

## Sobre el amor. Un intercambio entre Descartes y Chanut (1 de diciembre de 1646-1 de febrero de 1647)\*

Marcos Travaglia

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas-Universidad de Buenos Aires (Argentina)  

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.94156>

Recibido: 29/01/2024 Aceptado: 14/04/2024

**ES Resumen.** Traducimos a continuación una porción de la correspondencia entre René Descartes (1596-1650) y Hector-Pierre Chanut (1600-1662) en torno al amor. Se trata de tres cartas, dos versiones de la de Chanut a Descartes y la extensa respuesta de Descartes. El interés de este intercambio radica en su datación en un momento intermedio entre los primeros borradores y la finalización del *Tratado de las pasiones*, la opinión sobre una variedad de temas atípicos en Descartes, como la política y la teología, y el desarrollo de una teoría sobre el amor. Se incluyen una presentación histórica y problemática, notas y bibliografía específica sobre el tema.

**Palabras clave:** René Descartes; Hector-Pierre Chanut; Amor; Pasiones en el siglo XVII

## EN About Love. An Exchange between Descartes and Chanut (December 1th, 1646, February 1th, 1647)

**EN Abstract.** We translate below a portion of the correspondence between René Descartes (1596-1650) and Hector-Pierre Chanut (1600-1662) about love. These are three letters, two versions of Chanut's to Descartes and Descartes' extensive response. The interest of this exchange lies in its dating at an intermediate moment between the first drafts and the completion of the treatise on the *Passions of the Soul*, the opinion on a variety of atypical topics in Descartes, such as politics and theology, and the development of a theory about love. It includes a historical and problematic presentation, notes and a specific bibliography on the topic.

**Keywords:** René Descartes; Hector-Pierre Chanut; Love; Passions in the 17th Century

**Sumario:** 1. Presentación. 1.1. Los protagonistas y su convergencia. 1.1.1. René Descartes. 1.1.2. Hector-Pierre Chanut. 1.2. Otra mirada sobre la filosofía cartesiana. 1.2.1. Las pasiones, de los primeros escritos al *Tratado* (1619-1649). 1.2.2. La carta a Chanut y su lugar en la teoría del amor. 1.3. Sobre esta traducción. 2. Traducción. 2.1. Carta 462(b). De Chanut a Descartes. 2.2. Carta 468. De Descartes a Chanut. 3. Bibliografía.

**Cómo citar:** Travaglia, M. (2024). Sobre el amor. Un intercambio entre Descartes y Chanut (1 de diciembre de 1646-1 de febrero de 1647). *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41(3), 675-692.

\* Este trabajo fue financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Deseo agradecer a Macarena Marey por el incentivo para completar este trabajo.

“And if there was love, would that be enough?” (Tennant-Lowe)

## 1. Presentación

Hay una pregunta que parece no generar demasiada reflexión en entornos filosóficos por la firmeza de sus respuestas mejor sedimentadas. Es la relativa a cómo representamos el pensamiento de René Descartes: el padre de la filosofía moderna, un filósofo racionalista, un abanderado del intelectualismo y, por sobre todas las cosas, un enemigo del cuerpo. Sin embargo, categorizado como está, el mismo Descartes se resistía a estos rótulos. En esta ocasión nos interesa enriquecer la construcción histórica del Descartes que heredamos, aprendemos y enseñamos para aportar a su revisión.<sup>1</sup> Nos interesa colaborar a mostrar otras facetas de su pensamiento e invitar a su reconsideración a través de una pequeña porción del copioso intercambio epistolar cartesiano, en el que es interrogado sobre la naturaleza del amor por parte del Embajador Chanut y, de forma indirecta, la Reina Cristina de Suecia. En su respuesta, Descartes se expide detalladamente sobre una gran variedad de temas que no resultan los típicos sus textos más leídos: el amor, el odio, la amistad, la relación todo-parte, el origen de nuestros primeros sentimientos, la obediencia política, la soberanía e incluso, como anticipo del judío holandés que vendrá poco después, el amor intelectual a Dios.

A continuación, situaremos este intercambio en su contexto en la vida de los interlocutores, haremos un comentario de su ubicación general en el desarrollo del pensamiento cartesiano y por último indicaremos las pautas de la traducción.

### 1.1. Los protagonistas y su convergencia

Estas cartas, fechadas el 1 de diciembre de 1646 (carta de Chanut a Descartes) y el 1 de febrero de 1647 (carta de Descartes a Chanut), son parte de una correspondencia más amplia de la que se conservan 21 cartas de entre el 6 de marzo de 1646 y el 26 de abril de 1649 y que se ramifica en más intercambios con la Reina Cristina de Suecia y otras cartas en las que Chanut es mencionado por (o a) Elisabeth, princesa de Bohemia.<sup>2</sup> Los temas de los

intercambios entre Chanut y Descartes rozaron todas las áreas de la filosofía pero se enfocaron inmediatamente en las inquietudes morales que ocuparon buena parte de la década de 1640, a partir de las primeras solicitudes al respecto de Elisabeth y el proyecto científico sistemático que le permite derivar la moral de la física.<sup>3</sup> Chanut incentiva a Descartes, tanto solicitándole que le envíe obras como pidiéndole que escriba más, fundamentalmente sobre este tema, a la vez que lo pone en contacto con Cristina de Suecia, quien se encuentra admirada por su trabajo y quiere llevarlo a su corte.<sup>4</sup>

#### 1.1.1. René Descartes

La vida de René Descartes (1596-1650) transcurre en una situación de tránsito casi constante desde la región de Tours, donde nació en La Haya (ahora Descartes), cada vez más hacia el norte, en búsqueda de domicilios donde pueda evitar la persecución y la censura de los extremismos de la época. Así como su cuerpo está siempre en tránsito, también lo está su palabra. Buena parte de la obra conservada consiste en su correspondencia, que ocupa cinco tomos completos (y apéndices a algunos más) de los 12 de la edición canónica de Adam-Tannery; sabemos además que buena parte de las cartas se perdieron. Entre las obras no epistolares, cabe notar que las *Meditaciones* fueron publicadas con objeciones y respuestas, lo que refuerza las señales del dinamismo y vocación por el diálogo e intercambio intelectual que caracterizan a este pensador.

Se forma en el colegio jesuita La Flèche, donde adquiere conocimiento de los clásicos griegos y romanos y formación en escolástica, y luego en la Universidad de Poitiers, donde se licencia en derecho canónico y civil. Hacia 1618 conoce en París a Isaac Beekman y se introduce en el mundo de la matemática; luego se enlista en el ejército de Mauricio de Nassau, con el que participa de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648). La noche del 10 al 11 de noviembre de 1619, en medio de las celebraciones por las festividades de San Martín de Tours (patrono de su región), tiene tres famosos sueños consecutivos, que le iluminan las ideas del método y una ciencia unificada.<sup>5</sup> A partir de entonces comienza la investigación y redacción de sus obras metodológicas, filosóficas y científicas, muchas de las cuales quedan

<sup>1</sup> Descartes se consideraba a sí mismo un científico. Es contundente con su rechazo a las letras (cf. *Discurso del método*, I, AT VI 9) y el interés de cultivar la metafísica solo como un paso previo a su fin más importante: obtener los frutos de la ciencia en mecánica, medicina y moral (cf. carta-prefacio a los *Principios de la filosofía*, AT IX.11 14). Como dice Desmond Clarke, continuando a Jean Laporte, su éxito como filósofo en las pocas obras que escribió en este rubro opacaron la importancia que dio a su obra científica, de corte mucho más práctico y hasta empirista, y que ocupa una cantidad de páginas mucho más considerable en sus obras completas. Cf. D. Clarke, *Filosofía cartesiana de la ciencia*, pp. 15-21. Recomendamos, además, el trabajo de D. Antoine-Mahut, *L'autorité d'un canon philosophique*. Conforme a la usanza, citamos las obras de Descartes siguiendo la edición de Ch. Adam y A. Tannery, *Oeuvres de Descartes*, indicando AT seguido del tomo en romanos y las páginas en arábigos.

<sup>2</sup> Chanut es mencionado en las cartas de Descartes a Elisabeth del 20 de noviembre de 1647, octubre de 1648 y junio de 1649 y de Elisabeth a Descartes del 26 de agosto de 1648. Disponemos también de dos cartas que Chanut envía a Elisabeth después de la muerte de Descartes, el 19 de febrero y el 16 de abril de 1650 (AT V 471-474), en las que

le informa del suceso y le solicita indicaciones respecto de qué hacer con sus cartas, a lo que ella pide que se las devuelvan y se mantengan estrictamente privadas, deseo que fue respetado por un tiempo (Clerselier publicó la parte de Descartes en 1657 y, luego de más de un siglo perdidas, en 1789 Foucher de Careil compró el intercambio completo a un anticuario y las hizo públicas). Cf. R. Descartes, *Cartas sobre la moral*, pp. 385-391; E. of Bohemia y R. Descartes, *The Correspondence*, pp. 1-5.

<sup>3</sup> Además de la metáfora del árbol de los *Principios*, Descartes escribe a Chanut que “le diré en confidencia que la noción pura de la física que traté de adquirir me sirvió mucho para establecer fundamentos seguros en la moral y que me complace más fácilmente sobre este punto que sobre varios otros relativos a la medicina” (15 de junio de 1646, AT IV 441).

<sup>4</sup> Para los datos biográficos de los que no citamos otra fuente, nos servimos de las entradas correspondientes de L. Nolan, *The Cambridge Descartes Lexicon*.

<sup>5</sup> La traducción de los sueños y las interpretaciones de Descartes, según el relato del biógrafo Adrien Baillet, están traducidas al castellano en J. Cottingham, *Descartes*, pp. 243-247 y en R. Descartes, *Los primeros escritos*, pp. 23-31.

inconclusas. En 1637 publica, de forma anónima, tres tratados que contienen sus primeros resultados en óptica, astronomía y matemática –*Dióptrica*, *Meteoros* y *Geometría*–, precedidos por un largo *Discurso del método*, que toca todos sus intereses filosóficos-científicos y suscita grandes discusiones con interlocutores.

En 1640, mientras está puliendo sus *Meditaciones acerca de la filosofía primera*, fallece a los 5 años su hija Francine, fruto de una relación con Helena Jans van der Strom,<sup>6</sup> y al poco tiempo lo mismo sucede a su padre, Joachim, y a su único hermano, Pierre. Entonces pierde a todos los miembros de su familia directa (su madre, Jeanne Brochard, había fallecido en 1597, durante el parto de Pierre). Las *Meditaciones* se publican al año siguiente, con un conjunto de seis objeciones y respuestas que aumentan la fama y difusión de su autor. Como toda fama trae difamación, en 1642 comienza la famosa querrela de Utrecht, en la cual se lo acusa de ateísmo y pelagianismo (negación del pecado original) y por la cual su filosofía es prohibida y perseguida.<sup>7</sup> En 1643 comienza el intercambio con la princesa Elisabeth de Bohemia y del Palatinado (1618-1680), primero sobre la relación alma-cuerpo y en adelante sobre las pasiones, la virtud y otros temas. A ella dedica *Principios de la filosofía* (1644), que se convierte en la obra más importante para la recepción inmediata del cartesianismo –baste para probar esta afirmación con pensar en su peso en *Principios de la filosofía de Descartes* (1663) de Spinoza, *La búsqueda de la verdad* (1674-1675) de Nicolás Malebranche o los *Pensamientos críticos sobre la parte general de los Principios de Descartes* (1692) de Gottfried Leibniz.

En este momento, Descartes ya se encuentra viviendo en Egmond y, en un viaje a París, conoce a Chanut a través de Marin Mersenne.<sup>8</sup> Poco después comienzan su intercambio epistolar, que lleva a que Descartes acepte instalarse en Estocolmo en el otoño boreal de 1649, la que será su última morada antes de su prematuro fallecimiento en febrero del año siguiente.

### 1.1.2. Hector-Pierre Chanut

Hector-Pierre Chanut (1600-1662) nació en una familia acomodada de comerciantes. Además de dedicarse a esos asuntos, en la década de 1640 ingresa en los servicios diplomáticos franceses, donde ascendió rápidamente de rangos hasta acabar por estar a cargo de las relaciones de su país con el norte de Europa. A comienzos de esa misma década,

a través de conocidos en común como Mersenne, entabla una relación de amistad con Descartes, con quien comparte no solo los intercambios epistolares, sino trabajo y casa en Estocolmo. Chanut estaba casado desde 1626 con Marguerite Clerse-lier, hermana de Claude Clerse-lier. Este personaje también entabla un vínculo cercano con Descartes, quien le encomienda la traducción de las *Meditaciones* al francés (1647, junto al Duque de Luynes). Luego de la muerte de Chanut, su cuñado recibe en herencia los papeles de Descartes, que publica en los años siguientes.<sup>9</sup>

Para 1646, Chanut ya estaba instalado en Suecia y era próximo a la Reina Cristina (1626-1689). Diplomáticamente, para Francia era un contacto clave, dado que las relaciones entre ambos países habían quedado tensas luego de la guerra de los Treinta Años (1618-1648) y Suecia en particular había quedado en una posición favorable en el escenario internacional. La Reina Cristina era conocida como “la Minerva del Norte” por su gran curiosidad intelectual y su firmeza en la dirección de los asuntos públicos con una perspectiva que resalta el valor de las ciencias y las artes. Descartes aparece en este cuadro como una figura de interés singular. La joven Reina no solo se halla en la situación de deber reordenar el imperio sueco, sino que además tiene la vocación de hacerlo con las mentes más brillantes de la época. Descartes era así, como señala Theo Verbeek, una importante *commodity* francesa: un filósofo y científico dinámico, conocido, activo y que podía tender un puente entre ambos países a la vez que estimular el desarrollo local. En medio de esto, Descartes venía de años de intensa persecución ideológica en Francia y Holanda, no había conseguido una pensión de Luis XIV y, abrumado por el clima social hostil, Suecia ofrecía una nueva oportunidad. Chanut introduce a la reina en la obra cartesiana a través de comentarios primero, cartas después y por último las obras, lo que lleva a que finalmente también mantengan diálogo epistolar directo.<sup>10</sup>

En diciembre de 1646 –después de la primera carta que traducimos– Descartes recibe un enviado diplomático que le hace la primera invitación formal para que se mude a la corte de Estocolmo. La primera respuesta es negativa, pero las comunicaciones se intensificaron a partir de entonces y recibió otra invitación formal, seguramente a través de Chanut, en febrero de 1649.<sup>11</sup> El 4 o 5 de octubre se instaló definitivamente en Suecia (cf. AT V 429). Allí fue hos-

<sup>6</sup> Existen registros de que Descartes y Jans siguieron juntos hasta 1644, cuando ella se casó el 4 de mayo con Jan Jansz van Wel, con los gastos cubiertos por Descartes. Cf. J. van de Ven, “Quelques données nouvelles sur Helena Jans”, pp. 163-165.

<sup>7</sup> Se trata de un episodio sumamente complejo y rico para su estudio, pero cuya caracterización excede los límites de este trabajo. Cf. T. Verbeek, “Descartes and the Problem of Atheism”; N. Jolley, “The Reception of Descartes’ Philosophy”, pp. 394-399.

<sup>8</sup> Por una carta a Mersenne de marzo de 1642 podemos suponer que ya tenían algún conocimiento mutuo desde al menos dos años antes: “Por lo demás, he leído el juicio favorable que el Señor Chanut hizo de mí, estimándome capaz de responder a las objeciones del Padre B[ourdin, a las *Meditaciones*]” (AT III 546, traducción propia).

<sup>9</sup> Las ediciones que realiza Clerse-lier de las obras cartesianas no están exentas de polémica por su afán de consolidar y proteger una imagen de Descartes, incluso si eso implica ir contra su letra. Por ejemplo, ordena y traduce la correspondencia priorizando ideas metafísicas filo-cristianas. Además de la correspondencia, es el primero en publicar el *Tratado del hombre*. Cf. R. Descartes, *Lettres de Mr. Descartes*.

<sup>10</sup> Se conservan solo tres cartas, dos de Descartes a Cristina (20 de noviembre de 1647 y 26 de febrero de 1649) y una de Cristina a Descartes (12 de diciembre de 1648), de las cuales la primera es la más valiosa por su desarrollo de la idea de “sumo bien”.

<sup>11</sup> Cf. los comentarios de AT sobre las cartas de Chanut del 27 de febrero y 6 de marzo de 1649 de cartas (perdidas), en las cuales estaría la invitación, y la respuesta de Descartes a Chanut aceptando la propuesta el 31 marzo de 1649 (cf. AT V 324). En la carta a Elisabeth de junio de 1649 le comenta su decisión de mudarse (cf. AT V 359-360) y en la del 9 de octubre le cuenta las primeras novedades tras su llegada (AT V 429-431).

pedado por el embajador, con quien sabemos que realizó experimentos sobre presión atmosférica y participó de las actividades de la corte.

En febrero de 1650 Descartes falleció de neumonía. Chanut lo acompañó durante toda la enfermedad y se hizo cargo de las comunicaciones y gestiones posteriores.

## 1.2. Otra mirada sobre la filosofía cartesiana

### 1.2.1. Las pasiones, de los primeros escritos al *Tratado* (1619-1649)

Las pasiones ocupan las reflexiones cartesianas con distinta intensidad desde los primeros textos conservados. En los *Pensamientos privados* (1619) encontramos, por ejemplo:

Llamo vicios a las enfermedades del alma. Son menos fáciles de reconocer que las enfermedades del cuerpo, pues bastante a menudo hemos experimentado la buena salud del cuerpo, pero la del espíritu jamás.

Observo que si estoy triste o si me encuentro en peligro o si me preocupan asuntos graves, duermo profundamente y con gran avidez. Si por el contrario, la alegría me distiende, no como ni duermo. (AT X 215)

Están a la vista inquietudes y temas transversales, como la salud del cuerpo, el sueño, la dificultad relativa al conocimiento de las cosas del mundo y la consecuencia práctica y vital del estado de conocimiento en que nos encontramos. Como si viéramos desde fuera el árbol de las ciencias, antes de atender a su tronco físico o descubrir sus raíces metafísicas, el Descartes de 23 años muestra los trazos de la copa. Seguiremos encontrando pasajes sobre estos temas en la tercera parte del *Discurso del método*, en las meditaciones cuarta y sexta y en los *Principios de la filosofía*. En una mirada integral del problema del acceso a un conocimiento claro y distinto, Descartes no simplemente no corre de un empujón afuera de la escena la vida pasional humana, sino que la mira con atención e incluso incorpora. En el *Discurso* nos cuenta sus sentimientos respecto a las situaciones de la vida, sus amarguras y dulzuras y nos da consejos sobre cómo tomar distancia de nuestros valores y pasiones más arraigados para poder desarrollar el trabajo científico sin conflictos. En las *Meditaciones* aparecen en un nivel similar en la construcción literaria del relato, pero también las pasiones y la moral son objeto directo e indirecto de reflexión, sobre todo en la cuarta y la sexta. Respecto del amor en particular, encontramos en las primeras obras menciones poco significativas.<sup>12</sup> La conjugación del amor como ejemplo de pasión ocupa un lugar particularmente importante ya en un pasaje de las *Meditaciones*:

Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, que afirma, que niega, que conoce pocas cosas, que ignora muchas, que ama, que odia, que quiere, que no quiere, que también imagina y que siente. Porque, tal como lo he se-

ñalado antes, aunque las cosas que siento y que imagino tal vez no sean nada fuera de mí y en ellas mismas, sin embargo estoy seguro de que esas maneras de pensar, a las que llamo sentimientos e imaginaciones, sólo en tanto que son modos de pensar residen y se encuentran ciertamente en mí. (AT VII 34/IX 27, según versión francesa)

Esta segunda ocasión de la enumeración de los modos del pensamiento<sup>13</sup> aparecen amar y odiar como cosas que realiza el espíritu, puestas del lado de los modos a los que atribuye mayor claridad en el estudio de las *Meditaciones*, como el entender y el querer. El amar y el odiar se experimentan entonces en la interioridad y tienen una total certeza que no puede ser afectada por los argumentos de duda.<sup>14</sup> De este pasaje podemos retomar otra distinción crucial para la problemática de las pasiones, que es la de los modos del pensamiento que son activos de los pasivos. Los primeros son las cosas que el alma puede hacer por sí misma y por su propio poder, independientemente de cualquier otra cosa: querer, no querer, afirmar, negar, dudar. Los segundos son las percepciones, causadas en el pensamiento por alguna otra cosa, que puede ser el cuerpo, pero también el alma misma y Dios: entender, conocer, ignorar, imaginar, sentir, apasionarse.<sup>15</sup> Las pasiones, como el amar y el odiar de la cita, ingresan en los registros perceptivos del alma, puesto que van a tener una remisión causal a otra cosa que las produce en nosotros.

Elisabeth será la interlocutora que empuje a Descartes a explicitar y desarrollar un tratado específico sobre el tema. En su primera carta, del 6 de mayo de 1643, Elisabeth comienza indagando sobre cómo puede el alma determinar al cuerpo, si sus naturalezas son tan desemejantes, para continuar hablando de la melancolía y otras situaciones afectivas. A lo largo de su correspondencia encontramos los interrogantes básicos sobre los cuales a mediados de la década de 1640 Descartes escribe el primer borrador del *Tratado*. Elisabeth le pide al médico de su alma consejos sobre cómo regular las pasiones y controlar sus efectos y para ello inquiriere en cómo definir pasión, cómo se entienden algunas pasiones en particular y el poder del alma sobre ella misma y su cuerpo, para lo cual es necesario comprender cómo es que interactúan.

Para 1647, Descartes ya tiene un borrador del *Tratado de las pasiones*, que le envía tanto a Elisabeth como a Chanut.<sup>16</sup> Los conceptos de "pasión del alma" así como la indagación sobre naturaleza del amor ya tienen esbozos no necesariamente definitivos pero que podemos inferir indirectamente por las alusiones en las cartas del período. La elaboración

<sup>13</sup> La primera está en la segunda meditación y excluye el binomio ama-odia. Cf. AT VII 28/IX 22.

<sup>14</sup> Cf. el capítulo II del libro de P. Pavesi, *La moral metafísica*, esp. pp. 77-88.

<sup>15</sup> Un ejemplo de una idea pasiva causada por el alma misma sería la imaginación de un caballo alado; causada por Dios, cualquier idea innata. Cf. Tercera meditación, AT VII 37/IX 29, *Las pasiones*, art. 19.

<sup>16</sup> Cf., por ejemplo, cartas de Elisabeth a Descartes del 25 de abril de 1646 (cf. AT IV 403-406), Descartes a Elisabeth de mayo de 1646 (cf. AT IV 406-412), Descartes a Chanut del 15 de junio de 1646 (AT IV 442), a Cristina del 20 de noviembre de 1647 (cf. AT V 86).

<sup>12</sup> Cf. D. Kamboucher, "Cartesian Subjectivity and Love", pp. 23-24. También la *Epístola ad Voetium*, AT VIII.B 107-135 (especialmente 112-113).

de la definición definitiva de “pasión del alma” llega recién en 1649 y requiere de una minuciosa distinción conceptual hasta que puede formularse y explicarse. Dice:

(...) pueden definirse en general como percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren particularmente a ella, y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus. (*Las pasiones*, art. 27, AT XI 349-350)

Las pasiones son alteraciones que se experimentan en el alma y refieren al alma misma, pero tienen su causa en el cuerpo. Esto es: expresan cómo el alma es afectada (aspecto fenomenológico) por los movimientos corporales que le son comunicados por los espíritus (aspecto causal), sin poder ser reducidas a uno o al otro por su carácter intrínsecamente ligado a la experiencia de ser un cuerpo-alma.<sup>17</sup> Son una modalidad de pensamiento, pero no refieren a un objeto en sentido tradicional, sino a una cualidad experimentada por la misma cosa que piensa, manteniendo siempre un cariz profundamente subjetivo. Que sean percepciones da cuenta de su pasividad; que sean sentimientos, de que son recibidas por los sentidos; que sean emociones, de su poder de movilizar el alma. En los casi 200 artículos que suceden a la definición Descartes se va a dedicar a articular la definición con las demás funciones del alma con la antropología interaccionista; a definir, analizar y ordenar las seis pasiones primitivas, proponer una serie de mecanismos de regulación y definir las pasiones particulares derivadas de las primitivas. Fundamentalmente, el *Tratado* parte de una consideración que es una novedad cartesiana en el estudio de la vida afectiva humana, que es no tratar a las pasiones como perturbaciones, males, enfermedades o pecados a expiar, sino como fenómenos naturales estudiados como tales.<sup>18</sup> Así, Descartes cierra el *Tratado* con una ponderación final sobre las pasiones, a saber, que son la fuente de todo el placer que podemos tener en la vida en tanto somos una unidad de cuerpo y alma y que conociéndolas bien incluso podemos sacar dulzura de las tristezas.<sup>19</sup>

### 1.2.2. La carta a Chanut y su lugar en la teoría del amor

Como anticipamos, esta carta fue escrita en un momento en el que ya estaba desarrollada la base del *Tratado* sobre la cuestión pasional y moral. Descartes tenía una importante cantidad de pensamientos elaborados y sistematizados al respecto y ellos bro-

tan aquí. En esta sección no haremos un comentario pormenorizado de la carta sino que nos detendremos en una serie de novedades y perplejidades que se abren a lo largo del texto y que hacen a su interés particular.<sup>20</sup> Para cuestiones más puntuales de pasajes específicos, remitimos a las notas de la traducción.

La carta del 1 de febrero de 1647 es redactada como respuesta a una enviada exactamente dos meses antes por Chanut, en la que este le comenta, entre otras cosas, que en ocasión de una reunión con la Reina Cristina tuvieron una discusión sobre el amor; aquí le transmite los tres interrogantes principales. Chanut le dice, además, que no puede decirle qué opiniones fueron sostenidas en esa conversación, pero que recibirán con gusto su respuesta a las preguntas y que él, en caso de que corresponda, reconocerá su error ante la reina si su postura era errada.

La carta de Descartes a Chanut se estructura en torno a las preguntas recibidas por parte del embajador y sigue los siguientes pasos:<sup>21</sup>

1. Introducción (AT IV 600-601): salutación y repaso de las preguntas realizadas por Chanut (y Cristina).
2. Respuestas:
  - 1) A la primera pregunta, sobre la naturaleza del amor (AT IV 601-607): presentación de la clasificación de amores razonables y sensuales, definición de amor, la relación entre sus dos tipos, el amor en los primeros tiempos de la vida y el resto de ella.
  - 2) A la segunda pregunta, sobre si se puede amar a Dios por “luz natural” sin auxilio de la religión (AT IV 607-613): presentación de las dudas principales en torno a esa posibilidad, respuesta afirmativa con reservas de que sea un amor compatible con el teológico, modos de alcanzar el amor intelectual a Dios y consecuencias morales, la posibilidad del amor pasional de Dios, la devoción como especie de amor, la relación entre amor y sacrificio.
  - 3) A la tercera pregunta, sobre si son peores las desregulaciones del amor o las del odio (AT IV 613-617): análisis de los efectos de ambas pasiones, considerando la pasión en sí, en relación con sus objetos y en relación con los demás objetos no afectados por ellas.
3. Despedida (AT IV 617): saludo, con alusiones al final de la carta de Chanut y el contenido de esta carta.

Al tomar el guante de las preguntas recibidas, Descartes responde con un compromiso muy fuerte. Ello lo vemos en que abundan menciones y opiniones en torno a temas que el autor suele evadir, como la teología y la política, la facilidad con que llega a partir del desarrollo de cuestiones a las que sí nos tiene más acostumbrados, como la metafísica, la psicología y la fisiología.

<sup>17</sup> Para profundizar en la caracterización de “pasión del alma”, cf. S. James, *Passion and Action*, pp. 94-108; P. Pavesi, *La moral metafísica*, pp. 77-136; R. Richardson, “The ‘Scandal’ of Cartesian Interactionism”, pp. 29-35; L. Madanes, “Una alegría secreta...”, pp. 103-109; P. Sánchez Zamorano, “La generosidad en *Las pasiones del alma*”, pp. 61-65.

<sup>18</sup> Cf. *Las pasiones*, Respuesta a la segunda carta, AT XI 326, donde dice que “mi propósito no ha sido explicar las pasiones como orador ni como filósofo moral, sino solamente como físico”. Más adelante, sobre esta proclama se hará eco Spinoza para acusar a Descartes de no dar una explicación suficiente del asunto y sugerir un abordaje más fundamental, “como si fuese cuestión de líneas, planos o cuerpos”. Cf. *Ética*, III, prefacio, p. 183.

<sup>19</sup> Cf. *Las pasiones*, art. 212, AT IX 488.

<sup>20</sup> Para Pavesi la carta de 1647 es un callejón sin salida en su indagación filosófica y que debe, por tanto, analizarse por fuera de la perspectiva de 1649. Cf. P. Pavesi, *La moral metafísica*, p. 199.

<sup>21</sup> Para una organización ligeramente distinta, cf. F. Heidsieck, “L’amour selon Descartes”, p. 423.

La primera cuestión, entonces, es definir el amor, lo que Descartes hace en estos términos:

(...) no es otra cosa que, cuando nuestra alma percibe algún bien presente o ausente y que juzga conveniente para ella, se une a él por voluntad, es decir, se considera a sí misma con ese bien en un conjunto del que él es una parte y ella la otra. (AT IV 601)

Esta primera definición tiene un sentido fuertemente evaluativo, judicativo y motivacional, lo que la acerca a lo que en enfoques contemporáneos plantearán Martha Nussbaum, Robert Solomon y Nico Frijda, entre otros.<sup>22</sup> Los elementos principales son la percepción y afirmación de una conveniencia en la cosa amada respecto de uno, lo que la motiva la voluntad de unión. Por el contexto de las preguntas (que incluyen la *posibilidad* de amar a Dios intelectualmente), ya podemos anticipar que se trata de un juicio de valor sobre un objeto efectivo o posible. Este carácter mental ha suscitado una diversidad de interpretaciones respecto de cómo sucede. Por ejemplo, para Jean-Luc Marion toda la experiencia amorosa queda en un plano representativo y el amor sucede dentro del sí mismo.<sup>23</sup> Para Denis Kamboucher, que incorpora a su análisis las consideraciones causales de la definición de *Las pasiones*, en tanto que la causa del amor es el cuerpo, el alma no es sujeto de ninguna emoción porque estas son excitadas por el cuerpo; el alma siempre ama acompañada y se da el caso de que está amando.<sup>24</sup> Esto hace que el amor sea la forma de relación más general y fundacional posible. General porque todas las cosas que tienen un lugar en mi universo mental o empírico son objetos posibles de amor, en tanto los reconozco como parte de mi universo y conectadas, así sea vagamente, conmigo. Fundacional, en el sentido de que el amor intelectual (la comprensión de la verdad de cada cosa) implica cierta conservación de la indistinción general de la cual el *cogito*, en su meditación, se distingue. Asimismo, podemos resaltar que hay una reflexión interna: a la percepción sigue el juicio, del juicio se sigue el querer de la voluntad. Por último, en ningún momento de esta definición o las siguientes hay exigencia de reciprocidad, sino que basta con la orientación al bien amado para que haya amor. Más adelante Descartes pauta que “el amor es una pasión que nos hace unir a voluntad con algún objeto, sin distinguir si este objeto es igual, más grande o más pequeño que nosotros” (AT IV 611). El amante, por su voluntad de unión, se *considera* formando un todo con la cosa amada, pero no hay mención de su voluntad o relación efectiva asegurada. Esta unión puede interpretarse de manera representativa, a nivel pensamiento (me imagino o pienso unido a aquello que amo porque mi querer me impulsa a sentirme uno con ese objeto) o también puede exigir algo más, como la posesión del objeto (lo que nos lleva a los casos polémicos del amor unido al deseo del artículo 82 de *Las pasiones*). La manera en que se logre o no la

unión va a derivar en las demás pasiones primitivas (“las que creo que son en nosotros las primeras”): si se consigue la posesión de la cosa amada, hay gozo (*joie*); si no, hay tristeza (*tristesse*); si la situación es de posibilidad de lograr esta unión conveniente, hay deseo (*désir*). Buena parte de todos estos elementos seguirán vigentes en *Las pasiones*, con algunos ajustes.<sup>25</sup>

Tal vez uno de los elementos más interesantes del relato de la experiencia pasional tiene que ver con el esbozo de una teoría psicológica del desarrollo. Las pasiones están desde el primer momento de autoconciencia (la alegría –primera pasión cronológicamente– es el indicador de ese primer momento de autopercepción de ser una cosa en el mundo, una consciencia unida a un cuerpo bien dispuesto) y la manera en que transcurre la vida intrauterina, así como la de los primeros años extrauterinos, condicionan la medida en que se estimarán las cosas como buenas, útiles y placenteras por la red de asociaciones que se van estableciendo de forma fundamentalmente pasional. El primer objeto de amor es la comida y nuestra relación con la nutrición –sumamente confusa (la comida sabrosa no necesariamente es la más nutritiva, la cantidad es difícil de regular, etc.)–, es la pauta de nuestro relacionamiento con todos los demás objetos en el futuro. Este carácter evaluativo y judicativo (en sentido no específico) de la teoría de las pasiones que ya mencionamos atraviesa la carta y el resto de la psicología cartesiana.

La segunda pregunta, sobre la posibilidad del amor intelectual a Dios, sin auxilio de la fe y de la religión, abre un campo de problemas muy rico. Por una parte, toma su distinción entre amores sensuales e intelectuales/razonables, y señala que el primero no corresponde a Dios. Sin embargo, luego lo muestra como un peldaño posible (el amor a ídolos y a simbolizaciones de lo divino) para que el espíritu ascienda a amar a Dios. Se trata, entonces, de un argumento sobre su asequibilidad en un camino meditativo a través del cual elevarse desde el amor a lo semejante al amor a lo infinito.<sup>26</sup> El argumento

<sup>25</sup> En cuanto al amor, su definición de 1649 dice: “El amor es una emoción del alma causada por el movimiento de los espíritus que le incita a unirse a voluntad a los objetos que parecen serle convenientes” (art. 79, AT XI 387), entendiendo por unión a voluntad el “consentimiento por el cual nos consideramos desde el presente como unidos a lo que amamos; de suerte que se imagina un todo, del cual uno piensa ser sólo una parte y la cosa amada otra” (art. 80). Entre las filosofías poscartesianas, este acento tan marcado en el amor va a ser fundamental en la ética de Nicolás Malebranche, para quien está a la base del desarrollo de cualquier otra pasión (“El amor y la aversión son, por tanto, las dos pasiones madres, opuestas entre sí, pero el amor es la primera, la principal y la más universal”, *Investigación de la verdad*, V.9, p. 512) e incluso para marcar el paso de la voluntad (“Sólo porque Dios se ama amamos nosotros algo, y si Dios no se amara o si no imprimiera sin cesar en el alma un amor idéntico al suyo, es decir, el movimiento de amor que sentimos por el bien en general, no amaríamos nada, nada querríamos y, en consecuencia, no tendríamos voluntad”, *Investigación de la verdad*, V.1, p. 451).

<sup>26</sup> La presencia del término “meditación” debe resultarnos por demás llamativa en un texto cartesiano. Por una parte, porque uno de sus textos principales es, justamente, *Meditaciones acerca de la filosofía primera/metafísicas*. Por otra, y más importante todavía, por la discusión que se ha suscitado en torno a qué significa para Descartes “meditar”, qué rol cumple esa acción en las *Meditaciones* en particular y su

<sup>22</sup> Cf. M. Nussbaum, *Upheavals of Thought*; R. Solomon, *The Passions*; N. Frijda, *The Emotions*; P. Ellsworth y K. Scherer, “Appraisal Processes in Emotion”.

<sup>23</sup> Cf. J.-L. Marion, “El ego, ¿altera a otro?”.

<sup>24</sup> Cf. D. Kamboucher, “Cartesian Subjectivity and Love”, pp. 30-31, 35, 40.

no está exento de problemas: ¿se puede pasar por grados de lo finito a lo infinito? ¿Se trata de un amor filosófico-racional, si lo baso en dogmas teológicos como la Encarnación, o en experiencias místicas de tono sensible? ¿Puede un estado mental cognitivo producir, por sí solo, uno afectivo?<sup>27</sup> ¿Es legítima la equiparación de lo infinito –Dios– con algo mayor que uno, pero finito –el príncipe, la patria–? Si el amor contiene la contemplación de un bien y un gozo, ¿cómo puedo amar la desgracia que me significa la determinación de la providencia, al punto de no querer otra cosa que su acontecer (cf. AT IV 609)? ¿Cómo deben entenderse las alusiones tanto a formar un mismo todo con la cosa amada como a poseerla? ¿En qué se asemejan la unidad familiar del buen padre con sus hijos y la del hombre brutal con la mujer que quiere violar?<sup>28</sup> En que, desde su interioridad, sienten, evalúan y juzgan como buena esa unidad y su voluntad los inclina a perseguirla. El problema está en que la pasión no es un mecanismo directo ni infalible sino sumamente complejo y pasible de la confusión, el error y la enmienda.

Pero por sobre todas las cosas, la pasión posibilita el vínculo con la alteridad, a través del cual el yo se enfrenta al no-yo que es otro yo a través de las pasiones del amor y el odio. El yo se topa con su presencia, percibe por los sentidos y la imaginación su aparecer, sus rasgos y su forma de ser y siente un gozo o una tristeza que al asociarse con su objeto el alma experimenta como amor u odio a su compañía. Si el otro representa la posibilidad de estar mejor, se lo juzga como conveniente y bueno y se lo ama. El primer ejemplo que retoma Descartes después

filosofía en general y de qué fuentes se nutre para el desarrollo de este concepto o práctica (San Agustín, Ignacio de Loyola, platonismo, estoicismo, etc.). Cf. R. Sánchez Ramón, "Las raíces ignacianas de Descartes", pp. 984-998.

<sup>27</sup> Sobre esto, véase el análisis de esta carta en relación con otras obras de Descartes en P. Pavesi, *La moral metafísica*, pp. 189-209.

<sup>28</sup> En AT IV 610, los amores sensuales, incluso a Dios a través de la imaginación de nosotros amándolo (sin imagen de Dios, puesto que no es pasible de tal representación), son presentados como causantes de las más violentas pasiones. Descartes continúa esta indagación sobre la virulencia del amor, sin mención a Dios, en *Las pasiones*. En el artículo 82 se refiere a "Cómo pasiones muy diferentes coinciden en que participan del amor" y enumera una serie muy variada y curiosa de ejemplos de amor: del ambicioso por la gloria, del avaro por el dinero, del borracho por el vino, del bruto por la mujer que quiere violar, del honesto por la querida, del honesto por el amigo y del buen padre por su hijo. Los primeros cuatro casos, de los cuales el cuarto es el más llamativo, son elegidos por el autor para resaltar cómo los rasgos de esta pasión (identificar el objeto como un bien, la voluntad de unirse) se confunden con otras pasiones (fundamentalmente, el deseo y sus derivados) para configurar una experiencia muy compleja y fuerte que va más allá de la voluntad de lo amado y que, de hecho, en todos los casos el objeto se halla cosificado y no es tratado como un semejante con una voluntad propia. El resultado de estos tipos de amores es una unión en la cual no solo se posee al objeto con el fin de la satisfacción, sino que además se lo agota o destruye en ese uso. En los otros casos están presentes los mismos rasgos, pero el otro es visto como un semejante al que se quiere por sí mismo, tomando el bien propio del amante y el bien del amado como objetivos. Dentro de estos también distingue una gradación: por la persona querida también podemos tener deseo sexual, en una amistad honesta nos tratamos como iguales y en el caso del buen padre con su hijo hay una consideración de que con él se forma un todo en el cual el otro es la parte más grande (siempre, claro está, que se trate de un *buen padre*).

del primer tratamiento del amor a Dios es el del vínculo con el semejante en forma de amistad, de forma casi igualatoria ("el amor que tenemos por los objetos que están por encima nuestro está lejos de ser menor que el amor que tenemos por los demás", AT IV 611), puesto que el ligue del vínculo está en el considerarse como parte de un todo común al que hay que sostener, cuidar y conservar. De ahí en más, todo vínculo humano está entramado amorosamente y la vida del sujeto es una vida para el otro que llega, incluso, a darse completamente por el otro.<sup>29</sup> El cuerpo social-político se funda en el amor de esta manera, incorporando (metabolizando, como sucede con el alimento que produjo el primer amor) la alteridad en una totalidad de la que individuos que vemos, entendemos y sentimos nuestra conveniencia aunamos poder recíprocamente.<sup>30</sup> Cuando el vínculo es por fuera de lo humano, la ley de la reciprocidad se rompe, y así como sería ridículo dar la vida por los propios cabellos –la parte menor–, también lo sería esperar que Dios, la patria o el príncipe se sacrifiquen por el súbdito. Esto configura uno de los aspectos más deslumbrantes y hasta polémicos de la carta: el amor perfecto y verdadero no exige reciprocidad pero sí sacrificio, y si es recíproco (por ejemplo, en una amistad), se vuelve incluso devocional, puesto que cada amigo debe estimar al otro como la parte más valiosa del vínculo. Esto se ve claramente en el ejemplo que ofrece Descartes: nada menos que la manera en que Chanut se refiere a la Reina Cristina, por quien Chanut declararía respeto, admiración y veneración, pero por quien también, no caben dudas por sus palabras, siente un ardiente amor (AT IV 611).

Estas posiciones serán revisadas en *Las pasiones*, donde los problemas en torno a la caridad son sorteados a través de la introducción de una nueva pasión primitiva, la admiración, que tiene que ver con la atención y lo llamativo y que deriva en la pasión de la generosidad. Cuando contemplo mi propia voluntad –buena, incondicionada, infinita, que siempre dispongo de la mejor manera– y estimo que los demás también tienen una semejante,<sup>31</sup> este

<sup>29</sup> Como en el caso del buen padre que estima a sus hijos como la parte mayor de la unidad que componen. En este sentido, Pavesi dice con mucha belleza que "El padre dona doblemente: da al hijo su vida, y da su vida al hijo" (*La moral metafísica*, p. 178). Las consideraciones sobre una unidad y un progreso ético en los objetos de amor tiene reminiscencias claramente platónicas, lo que refuerza las perspectivas que enfatizan un sentido de trascendencia en el vínculo con y cuidado del otro. Podemos pensar en el *Banquete* con mito de los andróginos (deseo de recuperar una unidad originaria, cf. *Symp.* 193c) o el ascenso amoroso (amor a los cuerpos, a las buenas conductas, a las leyes y normas, al conocimiento en general, a las Formas; cf. *Symp.* 210a-212a). También, como señala Fierro, el deseo de trascendencia y unidad con algo superior (y divino) se reformula en la tradición cristiana a través de la noción de *agápe*, que tiene ecos aquí, sobre todo en la medida en que la unidad con el otro es superior a la suma de las partes, pero sobre todo en la generosidad de *Las pasiones*. Cf. M. A. Fierro, "Inmortalidad-mortalidad en la temática éros-agápe".

<sup>30</sup> Cf. A. Matheron, "Amour, digestion et puissance selon Descartes", p. 423.

<sup>31</sup> Descartes infiere que otros cuerpos físicamente semejantes son otros yoes por el uso de espontáneo lenguaje y del comportamiento (AT VI 56-58; también podemos tomar como ejemplo de lo segundo las capas y sombreros que juzga humanos y no autómatas en la segunda meditación, AT VII 32/IX 25). En ambas ocasiones lo que sugiere la pre-

elemento se vuelve el aglutinante en base al cual se da la unión, así sea que la buena voluntad sea efectiva o presumida. Contemplar al otro como un ser tan libre como yo me hace pensar lo tan capaz de obrar bien y tan igual como para entablar un vínculo de reciprocidad amistosa. El elemento superador, dice Denis Kamboucher, está en que, al tener un origen intelectual, la admiración y la generosidad incitan el conocimiento de sí y de lo otro, que pueden ser más confiables que el impulso fisiológico para configurar la manera de relacionarse.<sup>32</sup> Lo cual nos lleva a la tercera pregunta.

La última pregunta es por cuál de las dos desregulaciones del ánimo es peor, si el amor o el odio. La respuesta no es unívoca, pues en distintos contextos este o aquel pueden ser peor que su opuesto. Tampoco es fácil, puesto que su motivación no es clara y, en ese sentido, Descartes debe evitar pisar en falso y por eso divide su respuesta en tres, conforme a sí, primero, ayuda a cultivar la virtud; segundo, genera más placer; y tercero, decanta en mayores excesos y daños. Según la óptica, el amor y el odio son buenos o malos, mejores o peores, pero nunca taxativamente una cosa o la otra. Sobre lo primero, la respuesta es ambigua porque pueden ser mejores los efectos de alejarse de algo que podríamos amar que amar algo de lo que convendría alejarse, aunque la práctica del amor tiende generalmente a hacer más honesto y virtuoso al amante. Respecto de lo segundo, es mucho más fácil: el odio se vive con tristeza y malestar; si alguien encuentra placer en sus actos nacidos del odio, se asemeja más a un demonio que a un virtuoso (retomando el punto anterior). Por el contrario, el amor siempre causa algún grado de placer y eso hace que siempre sigamos buscando formas de amar.<sup>33</sup> Por último, la tercera respuesta es, tal vez, sorprendente: el amor es la pasión que lleva a cometer más excesos y a producir mayores daños. Su fuerza siempre es mayor que la del odio y su somatología energiza nuestro cuerpo, lo cual se vuelve todavía más intenso cuando el amor se encuentra desregulado. La prueba que presenta Descartes para defender sus dichos es la siguiente: el odio, por más desregulado que esté, dirige su fuerza a destruir lo odiado; mientras que el amor desregulado es capaz de destruir todo a su alrededor con tal de salvar y perdonar a lo amado. Por amor somos capaces de consentir de más al amado, de excedernos en nuestro placer e incluso de suscitarlos una miríada de otras pasiones violentas que solo surgen cuando hay amor, como podría ser la venganza. Vuelven aquí las consideraciones mereológicas: los objetos que amamos, los que componen en buena medida los límites del mundo o todo en el que vivimos, no son dignos de una entrega tan poderosa sino que, más todavía, pueden

llevarnos a actuar en contra del todo y en favor de una parte pequeña.

La pasión, en este momento del pensamiento cartesiano, es en sí misma neutral: se dan escenarios por los cuales tanto el amor como el odio pueden ser buenos y malos y no es posible hacer un juicio moral definitivo.<sup>34</sup> Este es un reconocimiento naturalista de que, tanto reguladas como desreguladas, las pasiones conducen nuestra vida. En su desmesura natural, desbordan los límites de la cosa amada/odiada y condicionan la manera en que nos vinculamos con el entorno. Pero no debemos pasar por alto que Chanut (y Cristina) preguntaron por el amor “desregulado” (*dérégulée*) y que Descartes tomó ese mismo término para exponer su indagación. Esto, como dice François Heidsieck, da cuenta de que hay o puede haber una norma o regla del amor o que al menos el amor es susceptible de tener una norma que lo oriente y mantenga en límites de bondad y adecuación.<sup>35</sup> Es interesante en este sentido buscar en esta carta y más allá dónde podemos encontrar indicaciones de esta regla. En la carta, las menciones son al correcto juicio sobre la bondad del objeto, en lo que es infalible amor intelectual a una cosa eterna. Sin embargo, superada la tercera meditación, Descartes salió a recuperar el mundo y lo encontró. Para las cosas terrenales, la regla puede estar en el *Discurso del método*: “basta con juzgar bien para obrar bien y con juzgar lo mejor que se pueda para obrar también lo mejor que se pueda” (III, AT VI 28). Inmerso en la finitud y buscando componer totalidades, librado a los recursos de su alma para conocerse a sí misma y a lo que está más allá de ella y fuera de su compuesto psicósomático, Descartes traza las líneas de una moral que pueda guiarse con firmeza en medio de la incertidumbre.

### 1.3. Sobre esta traducción

Existen tres traducciones previas al castellano de las que tuvimos noticia. La primera de ellas es de 1945 (reedición: 2008), a cargo de Élisabeth Goguel, que publicó un volumen que contiene la correspondencia completa con Elisabeth, además de cartas con Chanut y Cristina, entre otras. Su conocimiento nativo del idioma francés y lo ambicioso de su edición hacen que todavía sea un trabajo sumamente importante y de referencia para visitar estos textos. Este volumen incluye una breve introducción comprensiva a Descartes, su obra y esta parte de la correspondencia, pero carece de la paginación académica de Adam-Tannery y solo contiene la versión completa de la carta de Chanut, además de ser de difícil acceso. La siguiente traducción es Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, de 1967, que contiene la paginación académica y no se reedita desde 1982. La tercera es de 1999, a cargo de María Teresa Gallego Urrutia y, a pesar de ser más reciente, también es de difícil acceso en su versión completa,<sup>36</sup> además de que tampoco incluye la paginación de

sencia de otro sí mismo es una voluntad tan libre como la mía que le permite ser impredecible. Cf. B. von Bilderling, “El yo, el otro y el semejante”, pp. 3-5.

<sup>32</sup> Cf. D. Kamboucher, “Cartesian Subjectivity and Love”, p. 41.

<sup>33</sup> Cabe resaltar, en este sentido, un tinte epicúreo en un autor que suele ser visto como neo-estoico: prefiere el placer, el gozo y el amor por sobre el dolor, la tristeza y el odio, sin anteponer como estado preferible alguna forma de no sentir. Asimismo, también aquí encontramos la semejanza con el *Banquete* platónico en la cualificación del amor sensible como antesala y motivación para otras formas de amor más sofisticadas, como el amor intelectual.

<sup>34</sup> Poco antes, Descartes le había dicho a Chanut que casi todas son buenas (AT IV 538, carta del 1 de noviembre de 1646); en *Las pasiones*, art. 212, todas las pasiones son buenas.

<sup>35</sup> Cf. F. Heidsieck, “L’Amour selon Descartes”, p. 426.

<sup>36</sup> La correspondencia con Elisabeth fue reimpresa en R. Descartes, “Correspondencia”.

Adam-Tannery y solamente incluye la carta de Descartes a Chanut, excluyendo las otras dos.

En este sentido, si bien contamos con traducciones que tuvimos en cuenta al momento de cotejar dudas, ellas no están fácilmente disponibles a los lectores ni se encuentran sistematizadas para el trabajo académico. Nuestra edición tiene entonces rasgos diferenciales. Incluye las dos versiones de la carta de Chanut y la respuesta de Descartes que identificamos, siguiendo la numeración de Adam-Tannery, como 462a (versión abreviada de AT IV), 462b (versión extendida de AT X) y 468. En cuanto al manejo del texto, procuramos conservar la puntuación original, en la medida en que no obstruye considerablemente la inteligibilidad. Asimismo, para favorecer la puesta en diálogo con el resto del sistema cartesiano, incluimos notas al pie que expanden las referencias a otras obras, tanto anteriores como posteriores a 1647, y a la discusión que los pasajes han suscitado en las últimas décadas. Para las citas de otras obras de Descartes seguimos las traducciones consignadas en la Bibliografía; para las otras cartas, seguimos la traducción de Goguel, salvo que indiquemos lo contrario.

## 2. Traducción

### 2.1. Carta 462(b). De Chanut a Descartes<sup>37</sup>

/AT X 609/ Al Señor Des Cartes,  
en Egmond, el primero de Diciembre, 1646,

Señor,

Si creyera en mi cariño, apenas recibiera una de sus cartas, le respondería con el calor /610/ que me suscita. Me abstengo, sin embargo, de hacerlo, considerando que, aunque sus cartas me sean muy queridas y útiles, no debo hacer el mismo juicio de las mías: porque, aunque se oculte en la medida de lo posible, encuentro siempre muchas instrucciones en las tuyas; y si intentara exhibir todo lo que tengo de mejor, no podría escribir nada digno de Usted. Sin embargo, en esta diversidad coincidimos en un punto, aunque hayamos sido conducidos hasta allí por caminos diferentes: usted me asegura que tiene mucha benevolencia hacia mí; en esto puedo responder que le honro perfectamente y en un grado de afecto al que no se elevan las amistades ordinarias. En el conocimiento que tiene de la naturaleza y del valor de las pasiones, si pone al amor en un rango honorable, se contentará con este solo movimiento de mi alma, sin considerar la debilidad de todos los demás.

Pero, por amor, debo, Sr., confesarle francamente mi ignorancia: después de haber leído mil cosas hermosas sobre él en los Antiguos, me quedé como antes de la luz, que me parecía realmente muy agradable y muy necesaria, pero que no conocía en absoluto. Experimento, como otros hombres, los gozos y la dulzura de esta pasión; pero, a decir verdad, no la conozco bien y no puedo determinar con precisión qué es este movimiento del alma. Tantos fuertes apetitos diferentes, tantas inclinaciones sin

motivos aparentes, tantos extraños objetos de goce me confunden, hasta tal punto que me niego a amar lo que creo merecer, sin profundizar más allá.

/611/ Pero hay una dificultad que a veces me inquieta y que le revelaré tanto más gustosamente cuanto que la caridad, en este encuentro, lo invitará a decirme, para aliviar mi pena, lo que no diría a la vista de la simple curiosidad. Siento claramente, cuando escucho razones, que debemos amar a Dios; hablo de esto en términos de una búsqueda puramente moral, sin recurrir a la verdad cristiana y a la gracia de Dios que la acompaña. Pero todas las medidas y motivos del afecto me parecen tan breves que casi no puedo entender cómo esta acción de nuestra alma hacia un objeto infinito por todas partes pueda llamarse de otra manera que asombro y muy respetuosa confusión. No sé si me equivoco, y le ruego que me desengañe de esto, si mi observación es falsa; pero me parece que ninguno de los Filósofos se ha atrevido a decir que los hombres deben amar a Dios, y que esta familiaridad de la criatura con Él es un principio de Religión.

De hecho, Señor, aunque antes de leer sus *Principios* no sabía qué era la luz,<sup>38</sup> veía tan claramente como todavía veo ahora; y así, aunque le confieso que no conozco en modo alguno la naturaleza del amor, no soy insensible a él, principalmente respecto suyo. Y esto es lo que se me hace más difícil, sentir dentro de mí una tensión tan grande, y no saber qué es lo que me arrastra tan violentamente. Sé bien qué causa en mí este afecto, siento sus efectos, lo considero como el sentimiento más dulce de mi alma, y, con todo esto, realmente no sé qué es.

La Srta. de la Tuillerie<sup>39</sup> no lo engañó cuando le habló maravillas de nuestra Reina de Suecia.<sup>40</sup> /612/

<sup>38</sup> Chanut repite la referencia a la luz, que antes le servía para marcar un antes y un después en su comprensión (habiendo leído a los antiguos escribir sobre amor, quedó igualmente como "antes de la luz"). Aquí se explicita que esa referencia anterior alude a la teoría óptica cartesiana, presentada tanto en la *Dióptrica* (1637, AT VI 79-228) como en la tercera parte de los *Principios de la filosofía* (esp. arts. 55-64, AT VIII 118-116/IX 130-136).

<sup>39</sup> Gaspar Coignet de la Thuillerie fue un diplomático francés muy cercano a Descartes, que desempeñó funciones en Países Bajos, Dinamarca y Suecia, presentó a Chanut ante Cristina de Suecia y realizó varias intervenciones en favor de Descartes frente a varias acusaciones. En esta versión de la carta dice "Mad<sup>e</sup> de la Tuillerie" en lugar de "M. de la Thuillerie" (AT IV 581 en la próxima nota al pie; cf. también AT IV 534-535). Seguramente se deba, como señala Goguel, a un error de copiado.

<sup>40</sup> El resumen de 642a comienza en este párrafo, obviando las consideraciones claramente más personales de Chanut hacia Descartes, así como las motivaciones más íntimas de su interrogación y parte de las preguntas. El abreviado puede deberse al carácter semipúblico de la correspondencia del siglo XVII y para que se difunda la parte menos comprometida personalmente. Reproducimos a continuación la versión abreviada de la carta:

#### Carta 462(a). De Chanut a Descartes

/AT IV 581/ Estocolmo, 1º de diciembre de 1646

El señor de la Thullerie no lo ha engañado cuando le dijo maravillas de nuestra reina de Suecia. Sin mentir, le sorprendería la fuerza de su espíritu. Para la conducción de sus asuntos, ella no solamente los conoce, sino que lleva vigorosamente el peso, y lo /582/ carga casi sola. Mientras que en muchos otros tribunales los asuntos se tratan con los Ministros únicamente, aquí solo nos queda comentarlos a la Reina y tomar las respuestas de su boca. En lo que ella es muy hábil; su edad y su poca experiencia no dan ventaja a quienes le hablan, supliendo su juicio a todo lo que le pueda faltar en los usos y costumbres de los asuntos.

<sup>37</sup> AT incluyeron esta carta en el tomo X, junto con otros documentos encontrados en años posteriores a las publicaciones ordenadas cronológicamente (AT I-V). La fuente que citan para esta carta manuscrita es: *Archives of Foreign Affairs*, Suecia, 1645-1646, vol. 10, folios 376-379.

sin mentir, se asombraría de la fuerza de su espíritu. Para la conducción de sus asuntos, no solamente que ella los conoce, sino que los lleva vigorosamente y casi sola.<sup>41</sup> mientras que en muchos otros tribunales los asuntos se tratan con los Ministros únicamente, aquí solo nos queda comentarlos a la Reina y tomar las respuestas de su boca; en lo cual es tan hábil, que su edad y su poca experiencia no dan ventaja a quienes le hablan, supliendo su juicio todo lo que le pueda faltar en los usos y costumbres de los asuntos.

Me contengo en esto, y no quiero hacer un elogio imperfecto de esta gran Princesa, de quien le hablé, sólo para hacerle saber que ella lo conoce como todos deberían conocerlo, y que, a mi juicio, ella, con el sentimiento maravillosamente desapegado de la servidumbre de las opiniones populares, entendería todos sus *Principios* tan claramente como cualquiera en el mundo, si el peso del gobierno de un gran Estado le dejara suficiente tiempo para dedicarse a estas meditaciones. En los momentos que puede apartarse del cuidado de los asuntos públicos, y muchas veces después de las audiencias que me dio para los asuntos del Rey, se deja llevar en conversaciones que pasarían por muy fervorosas entre los funcionarios; y le aseguro que se debe hablar delante suyo con gran circunspección.

La última vez que tuve el honor de verla, en ocasión de un asunto, ella se detuvo con una pregunta sobre la cual me obligó a expresarle mis sentimientos, y que con gusto la abordaría aquí, porque no dista mucho de lo que le dije al inicio de esta carta, y que le hará saber que su espíritu es muy elevado: saber /613/ cuál de las dos desregulaciones<sup>42</sup>

Pero ahora solamente quiero hablarle de ella para decirle que lo conoce como todo el mundo debería conocerlo y que comprende tan fácilmente cómo se perfeccionan todos sus principios, teniendo un sentimiento maravillosamente desapegado del fervor de las opiniones populares. Si la carga del gobierno de un gran Estado le deja tiempo suficiente, [este es] para dedicarlo a estas meditaciones. En los momentos en que puede retirarse un tiempo de los asuntos públicos, y a menudo después de las audiencias que me ha brindado por los asuntos del Reino, ella se anima en conversaciones que se considerarían muy serias entre los funcionarios; y le aseguro que se debe hablar delante de ella con gran circunspección.

La última vez que tuve el honor de verla, ella se detuvo, en ocasión de un asunto tratado, en una pregunta por la que me obligó a expresar mis sentimientos. La cuestión era saber, cuando uno sufre de Amor o de Odio, cuál de estas dos desregulaciones o malos usos era la peor. El término Amor se entendía a la manera de los Filósofos, y no como tan a menudo se hace sonar en los oídos de las muchachas, y la cuestión era general. Me atreví en esta reunión a tomar partido contrario a su pensamiento, y esta respuesta le hizo decir varias cosas de una /583/ gran sabiduría y sutil razonamiento. Como no me está permitido decirle nuestras opiniones, si se dispone en ocasión de condenar a una Reina dando su juicio, le diré el resto, y cómo ella defendió su posición. Estoy esperando el ejemplar de sus Meditaciones francesas para presentárselo [a ella]; y si en la pregunta que le propongo su sentimiento favorece su pensamiento [el de la Reina], aprovecharé la ocasión para confesarle que estará en desacato, y que habrá confirmado su opinión.

<sup>41</sup> AT recogen la siguiente anotación marginal: "Sin embargo, ella sólo tenía 19 años en ese momento". Esta consideración no es menor, puesto que Suecia se encontraba en una situación diplomática muy delicada. Ella estuvo a cargo de la firma de tratados como el de Brömsebro (1645, paz con Dinamarca) y la Paz de Westfalia (1648), que finaliza la Guerra de los 30 Años.

<sup>42</sup> El verbo utilizado es *dérégler*, que engloba significados asociados a desordenar, perturbar, desorganizar, alterar,

y malos usos es la peor,<sup>43</sup> la del Amor o la del Odio. La cuestión era general, y este término amor se entendía al modo de los Filósofos,<sup>44</sup> y no como tantas veces se hace sonar en los oídos de las muchachas. Me atreví, en esta cuestión, a tomar partido contrario a su pensamiento, y mi respuesta le hizo decir varias cosas de gran sabiduría y sutil razonamiento. Pero ni la extensión del trabajo ni mi intención me permiten expresar nuestras opiniones; si se dispone a condenar a una Reina dando su juicio, le diré el resto, y cómo ella defendió su posición.

Espero en breve sus Meditaciones francesas para presentárselas [a la Reina]; y si en la pregunta su sentencia favorece su pensamiento [el de ella], aprovecharé la ocasión para confesarle que estoy en desacato, y que habrá confirmado su opinión. Sólo me da espacio para decirte nuevamente que soy...

## 2.2. Carta 468. De Descartes a Chanut

/600/ Descartes a Chanut,  
[Egmond], 1º de febrero, 1647

Señor,

La amable carta que acabo de recibir de su parte no me permite que descanse hasta que le hubiera respondido,<sup>45</sup> y aunq

ue usted propone /601/ cuestiones que a personas más avanzadas que yo les resultaría difícil examinar en poco tiempo, sin embargo, como sucede que, aunque me empleara mucho en ello no podría resolverlas del todo, prefiero poner rápidamente sobre el papel lo que me dictará el fervor que me incita, que pensarlo más tranquilamente y no escribir nada mejor después.

Usted desea saber mi opinión en lo tocante a tres cosas:

1. Qué es el amor.
2. Si la luz natural nos enseña a amar a Dios.
3. ¿Cuál de las dos desregulaciones y malos usos es la peor, la del Amor o la del Odio?<sup>46</sup>

etc. Preferimos su versión más literal –desregular– porque contempla un elemento importante de la ética cartesiana, que es la regulación de la experiencia pasional, además de que no tiene connotaciones que indiquen la causa, externa o interna, y tiene una carga valorativa más neutral que sus sinónimos, algunos de los cuales aparecen por sí mismos en el texto.

<sup>43</sup> Esta frase está en sintonía con la caracterización de las pasiones del alma y su función en el tratado respectivo, según el cual todas las pasiones son naturalmente buenas y su problema está en sus malos usos o en sus excesos ("*leurs mauvais usages ou leurs excès*" (AT XI 486). Cf. *Las pasiones*, arts. 148, 203, 211.

<sup>44</sup> Se refiere, con toda certeza, a la distinción entre amor concupiscente y benevolente, que será comentada en mayor detalle por Descartes *infra*.

<sup>45</sup> Como podrá apreciarse por el detalle, minuciosidad y cantidad y variedad de referencias literarias directas e indirectas en la confección de la carta, así como puede suponerse por el prolongado tiempo entre la solicitud y la respuesta, este es un gesto de simpatía y humildad. Heidsieck, en cambio, entiende que esta afirmación es honesta y que Descartes aprovecha la ocasión para improvisar sobre el tema. Cf. "L'amour selon Descartes", p. 423.

<sup>46</sup> Como se puede ver, la versión abreviada de la carta de Chanut solo contiene la tercera pregunta, mientras que la extendida contiene las dos primeras también.

Para responder al primer punto, distingo entre el amor que es puramente intelectual o razonable y el que es una pasión.<sup>47</sup> El primero, me parece, no es otra cosa que, cuando nuestra alma percibe algún bien presente o ausente y que juzga conveniente para ella, la unión a él por voluntad, es decir, se considera a sí misma con ese bien en un conjunto del que él es una parte y ella la otra. En consecuencia, si el objeto está presente –es decir, si ella lo posee, o si ella es poseída por él, o finalmente si está unida a él no sólo por su voluntad, sino también de hecho, en la manera que les conviene unirse–, el movimiento de su voluntad, que acompaña el conocimiento que tiene de que es un bien para ella, es su gozo;<sup>48</sup> y si está ausente, el movimiento de su voluntad que acompaña al conocimiento /602/ que tiene de ser privada de él, es *tristeza*; y el que acompaña al conocimiento que tiene de lo que le convendría adquirir, es su *deseo*. Y todos estos movimientos de la voluntad que el amor, el gozo y la tristeza y el deseo, en cuanto son pensamientos racionales, y no pasiones, podrían encontrarse en nuestra alma, aunque no existiera el cuerpo.<sup>49</sup> Porque, por ejemplo, si ella advirtiera que hay muchas cosas por conocer en la Naturaleza, que son muy hermosas, su voluntad infaliblemente se movería a amar el conocimiento de estas cosas, es decir, a considerarlas como propias. Y si ella notara, con esto, que ella tiene este conocimiento, tendría gozo; si considerara que no lo tiene, estaría triste; si pensaba que sería bueno para ella adquirirlo, tiene el deseo de hacerlo. Y no hay nada en todos estos movimientos de su voluntad que le resulte oscuro, ni de lo que no tenga un conocimiento muy perfecto, con tal de que reflexione sobre sus pensamientos.

Pero en tanto nuestra alma está unida al cuerpo, este amor razonable va ordinariamente acompañado del otro, que podemos nombrar “sensual” o “sensitivo”, y que, como he someramente dicho de todas las pasiones, apetitos y sentimientos, en la página 461 de mis *Principios franceses*,<sup>50</sup> no es otra cosa que un pensamiento confuso excitado en el alma por algún /603/ movimiento de los nervios,

los cuales la disponen a este otro pensamiento más claro que consiste en el amor razonable. Porque, como en la sed la sensación que tenemos de sequedad de garganta es un pensamiento confuso que nos dispone al deseo de beber, sin ser este pensamiento el deseo mismo, así en el amor uno siente no-sé-qué calor alrededor del corazón y una gran abundancia de sangre en los pulmones, que nos hacen incluso abrir los brazos para abrazar alguna cosa, y es así que hace que el alma se incline a unirse a voluntad al objeto que se presenta. Pero el pensamiento por el cual el alma siente este calor es diferente de aquel por el que se une a ese objeto; e incluso sucede que este sentimiento de amor se encuentre en nosotros, sin que nuestra voluntad se incline a amar nada, porque no encontramos un objeto que juzguemos digno de amor. Puede suceder también, por el contrario, que conozcamos un bien que lo amerite mucho, y que nos unamos a él a voluntad, sin tener, por él, ninguna pasión, a causa de que el cuerpo no está dispuesto.<sup>51</sup>

Pero, de ordinario, estos dos amores se dan ensamblados porque hay una ligazón tal entre el uno y el otro que cuando el alma juzga que un objeto es digno de ella, inmediatamente dispone el corazón a los movimientos que excitan la pasión del amor; y cuando el corazón se encuentra así dispuesto por otras causas, esto hace que el alma imagine cualidades amables en las cosas, donde en otro tiempo sólo vería defectos. Y no es de extrañar que ciertos movimientos del corazón estén naturalmente ligados a ciertos pensamientos, con los cuales no tienen ninguna /604/ semejanza; porque, por ser nuestra alma de naturaleza tal que puede estar unida a un cuerpo, ella también tiene esta propiedad de que cada uno de sus pensamientos puede estar de tal manera alineado con ciertos movimientos u otras disposiciones de este cuerpo, que, cuando las mismas disposiciones son encontradas en él más tarde, inducen el mismo pensamiento; y recíprocamente, cuando regresa el mismo pensamiento, prepara el cuerpo para recibir la misma disposición. Así, cuando aprendemos un idioma, unimos las letras o la pronunciación de ciertas palabras –que forman las cosas materiales– con sus significados –que forman los pensamientos–; de hecho, cuando escuchamos las mismas palabras una y otra vez, concebimos las mismas cosas; y cuando concebimos las mismas cosas, recordamos las mismas palabras.

Pero las primeras disposiciones del cuerpo que acompañaron así a nuestros pensamientos, cuando entramos al mundo, debieron sin duda habérsenos unido más estrechamente que las que acompañaron después. Y para examinar el origen del calor que sentimos alrededor del corazón, y las demás disposiciones que acompañan al amor, considero que, desde el primer momento en que nuestra alma se une al cuerpo, es verosímil que haya sentido gozo, e inmediatamente después, amor; y luego quizás

<sup>47</sup> En *Las pasiones* se sostiene esta distinción entre los placeres del alma –necesariamente intelectuales–, los del cuerpo y los de la unión. Cf. *Las pasiones*, art. 212.

<sup>48</sup> Traducimos *joie* por gozo y no por alegría para mantener la continuidad con la distinción que hace Descartes luego en *Las pasiones* entre los conceptos de *joie* y *allégresse*. Si bien ambas palabras tienen un núcleo común, *joie*, derivada del latín *gaudium*, describe el sentimiento de placer y bienestar intenso pero limitado (Descartes la define como el efecto de la consideración de un bien, cf. *Las pasiones*, art. 61) y *allégresse*, tiene un carácter más exaltado de júbilo y euforia y se caracteriza por la expresión externa (Descartes la vincula además con el contraste con un mal pasado, cf. *Las pasiones*, arts. 67 y 210). *Joie* tiene un lugar prominente en la taxonomía de *Las pasiones*, donde Descartes se expide sobre ella en varios artículos y además la ubica como una de las pasiones primitivas (en esta carta encontraremos cinco de las primitivas de *Las pasiones*: amor, gozo, tristeza, odio, deseo; la ausente es la admiración, cf. *Las pasiones*, art. 69).

<sup>49</sup> Aquí encontramos una novedad cartesiana, no tanto respecto de la posibilidad de una alegría, un amor o un deseo intelectual y desencarnado, presente en la tradición filosófica al menos desde Platón, sino especialmente respecto de la tristeza intelectual en la contemplación del conocimiento que no se posee, una emoción referida a una privación.

<sup>50</sup> Cf. *Principios de la filosofía*, IV, arts. 189 y 190 (AT VIII 314-315/ IX 309-310).

<sup>51</sup> Las tres posibilidades que contempla aquí entonces son: los movimientos corporales incitan la pasión del amor, el objeto es juzgado como digno y la voluntad se inclina a él (amor pasional e intelectual); los movimientos corporales incitan la pasión del amor, el objeto no es juzgado como digno y la voluntad no se inclina a él (correlato físico del amor); no hay movimientos corporales que inciten la pasión, el objeto es juzgado como digno y la voluntad se inclina a él (amor intelectual).

también odio y tristeza; y que las mismas disposiciones del cuerpo que luego dieron origen a estas pasiones acompañaron naturalmente después a sus pensamientos. Juzgo que la primera pasión fue el gozo, porque no es /605/ creíble que el alma fuera puesta en el cuerpo sino cuando este estaba bien dispuesto, y que, cuando así está bien dispuesto, naturalmente nos da gozo. Digo también que el amor ha venido después a causa de que la materia de nuestro cuerpo fluye sin cesar, como el agua de un río, y es necesario que una nueva ocupe su lugar, es poco probable que el cuerpo hubiera estado bien dispuesto si no hubiera estado también próxima a sí aquella materia apropiada y adecuada para servirle de alimento, y que el alma, actuando por voluntad hacia esta nueva materia, sienta por ella amor; así como si después faltaba ese alimento, sentía tristeza. Y si en su lugar venía otro que no era apto para nutrir el cuerpo, le tenía odio.<sup>52</sup>

He aquí las cuatro pasiones que creo que son en nosotros las primeras, y las únicas que tenemos desde antes de nuestro nacimiento. Y creo también que ellas no eran más que sentimientos o pensamientos confusos; porque el alma estaba atada a la materia de tal manera que no podía dedicarse todavía a ninguna otra cosa que a recibir las diversas impresiones; y que algunos años después, ella ha comenzado a tener otros gozos y otros amores, que no dependen de la buena constitución o nutrición del cuerpo pero en los que, sin embargo, lo que había de intelectual en sus gozos o amores, siempre fue acompañado de los primeros sentimientos que había tenido, e incluso también de los movimientos o operaciones naturales que entonces había en el cuerpo; de modo /606/ que, sobre todo porque el amor no fue causado, antes del nacimiento, sino por un alimento conveniente que, entrando abundantemente en el hígado, en el corazón y en el pulmón, excitó más el calor que de costumbre, de ahí que este calor acompañe siempre al amor,<sup>53</sup> aunque este provenga de causas muy diferentes. Y si no temiera extenderme demasiado sobre este punto, podría mostrar detalladamente que todas las demás disposiciones del cuerpo que estaban al principio de nuestra vida con estas cuatro pasiones, todavía las acompañan. Pero sólo diré que son estos sentimientos confusos de nuestra infancia los que, unidos a los pensamientos razonables por los que amamos lo que juzgamos digno de ello, hacen que nos resulte difícil conocer la naturaleza del amor.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Esta idea es parafraseada y extendida a las demás pasiones primitivas en *Las pasiones*, art. 107 y antes en carta a Elisabeth de mayo de 1646 (AT IV 409). Heidsieck resalta en base a este pasaje que en la psicología cartesiana el primer no-yo es la comida, a diferencia de, por ejemplo, Freud (la madre) y Merleau-Ponty (el cuerpo del otro). Cf. "L'amour selon Descartes", pp. 427-428.

<sup>53</sup> AT anotan que Clerselier registra "l'âme" en lugar de "l'amour".

<sup>54</sup> Este aprendizaje corporeizado, a-racional y reafirmado por la mera rememoración es el aspecto fisiológico de la memoria, para la cual Descartes ofrece una explicación mecanicista en el *Tratado del hombre* (cf. AT XI 177-179), y las *Reglas para la dirección del espíritu* (regla XII, AT X 410-417) y de algunas cartas. Describe al cerebro (aunque luego se extiende sobre el resto del cuerpo y objetos externos) como una malla sobre la cual las impresiones trazan surcos que quedan lo suficientemente abiertos y conectados como para que la circulación de espíritus por uno de ellos haga que se reactive todo el recuerdo. A lo largo de la vida los

A lo que agregó que muchas otras pasiones, como el gozo, la tristeza, el deseo, el miedo, la esperanza, etc., se mezclan de formas diversas con el amor e impiden que reconozcamos en qué consiste propiamente. Lo cual es destacable principalmente en lo que respecta al deseo; porque tan ordinariamente se lo toma por amor que esta es la razón por la que hemos distinguido dos clases de amor: uno se llama amor de benevolencia, en el que el deseo no aparece tanto, y otra que llamamos amor de concupiscencia, que no es más que un deseo muy violento, fundado en un amor a menudo débil.<sup>55</sup>

Pero faltaría escribir un gran volumen para tratar de todas las cosas que pertenecen a esta pasión; y aunque es natural que nos /607/ querramos contar lo más que podamos (lo que me anima a intentar contarle aquí más cosas de la que sé), quiero contenerme, no sea que la longitud de esta carta lo aburra. Paso entonces a vuestra segunda pregunta: saber *si la sola luz natural nos enseña a amar a Dios, y si uno puede amar por la fuerza de esta luz*. Veo que

trazados se complejizan y superponen y ello hace que conocimientos y recuerdos de distintas edades se asocien. También deja lugar a una memoria intelectual, que seguiría una estructura semejante pero de forma inmaterial. Cf. Travaglia 2021. En sus objeciones a las *Meditaciones*, Gassendi señala a Descartes que la independencia del alma y el cuerpo parece flaquear si tomamos en cuenta al sujeto en distintos tiempos y disposiciones (vgr., siendo niño o adulto), puesto que el yo-pensamiento parece cambiar a la par que cambia el cuerpo (cf. AT VII 261-262). Descartes desarrolla su respuesta en las cartas a Hyperaspistes (julio y agosto de 1641), esbozando una psicología del desarrollo según la cual el alma de un bebé posee las ideas innatas pero que en el útero y durante los primeros años de vida está todavía muy apegado a la sensibilidad, aunque esto se puede corregir con el desarrollo posterior. En los *Principios de la filosofía*, I, art. 71 agrega que esta experiencia infantil es la causa de todos los errores posteriores. En otra carta a Chanut, del 6 de junio de 1647, Descartes ilustra esto contando cómo desarrolló una especial simpatía por las personas bizcas a raíz de haberse enamorado, en su infancia, de una niña con esa condición. Cf. AT V 56-58. En términos de Brown, la pasión favorece que imaginemos cualidades amables en objetos que, en otra ocasión o sin pasión mediadora, solo veríamos faltas. En este sentido, señala que la obra tardía, fundamentalmente, choca con el prejuicio inicial del conocimiento desapasionado y racional, a la vez que da cuenta del rol crucial de las pasiones para descubrir, distinguir y fijar objetos en la mente. Cf. *Passionate Mind*, pp. 148 y 162. Byron Willis-ton toma este caso para hablar del amor como error y señala que ocasiones como estas muestran que no todos nuestros juicios o prejuicios son dañinos ni requieren enmienda. Cf. "Descartes on Love and/as Error", pp. 439-441. Alexandre Matheron retoma este párrafo, en comparación con los arts. 107 y 109 de *Las pasiones*, para profundizar sobre la idea de unión a voluntad: el alimento causa alegría, lo que causa amor es su posesión e integración al cuerpo propio, lo que pautó la manera de vincularse amorosamente formando un solo todo en los demás ejemplos que considera el autor. Cf. "Amour, digestion et puissance selon Descartes", p. 436.

<sup>55</sup> Esta distinción es anterior a Descartes y podemos encontrarla, por ejemplo, en la *Suma teológica* (I II XXVI 4), donde Santo Tomás distingue *amor amicitiae* (amor a algo por lo que es) de *amor concupiscentiae* (amor a algo conforme a su relación con nosotros). En el artículo 81 de *Las pasiones* Descartes disminuye el valor relativo de esta distinción porque no atiende a la causa del amor sino a sus efectos (el amor benevolente incita a querer el bien de la cosa amada y el amor concupiscente incita a desear la cosa amada). Ejemplos de ello están en el artículo 82, reseñado *supra*. Los movimientos de los espíritus animales que comunican estados de placer o displacer en el cuerpo juegan un rol central en las formas pasionales atravesadas por el deseo, puesto que estas sensaciones alimentan. Cf. *Las pasiones*, art. 107.

hay dos fuertes razones para dudarle; la primera es que los atributos de Dios que se consideran más ordinariamente están tan elevados por encima de nosotros, que no concebimos de ninguna manera que puedan convenir con nosotros, lo cual es causa de que no nos apeguemos a ellos por voluntad propia; la segunda es que no hay nada en Dios que sea imaginable, lo que significa que aunque tengamos algún amor intelectual por él, no parece que podamos tener ningún amor sensible, porque debe pasar por la imaginación para llegar del entendimiento a los sentidos.<sup>56</sup> Por eso no me sorprende que algunos filósofos estén convencidos de que es sólo la religión cristiana la que, enseñándonos que el misterio de la Encarnación, por la cual Dios se rebajó hasta hacerse semejante a nosotros, hace que seamos capaces de amarle; y que aquellos que, sin el conocimiento de este misterio, parecían tener pasión por alguna Divinidad, no la tenían por éste, el Dios verdadero, sino sólo por algunos ídolos a los que llamaban por su nombre; así como Ixión, según los poetas, abrazó una nube en lugar de la reina de los Dioses.<sup>57</sup> Sin embargo, no tengo ninguna duda de que podemos amar verdaderamente /608/ a Dios por la sola fuerza de nuestra naturaleza.<sup>58</sup> No aseguro que este amor sea meritorio sin la gracia, eso lo dejo a los teólogos,<sup>59</sup> pero me atrevo a decir que respecto de esta vida, es la pasión más deslumbrante y más útil que podemos sentir, e incluso puede ser la más fuerte, aunque para ello haga falta una meditación muy atenta, porque la presencia de los otros objetos nos distrae continuamente.

Ahora bien, el camino que juzgo que debemos seguir, para llegar al amor de Dios, es que debemos considerar que él es un espíritu, o una cosa que piensa, en la cual teniendo la naturaleza de nuestra alma alguna semejanza con la de ella, llegamos a persuadirnos de que ella es una emanación de

su inteligencia soberana, & *divinæ quasi particula auræ*.<sup>60</sup> Incluso, como nuestro conocimiento parece poder aumentar por grados hasta el infinito, y como el de Dios es infinito, es la meta a la que apunta el nuestro; si no consideramos nada más, podemos llegar a la extravagancia de desear ser dioses y, así, por un muy gran error, amar sólo a la Divinidad en lugar de amar a Dios. Pero si con esto atendemos a la infinitud de su potencia, por la cual creó tantas cosas, de las cuales nosotros no somos más que la menor parte; a la medida de su providencia, que le permite ver con un solo pensamiento todo lo que ha sido, lo que es, lo que será y lo que sabe ser; a la infalibilidad de sus decretos, que, aunque no perturban nuestro libre albedrío, no pueden cambiarse en modo alguno; /609/ y, finalmente, a nuestra pequeñez, y por otro, a la grandeza de todas las cosas creadas, al notar cuán fuertemente dependen de Dios, y al considerarlas de una manera que se relaciona con su omnipotencia, sin encerrarnos en una burbuja, como hacen los que quieren que el mundo sea finito; la meditación de todas estas cosas llena de un gozo tan extremo a un hombre que las comprende bien, que lejos de ser insultante e ingrato con Dios hasta el punto de querer tomar su lugar, al contrario, él piensa<sup>61</sup> ya haber vivido suficiente de lo que Dios le ha dado la gracia de alcanzar; y uniéndose enteramente a él en su voluntad, lo ama tan perfectamente que ya no desea nada en el mundo, excepto que se haga la voluntad de Dios.<sup>62</sup> Esta es la razón por la que ya no teme a la muerte, ni al dolor, ni a la desgracia, porque sabe que nada le puede suceder a excepción de lo que Dios ha decretado; y ama tanto este decreto divino, lo considera justo y tan necesario, sabe que debe depender tan enteramente de él que, incluso cuando espera de él la

<sup>56</sup> Esto es, la misma naturaleza de Dios impide el amor pasional que, en todo caso, puede dirigirse a una figura que lo represente y sí pueda ser percibida por los sentidos y contenida en la imaginación.

<sup>57</sup> Ixión intentó seducir a Hera, pero lo que se le presenta no es la diosa sino una nube con su forma (Néfele) que ella (o Zeus, según la versión) le envía. Cf. Luciano, *Diálogo con los dioses*, 6.

<sup>58</sup> En la carta a Elisabeth del 15 de septiembre de 1645, en referencia a cómo obrar bien, Descartes menciona dos elementos clave: conocer la verdad y tener la costumbre de recordarla. La primera de esas verdades es "que hay un Dios, de quien todo depende, cuyas perfecciones son infinitas, cuyo poder es inmenso, cuyos decretos son infalibles (...) Y, puesto que el verdadero objeto del amor es la perfección, cuando elevamos nuestro espíritu para considerar a Dios tal como es, nos hallamos naturalmente tan inclinados a amarle que, incluso, encontramos motivos de alegría en nuestras aflicciones (...)" (AT IV 291-292).

<sup>59</sup> Desde temprano en su carrera, Descartes se desmarca de cuestiones teológicas y refuerza una posición en la que metafísica/ciencia y teología son asuntos separados, las primeras accesibles mediante la razón y la investigación empírica y la segunda por revelación divina. Sin embargo, la metafísica cartesiana tiene uno de sus objetos principales en superposición con la teología: la existencia de Dios, y mantiene afinidades con doctrinas teológicas, fundamentalmente agustinianas. Sobre la distancia con la teología, cf. carta a Mersenne el 30 de agosto de 1640 (AT III 167), *Conversación con Burman* (AT V 157, 176), etc. Cabe tener en cuenta, al considerar esta cuestión, el contexto histórico y las persecuciones padecidas por Descartes y sus contemporáneos, no solo por parte de la Iglesia Católica Romana sino también de las reformadas, como la calvinista.

<sup>60</sup> "Y como una partícula de emanación divina", Horacio, *Sátiras*, II, 2, 79. En cuanto al camino sugerido para amar a Dios en este pasaje, parece que Descartes no propone tomar a Dios como un Dios personal, sino fingir que lo es, para asemejarlo a nosotros y, cuidadosamente, conectarnos con lo infinito. La esencia de Dios aparece de manera inaprensible para la mente desatenta o en situación natural. Aparece un vocabulario emanatista, pero, otra vez, es un "como si". En la cuarta meditación Descartes ya había indagado una vía de identificación con Dios, esta vez a través de la infinitud de la voluntad, tan amplia que debe ser como la voluntad divina, de la que es imagen y semejanza. Cf. AT VII 57/IX 45-46. La consideración de la infinitud y potencia de la voluntad individual es fundamental en la formulación de la segunda máxima de la moral del *Discurso* (ser lo más firme y resultado que pudiera en mis acciones, cf. AT VI 24-25), en la carta a Elisabeth del 3 de agosto de 1645, en la que la resolución firme de la voluntad es sinónimo de virtud, y finalmente en *Las pasiones*, donde la buena voluntad es definitoria en la generosidad, que determina la estima de sí en su posesión y uso resuelto (art. 153).

<sup>61</sup> Incorporamos la anotación al margen de AT: "*qu'au contraire il pensé...*".

<sup>62</sup> Estos ítems que hacen a la meditación sobre Dios (potencia infinita, creación del mundo, del que somos una parte, providencia, infalibilidad de los decretos, compatibilidad de la necesidad de los decretos con la libertad de nuestra voluntad, omnipotencia) aparecen nuevamente en *Las pasiones* en los artículos dedicados a la moderación del deseo (144-147). En lo que hace a la providencia, esta carta ya contiene la versión última de la tercera regla de la moral, que en el *Discurso* llamaba a vencerse a uno mismo antes que a la fortuna (AT VI 25-26), en la carta a Elisabeth del 4 de agosto de 1645 a vencerse a uno mismo antes que al orden de las causas externas (AT IV 265-266) y en *Las pasiones* finalmente rechaza abiertamente la fortuna y abraza el plan providencial divino (art. 146).

muerte o algún otro mal, si, aunque imposible, pudiera cambiarlo, no tendría la voluntad de hacerlo; pero así como no rechaza los males o las aflicciones porque vienen de la providencia divina, rechaza todavía menos todos los bienes o placeres lícitos de que puede gozar en esta vida, porque también provienen de ella; y recibéndolos con gozo, sin tener miedo de los males, su amor le hace perfectamente feliz.

Es verdad que el alma debe desapegarse totalmente del /610/ comercio de los sentidos para representarse las verdades que excitan en ella este amor; de ahí que no parece que pueda comunicarlo a la facultad imaginativa para convertirlo en una pasión. Pero sin embargo no dudo de que lo comuniquemos de alguna manera.<sup>63</sup> Porque aún cuando no podemos imaginar nada de lo que hay en Dios, objeto de nuestro amor, podemos imaginar nuestro propio amor, que consiste en que queremos unirnos a algún objeto, es decir, respecto de Dios, nos consideramos como una parte muy pequeña de toda la inmensidad de cosas creadas; porque, según sean diversos los objetos, podemos unirnos a ellos o unirlos a nosotros de diversas maneras; y la sola idea de esta unión alcanza para excitar el calor alrededor del corazón y causar la más violenta pasión.<sup>64</sup>

Es también cierto que el uso de nuestra lengua y nuestra civilidad en los elogios no permite que digamos a quienes tienen una condición muy superior a la nuestra que los amamos, sino solamente que los respetamos, honramos, estimamos y que tengamos celo y devoción por su servicio; por lo que me parece que la razón es que la amistad entre hombre y hombre iguala en algún modo a aquellos en quienes es recíproca; y así, es que, mientras uno trata de hacerse amigo de alguien más grande que uno, si uno le dijera que le ama, aquel podría pensar que uno lo trata de igual y ofenderlo. Pero como los filósofos no tienen la costumbre de dar diversos nombres a las cosas que convienen en una misma definición, y no conozco otra definición de amor, si no la de que el amor es una pasión que nos hace unir a voluntad con algún objeto, sin distinguir si este objeto es igual, más grande o más pequeño que nosotros, me parece que, para hablar en su idioma, debo decir que podemos amar a Dios.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Incorporamos la anotación de AT: "*qu'elle ne la luy communique en quelque manière*".

<sup>64</sup> Los dos pasos que propone son, entonces: 1) traducir o elevar nuestro amor a cosas finitas al amor a lo infinito y 2) unirnos de esta manera al objeto amado y desarrollar el amor más elevado. El primer paso aparece mencionado ya al comienzo del párrafo anterior y es problemático. Más todavía, contradictorio con consideraciones previas de las *Meditaciones*, por ejemplo, en la que descarta que podamos llegar a la idea de Dios elevando imaginariamente y hasta el infinito lo que en nosotros reconocemos como perfecciones. Cf. AT VII 46-47/IX 37. Esta línea no será continuada en *Las pasiones*, a diferencia de lo que sucede con el segundo paso, que reaparece en los desarrollos relativos a la unión amorosa y la relación todo-parte en el art. 83. Sobre los diversos objetos, la idea de unión y la violenta pasión, cf. *Las pasiones*, art. 82 y la nota 28, *supra*.

<sup>65</sup> Los filósofos no lo hacen, dice Descartes, pero en *Las pasiones* él sí lo hace y distingue tipos de amor conforme la consideración que hacemos de la grandeza o pequeñez de la cosa, así como de la estima que sentimos por ella. Así, estimo a alguien cuando considero su grandeza y lo menosprecio cuando considero su pequeñez; respecto de uno mismo, el amor propio toma forma de orgullo al considerar

Y si le preguntara, a consciencia, si ama a esta gran Reina, junto a la cual está ahora mismo, me habría dicho bien que no tiene por ella sino respeto, veneración y admiración, pero yo no podría evitar juzgar que siente también un afecto muy ardiente. Porque su estilo fluye muy bien cuando habla de ella, tanto que, aunque creo que todo lo que usted me dice es muy verdadero y he oído también hablar así a otras personas,<sup>66</sup> creo sin embargo que usted no podría describirle como lo hace, si no tuviera por ella mucho celo, como no podría estar al lado de tan grande luz sin recibir su calor.<sup>67</sup>

Y el amor que tenemos por los objetos que están por encima nuestro está lejos de ser menor que el amor que tenemos por los demás; creo que, por naturaleza, es más perfecto, y que nos hace abrazar con más ardor los intereses de quienes amamos. Porque la naturaleza del amor es hacer que uno se considere con el objeto amado como un todo del que no es más que una parte, que transfiramos todo el cuidado que estamos acostumbrados a tener por nosotros mismos en la conservación de ese todo, que retenemos para nosotros en particular solo una parte tan grande o pequeña /612/ que cree que es una parte grande o pequeña del todo al que ha dado su afecto: de modo que, si nos hemos unido por voluntad con un objeto que consideramos menos que nosotros mismos, por ejemplo, si amamos una flor, un pájaro, un edificio o cosa similar, la perfección más alta que este amor puede alcanzar, según su verdadero uso, no puede hacernos poner en peligro nuestra vida por la preservación de esas cosas, porque no son partes más nobles del todo que componen con nosotros que lo que son nuestras uñas y cabellos en nuestro cuerpo; y sería una extravagancia poner en riesgo todo el cuerpo por la conservación

la grandeza propia y humildad al considerar la bajeza. Ahora bien, comparando al objeto amado con el amor propio, es simple afecto si lo amo menos, es amistad si lo amo igual y es devoción si lo amo más. Cf. *Las pasiones*, arts. 65 y 83.

<sup>66</sup> El señor de Tuillerie, por ejemplo, cuyo testimonio Descartes cuenta en una carta anterior (cf. 1 de noviembre de 1646, AT IV 535-536) y Chanut celebra en la carta que traducimos *supra*.

<sup>67</sup> La descripción de cómo percibe Descartes la imagen que Chanut tiene de la Reina es, claramente, sensual. Goguel traduce *zele* como "dedicación", en consonancia con que en la ocasión previa en que aparece el verbo lo hace junto a "*dévotion pour leur service*" ("devoción por su servicio", en el párrafo anterior). Sin embargo, en este sugerente párrafo Descartes omite ese sintagma más formal y deja la otra palabra, que permite un juego de mayor ambigüedad con las connotaciones sensuales de este párrafo. Esta ambigüedad encontramos en *Las pasiones del alma*, donde Descartes define los celos, desde una perspectiva natural, como un deseo de conservar la posesión de un bien que estimamos mucho (art. 167), seguido lo cual dedica dos artículos a ponderar los casos en que pueden ser honestos (es justo ser celoso de bienes grandes e importantes) y censurables (cuando son respecto de un bien igual o menos valioso que uno). Da dos ejemplos. Para los celos honestos, la mujer celosa de su honor, que evita hacer mal o que se hable mal de ella. Para los celos malos, el hombre celoso de su mujer, porque no la ama como debiera sino que ama a un bien imaginario que consiste en poseerla él solo. Cf. *Las pasiones*, arts. 167-169. Matheron utiliza este pasaje para ejemplificar la construcción de la soberanía a partir del amor: la reina ocupa en la Tierra el lugar de Dios y es una cosa que piensa con la cual podemos asimilarnos e identificarnos (cf. AT IV 608 *supra*), por lo cual podemos amarla; y al hacerlo, sentimos que formamos un solo todo, que su poder es nuestro poder también y que tomamos sus decisiones. Cf. "Amour, digestion et puissance selon Descartes", p. 444.

del cabello. Pero cuando dos hombres se aman mutuamente, la caridad<sup>68</sup> exige que cada uno estime a su amigo más que a sí mismo; por eso su amistad no es perfecta si no están dispuestos a decir uno a favor del otro: *Same adsum qui feci, in me converte ferrum, &c.*<sup>69</sup> De todos modos, cuando un individuo se une voluntariamente a su príncipe o a su patria, si su amor es perfecto, no debe considerarse más que una parte muy pequeña del todo que compone con ellos, y así no debe temer más que ir a una muerte segura por su servicio que lo que teme sacarse un poco de sangre del brazo para que el resto del cuerpo se sienta mejor. Y vemos ejemplos de este amor todos los días, incluso en personas de baja condición social,<sup>70</sup> que voluntariamente dan su vida por el bien de su país o por la defensa de una gran persona a la que aman. Como resultado de lo cual es obvio que todo nuestro amor por Dios debe ser sin **/613/** comparación el más grande y perfecto de todos.<sup>71</sup>

<sup>68</sup> La caridad no aparece mencionada como tal luego en *Las pasiones*, pero sí encontramos una gradación semejante a la aquí presentada, entre simple afecto (por el edificio, la flor, etc.), amistad (por el otro ser humano) y devoción (por Dios), con una formulación muy semejante. Cf. *Las pasiones*, art. 83 y nota 65 *supra*. La consecuencia extra se puede derivar de la observación respecto del sacrificio de la parte menor del todo que se conforma en este vínculo amoroso. Si el yo es la parte más grande del vínculo (amor por mis cabellos o por una flor), no me sacrificaré; si el yo es la parte menor (amor por Dios, el príncipe o la patria), el amor nos inclina a sacrificarnos por el bien mayor; ahora bien, si se trata de un vínculo de amistad, Descartes no se pronuncia y queda vacío qué corresponde hacer. En esta carta cita el ejemplo de Niso, que se sacrifica por Euriale. Una emoción que permite pensar este vínculo en *Las pasiones* es la de la generosidad, que es definida como la estima de sí que depende, por una parte, de que solo se puede ser alabado o censurado por el uso de la libre voluntad y, por otra, de que siempre se tenga la firme resolución de usarla bien. Esta pasión lleva a comprender que los demás tienen la misma buena voluntad y permite comprender sus fallos por su ignorancia, impide menospreciarlos y hace procurar su bien como el propio. La relación entre la naturaleza de la generosidad y la del afecto, la amistad y la devoción da cuenta de que el desarrollo de la autoestima va aparejado de la comparación imaginativa con los objetos (y personas) del entorno. Esta pasión no da una solución general, sino que lleva a resolver caso por caso una ponderación de qué cabe sacrificar. Cf. *Las pasiones*, arts. 153-156. Pavesi comenta extensamente una variedad de problemas que suscita este pasaje de manera muy crítica, cf. *La moral metafísica*, pp. 196-201; Heidsieck ofrece una lectura más positiva, cf. "L'amour selon Descartes", pp. 428-430; sobre el rol de la imaginación, cf. D. Brown, *Pasionate Mind*, pp. 161-163.

<sup>69</sup> "¡A mí, a mí, soy yo quien lo hizo, contra mí dirigid ese hierro..." (Virgilio, *Eneida*, IX, 427).

<sup>70</sup> Descartes realiza frecuentemente consideraciones de clase de este tipo: las personas de estirpe muestran más frecuentemente habilidad, inteligencia y virtud que las de posiciones sociales inferiores, que, sin embargo, pueden aprender. Cf. *Las pasiones*, art. 161.

<sup>71</sup> La reflexión política se encuentra prácticamente escondida en la obra cartesiana. En la carta a Elisabeth de septiembre de 1646, respuesta al pedido de la princesa de que emita su opinión sobre *El príncipe* de Maquiavelo, Descartes aprovecha la ocasión para tomar ciertas posiciones. Respecto de lo que dice esta oración, podemos rescatar que el eje de la crítica cartesiana a Maquiavelo está en aconsejar a todo gobernante aquello que recomienda al usurpador del trono, sin contemplar la dinámica diversa que puede tener el príncipe legítimo al cual sus súbditos se unen por amor. Básicamente, la mirada del buen príncipe que ofrece Descartes es consistente con las máximas morales que propone a los súbditos. Así, por ejemplo, los súbditos no merecen el engaño arbitrario, el príncipe siempre debe ser circunspecto en las promesas y cumplir con la palabra, le conviene ser amigo de

No temo que estos pensamientos metafísicos le causen demasiada pena a su espíritu; porque sé que es muy capaz de todo; pero sé también que cansan el mío y que la preferencia por los objetos sensibles no me permite detenerme en ellos por mucho tiempo.<sup>72</sup> Por eso paso a la tercera pregunta, a saber: ¿cuál de las dos desregulaciones es la peor, la del amor o el del odio?<sup>73</sup> Pero me encuentro más impedido de responder a ella que a las otras dos, porque usted ha explicado menos su intención y porque esta dificultad puede entenderse en varios sentidos, que me parece necesario examinar por separado. Uno puede decir que una pasión es peor que otra porque nos hace menos virtuosos; o porque es más repugnante a nuestra satisfacción; o finalmente porque nos lleva a mayores excesos y nos dispone a hacer más daño a otros hombres.

Respecto del primer punto, lo encuentro dudoso. Porque considerando las definiciones de estas dos pasiones, juzgo que el amor que tenemos por un objeto que no lo merece puede hacernos peor que el odio que tenemos por otro al que deberíamos amar; porque hay más peligro en unirse a una cosa mala y transformarse en ella, que de separarse a voluntad de una buena. Pero cuando presto atención a las inclinaciones o hábitos que nacen de estas<sup>74</sup> pasiones, cambio de opinión; porque, viendo que el amor, **/614/** por desregulado que sea, siempre tiene por objeto el bien, no me parece que pueda corromper tanto nuestra moral, como lo hace el odio que sólo busca el mal. Y vemos, por experiencia, que las me-

la mayoría etc. Cf. AT IV 486-493. El gran problema que se señala en este pasaje es la equiparación del amor a Dios o un ser finito con el amor al príncipe o la patria, que son seres finitos y creados por Dios. Esta equiparación, que incluso llega a cualquier persona que amamos (en consonancia con el ejemplo de Euriale y Niso), es problemática sí, como hace Heidsieck, tenemos en cuenta que lo que nos pide el amor a Dios no es anteponer nuestra vida cuando puede perderse la de la otra parte del todo, sino la orientación constante de nuestra voluntad a esa unidad. Cf. "L'amour selon Descartes", p. 430. Matheron elabora el concepto de amor como unión y posesión para esbozar una teoría política. Cf. "Amour, digestion et puissance selon Descartes", pp. 443-445; también P. Sánchez Zamorano, "La generosidad en *Las pasiones del alma*", pp. 71-79, que interpreta las pasiones y sus vicios en clave social y política.

<sup>72</sup> Más allá de que parezca una falsa modestia, encontramos otros pasajes en la correspondencia en los que Descartes recomienda limitar al mínimo el tiempo dedicado a la filosofía y aumentar el máximo el dedicado a los placeres sensibles. Por ejemplo, en su carta a Elisabeth del 28 de junio de 1643: "Casi temo que Vuestra Alteza piense que no hablo aquí seriamente; pero eso sería contrario al respeto que os debo y que jamás dejaré de rendiros. Y puedo decir, en verdad, que la regla principal que siempre observé en mis estudios y la que, creo, me ayudó más a adquirir algún conocimiento, fue no emplear nunca más que muy pocas horas diarias en los pensamientos que ocupan la imaginación [i.e., matemática, física, que requieren de cierto auxilio] y muy pocas horas en el año en los que ocupan tan sólo el entendimiento [i.e., la metafísica]; dediqué todo lo demás de mi tiempo al descanso de los sentidos y al reposo del espíritu; y debo agregar que hasta considero como un ejercicio de la imaginación todas las conversaciones serias y todo cuanto exige atención. Por eso me retiré al campo; pues, aunque en la ciudad más activa del mundo podría tener todas horas para mí como las que dedico ahora al estudio, sin embargo, no podría emplearlas tan útilmente, con el ánimo cansado por el cuidado que requiere el tráfigo de la vida" (AT III 693-694, las aclaraciones entre corchetes son nuestras).

<sup>73</sup> Sobre esta respuesta, cf. *Las pasiones*, arts. 139-140.

<sup>74</sup> AT indican que Clerselier registra "les" en lugar de "ces".

jores personas se vuelven poco a poco maliciosas cuando se ven obligadas a odiar a alguien; porque, aunque su odio sea justo, se representan con tanta frecuencia los males que reciben de su enemigo, y también los que le desean, que las acostumbra poco a poco a la malicia. Por el contrario, quienes se dedican a amar, aunque su amor sea desregulado y frívolo, muchas veces se convierten en personas más honestas y virtuosas que si ocuparan su mente en otros pensamientos.

En cuanto al segundo punto, no encuentro ninguna dificultad: porque el odio está siempre acompañado de tristeza y congoja; y sobre cualquier placer que ciertas personas encuentran en hacer mal a otros, creo que su satisfacción es semejante a esa de los demonios, que, según nuestra religión, no dejan de ser condenados, aunque se imaginen continuamente vengándose de Dios al torturar a los hombres en los Infiernos. Al contrario, el amor, por más desregulado que fuera, causa placer, y aunque los poetas se quejen a menudo en sus versos, no creo sin embargo que los hombres se abstendrían naturalmente de amar, si no encontraran más dulzura que amargura en su experiencia; y que todas las aflicciones, cuya causa atribuimos al amor, no vienen sino de las otras pasiones que lo acompañan, a saber, los deseos temerarios y las esperanzas mal fundadas.<sup>75</sup>

**/615/** Pero si nos preguntamos cuál de las dos pasiones nos lleva a los más grandes excesos, y nos vuelve capaces de hacer el mayor mal al resto de los hombres, me parece que debo decir que esa es el amor; sobre todo porque ella tiene naturalmente mucho más fuerza y vigor que el odio; y que a menudo el afecto que tenemos por un objeto de poca importancia causa un mal incomparablemente mayor que el que podría hacer el odio de una cosa de mayor valor. Pruebo que el odio tiene menos vigor que el amor por el origen del uno y el otro. Porque si es verdad que nuestros primeros sentimientos de amor vienen de que nuestro corazón recibió abundancia de una nutrición que le era adecuada, y, al contrario, que nuestros primeros sentimientos de odio habían sido causados por algún alimento perjudicial que vino a nuestro corazón, y que ahora los mismos movimientos acompañan las mismas pasiones, como ya hemos dicho, es evidente que mientras amamos, toda la sangre más pura de nuestras venas corre abundantemente a través del corazón, que envía cantidad de espíritus animales en el cerebro, y así nos da más fuerza, más vigor y más coraje; mientras que, si tenemos odio, la amargura de la hiel y la acritud del bazo se mezclan con nuestra sangre y son causa de que no vengan tantos espíritus al cerebro y que entonces uno quede más

débil, más frío y más tímido. Y la experiencia confirma mi decir, porque los Hércules,<sup>76</sup> los Roldán<sup>77</sup> y generalmente aquellos que tienen más coraje, aman más ardientemente que los otros; y, al contrario, los que son más débiles y cobardes **/616/** están más inclinados al odio. La cólera puede bien volver audaces a los hombres, pero toma prestado su vigor del amor que tenemos por nosotros mismos, el cual le sirve siempre de fundamento, y no del odio, que no hace otra cosa que acompañarlo. La desesperación también lleva a hacer grandes esfuerzos de coraje, y el miedo hace ejercer grandes crueldades; pero hay diferencia entre estas pasiones y el odio.

Me resta ahora probar que el amor que se tiene por un objeto de poca importancia puede causar una cantidad de mal, estando desregulado, que el odio no produce por otro de mayor valor. Y la razón que doy de ello es que el mal que viene del odio se extiende solamente sobre el objeto odiado, a diferencia del amor desregulado, que no perdona nada sino a su objeto, el cual ocupa, de ordinario, muy pequeña extensión en comparación con todas las otras cosas de las que se dispone a procurar la pérdida y la ruina, a fin de que sirvan de alimento que nutra la extravagancia de su furor. Se dirá que puede ser que el odio es la más próxima causa de los males que uno atribuye al amor, porque, si amamos cualquier cosa, odiamos, en la misma medida, todo lo que la contraría. Pero el amor es siempre culpable, más que el odio, de los males que se hacen de esta manera, puesto que es su primera causa, y el amor de un solo objeto puede así hacer nacer odio en muchos otros. Luego, además, los más grandes males del amor no son los que se cometen de esta manera por intromisión del odio; los principales y más peligrosos son los que se hacen, o dejan hacer, por el solo placer del objeto amado, o por el placer propio. **/617/** Me acuerdo de una ocurrencia de Teófilo, que puede ser puesta como ejemplo; hace decir a una persona locamente enamorada:

*¡Dioses, ese hermoso Paris tenía una hermosa presa!  
Que bien hizo este Amante,  
Mientras encendía el incendio de Troya,  
¡Para amortiguar al demonio!*<sup>78</sup>

Esto muestra que los más grandes y funestos desastres pueden en ocasiones, como he dicho, ser sazón de un amor mal regulado, y servir para hacerlo más placentero, tanto más cuanto más enriquece su premio. No sé si mi pensamiento coincide con el suyo en esto; pero le aseguro que nuestros pensamientos acordarán en que, como me prome-

<sup>75</sup> En *Las pasiones* Descartes desarrolla esta idea estableciendo que el gozo y el amor mal fundados y asociados al deseo pueden volver temeraria al alma, a diferencia de la tristeza, que predispone al temor, la continencia y, en alguna medida, a la prudencia. La esperanza, asimismo, es un derivado del deseo que al estar "mal fundada" puede derivar en desesperación y temeridad (cf. *Las pasiones*, arts. 58-59, 165-166). La moral de *Las pasiones* va a estar fuertemente ligada a la regulación del deseo y en ello se vuelve crucial poder distinguir qué de lo que deseamos depende de nosotros y está a nuestro alcance producirlo y conseguirlo y qué no, para contenernos en esos límites y obtener la mayor y más constante satisfacción. Cf. *Las pasiones*, arts. 143-146.

<sup>76</sup> Cf. Séneca, *Hercules furens* (ca. siglo I d.e.c.). En la tragedia, Mégara, esposa de Hércules, es amenazada de muerte por Lico si no se casa con él (cf. 345-523). Al volver del infierno y enterarse de la situación (626-640), Hércules mata a Lico (cf. 895-897) y, al reencontrarse con su esposa e hijos, tiene un brote de locura y los mata también (1010-1038).

<sup>77</sup> Cf. Ludovico Ariosto, *Orlando furioso* (1516-1532). En este extenso poema, Orlando/Roland se enamora de la princesa Angélica pero ella no le corresponde y enloquece. Ella desaparece con un anillo de invisibilidad y se enamora de Medoro, un soldado sarraceno. Cuando Orlando se entera de la situación, se pone furioso y destruye todo a su paso por Europa y África; una vez que pasa ese episodio, deja de buscar a Angélica definitivamente.

<sup>78</sup> T. de Viaud, "Pour Mademoiselle de M.", pp. 200-201. Traducción propia.

tió usted con mucha benevolencia, así le estoy yo también con una pasión muy ardiente, etc.

Egmond, el 1 de febrero de 1647.

### 3. Referencias

- Adam, Charles y Tannery, Paul. *Œuvres de Descartes*. París: L. Cerf, 1897-1913.
- Antoine-Mahut, Delphine. *L'autorité d'un canon filosófico. Le cas Descartes*. París: Vrin, 2021.
- Bilderling, Beatriz von. "El yo, el otro y el semejante en el tránsito del *Discurso del método* al *Tratado de las pasiones*, o cómo las capas y sombreros recuperan el alma". Ponencia presentada en las *I Jornadas de Filosofía Moderna*, Buenos Aires, 23-25 de abril de 2003.
- Brown, Deborah. *Descartes and the Passionate Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Clarke, Desmond. *Filosofía cartesiana de la ciencia*. Madrid: Alianza, 1986.
- Cottingham, John. *Descartes*. México: UNAM, 1995.
- Descartes, René. *A Chanut, 1-2-1647*. Traducido por Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck. En *Obras escogidas*, pp. 451-464. Buenos Aires: Charcas, 1982.
- Descartes, René. *Cartas filosóficas*. Traducido por Élisabeth Goguel. La Plata: Terramar, 2008.
- Descartes, René. *Cartas sobre la moral*. Traducido por Élisabeth Goguel. La Plata: Yerbabuena, 1945.
- Descartes, René. *Correspondencia con Isabel de Bohemia*. Traducido por María Teresa Gallego Urrutia. En *Descartes*, pp. 549-672. Madrid, Gredos, 2011.
- Descartes, René. *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Traducido por María Teresa Gallego Urrutia. Barcelona: Alba, 1999.
- Descartes, René. *Discurso del método*. Traducido por Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck. En *Obras escogidas*, pp. 133-197. Buenos Aires: Charcas, 1982.
- Descartes, René. *Las pasiones del alma*. Traducido por José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué. Madrid: Tecnos, 1997.
- Descartes, René. *Lettres de Mr. Descartes*, 3 vols. Editado por Claude Clerselier. París: Angot, 1657-1667.
- Descartes, René. *Los primeros escritos*. Traducido por Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck. En *Obras escogidas*, pp. 13-31. Buenos Aires: Charcas, 1982.
- Descartes, René. *Los principios de la filosofía*. Traducido por Guillermo Quintás. Madrid: Alianza, 1995.
- Elisabeth of Bohemia y René Descartes. *The Correspondence Between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, editada por Lisa Shapiro. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Ellsworth, Phoebe C. y Scherer, Klaus R. "Appraisal Processes in Emotion". En *Handbook of Affective Sciences*, editado por Richard J. Davidson, Klaus R. Scherer y Harold H. Goldsmith, pp. 572-595. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Fierro, María Angélica. "Inmortalidad-mortalidad en la temática éros-agápe". *I Simposio Internacional Helenismo-Cristianismo*, pp. 1-11. Buenos Aires, UNGS-UNLPam, 2008.
- Frijda, Nico. *The Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Heidsieck, François. "L'amour selon Descartes d'après la lettre à Chanut du 1er. février 1647 (Commentaire)". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 162 (1972): 421-436. <https://www.jstor.org/stable/41094691/>
- James, Susan. *Passion and Action. The Emotions in the Seventeenth-Century Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Jolley, Nicholas. "The Reception of Descartes' Philosophy". En *The Cambridge Companion to Descartes*, editado por John Cottingham, pp. 393-423. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Kamboucher, Denis. "Cartesian Subjectivity and Love". En *The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy*, editado por Gábor Boros, Herman De Dijn y Martin Moors, pp. 23-41. Leuven: Leuven University Press, 2007.
- Madanes, Leiser. "Una alegría secreta...". *Revista de Filosofía Diánoia* 44, N° 44 (1998):95-112. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1998.44.654/>
- Malebranche, Nicolás. *Acerca de la investigación de la verdad*. Traducido por Javier Martín Barinaga-Rementería. Salamanca: Sígueme, 2008.
- Marion, Jean Luc. "El ego, ¿altera a otro?". En *Cuestiones cartesianas. Metafísica y método*, pp. 169-190. Buenos Aires: Prometeo, 2010.
- Matheron, Alexandre. "Amour, digestion et puissance selon Descartes". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 178, N° 4 (1988): 433-445. <https://www.jstor.org/stable/41095904/>
- Nolan, Lawrence, editor. *The Cambridge Descartes Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Nussbaum, Martha. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Pavesi, Pablo. *La moral metafísica. Pasión y virtud en Descartes*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- Publio Virgilio Marón. *Eneida*, vol. 3 (libros VII-IX). Traducido por Luis Rivero García, Juan A. Estévez Sola, Miryam Librán Moreno y Antonio Ramírez de Verger. Madrid: CSIC, 2019.
- Richardson, Robert C. "The 'Scandal' of Cartesian Interactionism". *Mind* XCI, N° 365 (1982):20-37. <https://www.jstor.org/stable/2253196/>
- Sánchez Ramón, Ramón. "Las raíces ignacianas de Descartes. Estado de la cuestión". *Pensamiento* 66, N° 250 (2010):981-1002. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/2205/>
- Sánchez Zamorano, Pura. "La generosidad en *Las pasiones del alma* de Descartes: otra lectura". *Cuaderno Gris* 7 (2003):61-84. <http://hdl.handle.net/10486/2660/>
- Solomon, Robert. *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*. Garden City: Anchor Press-Doubleday, 1976.
- Spinoza, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducido por Pedro Lomba. Madrid: Trotta, 2020.

- Travaglia, Marcos. "La memoria según Descartes. Perspectivas epistemológicas y morales". *Hipatia* 3 (2021):59-76.
- Van de Ven, Jeroen. "Quelques données nouvelles sur Helena Jans". *Archives de Philosophie* 67, N° 1, *Bulletin Cartésien XXXII* (2004):163-165. <https://www.jstor.org/stable/43038094/>
- Verbeek, Theo. "Descartes and the Problem of Atheism: The Utrecht Crisis". *Dutch Review of Church History* 71, N° 2 (1991):211-223. <https://www.jstor.org/stable/24009081/>
- Viaud, Teófilo de. "Pour Mademoiselle de M.". En *Œuvres complètes de Théophile*, vol. 1, pp. 198-201. Jannet: Charles Alleaume de Cugnon, 1896.
- Williston, Byron. "Descartes on Love and/as Error". *Journal of the History of Ideas* 58, N° 3 (1997):429-444. <https://doi.org/10.2307/3653908/>