilement que chacun des autres hommes les peut aussi avoir de soi, parce qu'il n'y a rien en cela qui dépende d'autrui. C'est pourquoi ils ne méprisent jamais personne; et, bien qu'ils voient souvent que les autres commettent des fautes qui font paraître leur faiblesse, ils sont toutefois plus enclins à les excuser qu'à les blâmer, et à croire que c'est plutôt par manque de connaissance que par manque de bonne volonté qu'ils les commettent. Et, comme ils ne pensent point être de beaucoup inférieurs à ceux qui ont plus de bien ou d'honneurs, ou même qui ont plus d'esprit, plus de savoir, plus de beauté, ou généralement qui les surpassent en quelques autres perfections, aussi ne s'estiment-ils point beaucoup au-dessus de ceux qu'ils surpassent, à cause que toutes ces choses leur semblent être fort peu considérables, à comparaison de la bonne volonté, pour laquelle seule ils s'estiment, et laquelle ils supposent aussi être ou du moins pouvoir être en chacun des autres hommes » §154,446-447.

²⁶ « Car d'autant qu'on a l'âme plus noble et plus généreuse, d'autant a-t-on plus d'inclination à rendre à chacun ce qui lui appartient; et ainsi on n'a pas seulement une très profonde humilité au regard de Dieu mais aussi on rend sans répugnance tout l'honneur et le respect qui est dû aux hommes, à chacun selon le rang et l'autorité qu'il a dans le monde, et on ne méprise rien que les vices » *Passions*, §164, 454-455, ns. Y más abajo: «c'est une partie de la générosité que d'avoir de la bonne volonté pour un chacun» §187, 470, 6.

que el hombre virtuoso debe reconocer que los otros hombres, en tanto semejantes a él, son, por la misma razón, semejantes a Dios. Luego, el reconocimiento del semejante, en tanto reconocimiento de su semejanza a Dios, excluye definitivamente toda posibilidad de considerar al *alter ego* como una duplicación especular del *ego*, o como una idea facticia derivada de la ideas que el *ego* tiene en sí, porque funda la alteridad de los hombres en el mismo acto de donación en el que el generoso reconoce su semejanza a Dios, y por lo tanto, en la infinita omnipotencia divina. Todos los hombres son pues objetos posibles de amor en tanto son ellos también amados por Dios y se reconocen como tales en la comunidad de los dones recibidos.

Podemos afirmar ahora que la noción de generosidad, lejos de contradecir, viene a confirmar, la « gran afinidad» que, desde su primer escrito sobre el amor, la carta a Voetius de 1643, Descartes encontraba entre la amistad honesta y la caridad cristiana, amor a Dios y amor a otros hombres, en tanto amados por Él.

Por este reconocimiento del semejante, el generoso reconoce el tercer rasgo del don divino, el cual, como los otros dos, lo distingue definitivamente de toda otra perfección, este es, su distribución perfecta. Puede decirse que la buena voluntad subsume al buen sentido, « potencia de juzgar bien » que era, según la frase inaugural del *Discurso*, « la cosa del mundo mejor distribuida » (VI, 1, 17-18), « naturalmente igual en todos los hombres» (VI, 2, 7-8). Esa prioridad de la buena voluntad resulta de la noción misma de virtud, que Descartes define en 1645: firme resolución de hacer aquello que se juzga es mejor.²⁷

Ahora bien, dado que la distribución perfecta del libre albedrío se deduce directamente de la infinita potencia divina, no es contradictorio concluir que su abundancia se extiende mucho más allá de la humanidad. Esa deducción y esa conclusión son explícitas en la carta a Chanut del 6 de junio de 1647 (V, 53, 24 - 56, 2). El texto viene a responder a una objeción poco original de la reina Cristina, que se dirige a la aparente contradicción entre el supuesto precepto de la Iglesia que hace del hombre el fin

²⁷ Á *Elisabeth*, 4 agosto 1645, IV, 265, 16-20. Todavía hasta junio del mismo año, Descartes seguía considerando el buen sentido la única perfección real, «il n'y a aucun bien qu monde, excepté le bons sens, qu'on puisse absolument nommer bien » à *Elisabeth*, junio 1645, AM VI, 252; AT IV, 327.

de la creación y la extensión indefinida del universo.²⁸ Brevemente, si la Encarnación y los milagros testimonian que el hombre es la más perfecta de las criaturas, su relegación a un « pequeño rincón del mundo » despoja al hombre y a la tierra que habita de los privilegios que la religión le otorga.²⁹ Descartes responde rápidamente que la creencia que hace del hombre el fin de la creación no es un artículo de la fe (V, 53, 30-31). Pero el argumento que nos interesa es éste: si, tal como enseñan los predicadores, es cierto que Cristo murió por cada hombre en particular, ello no impide que sea el Redentor de todos los hombres. De la misma manera, todos los privilegios recibidos por el hombre de Dios, la Encarnación en particular, no impiden la posibilidad de una infinidad de dones igualmente grandes otorgados a otras posibles criaturas inteligentes. Dada la omnipotencia infinita de Dios, debemos pensar que la abundancia de los dones divinos se extiende a toda criatura inteligente real (ángeles) o posible (habitantes de otros mundos) (V, 54-21; 55, 2).

Es precisamente aquí donde Descartes distingue entre dos tipos de bienes: aquellos cuyo valor es inversamente proporcional a la cantidad de hombres que los poseen³⁰, y los dones divinos, cuyo valor no disminuye, sino que, por el contrario, aumenta con la abundancia, en tanto nos hacen partes de un todo más perfecto.³¹ Si dejamos de lado a los ángeles y a los posibles habitantes de otros mundos, cuya existencia se invoca por la objeción de la reina, para considerar la relación con los otros hombres, único problema de la moral, queda establecido que la voluntad, en tanto don divino, mantiene una « gran afinidad » (VIII-2, 112, 24-25) con los dones sacramentales, por dos razones: ella está perfectamente distribuida, porque se encuentra necesariamente completa en todos y cada uno de los hombres; y su valor, a diferencia de todas las perfecciones recibidas, no disminuye, ni es indiferente, sino que aumenta por su perfecta distribución.

²⁸ Chanut à Descartes, 11 mayo 1647, V, 21. Cf. *Quintae responsiones*, VII, 375, 2-4; à *l'Hypersapistes*, agosto 1641, §10, III, 431, 14-24.

²⁹ Chanut à Descartes, 11 mayo 1647, V, 22.

³⁰ « Mais je distingue entre ceux de nos biens qui peuvent devenir moindres, de ce que d'autres en possèdent de semblables, et ceux que cela ne peut rendre moindres » V, 55, 12-15.

³¹ « Or les biens qui peuvent être en toutes les créatures intelligentes d'un monde indéfini sont de ce nombre, ils ne rendent pas moindres ceux que nous possédons. Au contraire, lorsque nous aimons Dieu, et que par lui nous nous joignons de volonté avec toutes les choses qu'il a créés, d'autant que nous le concevons plus grandes, plus nobles, plus parfaites, d'autant nous estimons nous aussi davantage, à cause que nous sommes des parties d'un tout plus accompli... » V, 55, 30-56, 8.

La relación valor-distribución es importante. Ella distingue, por tercera vez, el libre arbitrio del resto de las perfecciones y servirá para distinguir entre la generosidad y el orgullo, que es una injusta estima de sí,³² fundada en la posesión de bienes que no nos pertenecen verdaderamente.³³ La buena voluntad se distingue de « todos los otros bienes », « el ingenio, la belleza, las riquezas, los honores », cuyo valor depende, primero, de su mala distribución y, segundo, de la imposibilidad o dificultad de su transmisión.³⁴ Luego, toda perfección, fuera de la buena voluntad generosa, aún si es una perfección real, depende de otros, no sólo porque, de hecho, son los otros quienes la otorgan, sino porque, antes, su condición de perfección real depende del deseo de terceros. Por el contrario, la generosidad aumenta su valor por su distribución perfecta, (sólo por la abundancia del don es posible para el *ego* devenir, por consentimiento, parte de totalidades más perfectas) y, además, puede ser transmitida por la cuna y la buena institución. Es precisamente esta doble condición la que, junto al desprecio explícito por los honores y la gloria, distingue definitivamente la generosidad de la virtud llamada magnanimidad «según el sentido de la Escuela»³⁵.

³² « et parce que l'orgueil et la générosité ne consistent qu'en la bonne opinion qu'on a de soi-même, et ne diffèrent qu'en ce que cette opinion est injuste en l'un et juste en l'autre, il me semble qu'on les peut rapporter à une même passion » *Passions*, §160, 451.

³³ « Mais, quelle que puisse être la cause pour laquelle on s'estime, si elle est autre que la volonté qu'on sent en soi-même d'user toujours bien de son libre arbitre, de laquelle j'ai dit que vient la générosité, elle produit toujours un orgueil très blâmable, et qui est si différent de cette vraie générosité qu'il a des effets entièrement contraires » §158, 449. El orgullo es pues producto de un desconocimiento de sí . « Dont la raison est que le vice vient ordinairement de l'ignorance, et que ce sont ceux qui se connaissent le moins qui sont les plus sujets à s'enorgueillir... » §160, 452. Cabe, quizás, recordar aquí a Santo Tomás: « De aquí que (los malos), al no conocerse rectamente, no se aman en verdad a sí mismos, sino que aman aquello que creen que son (non vere diligunt seipsos, sed diligunt id quod seipsos esse reputant). Los buenos que se conocen verdaderamente a sí mismos, se aman verdaderamente a sí mismos» *Summa*, II-II q.25 a.7, c.

³⁴ « Car tous les autres biens, comme *l'esprit, la beauté, les richesses, les honneurs, etc.*, ayant coutume d'être d'autant plus estimés qu'ils se trouvent en moins de personnes, et même étant pour la plupart de telle nature qu'ils ne peuvent être communiqués à plusieurs, cela fait que les orgueilleux tâchent d'abaisser tous les autres hommes, et qu'étant esclaves de leurs désirs, ils ont l'âme incessamment agitée de haine, d'envie, de jalousie ou de colère.» *Passions*, §158, XI, 449, ns . « Et, comme ils ne pensent point être de beaucoup inférieurs à ceux qui ont *plus de bien ou d'honneurs, ou même qui ont, plus d'esprit, plus de savoir, plus de beauté*, ou généralement qui les surpassent en quelques autres perfectiones, aussi ne s'estiment-ils point beaucoup au-dessus de ceux qu'ils surpassent » *Passions*, §154, 446, ns.

³⁵ « Ainsi, encore qu'il n'y ait point de vertu à laquelle il semble que la bonne naissance contribue tant qu'à celle qui fait qu'on ne s'estime que selon sa juste valeur, et qu'il soit aise à croire que toutes les âmes que Dieu met en nos corps ne sont pas également nobles et fortes (ce qui est cause que j'ai nommé cette vertu générosité, suivant l'usage de notre langue, plutôt que magnanimité, suivant l'usage de l'École, où elle n'est pas fort connue), il est certain néanmoins que la bonne institution sert beaucoup pour corriger les défauts de la naissance, et que si on s'occupe souvent à considérer ce que c'est que le libre arbitre, ...on

La distinción entre el libre arbitrio y el resto de las perfecciones, el ingenio la belleza, las riquezas, los honores, etc. (§158, 449, 19-21) pero también «el saber» (§152, 446, 26), no adquiere esta radicalidad más que en los artículos §154 y §158 de *Las pasiones del alma*. Sucede que dicha distinción tiene, también ella, su itinerario. En la carta a Chanut del 1 febrero 1647 las perfecciones cuyo valor no depende de su distribución eran, en efecto, tres: la virtud, pero también la ciencia y la salud (V, 55, 24). En la tercera parte de *Las pasiones del alma*, la salud puede ser excluida, con razón: ella no depende enteramente de nuestra voluntad y es un bien del cuerpo, aquél que «que menos gustamos».³⁶ La salud remite a la estrecha unión del alma al cuerpo; debe pues subordinarse definitivamente al amor, estrecha unión del alma a otra alma. Esta depreciación de la salud en favor del amor puede rastrearse claramente en la *Correspondencia*, y lleva finalmente a la abolición de la primera como bien principal, aun en su carácter de perfección cuyo valor es indiferente a su distribución.³⁷

peut exciter en soi la passion et ensuite acquérir la vertu de générosité ». §161, 453-454. Debe recordarse que el objeto respecto al cual el magnánimo tiene la actitud debida son los honores y la privación de ellos. «Y... los magnánimos tienen que ver con el honor; es del honor, sobre todo de lo que se creen dignos y con razón» Aristóteles, EN 1123b. Lo mismo en Santo Tomás: la magnanimidad es el uso excelente del mayor de los bienes exteriores, este es, los honores *Summa*, II-II q. 129 a.1, c.: «La magnanimidad no concierne un honor cualquiera sino un gran honor», cf. II-II q. 129 a.2, c. Según esto, la magnanimidad «concierne también la gloria» II-II q.132 a.2, c.; q.145 a.2, ad secundum. Para Descartes, la gloria se rebaja a una alegría y amor de sí, y resulta de una esperanza de ser alabado que no tiene relación necesaria al mérito. *Passions*, §204, 482. De aquí que, tal como vimos en el capítulo IV, el amor a la gloria pueda incluirse en la serie de amores impuros, mezclados con deseo, *Passions*, §82 388, 25.

³⁶ À Chanut, 31 marzo 1649, AM VIII, 193. AT V, 327 «Ainsi, encore que la santé soit le plus grand de tous ceux de nos biens qui concernent le corps, c'est toutefois celui auquel nous faisons moins de réflexion et que nous goûtons le moins».

³⁷ En el *Discurso*, la conservación de la salud era el principal bien, y fundamento de todos los bienes de esta vida (VI, 62, 12-15). Descartes escribe a Elizabeth en febrero de 1647 que «los principales bienes que podemos tener en esta vida», son, en primer lugar, la virtud, firme resolución de hacer el bien y luego, la alegría y la salud. 21 febrero 1647, IV, 589. Cf. la apología de la alegría en *à Elisabeth*, noviembre 1646, IV 529-530. La princesa, en una respuesta remarcable por su delicadeza, subordina definitivamente la salud al amor: «J'estime la joie et la santé autant que vous le faites, quoique j'y préfère votre amitié aussi bien que la vertu, puisque c'est principalement de celle-là que je tiens l'une et l'autre...» *à Descartes*, 21 febrero 1647, IV, 618, 2-5. El efecto de esta respuesta es inmediato. Poco después Descartes escribe a Chanut que «le principal bien de la vie étant d'avoir l'amitié...» V, 58, 7-8. La misma definitiva subordinación, la misma franqueza amorosa se encuentra en la respuesta que Elizabeth, dos años antes, dirigía a Descartes, preocupado por la salud de la princesa y aún convencido que la salud «c'est le fondement de tous les autres biens qu'on peut avoir en cette vie» *à Elisabeth*, mayo-junio, 1645, AM VI, 238; AT, IV, 220. «Je cherche -reponde ella - sa conservation (de la vie) avec beaucoup plus de soin depuis que j'ai le bonheur de vous connaître, parce que vous m'avez montré les moyens de vivre plus heureusement que je ne faisais» *à Descartes*, 28 octubre 1645, IV, 324. Cf. *Passions*, § 97: el amor (puro) «es útil a la salud» 402, 8-9.

Respecto a la ciencia, Descartes tiene la prudencia de excluirla de la enumeración de los bienes del orgulloso: queda dicho que « todos los otros bienes » son «el ingenio, la belleza, las riquezas, los honores » (§158). Y sin embargo, la ciencia, o por lo menos, «el saber», es denigrado a la categoría de bienes « muy poco considerables, en comparación a la buena voluntad » y ubicado, junto con el ingenio y el honor, en el mismo nivel que la belleza.³⁸ Queda claro que la definición de generosidad debe llevar a una radicalización de la distinción entre perfecciones, porque hace de la voluntad la única que posee los tres rasgos del don divino, infinitud formal, pertenencia verdadera y distribución perfecta. Pero, ¿cómo entender esta degradación del saber, si, poco antes de morir, Descartes insiste en afirmar que la investigación de la verdad es « mi principal bien en esta vida »?³⁹ Hay dos respuestas posibles. La primera : la verdad de la ciencia no puede ser en sí objeto de admiración; luego, ella no puede, por sí misma, ser objeto de autoestima. La ciencia, entendida como un bien real efectivamente poseído, no es en sí misma admirable, porque la verdad no lo es; ella no puede entonces brindar por sí misma razón de autoestima.⁴⁰ La segunda: sucede que la ciencia, como perfección verdaderamente poseída, es, al igual que la salud, indiferente a su buena o mala distribución. Por el contrario, el libre albedrío no lo es, porque, de la misma manera que los dones sacramentales, invierte la relación de proporcionalidad de los bienes aparentes : la libertad es la única perfección cuyo valor no es indiferente, ni disminuye, sino que aumenta con su abundancia, porque, poblado el mundo de posibles generosos, el *ego* conoce la posibilidad de constituirse, en el consentimiento a la unión, como parte de un todo más perfecto.

³⁸ «plus de biens, ou d'honneurs, ou même qui ont plus d'esprit, plus de savoir, plus de beauté... aussi ne s'estiment-ils point beaucoup au-dessus de ceux qu'ils surpassent, à cause que toutes ces choses leur semblent être fort peu considérables, à comparaison de la bonne volonté, pour laquelle seule ils s'estiment » *Passions*, §154, 446, 23-447, 3.

³⁹ À *Elisabeth*, 9 octobre 1649, V, 430, 24-26, según la firme resolución formulada en el *Discours*: « Employer toute ma vie à cultiver ma raison, et m'avancer, autant que je pourrais, en la connaissance de la vérité, suivant le méthode que je m'avais prescrite » VI, 26 9-13.

⁴⁰ Cf. supra, la definición de admiración, en capítulo III, sección IV.

IV

Antes que esta posibilidad se realice, por el ejercicio efectivo de la benevolencia, Descartes agrega a la definición de generosidad un tercer momento, el de la humildad virtuosa (§155), en el que el alma, sobre el horizonte de la alteridad recién adquirida, retorna a una reflexión sobre sí, para considerarse en su capacidad de hacer el mal. «Así, los más generosos tienen costumbre de ser los más humildes; y la humildad virtuosa consiste en que la reflexión que hacemos sobre la imperfección de nuestra naturaleza y sobre las faltas que pudimos haber cometido o somos capaces de cometer, que no son menores que aquellas que pueden ser cometidas por otros; es causa que ellos no se prefieran a nadie...»⁴¹ Esta reflexión es una verdadera autoafección, un « odio a los defectos » que hace que el alma se desprecie; odio y desprecio que se « mezclan » con el amor y la estima de sí.⁴²

Puede decirse que, en rigor, la razón de la humildad virtuosa estaba ya comprendida en el primer momento de la definición de generosidad. Si la voluntad debe imponerse a sí la firme resolución de hacer el bien, es justamente a causa de la debilidad de nuestra naturaleza; la misma resolución de hacer el bien resulta de la posibilidad de una falta de voluntad para hacer el bien. Por otra parte, dicha resolución debe de hecho someterse a una razón y a una experiencia finitas, de manera tal que ella debe ejercerse necesariamente en un juicio sobre lo mejor posible en cada caso. Ambos puntos dan razón de la posibilidad efectiva de hacer el mal, objeto de la humildad virtuosa. Pero, en el artículo §155, esta reflexión sobre el mal posible se efectúa, por primera vez, en relación al conocimiento de otras causas libres, porque descubre la semejanza entre los males que los hombres de hecho cometen y aquellos que el generoso es capaz de

⁴¹ « Ainsi les plus généreux ont coutume d'être les plus humbles; et l'humilité vertueuse ne consiste qu'en ce que la réflexion que nous faisons sur l'infirmité de notre nature et sur les fautes que nous pouvons autrefois avoir commises ou sommes capables de commettre, qui ne sont pas moindres que celles qui peuvent être commises par d'autres, est cause que nous ne nous préférons à personne, et que nous pensons que les autres ayant leur libre arbitre aussi bien que nous, ils en peuvent aussi bien user » *Passions*, §155, 447.

⁴² « Comme au contraire le mouvement qui excite l'humilité, soit vertueuse, soit vicieuse, est composé de ceux de l'admiration, de la tristesse, et de l'amour qu'on a pour soi-même, mêlée avec la haine qu'on a pour les défauts, qui font qu'on se méprise » §160, 451-452.

cometer.⁴³ La generosidad exige considerar al otro como capaz de bien, aún en el mal efectivamente cometido (§154), y considerarse a sí mismo como capaz de mal, aun en la firme resolución del ejercicio del bien (§155).

Vale aclarar que esta mezcla entre la justa estima y el justo desprecio de sí es una combinación de pasiones contrarias; luego, tal como sucede con la mezcla entre amor y deseo, sus objetos son radicalmente distintos. El desprecio es un « odio al defecto »⁴⁴; nunca alcanza, como el amor, el « sí mismo » del generoso y deja intacta la perfección del libre arbitrio para considerar en bloque la finitud del sujeto en que el libre arbitrio reside.⁴⁵ Estima y desprecio de sí forman parte pues de una misma autoafección, pero el segundo interviene de modo puramente negativo, porque sólo sirve como límite a la primera: « defectos ...que hacen que no nos estimemos demasiado » (§154, 453, 3). Luego, si el amor y el odio participan de la misma autoafección es justamente a condición de no mezclarse: el uno se dirige al ser del *ego*, en su máxima perfección, el otro al defecto, que es en mí en tanto « participo, en cierta manera, de la nada, o del no ser ».⁴⁶ Cabe repetir que la humildad virtuosa permite, finalmente, determinar las únicas causas verdaderamente « maravillosas » de la admiración justa: una sorpresa calma, continua, siempre renovada, del *ego* por su condición de criatura esencialmente defectuosa y semejante a Dios.⁴⁷ En este sentido, el artículo §155 reformula en términos estrictamente cartesianos, y por lo tanto, aniquila, la noción de magnanimidad otorgada por Santo Tomás.⁴⁸ Según éste último, en efecto, la magnanimidad y la humildad son dos virtudes

⁴³ « les fautes que nous pouvons autrefois avoir commises ou sommes capables de commettre, qui ne sont pas moindres que celles qui peuvent être commises par d'autres » *Passions*, §155, 447, 11-13, ns.

⁴⁴ « l'amour qu'on a pour soi-même, mêlée avec la haine qu'on a pour les défauts » §160, 451, 27-452, 1.

⁴⁵ « ...la puissance d'user de son libre arbitre, qui fait qu'on se prise soi-même, et les infirmités du sujet en qui est cette puissance, qui font qu'on ne s'estime pas trop » §160, 453, 1-3.

⁴⁶ « si je me considère comme participant en quelque façon du néant ou du non-être, c'est-à-dire en tant que je ne suis pas moi-même le souverain être, je me trouve exposé à une infinité de manquements, de façon que je ne me dois pas étonner si je me trompe » *Méditation quatrième*, IX-1, 43. « sed quatenus etiam quodammodo de nihilo, sive de non ente, participo... » VII, 54, 21-22 .

⁴⁷ « Toutefois on peut dire que ces causes sont si merveilleuses [à savoir, la puissance d'user de son libre arbitre, qui fait qu'on se prise soi-même, et les infirmités du sujet en qui est cette puissance, qui font qu'on ne s'estime pas trop] qu'à toutes les fois qu'on se les représente de nouveau elles donnent toujours une nouvelle admiration » *Passions*, §160, 452

⁴⁸ « Se encuentra en el hombre una grandeza que es un don de Dios y una insuficiencia que viene de la debilidad de su naturaleza, ... la magnanimidad permite al hombre ver su dignidad, por la consideración de los dones que posee de Dios... pero la humildad permite que el hombre se desprecie a sí mismo por la consideración de sus defectos propios». «In homine invenitur aliquid magnum quod ex dono Dei possidet,

absolutamente diferentes: la primera permite al hombre ver su dignidad, y sólo ella; la segunda, su debilidad y sólo ella, mientras que la generosidad cartesiana sintetiza ambas en una sola pasión, la más compleja, que tiene como objeto la criatura, en tanto ella participa de la nada y es semejante a Dios.

La humildad virtuosa traduce, en una autoafección que abarca todas las pasiones primitivas, con excepción del deseo, el análisis existencial de la criatura desarrollado en la *Meditación Cuarta*: « soy como en el medio entre Dios y la nada ». ⁴⁹ Es claro que la humildad tiene como condición el conocimiento de la infinita perfección divina; es por esa concepción que el *ego* puede, por comparación a Dios, redescubrir su finitud como un defecto. ⁵⁰ Pero la humildad virtuosa introduce resueltamente aquel análisis en el ámbito de la moral: ella se siente en directa relación al conocimiento recién adquirido de la alteridad porque se funda en la comparación entre la buena voluntad del generoso y el mal cometido por sus semejantes. Si la generosidad es una resolución de buena voluntad, tomada contra y a pesar de la debilidad y la ignorancia, puede decirse que, por la humildad, el generoso redescubre su capacidad de mal por el mal que otros hombres de hecho cometen. Luego, si la generosidad exige estimar a los otros tanto como a sí, prohíbe enseguida estimarse a sí más que a los otros.

Finalmente, el lugar principal del semejante en la formulación de la virtud encuentra su confirmación definitiva en la descripción de las propiedades de la generosidad del artículo §156. La virtud se describe necesariamente como un modo particular de ser afectado por los otros hombres, que excluye todas las pasiones que tienden al mal. Sólo esa relación a los otros hombres, propondremos, otorga un contenido a la virtud y permite acceder al dominio de sí. De aquí la formulación última de la regla del deseo y su sumisión definitiva a la que llamaremos la regla de benevolencia, y por lo

et aliquis defectus qui comedit ei ex infirmitate naturae, ... magnanimitas facit quod homo se dignificet secundum considerationem donorum quae possidet ex Deo... humilitas autem facit quod homo seipsum parvipendat secundum considerationem propri defectus» *Summa*, II-II q.29 a.3.

⁴⁹ « je suis comme un milieu entre Dieu et le néant, c'est-à-dire, placé... entre le souverain être et le non être » *Méditation quatrième*, IX-1, 43; « et me tanquam medium quid inter Deum et nihil, sive inter summun ens et non ens ita esse constitutum... » VII, 54, 16-18.

⁵⁰ . «Car comment serait-il possible que je puisse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature?» *Méditation troisième*, IX-1, 36; «...et cujus comparatione defectus meus agnoscerem?» VII, 45, 30 - 46, 4.

tanto, a la generosidad. «Aquellos que son generosos...., porque no estiman nada más grande que hacer el bien a otros hombres... son enteramente dueños de sus pasiones, particularmente de los deseos...».⁵¹ Sólo la benevolencia permite al *ego* alcanzar el señorío sobre las pasiones.

V

La investigación sobre el amor verdadero, primera de las pasiones en tanto dirigidas a objetos puramente espirituales⁵², llevaba, en el final de la segunda parte de *Las pasiones del alma*, a enunciar una regla muy general: ante la contingencia que las situaciones de la vida imponen, vale siempre « inclinarnos a las pasiones que tienden al bien » (§142, 435, 8-13).

La propiedad esencial de la generosidad, el reconocimiento de otros hombres como posibles generosos, permite enunciar en el artículo §156 el primer precepto de la moral cartesiana, que hace de ella una moral definitiva, porque determina definitivamente el juicio sobre la mejor acción posible: los hombres generosos « no estiman nada más grande que hacer bien a los otros hombres y despreciar su propio interés... y con ello, son plenamente dueños de sus pasiones, particularmente de sus deseos...» (*Pasiones*, §156, 447, 25 - 448, 5). Lo anterior es un precepto de la moral porque el objeto de estima es, por primera vez, la bondad de la acción, y no la bondad de la voluntad. El artículo §156 introduce resueltamente la virtud en el ámbito de las acciones verdaderamente buenas: el generoso « es naturalmente llevado a hacer grandes cosas » (447, 22-23) y la más grande,

⁵¹ « Ceux qui sont généreux en cette façon sont naturellement portés à faire de grandes choses, et toutefois à ne rien entreprendre dont ils ne se sentent capables. *Et parce qu'ils n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes* et de mépriser son propre intérêt, pour ce sujet ils sont toujours parfaitement courtois, affables et officieux envers un chacun. Et avec cela *ils sont entièrement maîtres de leurs passions, particulièrement des désirs*, de la jalousie et de l'envie, à cause qu'il n'y a aucune chose dont l'acquisition ne dépende pas d'eux qu'ils pensent valoir assez pour mériter d'être beaucoup souhaitée; et de la haine envers les hommes, à cause qu'ils les estiment tous; et de la peur, à cause que la confiance qu'ils ont en leur vertu les assure; et enfin de la colère, à cause que n'estimant que fort peu toutes les choses qui dépendent d'autrui, jamais ils ne donnent tant d'avantage à leurs ennemis que de reconnaître qu'ils en sont offensés» *Passions*, §156, 447, ns

⁵² « Et lorsque cette connaissance est vraie..., l'amour est incomparablement meilleure que la haine; elle ne saurait être trop grande, et elle ne manque jamais de produire la joie ». §139, 432, 13-18. « De façon que si

aquella que el generoso estima justamente como la mejor acción posible es, simple y definitivamente, hacer el bien a otros hombres.

Este precepto es el de la benevolencia, entendida en sentido cartesiano, como acto de donación efectiva, y forma parte integral de la noción de generosidad, en tanto determina claramente aquello que el generoso, en su firme resolución de hacer el bien, juzga, *siempre y en toda ocasión*, como la mejor de las acciones posibles. Es precisamente por esta determinación que la moral cartesiana aspira a ser definitiva. Por supuesto, la moral no accede a la certeza porque pueda levantar el sometimiento de la voluntad a la finitud de la razón y de la experiencia. Por el amor, el alma se dirige a los bienes que *parecen* buenos (387, 4), agradece a aquellos de quienes *creo* recibir un bien (474, 1) y une al bienamado a los bienes que *creo* son convenientes para él (388, 14). Tampoco porque pueda librar la acción de su condición temporal, que exige la autodeterminación de la voluntad en la firmeza y la constancia de ser una voluntad buena. Vimos que ambos puntos, firme resolución y juicio sobre lo mejor posible, están, desde un primer momento, definitivamente incorporados a la definición de virtud. Por el contrario, la moral es definitiva porque establece de una vez por todas, cuál es, independientemente de toda circunstancia, la mejor acción posible, dándole un contenido único a la resolución de hacer el bien que define la virtud. Brevemente, la benevolencia es condición de generosidad: el generoso no podría estimarse a sí mismo, en la firme resolución de hacer lo mejor, si no hiciera efectivamente aquello que estima es lo mejor que puede hacer, el máximo bien del que es capaz., el bien de otros hombres.

Es aquí donde se ubica el punto de intersección entre la virtud y el amor. En efecto, la generosidad deja de ser una autoafección y una justa estima de todos los hombres para revelarse en la donación efectiva: la benevolencia, escribe Descartes en el momento de redactar la versión definitiva de *Las pasiones del alma*, « descubre plenamente » la generosidad.⁵³ En primer lugar, descubre la generosidad del *ego*, que hace el bien a quien lo solicita y no espera del otro más que gratitud, porque la

nous n'avions point de corps, j'oserais dire que nous ne pourrions trop nous abandonner à l'amour et à la joie, ni trop éviter la haine et la tristesse » §141, 434, 11-14.

⁵³ « Cette bienveillance qui vous m'accordez, et que je dois à la lecture de mes écrits, me découvre si à plein la candeur et la générosité de votre âme, qu'elle vous a gagné toute mon amitié » à *Morus*, 5 febrero 1649, trad. Alquié III, 875; « candorem et generositatem animi tui tam aperte ostendit, ut totum me tibi » V, 267, 6-268, 2.

gratitud es intensa incluso en las almas menos virtuosas.⁵⁴ En segundo lugar, la generosidad del *alter ego*, que deja de ser un objeto de estima, un generoso posible, capaz de hacer el bien, y se descubre como otro generoso, objeto de amor, en la forma del favor, si el bien es realizado a terceros (§192), de la gratitud, si el bien es recibido por el *ego* (§193).

Se definen así, a lo largo de la investigación, tres círculos concéntricos de alteridad y semejanza: el *alter ego* es, en primer lugar, semejante por ser una causa libre, capacidad de hacer el bien o el mal. Así entendido, sirve como criterio formal para la clasificación de las pasiones y sólo puede afectarnos por el respeto, que es un modo de la estima, siempre acompañada de temor y esperanza (§162), o el desdén (§163), dirigidos respectivamente a la capacidad o incapacidad del otro de hacernos un bien o un mal. Luego de la definición de generosidad, el *alter ego* se percibe en su capacidad de hacer el bien, semejante al *ego* en la posibilidad de generosidad (§154). La segunda semejanza restringe la primera, pero ambas se dirigen a todos los hombres, en tanto objetos de justa estima. Luego, una vez establecida la benevolencia como la mejor acción posible, el otro se muestra generoso, en la donación o en la gratitud, y deviene *alter ipse*, un « otro sí mismo », objeto de amor honesto.

La moral cartesiana no se limita reglar el deseo, por la determinación de la verdadera posibilidad del bien, sino que prescribe el amor voluntario. Luego, si el generoso aspira a la perfección, esta aspiración no se cumple por la posesión, sino en la unión con otros hombres, en tanto objetos exclusivos de amor puro. La capacidad del hombre generoso, aquella que lo lleva a hacer grandes cosas, es únicamente la capacidad de amar: « inclinación que tienen a amar »; « aquellos que tienen mucha bondad y mucho amor » (§201, 480, 4; 479, 20). El don divino alcanza su perfección máxima en el amor voluntario y define la capacidad de hacer grandes cosas como una firme resolución a la benevolencia.

Podemos pues afirmar que la benevolencia, como precepto moral, se deduce directamente del conocimiento y el sentimiento de la libertad. Si la libertad se recibe

⁵⁴ « C'est pourquoi elle a beaucoup plus de force, principalement dans les âmes tant soit peu nobles et généreuses » §193, 474, 6-8.

como un don divino, que se reconoce en todos y cada uno de los otros hombres, el buen uso de la voluntad se impone como una repetición del don original: beneficencia que consiste en dar de voluntad a otros los bienes que los otros, de voluntad, reciben. Queda fuera de duda que la moral cartesiana tiene como fin la perfectibilidad del *ego*, y que esta perfectibilidad de la criatura no puede concebirse más que en función del grado de semejanza a Dios. Pero la semejanza a Dios sólo se realiza en la imitación de la donación recibida, dirigida a los otros hombres, únicos que, en tanto semejantes a Dios, merecen por decreto divino esa donación. La generosidad es una imitación de Dios por el ejercicio de la voluntad, y esa imitación no puede más que ejercerse en la donación efectiva.

Esto se confirma en el punto siguiente: el efecto de la generosidad es la benevolencia, donación dada o recibida; el efecto de la benevolencia es la gratitud; y el efecto de la gratitud es, escribe Descartes, la sociedad humana: « la gratitud, en tanto ella es siempre virtuosa, es uno de los principales lazos de la sociedad humana ».⁵⁵ Aquí culmina la investigación sobre el amor: el generoso se une a los otros hombres en sociedad, por el mismo vínculo que lo une a Dios, la gratitud por el don efectivamente recibido. Debemos detenernos pues en la noción de gratitud, vínculo principal de la sociedad humana, para describir las leyes que de ella se derivan, determinar su situación respecto al derecho civil y, finalmente, examinar su clara y problemática afinidad con la caridad cristiana.

VI

La distinción entre amor y deseo exige a Descartes modificar la noción común de favor, que es propiamente un deseo « de ver que el bien suceda a aquél por quien tenemos buena voluntad » (§192, 473, 9-10), y pasa a ser una especie de amor, dirigido a aquél que hace un bien a terceros, y que es siempre «acompañado» de aquél deseo de « ver el

⁵⁵ «la reconnaissance, en tant que celle-ci est toujours vertueuse et l'un des principaux liens de la société humaine ... » *Passions*, §194, 474, 13-15.

bien de quien favorecemos » (§473, 18-19).⁵⁶ El favor cartesiano es lo más cercano a la benevolencia antigua, un deseo de « ver el bien » que no va acompañado de ninguna beneficencia efectiva. El «reconocimiento» (§193), por su parte, que llamamos gratitud, es una forma de amor, siempre virtuosa, que no tiene opuesto, porque la ingratitud es un vicio y no una pasión (474 13-15), particularmente dirigida a aquél que creemos nos hace o tiene la intención de hacernos un bien.⁵⁷ Ella contiene el favor, pero es más intensa, en tanto fundada en una acción que « nos toca » (474, 5). Repitamos que, en este sentido, la gratitud es especialmente interesante, porque su intensidad no es necesariamente proporcional al grado de generosidad. Es cierto que « son las almas más generosas las que sienten mayor gratitud » (§202, 480, 23-25) pero ella puede ser intensamente sentida incluso por aquellos de alma apenas noble.⁵⁸

El efecto de la gratitud es un deseo, el de retribuir el bien recibido;⁵⁹ deseo que depende exclusivamente de mi voluntad, pero que no se dirige a un bien posible, y que por lo tanto se siente despojado de toda esperanza de recompensa, por oposición a la acción del ingrato que « no hace ningún bien si no es con la esperanza de ser recompensado » (§194, 474, 26-27). El punto es importante: la gratitud es la única forma de amor virtuoso de la que nace un deseo, y el único deseo que puede nacer del amor virtuoso es el deseo de retribuir el bien recibido. Este deseo de bien, que resulta del amor, es inmediatamente, una obligación moral que liga al hombre generoso con su donador. Se cumple aquí la sumisión definitiva del deseo al amor. Si es cierto que la pasión sólo puede derivar en una acción voluntaria por intermedio del deseo, es cierto también que la noción de generosidad relega al deseo a no ser más que un intermediario entre la gratitud y la retribución del bien recibido.

⁵⁶ « Car nous sommes naturellement portés à aimer ceux qui font des choses que nous estimons bonnes, encore qu'il ne nous en revienne aucun bien. La faveur, en cette signification, est une *espèce d'amour, non point de désir, encore que le désir de voir du bien à celui qu'on favorise l'accompagne toujours* » *Passions*, §192, 473, ns.

⁵⁷ « La reconnaissance est aussi une espèce d'amour excitée en nous par quelque action de celui pour qui nous l'avons, et par laquelle nous croyons qu'il nous a fait quelque bien, ou du moins qu'il en a eu intention. Ainsi elle contient tout le même que la faveur, et cela de plus qu'elle est fondée sur une action qui nous touche et dont nous avons désir de nous revancher » §193, 473-474. « Pour l'ingratitude, elle n'est pas une passion, ... mais elle est seulement un vice directement opposé à la reconnaissance, en tant que celle-ci est toujours vertueuse... » §194, 474.

⁵⁸ « C'est pourquoi elle a beaucoup plus de force, principalement dans les âmes tant soit peu nobles et généreuses » §193, 474, 6-8.

⁵⁹ « désir de nous revancher » §193, 474, 5-6; « volonté de leur rendre la pareille » §194, 474 23-24.

Hemos visto más arriba que la *Meditación Cuarta* establecía una relación de proporcionalidad entre la gratitud de la criatura y la perfección de los dones recibidos de Dios, de manera tal que la gratitud sólo alcanzaba su grado máximo en relación a la voluntad, la única de las facultades ilimitada e ilimitable. Sin embargo, en *Las pasiones del alma*, la gratitud es una forma de amor verdadero; luego, como todo amor verdadero, ella es tanto más perfecta cuanto más excesiva. De hecho la gratitud es siempre virtuosa, sin ninguna restricción de proporcionalidad con el bien recibido. Esta perfección por exceso, que Descartes otorga al amor en *Pasiones* §139, es explícitamente atribuida a la gratitud en una conocida carta a Silhon de marzo-abril de 1648. En tanto modo de amor virtuoso, la gratitud es, primero, más perfecta en tanto más excesiva: « Y, aún si, entre esas pasiones, hay muchas cuyo exceso es vicioso, hay sin embargo algunas otras que estimo mejores cuanto más excesivas; e incluyo a la gratitud entre ellas, así como entre las virtudes» (V, 135, 18-24). Segundo, ella es « la causa más poderosa y acuciante de la amistad entre los hombres » (V, 134, 19-21). Pero esa gratitud, tanto más perfecta porque sin proporción al don recibido, sólo puede dirigirse a aquél que dona excesivamente, sin relación al mérito de quien recibe. La estrecha relación de esta gratitud al amigo con la gratitud a Dios, en el reconocimiento de un don máximo y arbitrario, se afirma explícitamente, en una fórmula extraña y significativa, que no vuelve a repetirse. Descartes agradece a quien, en edad ya madura, considera uno de sus más grandes benefactores, de quien ha recibido « mayor bien que de la mayoría de todos los parientes o amigos que jamás tuve », por una bondad que no guarda proporción alguna a su mérito, « y no por ningún mérito que yo pretenda tener » (V, 134, 15). Y escribe: « puede Ud. considerarme como una de sus criaturas » (V, 134, 18-19).⁶⁰ La expresión es evidentemente excesiva, pero es por ese exceso que permite articular explícitamente el vínculo personal entre los hombres y el vínculo personal del generoso con Dios, en el reconocimiento de un don máximo y arbitrario. Es, en efecto, muy significativo que, en esa misma carta, Descartes demuestre que toda verdad dada al alma en la intuición clara y distinta, «conocimiento primero, gratuito, cierto», revela inmediatamente «la beneficiencia de su Creador», de manera tal que la primera de aquellas verdades, «pienso

⁶⁰ « vous pouvez me considérer comme une de vos créatures » V, 134, 18-19.

luego soy» (V, 138, 3) se concibe como la prueba de «la capacidad de nuestras almas de recibir de Dios un conocimiento intuitivo» (V, 138, 10-11).

La gratitud generosa es el reconocimiento de esa capacidad de recibir la verdad como un don divino. Pero, en la generosidad, el don divino reside en la mera capacidad de hacer el bien. Dado ese reconocimiento, la gratitud es la causa más acuciante de la amistad, y una de las principales causas de la sociedad entre los hombres, sociedad que se funda en el mismo vínculo que une al hombre generoso con Dios: gratitud por la gratuidad de la donación.

Llegados aquí, cabe preguntar: si el amor es uno de los principales vínculos de la sociedad humana, ¿cuáles son las leyes que de él se deducen? Y luego, ¿cuál es su situación respecto al otro principio de la sociedad humana, este es, la autoridad del príncipe?

Esa pregunta nos exige completar nuestra investigación sobre el amor, concebido como gratitud generosa, por la descripción exhaustiva de las leyes que él impone. Puede decirse que la última ambición de la moral cartesiana es la de deducir, de una teoría del amor, las reglas que rigen para la comunidad de hombres generosos, unidos por la donación desinteresada y el deseo de retribución. Esa ambición es última en el sentido del orden de razones; de hecho, es cronológicamente muy anterior a la noción de generosidad y tiene, ella también, su itinerario. En efecto, quisiéramos mostrar que la afirmación, en el artículo §194 de *Las pasiones del alma*, por la cual la gratitud, causa principal de amistad, se erige como uno de los principios de la sociedad, resulta de una reflexión anterior, muy cuidada, y dedicada a distinguir entre un derecho privado, « las leyes de la amistad humana » (VIII-2, 114, 4), que Descartes considera, desde un primer momento, como reglas morales, « obligatorias para todos los hombres », ⁶¹ y el derecho civil (« *jus civile* », ibid, 121, 21), fundado en la autoridad del magistrado, y en primera instancia, en la autoridad del príncipe.

Los textos en los que esa reflexión se lleva a cabo son principalmente dos : la séptima parte de la *Carta a G. Voetius*, de 1643 (VIII-2, 107-136), en la cual, Descartes, enfrentado a la irracionalidad, demoníaca, de la calumnia que lo acusa de ateísmo, escribe

⁶¹ « Atque leges amicitiae generaliter omnibus mandate sunt » VIII-2, 368, 115, 30-116,1.

la que es su primera reflexión sobre el amor⁶², y la carta a Huygens de enero de 1646 (V, 262-265).⁶³ Ambos textos son especialmente interesantes. En ellos, se amplía en mucho el conjunto de las « leyes de amistad » porque ambos se dedican a las obligaciones hacia el amigo de quien se recibe o que comete un mal. Este problema, el de la resolución de conflictos privados entre hombres unidos por el amor, estará definitivamente ausente en *Las pasiones del alma*, en las que el amor sólo puede ser fundamento de la sociedad en la forma de la gratitud, de manera tal que la posibilidad de un mal recibido de un verdadero objeto de amor resta inconcebible y el malhechor se percibe siempre como objeto de indignación o cólera, especies del odio (§195, §199).

Antes de comenzar ese examen, debemos repetir que, tal como anticipáramos al concluir la investigación sobre el amor, el primero de aquellos textos, la séptima parte de la *Carta a Voetius*, afirma y despliega la «gran afinidad» (VIII-2 112, 25) entre la amistad honesta, « ordinaria entre los hombres », y la caridad cristiana, « amistad santa que dirigimos a Dios, y a causa de Dios, a todos los hombres » (VII-2 112, 22-26). Por esta afinidad, afirma Descartes, las leyes de la amistad, constitutivas de la sociedad humana, están en « perfecto acuerdo»⁶⁴ con las leyes de la caridad (*jus caritatis*) « que Jesucristo mismo enseña ».⁶⁵ Recordemos que Descartes reintroduce este acuerdo en la reflexión sobre el amor a Dios, fundamento de una moral definitiva, en 1645 y 1647, en

⁶² « malicia del diablo » (VIII-2, 181, 9) llama Descartes a la acusación de Voetius. Con razón: « Or vous savez qu'en grec on appelle diable le calomniateur, et que c'est le nom que les chrétiens donnent au démon, ennemi de Dieu » VIII-2, 180 27-30.

⁶³ Adam-Tannery dudando de su destinatario y de la fecha y titulan *à Huygens ?*, 1648 ? (V, 262). La datación es luego corregida por los mismos editores, quienes fechan «a fines del año 1646 » AT X, 613, nota. Adam-Milhaud no duda del destinatario, Huygens, y proponen *enero 1646 ?* (AM, VII, 7). La misma duda en la edición de Roth, reproducida por AT V, 782-784. F. Alquié la elimina y fecha *a Huygens, enero 1646* en Alquié, III, 638.

⁶⁴ «Aussi n'ai-je pas voulu le (accord de ma philosophie et l'enseignement des conciles sur l'eucharistie) taire, afin de battre de leurs armes ceux qui mêlent Aristote avec la Bible....; mais, si cela vient jamais en dispute, je me fais fort de montrer qu'il n'y a aucune opinion, en leur philosophie qui s'accorde si bien avec la foi que les miennes » *à Mersenne*, 31 marzo 1641, III, 349-350. Y antes: « je ne crains nullement au fond qu'il y se trouve rien contre la foi; car au contraire, j'ose me vanter que jamais elle n'a été si fort appuyée par les raisons humaines, qu'elle peut-être si l'on suit mes principes » *au P. Vatier*, 22 febrero 1638, I, 564, 18-22. Véase nuestra conclusión, notas 1 a 6.

⁶⁵ *À Voetius*, VIII-2, 114, 4-5 especialmente a través de San Pablo, *1 Cor*, 13, 2-6 y San Mateo, 18, 15-16: «hae leges humanae amicitiae plane conveniunt cum legibus charitatis, quas ipse Christus ...docet.» 114, 4-6. Descartes se refiere al conjunto de esas leyes como un «derecho de caridad», « *jus caritatis* » VIII-2, 121, 16-17.

dos cartas evidentemente desprovistas de toda intención polémica, en tanto dirigidas a personas a quienes ama, la princesa Elizabeth y Chanut.⁶⁶

Nosotros describiremos en lo que sigue las leyes de la amistad y relegaremos el problema de su afinidad-acuerdo con la caridad a la conclusión de esta tesis. Quede establecido desde ahora que, dado el examen de amor puro, dada la definición de generosidad, la moral definitiva de 1649 está muy lejos de contradecir aquella afinidad con la caridad cristiana, afirmada en 1643, en tanto mantiene intacta la inicial aspiración a fundar la sociedad de los hombres en el amor, y el amor a los hombres en el amor a Dios.

VII

Sean « los signos de la caridad» (VIII-2, 112, 12) tal como los describe el texto paulino, *I Corintios*, 13, 4-6.⁶⁷ Dado el pleno acuerdo entre esta caridad y la amistad honesta, las leyes que esta última impone, como obligación moral, a todos los hombres, se fundan en una única « regla fundamental » (« *summa regula* »), la cual, restringida a los amigos, anticipa la regla de benevolencia que la generosidad extenderá a todos los hombres, esta es, «no hacer jamás ningún mal a nuestros amigos y de hacerles todo el bien que nos sea posible».⁶⁸ A partir de aquí, el problema que se plantea inmediatamente es el de saber cuáles son, según dicha regla, los medios convenientes para dirigirse al amigo de quien se

⁶⁶ « pure affection pour autrui qu'on ne rapporte pas à soi même, c'est-à-dire, de la vertu chrétienne qu'on nomme charité », à *Elisabeth*, 6 octubre 1645, IV, 309, 2-4; « Mais quand deux hommes s'entr'aident, la charité veut que chacun d'eux estime son ami plus que soi-même; c'est pourquoi leur amitié n'est point parfaite, s'ils ne sont prêts de dire, en faveur l'un de l'autre: *Meme adsum qui feci, in me convertite ferrum*, etc.» à *Chanut*, 1 febrero 1647, IV, 612, 14.

⁶⁷ « La caridad es paciente, benevolente. La caridad no conoce las rivalidades ni las acciones criminales, ni el orgullo, ella no busca lo suyo ni se irrita; ella no piensa el mal, y no se huelga en la iniquidad sino que encuentra su contento en la verdad» *I Cor*, 13, 4-6; AT VIII-2, 112. Descartes había citado más arriba los versículos 13, 1-3. Es significativo que Descartes no cite el versículo 7, que completa la descripción de los signos de caridad: «La caridad todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta». Traducimos según la versión francesa de Victor Cousin, en Verbeek, T. (ed.): *La Querelle d'Utrecht...*, op. cit, p. 366.

ha recibido ofensa. Se distinguen cuatro momentos. El primero es el de la advertencia dulce, sin testigos. Si esto no basta, « y si la falta es grave », cabe emplear el tono de reproche. Sólo a partir de allí es lícito apelar a otros amigos, que emplearán los mismos medios de dulce advertencia y de reproche; un amigo, dos y finalmente, todos. Si estos medios no dan resultado, el amigo deja de ser tal.⁶⁹ Esas obligaciones de la amistad están en « perfecto acuerdo » (« *plane conveniunt* ») con las leyes de la caridad (114, 4-5), tal como se enseñan en Mateo, 18, 15.⁷⁰

El punto central del argumento cartesiano es el siguiente: dada la regla fundamental, la amistad se dirige siempre al bien de las personas privadas; luego, se sigue que todos los medios de resolución del mal son estrictamente privados y por lo tanto incompatibles con la acusación pública. Tanto la comunidad de todos los amigos, « sus otros amigos, por uno, por dos, por todos », hombres honestos unidos por el amor y la benevolencia, como la iglesia, « asamblea de aquellos que lo aman en Jesucristo », definen ámbitos estrictamente privados⁷¹, ya que el ejercicio público de la acusación personal (« en presencia de todo el mundo ») es contrario a las leyes de la caridad-amistad, y resulta siempre de una voluntad de dañar.⁷²

Luego, segundo punto, la acusación pública, independientemente de la autoridad que la legitime, nunca puede dirigirse a las personas privadas. 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.

⁶⁸ « Il n'y a, en fait d'amitié, qu'une règle fondamentale; c'est de jamais faire du mal à nos amis et de leur faire autant de bien qu'il nous est possible » VIII-2, 112, 28-113, 2, Verbeek, T. (ed.): *La Querelle d'Utrecht...*, op. cit, p. 367.

⁶⁹ « nous pouvons nous retirer de sa société et ne plus le compter au nombre de nos amis » VIII-2, 113, Verbeek, p. 367.

⁷⁰ « Si peccare contra ti tu hermano, ve y corrígelo entre ti y él solo. Si te escuchare, ganaste a un hermano; mas si no te escuchare, toma todavía contigo a uno o dos para que 'sobre el dicho de uno o dos o tres testigos se falle todo pleito' (Dt. 19, 15); y si no les diere oídos, dilo a la iglesia, y si tampoco a la iglesia diera oídos, míralo como al gentil y al publicano » Mt., 18, 15-17. Nótese que la Escritura no distingue entre los momentos de dulce advertencia y tono de reproche, que Descartes enumera en el caso de la amistad honesta.

⁷¹ « mais assurément, tant que nous lui somme attachés, nous ne devons jamais le reprendre publiquement et en présence de tout le monde, même des étrangers et des inconnus » VIII-2, 118, 21; « par ce mots, *dites-le à l'Eglise*, l'écrivain sacré n'a pas voulu entendre une réprimande publique faite en présence de tout le monde, et même des étrangers comme dans une thèse de théologie, ou dans un sermon » VIII-2, 115, 368.

El predicador es entonces un « amigo común a todos los hombres »; en tanto tal, sólo puede reprender los vicios pero nunca a las personas, pues, si lo hiciese, abusaría de sus funciones, dando 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 ».⁷³ 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 ».⁷⁴

Finalmente, el carácter personal de las leyes de la amistad determina su oposición, para nosotros especialmente interesante, con los principios del derecho civil. Descartes opone dos grupos de derechos: por una parte los derechos de la caridad, « *jus caritatis* », que rigen para la amistad honesta, y los derechos del maestro hacia sus alumnos, « *jus magisterii* » (VIII-2 121, 16-17); por otra, el derecho del magistrado, « *jus civile* », y el derecho del amo, « *jus domini* » (121, 21). En tanto dirigido al bien de la persona y exclusivamente a ella, el primer grupo debe regirse por la « regla fundamental » que prohíbe absolutamente dañar o castigar, o hacer cualquier mal, aún si éste redunde en un bien público. Dicha prohibición se enuncia en forma de regla, corolario negativo de la regla fundamental: « no hacer jamás el mal para que resulte el bien » (122, 5-6). Por el contrario, esta regla no vale de ningún modo para el segundo grupo de derechos, que se dirigen 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; la justicia, por definición, excluye toda relación con las personas: « ...la justicia, la cual debe seguir el rigor de las leyes, sin considerar las personas ».⁷⁵

⁷² « D'ailleurs, toute censure publique, tombant sur les personnes, quelque vraie, quelque juste qu'on la suppose, excède pourtant les bornes de la charité, et tend à rendre le prochain odieux » Verbeek, p. 370; « invita al odio » dice el latín. VIII-2 119, 17-20.

⁷³ « il donne à son témoignage privé le poids de l'autorité publique, abusant ainsi de la dignité de ses fonctions pour détruire la réputation du prochain » VIII-2 119, 14-16. « mais jamais on n'a pensé qu'ils dussent servir à imprimer l'ignominie, à ouvrir un champ plus grand à la malignité, ou à conférer aucun droit sur les individus » (ibid) « non autem ad ullos ignominia afficiendos, nec ad exempla malignitatis exhibenda, nec ad ullum jus in singulares homines usurpandum » 119, 6-9.

⁷⁴ « libelles dont tout l'odieux retomberait sur l'Université dans laquelle on les aurait publiées »... » VIII-2, 120, 23-25, Verbeek, p. 370.

⁷⁵ « laquelle doit suivre la rigueur des lois, sans avoir égard aux personnes ». V, 264, 22-24. Es interesante recordar que, en directa oposición a esta tajante distinción cartesiana entre justicia y caridad, Santo Tomás afirma que la justicia se ejerce por amor al bien público: el juez condena a muerte por caridad. « Y sin

Es aquí donde reside la irreductible incompatibilidad entre las leyes de amistad, dirigidas a la persona, como « otro sí mismo », y la autoridad de la ley, que será problema central de la carta a Huygens de enero de 1646. En ella, Descartes, intercede, por pedido expreso de los familiares, en favor de un « pobre paisano » (V, 262, 8) de su vecindad, pacífico y de buena reputación (V, 263, 13-15) quien, alegando la inocencia de su vida pasada (V 264, 25-25) solicita (o aspira solicitar) la gracia a Su Alteza, Enrique Federico, Príncipe de Orange, por el asesinato de su padrastro, a quien Descartes se encarga de describir como un hombre brutal que castigaba a su esposa (263, 18-19) y luego, como un asesino con deudas pendientes con la justicia (265, 6-7). El crimen fué cometido en situación extrema: el simultáneo peligro de muerte de un hijo y de un hermano, éste último amenazado por la víctima. El alegato cartesiano es muy elegante y especialmente hábil en el relato de las dramáticas circunstancias que rodean el crimen y en la descripción de la víctima. Huygens encuentra la carta « tan bien razonada », que decide enviar copia a la Corte de La Haya, aunque sin mayores esperanzas.⁷⁶

Esta carta a Huygens mantiene la misma situación paradójica que la carta a Voetius. En primer lugar, es una reflexión filosófica sobre las causas que llevan a un hombre bueno a un acto criminal. Esa reflexión tiene como objeto una especie del odio, la cólera, que es un deseo violento de venganza (*Pasiones* §199), precisamente, la cólera del justo, a la cual el hombre « más bueno está más sujeto », y es importante, porque encuentra su transcripción en el artículo §201 de *Las pasiones del alma*: el hombre generoso, por su « mucha bondad y mucho amor », odia, por lo menos un cierto tiempo, a aquellos que hacen el mal a quienes ama, aún sin que el mal lo toque.⁷⁷ Las

embargo no lo hace el juez (mandar a la muerte a tales pecadores) por odio hacia ellos, sino por el amor de caridad, por el cual se prefiere el bien público a la vida de una persona privada» *Summa* II-II q.25 a.6, ad secundum.

⁷⁶ Huygens à Descartes, 5 febrero 1646, IV, 785. Creemos razonable pensar, con AT, que Descartes trata el mismo asunto en la carta à Jan van Forest, 5 enero 1647, AT X, 614, contra la opinión de Alquié III, 638, n1. Sobre el carácter al menos parcialmente infructuoso de esa intercesión y los detalles del proceso, véase AT X, 615-617. El vecino de Descartes se llamaba Meeus Jacobsz (Bartolomé, hijo de Santiago), de oficio albergista. Sobre la pena debida por ley, pérdida de libertad, con riesgo de la vida, y confiscación de bienes, cf. AT IV, 784, nota.

⁷⁷ « Ceux qui ont beaucoup de bonté et beaucoup d'amour sont les plus sujets à la première [sorte de colère]. Car elle ne vient pas d'une profonde haine, mais d'une prompte aversion qui les surprend, à cause qu'étant portés à imaginer que toutes choses doivent aller en la façon qu'ils jugent être la meilleure, sitôt qu'il en arrive autrement ils l'admirent et s'en offensent, souvent même sans que la chose les touche en leur

circunstancias muestran bien que el paisano de Egmond es uno de aquellos « mejores hombres » (263, 6; 264, 12)⁷⁸; luego, alega Descartes, con una audacia digna de ser notada, la pérdida del dominio de sí ante el peligro extremo de un ser amado, lejos de presentarse como mero atenuante, legitima el pedido de gracia.⁷⁹

Pero al mismo tiempo, la intercesión de Descartes se ubica, en todas sus instancias, como una apelación a la caridad cristiana, la de Huygens, la de van Forest, la de Descartes mismo⁸⁰ y permite ser tomada como una reflexión sobre el *jus caritatis*, aplicada a una situación particular que, extrañamente, ya había sido claramente anticipada en la carta a Voetius de 1643.⁸¹ Esa reflexión es extremadamente breve, pero especialmente interesante, por dos razones. En primer lugar, porque extiende las leyes de caridad a una sociedad más amplia que la de los amigos y que ciertamente no coincide con la asamblea de fieles, esta es, la comunidad de vecinos, comunidad que, en el caso particular de Descartes, es de pura vecindad, con prescindencia de todo vínculo anterior por nacimiento, juramento o confesión. En segundo lugar, porque es una reflexión sobre la gracia del príncipe, quien tiene aquí la ocasión de ejercer su clemencia (V, 262, 10-11), acto de perdón dirigido exclusivamente al bien de una persona particular, y que se presenta desde el primer momento como una excepción al ejercicio de su autoridad para castigar, fundamento del *jus civile*.⁸²

Respecto al primer punto, la razón principal que Descartes otorga en favor de la gracia, razón crucial, en tanto corrobora por ella misma la conclusión de la reflexión sobre la cólera justa, es la siguiente: el asesino ha implorado y obtenido el perdón de los mismos deudos del muerto, en la misma ceremonia pública del entierro. Más aún, el

particulier, à cause qu'ayant beaucoup d'affection, ils s'intéressent pour ceux qu'ils aiment en même façon que pour eux-mêmes. Ainsi ce qui ne serait qu'un sujet d'indignation pour un autre est pour eux un sujet de colère » *Passions*, §201, 479-480.

⁷⁸ « Et ce sont ordinairement les meilleurs hommes, que, voyant d'un côté la mort d'un fils et de l'autre le péril d'un frère, en sont le plus violemment émus » V, 264, 11-14.

⁷⁹ « C'est pourquoi les fautes ainsi commises, sans aucune malice préméditée, sont, ce me semble, les plus excusables » V, 264, 14-16.

⁸⁰ respectivamente, V, 262, 8; à *van Forest*, 5 enero 1647, V, 614, 9; à *Huygens*, 27 diciembre 1647, V, 656, 14.

⁸¹ « ce serait aller contre la charité que nous devons les uns aux autres, que de chercher à faire punir un homme qui s'humilie et demande grâce » VIII-2, 117. Cf. la alusión al arrepentimiento de aquél que asesina en un « acceso de cólera » en VIII-2, 135.

⁸² « Pour moi, qui ne recherche rien tant que la sécurité et le repos, je suis bien aise d'être en un pays où les crimes soient châtiés avec rigueur...; mais, ... il arrive quelque fois que les meilleurs hommes commettent des grandes fautes... » V, 262, 16; 263, 7.

oficial de justicia del poblado, excediéndose en sus atribuciones y en incumplimiento del procedimiento instituido, actúa, él también, como vecino, y se apresura a otorgar la absolución del reo, lo cual obliga al fiscal a apelar la absolución de primera instancia ante la Corte de La Haya. Un año después, Descartes deberá todavía recurrir a la caridad de Huygens para interceder por este funcionario apresurado, « que ha querido, por su propia autoridad, conceder la gracia que deseábamos obtener de Su Alteza » (V, 655, 7-9). Si mencionamos esta segunda intercesión es porque ella vuelve a plantear, con algún rasgo de comicidad, que Descartes se encarga de acentuar,⁸³ la confusión entre *jus caritatis* y *jus civile*, que, en la defensa contra Voetius, revestía la forma de maldad demoníaca. El oficial de Egmond, al aplicar el primero cuando debería aplicar el segundo, comete la falta más excusable, exactamente la inversa de la falta, inexcusable, de Voetius, que quiere imponer el segundo cuando debería someterse al primero.

Respecto al segundo punto, cabe formular la pregunta siguiente: dada la posición doble del príncipe, que concentra en su autoridad los dos tipos de derecho recién distinguidos, el de castigar los actos y el de perdonar a las personas, cuál es la relación que existe, si existe alguna, entre el perdón otorgado por la comunidad, en virtud de las leyes de la amistad, y la autoridad del príncipe, como jefe de Estado?

La posición de Descartes admite dos lecturas posibles. Por la primera, la autoridad del príncipe es una instancia suprajurídica, que puede decidir arbitrariamente sobre el derecho a aplicar el castigo por la ley o el perdón por la gracia. Dicha decisión mima pues la omnipotencia de Dios, creador de toda verdad y toda bondad, en tanto no se atiene a ninguna instancia anterior que la determine. De aquí la posibilidad de comparar y, en seguida, de distinguir, el poder del rey, que establece las leyes en su reino, y el poder de Dios, que establece las leyes en la naturaleza.⁸⁴ La decisión insta por sí sola una justicia, y se legitima exclusivamente en el poder, esto es, en la posibilidad de su ejercicio.⁸⁵

⁸³ He aquí que Descartes es inquilino de la hermana del oficial de justicia, quien teme se le castigue con la pena máxima. Descartes intercede con una nueva carta, y se burla: « je suis peut être sujet de craindre que son âme ne vint obséder la chambre où je suis » V, 656, 2-3.

⁸⁴ « c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois dans son royaume » à *Mersenne* 15 abril 1630, I, 145, 14-16; *Sextae responsiones*, VII, 436, 9-12.

⁸⁵ Esto sirve para despejar definitivamente el problema de la legitimidad de tal o cual príncipe en particular. « Il me semble – escribe Descartes, en el comentario a Maquiavelo, que envía a la princesa Elizabeth en septiembre de 1646 - qu'on lui doit proposer des maximes toutes contraires, et supposer que les moyens

Sin embargo, los mismos textos indican que Descartes considera que el príncipe debe someterse, él también, al *jus caritatis*, y por lo tanto, a las leyes de la amistad. Esta sumisión de la autoridad del príncipe a las leyes de sociedad es clara en la interdicción siguiente: el príncipe puede utilizar contra sus enemigos o aliados todos los recursos de la fuerza y la astucia, pero no puede fingir la amistad, ni siquiera con su enemigo. Por dos razones, que conocemos bien: el fingimiento de amor es « directamente contrario a la sociedad » y la amistad, como amor verdadero, es « demasiado santa » para abusar de ella. Luego, el buen gobierno del Estado se somete aquí claramente a las leyes de la amistad, principio de la sociedad humana.⁸⁶ Se cumple lo mismo en el caso de la gracia justa a los « los mejores hombres », que parece imponerse al príncipe como un deber, y no como una opción. En primer lugar, porque Descartes estima que el perdón es una acción más perfecta, y por lo tanto más digna del príncipe, que la mera administración del castigo por el derecho civil: el hombre generoso estima más un perdón justo que mil justos castigos.⁸⁷ Es claro pues, que la acción del príncipe, como todas las acciones humanas, se somete, ella también, a la evaluación del hombre generoso, capaz de determinar su « justo valor ».

Pero esta evaluación es general. Queda por determinar, en el caso particular del pobre vecino de Egmond, la razón que hace de la gracia un acto « mas útil » que la aplicación de la ley. Esa razón, lo dijimos más arriba, es la siguiente: aquél que solicita la gracia del príncipe ya ha sido, de hecho, perdonado por los deudos del muerto, en la misma ceremonia del entierro, y por lo tanto ante la presencia de la comunidad de vecinos, de modo que, por ese perdón, la concordia civil, fin último de la ley, que había sido rota por el acto brutal del asesinato, queda definitivamente restituida. Ese acto de

dont il (le prince) s'est servi pour s'établir ont été justes, comme en effet, je crois qu'ils le sont presque tous, *lorsque les princes qui les pratiquent les estiment tels*; car la justice entre les souverains a d'autres limites qu'entre les particuliers et il semble qu'en ces rencontres, *Dieu donne le droit auxquels il donne la force* », ns. Es la estimación del príncipe la que determina pues la justicia o incluso la injusticia de su acción. « mais le plus justes actions deviennent injustes quand ceux qui les font les pensent telles » à *Elisabeth*, septiembre 1646, IV, 487, Alquié, III, 666-667.

⁸⁶ « Mais j'excepte une espèce de tromperie, *qui est si directement contraire à la société*, que je ne crois pas qu'il soit jamais permis de s'en servir...: c'est de feindre d'être ami de ceux qu'on veut perdre...La amitié est une chose trop sainte pour en abuser de la sorte » IV, 488, 10-17.

⁸⁷ « mais parce que... les meilleurs hommes commettent de très grandes fautes, pour cela l'usage des grâces est plus utile que celui des lois, à cause qu'il vaut mieux qu'un homme de bien soit sauvé, que non pas que mil méchants soient punis: aussi est-ce l'action la plus glorieuse et la plus auguste que puissent faire les Princes que de pardonner » V, 263, 7-12.

perdón parece imponerse al príncipe, en tanto excluye, si no la posibilidad, al menos la necesidad de utilizar la fuerza, exigiendo de él la aplicación de una gracia excepcional que refrende por su autoridad el perdón amistoso caritativo de las personas. Más aún, el argumento de Descartes, en el final de su alegato, viene a mostrar que la aplicación del rigor de la ley es, en este caso, no sólo es improcedente, sino también contraproducente al bien público, y por lo tanto injusta, porque castiga « a los inocentes y a los idiotas ».⁸⁸

No se trata aquí de decidir por una de las dos posibilidades. Preocupados por el efecto de la benevolencia prescripta por la moral, la gratitud generosa, quisimos examinar de manera exhaustiva el conjunto de obligaciones que el amor impone, como principio de sociedad, y distinguirlas de las obligaciones de la ley, basada en la autoridad del príncipe. No dejaremos, sin embargo, de destacar los textos que afirman una prioridad de la primera sobre la segunda, haciendo de la amistad, efecto de la gratitud, el principal de los lazos humanos.

VIII

Examinado el problema del amor a Dios y descritas las leyes que rigen para toda sociedad humana, nos interesa plantear la última de las cuestiones que competen a una investigación sobre las pasiones, esta es, la posibilidad del amor al príncipe. La teoría cartesiana del amor, una vez enunciados el concepto de generosidad y la regla de benevolencia, apenas alcanza para fundar una sociedad regida por las leyes de amistad,

⁸⁸ « Je sais bien qu'il est très utile de laisser quelque fois faire des exemples, pour donner de la crainte aux méchants; mais il me semble que le sujet qui se présente n'y est pas propre (IV, 264, 26-29); car.....j'apprend qu'il y a quantité d'autres paysans en ces Provinces, qui ont commis des meurtres moins excusables...qui ne laissent pas d'y demeurer, sans avoir aucun pardon de son Altesse (et le mort était de ce nombre); ce qui me fait croire que, si on commençait par mon voisin à faire un exemple, ceux qui font plus accoutumés que lui à tirer le couteau, diraient qu'il n'y a que les innocents et les idiots qui tombent entre les mains de la justice, et seraient confirmés par là en leur licence » IV, 264-265.

sociedad de amigos, comunidad de fieles, de vecinos y, a lo sumo, de maestros y discípulos. Nunca puede pues, por ella misma, fundar un amor del súbdito al príncipe.

El problema es que esto contradice la noción de devoción, tal como se define en el artículo §83 de *Las pasiones del alma*, en el cual Descartes no establece ninguna distinción entre el amor al amigo y el amor al príncipe o a Dios, amor que merece, en todos los casos, el mismo nombre, devoción, que sólo difiere en el grado de perfección de su objeto. Hemos tenido ocasión de subrayar, en el capítulo anterior, que, en el itinerario de la investigación sobre las pasiones, Descartes no establece, inicialmente, ninguna distinción entre las totalidades de las que el *ego* forma parte. La noción de amor, tal como se define por primera vez en la carta a Chanut del 1 febrero 1647, y la regla que prescribe preferir el todo antes que a sí, tal como se enuncia en la carta a Elizabeth del 15 septiembre 1645, valen para el conjunto de totalidades naturales o artificiales, públicas o privadas, desde la totalidad de la creación hasta las sociedades a las que el hombre virtuoso pertenece por « residencia, juramento o nacimiento » (IV, 293, 11-12), sin distinción de sus obligaciones respecto a Dios, la familia, la vecindad o el Estado. Esta continuidad tenía su razón de ser, esta es, el sometimiento de toda realidad a la omnipotencia divina, sometimiento por el cual las diferencias entre esas totalidades, naturales, históricas, privadas o civiles, desaparecen bajo su condición común de criaturas. Es Dios quien une a los hombres estrechamente (IV, 316, 20-23). Por este sometimiento a la potencia divina, se hace impertinente la distinción entre *ens morale* y *res physica*, y, con mayor razón, entre *jus caritatis* y *jus civile*. En todos los casos, el hombre virtuoso se consideraba como parte de un todo ya dado, y era por lo tanto irrelevante saber si el *ego* es parte en su condición de persona o de ciudadano, por consentimiento o convención, por amor u obediencia.⁸⁹

Pero, una vez definida la noción de generosidad, y establecida la gratitud como uno de los principales lazos de la sociedad humana, en el invierno de 1648-1649, es

⁸⁹ Los comentarios negativos de este párrafo sólo pueden, pues, deberse a la pereza: « '*par sa demeure, para son serment, para sa naissance*'; l'ordre des termes utilisées semble montrer que d'une part, Descartes ne cherche point d'établir une distinction entre la société et l'Etat; d'une autre et surtout, que ne distingue pas entre l'appartenance naturelle à une société (par naissance) et l'appartenance par consensus et convention (par serment) » Polin, R.: « Descartes et la philosophie politique », en AA.VV: *Mélanges A. Koyré*, II, Paris, 1964, . cit. por Crapulli, G.: *Introduzione a Descartes*, Roma-Bari, Laterza, 1992, p. 213.

altamente problemático, si no imposible, deducir de una teoría del amor la posibilidad de un amor al príncipe, en tanto jefe de Estado.

En primer lugar, por la infinita distancia que existe entre el poder del príncipe y la omnipotencia divina, distancia que rompe definitivamente la continuidad entre totalidades naturales y políticas. La ley decretada por el príncipe es un « *ens morale* » (*Sextae Responsiones* , VII, 436, 12), esto es, un puro artificio. A diferencia de la omnipotencia divina, el poder del rey no puede en absoluto llegar a los corazones de sus súbditos (aspiración última de todo soberano) porque no insta una naturaleza, (« *res physice existens* », VII, 436, 11), ni imprime nociones primitivas en nuestras almas.⁹⁰ Luego, el príncipe, en tanto causa eficiente de las leyes, nunca puede ser amado por ellas, porque la ley nunca se percibe como un don personal.

En segundo lugar, por la distinción entre *jus caritatis* y *jus civile*. Descartes se encarga de aclarar que el pueblo distingue bien entre las leyes de amistad y las leyes civiles; de hecho, el súbdito nunca estima las acciones del príncipe, garantía de la ley o dispensador de gracias, en función de las personas particulares, esto es, en su bondad o su maldad, sino exclusivamente en función del bien público, en su justicia o injusticia: el condenado a muerte no odia a sus jueces, si considera que es justo su castigo. Luego, el príncipe, como garantía de la ley, es inaccesible a sus súbditos: nunca puede ser amado, y sólo puede aspirar a evitar el odio, «porque [el pueblo] estima que es justo que el Príncipe estime la utilidad pública antes que la de los particulares».⁹¹

Es cierto que, por ese sentimiento de justicia, cualquier súbdito puede sacrificarse o tolerar males inmerecidos en función del bien público, y este sacrificio, se define, en 1647, como una unión « al príncipe o al país » (IV, 612, 18-20). Pero esto es así porque el *ego* se concibe, aún confusamente, como parte de un todo más perfecto, y sólo puede

⁹⁰ « lois que Dieu a tellement imprimée en la nature, et dont il a imprimé de telles notions en nos âmes... » *Discours*, VI, 41, 11-12. Esa es, justamente, la aspiración y la impotencia de todo soberano « un roi imprimerait ses lois dans le cœur de tous ses sujets, s'il avait bien le pouvoir » à *Mersenne*, 15 abril 1630, I, 145, 19-21.

⁹¹ « ... c'est pourquoi *jamais on ne doit s'abstenir de bien faire, pour éviter cette sorte de haine*; et il n'y en a point qui leur puisse nuire, que celle qui vient de l'injustice ou de l'arrogance que le peuple juge être en eux ... Car on voit même que ceux qui ont été condamnés à la mort, n'ont point coutume de haïr leurs juges, quand ils pensent l'avoir méritée; et on souffre aussi avec patience les maux qu'on n'a point mérités ... parce qu'on estime qu'il es juste qu'il [le Prince] préfère l'utilité publique à celle des particuliers » IV, 491, ns. « Car enfin le peuple souffre tout ce qu'on lui peut persuader être juste, et s'offense de tout ce qu'il imagine être injuste... » IV, 492.

concebirse como tal si conoce y ama el infinito poder de Dios.⁹² Ciertamente es que la clemencia del príncipe se dirige hacia la persona del súbdito. Pero ella exige un conjunto de circunstancias excepcionales, que la legitimen como una gracia justa, por ejemplo, el perdón de los deudos ante la comunidad de vecinos, y en general, la restauración, por un acto privado, del orden público.

La conclusión es ésta: la gratitud generosa, tal como se describe en la tercera parte de *Las pasiones del alma*, no permite deducir de la teoría del amor otra devoción que la que se dirige a Dios o al amigo.⁹³ Luego, no es posible deducir de la investigación sobre las pasiones, en general, de la teoría del amor, en particular, un fundamento de la sociedad civil, ni siquiera una propedéutica de la buena conducción del Estado. La única sociedad a la que puede conducir la teoría del amor es la que resulta de la amistad, que puede coincidir de hecho con la comunidad de vecinos, pero, si aspira a constituirse en una ciudad ideal, una ciudad de amigos, es porque puede, a diferencia de la amistad antigua y de la comunidad eclesiástica, prescindir del trato frecuente entre sus miembros.⁹⁴

Según esto, caben dos alternativas: o bien el príncipe se somete a la racionalidad de las leyes de amistad, *jus caritatis*, o bien decide arbitraria, y por lo tanto, irracionalmente, sin someterse a verdad alguna, por el derecho que la fuerza le otorga. El

⁹² « Mais, lorsque quelqu'un s'y expose, parce qu'il croit que c'est de son devoir, ou bien lorsqu'il souffre quelque autre mal, afin qu'il en revienne du bien aux autres, encore qu'il ne considère peut-être pas avec réflexion qu'il fait cela parce qu'il doit plus au public, dont il est partie, qu'à soi-même en son particulier, il le fait toutefois en vertu de cette considération, qui est confusément en sa pensée. Et on est naturellement porté à l'avoir, lorsqu'on connaît et qu'on aime Dieu comme il faut: car alors, s'abandonnant du tout à sa volonté, on se dépouille de ses propres intérêts » IV, 294., ns.

⁹³ Es casi banal aclarar que el hombre virtuoso puede amar a un príncipe, a cuyo trato tiene acceso y en razón de sus virtudes personales. No hay duda que el viejo y buen Chanut ama a la joven y virtuosa reina Cristina (IV, 611, 7-19). Con razón: no es su súbdito.

⁹⁴ La aspiración a una ciudad de *honnêtes gens* se formula en *à Chanut*, 6 marzo 1646. « Mais je me plains de ce que le monde est trop grand, à raison du peu d'honnêtes gens qui s'y trouvent; je voudrais qu'ils fussent tous assemblés en une ville, et alors je serais bien aisé de quitter mon ermitage, pour aller vivre avec eux, s'ils me voulaient recevoir en leur compagnie » AM VII, 29, AT IV, 378. Descartes añora los placeres de la conversación: « le plus grand bien de la vie est de jouir de la conversation des personnes qu'on estime », IV 378 17-18. Sin embargo, dada la idealidad de la ciudad de amigos, queda claro que la frecuentación no es necesaria a la amistad moderna: « la longue fréquentation n'est pas nécessaire pour lier étroites amitiés », *à Chanut*, 1 noviembre 1646, IV, 537. La misma afirmación en *à Morus*, 5 febrero 1649, V, 267. Compárese con Aristóteles: « tales amistades requieren tiempo y trato ... » EN 1156b 26-27; « la distancia no disminuye la amistad, pero impide su ejercicio » EN 1157b, 10; « la amistad requiere tiempo y familiaridad » EN 1156b, 25.

primer caso se cumple a condición de abandonar la política, dirigida al bien público. El segundo, a condición de abandonar la filosofía, dirigida a la razón de bondad. No importa decidir por cualquiera de las dos alternativas. Queda claro que ambas revelan la imposibilidad de una política cartesiana⁹⁵.

⁹⁵ Nos oponemos aquí a Guenancia, P.: *Descartes et l'ordre politique*, Paris, PUF, 1983, especialmente cap. I y II, quien sigue, en lo principal, la tesis, lúcida y, a nuestro parecer, errónea de Gouhier, H.: «il y a une politique raisonnable, bien qu'il ne puisse y avoir une politique rationnelle», *Essais*, Paris, Vrin, 2a. edición, 1949, cap. VI: «La pensée politique de Descartes», p. 276. También, y a nuestro pesar, a la lacónica y sutil conclusión de Carraud, V.: «Descartes et la Bible»... op cit., p. 191, quien afirma que Descartes «pense une politique, à la différence de Hobbes, Gassendi ou Spinoza, sans la médiation d'une philosophie politique». Cabe recordar la afirmación, igualmente lacónica, y luego olvidada, de Marion, J-L.: «Non seulement Descartes s'oppose ici à toute politique machiavélienne, hobbiennne ou spinoziste....mais il confie le droit des individus à rien moins qu'à la charité elle-même», *Préface a Verbeek, Th. (ed.): La Querelle d'Utrecht....* op .cit., p. 14. No pudimos recurrir al impecable estudio biográfico de Rodis-Lewis, G.: «Liberté et égalité chez Descartes», *Archives de Philosophie*, 53 (3), 1990, pp. 421-430, que parece confundir igualdad amistosa con igualdad jurídica.

Bibliografía

I. Fuentes.

I.1. Ediciones de las obras de Descartes.

Adam, Ch.; Tannery, P. : *Œuvres de Descartes*, Paris, Vrin-CNRS, 1996, 11v.

Alquié, F. : *Œuvres Philosophiques de Descartes*, Paris, Garnier, 1988-1989, 3v.

Adam, Ch.- Milhaud, G.. : *Correspondance de Descartes*, Paris, PUF, 1948-1963.

Lewis, G. : *Correspondance avec Arnauld et Morus*, Paris, Vrin, 1953.

Lettres à Regius. Remarques sur l'explication de l'esprit humain, Paris, Vrin, 1959.

I.2. Ediciones de Las Pasiones del Alma.

Descartes, *Les passions de l'âme*, ed. P. Mesnard, Paris, Hatier-Boivin, 1937.

- , ed. Rodis-Lewis, G., Paris, Vrin, 1950, 2a. ed. 1970.

- , ed. Monnoyer, J-M., Paris, Gallimard, 1988.

- , introducción de Meyer, M.; comentarios de Timmermans, B., Paris, Librairie Générale Française, 1992.

- *Passions of the soul*, ed. S. Voss, Indianápolis, Cambridge, Hackett, 1989.

- *Las pasiones del alma*, trad. Berges, C.; introducción Miguez, J. A., Buenos Aires, Aguilar, 1981.

I. 3. Otras fuentes.

S. Tomás de Aquino : *Suma Teológica*, edición bilingüe, trad. Raimundo Suarez, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1947, 16v.

- : *Quaestiones Disputatae. De Caritate*. ed. P. Bazzi et. al., Roma, Marietti, 1949.

- *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, Torino, Marietti, 1964.

Aristóteles : *Ética a Nicómaco*, ed. bilingüe y trad. Araujo, M. y Marías, J., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

- ed. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959.

- ed. D. Ross, Oxford, Oxford University Press, 1975.

II. Bibliografía General

AA.VV : *La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, Paris, Vrin, 1983.

Alquié, F. : *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950, 4ª ed., 1991.

Ariew, R ; Greene, M. (eds.): *Descartes and his Contemporaries*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1995.

Armogathe, J.R. (ed.) : *Le Grand Siècle et la Bible*, Beauchesne, Paris, 1989.

Armogathe, JR.; Belgoioso, G. (eds): *Descartes metafisico. Interpretazioni del Novecento*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1994.

- (eds.) : *Descartes. Principia Philosophiae*, Napoli, Vivarium, 1996.
- Bénichou, Paul : *Morales du Grand Siècle*, Paris, Gallimard, 1948 ; 2a. ed., 1996.
- Beyssade, J.M. : *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979.
- *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF, 2001.
- *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Paris, Seuil, 2001.
- Beyssade, J.M.; Marion J-L. (eds.) : *Descartes. Objecter et répondre*, Paris, PUF, 1994.
- Bianchi, M. L. (ed) : *Lessico Intellettuale Europeo. Sensus-Sensatio*, Firenze, Olschki, 1996.
- Buzon, F. (de).; Carraud, V.: *Descartes et les Principia II. Corps et mouvement*, Paris, PUF, 1994.
- Cantista, M. et al. (ed.) : *Descartes. Reflexão sobre a modernidade*, Porto, Antonio de Almeida, 1998.
- Canziani, G.; Granada, M.; Zarka, Y. (eds.) : *Potentia Dei. L'omnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli, 2000.
- Cover, J.; Kulster, M. (eds.): *Central Themes in Early Modern Philosophy*, Indianapolis, Hackett, 1990.
- Cottingham, J. (ed.) : *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- (ed.) : *Reason, Will and Sensation in Descartes' Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- Crane, T.; Patterson, S. (eds) : *History of the Mind-Body Problem*, New York, Routledge, 2000.
- Crapulli, G. : *Introduzione a Descartes*, Roma-Bari, Laterza, 1992.
- Del Noce, A.: *Riforma cattolica e filosofia moderna ; v.I : Cartesio*, Bologna, Il Mulino, 1965.
- Faye, E. : *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998.

Faye, E. ; Pinchard, B. (eds.) : *Descartes et la Renaissance*, Paris, Honoré Champion, 1999.

Foucault, M.: *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

Guérout, M. : *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, 2a. ed., 1968, 2v.

- : *Études*, Hildesheim, G. Olms, 1970.

Gilson, E: *La liberté cartésienne et la théologie*, Paris, Vrin, 1913, 2a ed. 1982.

- *Index scolastico-cartésien*, Paris, Vrin, 1913, 2a. ed 1979.

- *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930.

- *Commentaire au Discours de la Méthode*, Paris, Vrin, 1947.

- *Le Thomisme*, Paris, Vrin, 5a. ed., 1948.

Gontier, Th.: *De l'Homme à l'Animal. Paradoxes sur la nature des animaux. Montaigne et Descartes*. Paris, Vrin, 1998.

Gouhier, H: *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, 4a. ed., 1999.

- *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1a. ed, 1924.

- *Descartes. Essais*, Paris, Vrin, 2a. ed., 1949.

- *Cartésianisme et Augustinisme au XVIIe. siècle*, Paris, Vrin, 1978.

Grene, M. : *Descartes among the Scholastics*, Milwaukee, Marquette University Press, 1991.

Gregory, T. : *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, PUF, 2000.

Grimaldi, N. : *Études cartésiennes. Dieu, le temps, la liberté*, Paris, Vrin, 1996.

Henry, M. : *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1996.

James, S. : *Passion and Action. The Emotions in 17th century Philosophy*, Oxford, Clarendon-Oxford University Press, 1997.

Judovitz, D.: *Subjectivity and Representation in Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

- Laporte, J: *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1950.
- Levi, A. : *French Moralists : the Theory of Passions, 1585-1649*, Oxford, Oxford University Press, 1964.
- Mac Donald, P.: *Descartes and Husserl : The Philosophical Project of Radical Begining*, Albany, State University of New York Press, 2000.
- Marion, J-L. : *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1975, 2a ed., 1981.
- *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981, 2a. ed, 1991.
 - *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986.
 - *Questions cartésiennes. Méthode et Métaphysique*, Paris, PUF, 1991.
- Moreau, J. : *De la connaissance selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1976.
- Pereboom, D. (ed.) : *The Rationalists : Critical Essays on Descartes, Spinoza an Leibniz*, Lanham, New York, Oxford, Rowman and Littlefield, 1999.
- Robin, L. : *La morale antique*, Paris, Vrin, 1938.
- Rodis Lewis, G. : *Descartes. Textes et débats*, Paris, Librairie Générale Française, 1984, 2v.
- *L' anthropologie cartésienne*, Paris, PUF, 1990.
- Rorty ; A.O. (ed.): *Essays on Descartes Meditations*, University of California Press, 1986.
- Schollmeier, P.: *Other selves. Aristotle on Personal and Political Friendship*, New York, State University of New York Press, 1993.
- Sertilanges, A. : *Les points fondamentaux de la philosophie thomiste*, Paris, Bloud et Gay, 1928.
- Soual, P.; Vetô, M. (eds.) : *Chemins de Descartes*, Poitiers, L'Harmattan, 1997.
- Wilson, M. D : *Descartes*, London - New York, Routledge, 5ta. ed., 1993.
- *Ideas and Mechanism. Essays on Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Wright, J.F. : *Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians and the Mind–Body Problem from Antiquity to Enlightenment*, Oxford, Clarendon-Oxford University Press, 2000.

Yolton, J.: *Perceptual Acquittance from Descartes to Reid*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984

III. Bibliografía Específica

III. 1. Estudios particulares y obras de referencia.

AA.VV. *Le dualisme de l'âme et du corps*, Paris, Vrin, 1991, pp.239-253.

AA.VV. : *Descartes. Passion et Sagesse*, Toulouse, MAFPEN, 1997.

Armogathe, J-R. : *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et Dom Desgabets*, La Haya, 1977.

Benítez, L. (ed) : *Homenaje a Descartes*, México, UNAM, 1993.

Benítez, L.; Robles, J.A. (eds.) : *El problema de la relación mente cuerpo*, Mexico, UNAM, 1993.

- (eds.) : *Homenaje a Margaret Wilson*, México, UNAM, 2002.

Dreux, P.; Kolesnik-Antoine, D.: *Les passions de l'âme*, Paris, Ellipses, 1998.

Grimaldi, N. : *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Paris, Vrin, 1988.

- *Descartes. La morale*, Paris, Vrin, 1992.

Guenancia, P.: *Descartes et l'ordre politique*, Paris, PUF, 1983.

- *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, 2000.

Kambouchner, D.: *L'homme des passions*, v. I : *Analytique* ; v. II, *Canonique*, Paris, Albin Michel, 1995, 2v.

Malo A.: *Certeza e volontà. Saggio sulla etica cartesiana*, Roma, Armando Editore, 1994.

Meyer, M.: *Le philosophe et les passions*, Paris, Librairie Générale Française, 1991.

Nadler, St. : *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

- (ed.): *Causation in Modern Early Philosophy*, New York, The Pennsylvania State University Press, 1993.

Renault, L. : *Descartes ou la félicité volontaire*, Paris, PUF, 2000.

Rodis-Lewis, G.: *La morale de Descartes*, Paris, PUF, 1957, 3^a ed., 1970.

Verbeeck, Th. (ed.): *Descartes et Regius. Autour de l'explication de l'esprit humain*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1993.

Verbeek, Th. (ed.) : *La Querelle d'Utrecht*, Paris, Les impressions nouvelles, 1981.

III.2. Artículos.

Adam, M. : « René Descartes and Pierre Charron », *Revue Philosophique*, 1992 (4), pp. 467-483.

Alanen, L. : « Reconsidering Descartes' notion of the mind-body union », *Synthese*, 106 (1), 1996, 3-20.

Aramides, A. : « Descartes and the other minds », *Teorema*, 16 (1), 1996, pp.27-46.

Armogathe, J-R. : « Sémantèse de *sensus-sens* dans le corpus cartésien », Bianchi, M. L. (ed) : *Lessico Intellettuale Europeo. Sensus-Sensatio*, op. cit., pp.233-252.

Bardout, J-C : « Descartes et la fortune », *Les études philosophiques*, 1996 (1-2), pp. 89-99.

Barret-Kriegel, B. : « Politique(s) de Descartes? », *Archives de Philosophie*, 53 (3), 1990, pp. 371-388.

Becco, A.: « Première apparition du terme 'substance' dans la *Meditatio III* de Descartes », *Annales de l'Institut de Philosophie Libre de Bruxelles*, 1976, pp. 45-66.

Benitez, Laura. : « Reflexiones en torno al interaccionismo cartesiano », en Benítez, L. ; Robles, J.A. (eds.) : *El problema de la relación mente cuerpo*, op.cit, pp.25-41.

- « El interaccionismo cartesiano y el problema de la glándula pineal », en Benítez, L. (ed) : *Homenaje a Descartes...*, op. cit., pp.55-82

Benoist, J. : « Les voix du soliloque. Sur quelques lectures récentes du Cogito », *Les études philosophiques*, 1997 (4), pp. 541-555.

Beysade, J.M ; Beysade, M. : « Introduction », *Descartes. Méditations Métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1979, pp. 5-28.

Bitbol-Hesperières, A. : « Connaissance de l'homme, connaissance de Dieu », *Les études philosophiques*, 1996 (4), pp. 507-533.

- « L'union substantielle », en Beysade, J.M.-Marion, J-L. (eds) : *Descartes. Objecter et Répondre*, op. cit. pp. 427-447.

Buzon, F. de : « Le problème de la sensation chez Descartes », AA.VV. : *Le problème de l'âme et du dualisme...*, op. cit., pp. 85-100.

- « L'homme et le langage chez Montaigne et Descartes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1992 (4), pp. 451-466.

Cantelli, G. : « La terza nozione primitiva e l'analisi dei sensi esterni e interni svolta nei Principia IV §188-189 », Armogathe, J-R., Belgoioso, G. (eds.) : *Descartes : Principia Philosophiae...*, op. cit., pp. 67-104.

Canziani, G. : « Ego cogito, humanum corpus, nostrae mentis natura : la conoscenza dell'unione anima corpo nei Principia » en Armogathe, J.A.; Belgoioso, G. (eds.) *Descartes : Principia Philosophiae...*, op. cit. pp.105-152.

Carraud, V. : « Descartes et la Bible », en Armogathe, J.R. (ed.): *Le Grand Siècle et la Bible ...*, op. cit. 1989, pp.277-291.

Cesareo, Rosa : « L'evoluzione del problema morale nel pensiero di Cartesio », *Filosofia*, 36 (1), 1985, pp. 79-108.

Cottingham, J. : « Cartesian ethics : reason and the passions », *Revue Internationale de Philosophie*, 195, 1996 (1), pp.193-216.

Counaire, L. : « Commentaire détaillé de la première partie du *Traité des passions* » en AA.VV. : *Descartes. Passion et Sagesse*, op. cit. pp. 7-36.

Crippa, R. : « Etica e ontologia nella dottrina cartesiana delle passioni », *Giornale di Metafisica*, 19 (4-5), 1964, pp. 532- 545.

Chappel, V. : « L'homme cartésien », Beysade, J-M.; Marion, J-L. (eds.) : *Descartes. Objecter et répondre*, op. cit. pp.419-432.

- Darriulat, J. : « Descartes et la mélancolie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1996 (4), pp.465-486.
- Delamarre, A. J-L. : « Du consentement. Remarques sur *Les passions de l'âme* § 40 », AA.VV : *La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, op.cit., pp. 131-143.
- Dublanchy, E. : « Charité », *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, Paris, 1905.
- Gontier, Th.: « D'un paradoxe à l'autre : l'intelligence des bêtes et les animaux-machines », Faye, E., Pinchard, B. (eds.) : *Descartes et la Renaissance*, op. cit., pp. 222-245.
- Gabande, J.M. : « Complexité des *Passions de l'âme* comme exemple des tensions cartésiennes », Cantista, M. et al. (ed.) : *Descartes. Reflexão sobre a modernidade...*, op. cit., pp.185-187.
- Henry, M. : « Le *cogito* et l'idée de phénoménologie », AA.VV. : *Le dualisme de l'âme et du corps*, op.cit, pp.239-253.
- Hartfield, G. : « Descartes physiology and its relation to his psychology », Cottingham, J. (ed.) : *The Cambridge Companion to Descartes*, op.cit., p.335-370.
- Hoffman, Paul : « The unity of Descartes' man », Pereboom, D.: (ed.) : *The Rationalists...*, op.cit., pp.57-83.
- Judovitz, D. : « La vision, la représentation et la technologie chez Descartes », *Revue Internationale de Philosophie*, 195, 1996 (1), pp.133-161.
- Kurooka, H. : « Métaphysique et physiologie dans le *Traité des passions de l'âme* », *Études de langue et littérature françaises*, 66, 1995, pp.15-28.
- Madanes L.: « ¿Abandonamos la partida? Consideraciones sobre problemas mente-cuerpo en Descartes », Benitez, L.; Robles, J.A. (comps.): *El problema de la relación mente-cuerpo ...*, op.cit., 1993, pp. 43-71.
- Malo, A. : « Conscienza e affettività in Cartesio », *Acta Philosophica*, 2 (2), 1993, pp. 281-299.
- Marcos, J-P : « Gouvernement de soi et contentement », *Les études philosophiques*, 1996 (1-2), pp. 101-129.
- Marion, J-L. : « Préface », Verbeek, Th. (ed.) : *La Querelle d'Utrech...*,op. cit., pp. 7-17.

- « L'ego cartésien et ses interprétations phénoménologiques : au-delà de la représentation », en Armogathe, J.R. ; Belgoioso, G. : *Descartes métaphysico...*, op. cit., pp. 179-193.

- « The place of the objections in the development of cartesian metaphysics », en Ariew, R ; Greene, M. : *Descartes and his Contemporaries ...*, op. cit., pp. 7-20.

- « Notes sur les modalités de l'ego », Soual, P.; Vetô, M (eds.) : *Chemins de Descartes ...*, op. cit., pp.83-94.

Matthews, G.B. : « Descartes and the problem of other minds », Oksenberg Rorty, A. (ed.) : *Essays on Descartes' Meditations* , op. cit., pp.141-152.

Nadler, St.: «Arnauld, Descartes and transubstantiation: reconciling cartesian metaphysics and real presence», *Journal of the History of Ideas*, 49 (2), 1988, pp.229-246.

Nicolosi, S. : « L'interiorità cartésienne, tra metafisica e fenomenismo », *Sapienza*, 1991 (44), pp. 357-377.

Oksenberg-Rorty, A : « Cartesian passions and the union of mind and body », en Rorty ; A.O. (ed.): *Essays on Descartes Meditations*, op. cit., pp. 512-534.

- : « Descartes on thinking with the body », Cottingham, J. (ed.): *The Cambridge Companion to Descartes*, op.cit., pp. 371-392.

Olivo, G. : « L'homme en personne », Verbeeck, Theo (ed.): *Descartes et Regius...*, op.cit. pp.69-91.

- « Descartes critique du dualisme cartésien ou l'homme des *Principia* : union de l'âme et du corps et vérités éternelles dans les *Principia* IV, 188-198 », Armogathe, J.A. ; Belgoioso, G. (eds.) *Descartes : Principia Philosophiae...*, op.cit., pp. 231-253.

- « Une patience sans espérance? Descartes et le stoïcisme », *Cahiers de philosophie politique et juridique* (Caen), 25, 1994, pp. 131-146.

Polin, R. : « Descartes et la philosophie politique », en AA.VV : *Mélanges A. Koyré*, II, Paris, 1964.

Rodis Lewis, G. : «Augustinisme et cartésianisme à Port-Royal», en Dijksterhuis (ed.) : *Descartes et le cartésianisme hollandais*, Paris, 1950.

- « Le dernier fuit de la métaphysique cartésienne : la générosité », *Les études philosophiques*, janvier-mars 1987, pp. 43-54.

- « Liberté et égalité chez Descartes », *Archives de Philosophie*, 53 (3), 1990, pp.421-430.
- « L'âme et le corps chez Descartes et ses successeurs : la naissance de l'occasionalisme », *Les études philosophiques*, 1996 (4), pp. 437-452.
- Rozemond, M. : « Descartes' case for dualism », Pereboom, D. (ed.) : *The Rationalists...*, op.cit. pp. 18-54 .
- Shapiro, L. : « Princess Elizabeth and Descartes : the union of soul and body and the practice of philosophy », *British Journal of the History of Philosophy*, 7 (3), 1999, pp.503-520.
- Simonin, H. D. : « Autour de la solution thomiste du problème de l'amour », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1931, pp. 175-275.
- Sorell, T. : « Descartes, the divine will and the ideal of psychological stability », Canziani, G.; Granada, M. ; Zarka, Y. (eds.) : *Potentia Dei...*, op. cit., pp. 369-385.
- Timmermans, B. : « Descartes et Spinoza : de l'admiration au désir », *Revue Internationale de Philosophie*, 1994 (3), pp.327-339.
- Toriz, G.F. : «Semiótica e interacción substancial» en Benítez, L.; Robles, J.A.(eds.): *Homenaje a Margaret Wilson*, op. cit., pp.61-86.
- Voss, S. : « Le grand Arnauld sur la racine et le fruit de l'argument cartésien pour la distinction réelle », Beyssade, J-M ; Marion, J-L. (eds.). *Descartes. Objecter et répondre*, op.cit. pp. 397-401.
- « Descartes: the end of anthropology », Cottingham, J. (ed.) : *Reason, Will and Sensation...*, op. cit., 1994, pp. 273-305.
- « Descartes : heart and soul », Wright, J.F. : *Psyche and Soma...*, op. cit., pp.173-196.
- Yandell, D. : « What Descartes really told to Elizabeth. Mind-body union as a primitive notion », *British Journal of the History of Philosophy*, 5 (2), 1997, pp.249-273.
- : « Did Descartes abandon dualism ? The nature of the union of mind and body », *British Journal of the History of Philosophy*, 7 (2), 1999, pp. 199-217.
- Williston, B. : « Akrasia and the passions in Descartes », *British Journal of the History of Philosophy*, 71 (1), 1999, pp. 33-55.
- : « Descartes on love and/as error », *Journal of the History of Ideas*, 58 (3), 1997, pp. 429-444.

Wilson, M.D. : « Descartes on the representationality of sensation », Cover, J.; Kulster, M. (eds.): *Central Themes in Early Modern Philosophy...*, op.cit. pp.1-22.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas
