

DESEO Y AMOR EN DESCARTES

Desire and Love According to Descartes

Yelitza Rivero

Universidad Simón Bolívar, Caracas, Venezuela.
ORCID: 0009-0000-3160-8914
E-mail: Yelirivero82@gmail.com

Resumen

En el presente trabajo expongo la noción de pasión en la filosofía cartesiana y su estrecha e ineludible relación con el cuerpo. Considero que Descartes en su tratamiento de las pasiones destaca el papel que juega nuestro cuerpo para establecer relaciones con las cosas del mundo y con los otros individuos. En este sentido, las pasiones sirven para indicar al individuo la conveniencia o no del mundo exterior con la intención de conservar su existencia, información que no puede ser obtenida por la sola capacidad racional. Por otra parte, las pasiones nos ofrecen ciertas maneras de relacionarnos con los otros individuos, que pueden darse a través del amor y el deseo.

Palabras clave: *pasión; enseñanza de la naturaleza; autoconservación; deseo; amor.*

¿Cómo citar?: Rivero, Y. (2024). Deseo y amor en Descartes. *Praxis Filosófica*, (60), e20814466. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i60.14466>

Recibido: 30 de noviembre de 2023. Aprobado: 21 de abril de 2024.

Desire and Love According to Descartes

*Yelitza Rivero*¹

Abstract

In this paper, I discuss the notion of passion in Cartesian philosophy and its close and inescapable relationship with the body. I consider that Descartes, in his treatment of the passions, emphasizes our body's role in establishing relationships with things in the world and with other individuals. In this sense, passions serve to indicate to the individual the convenience or not of the external world with the intention of preserving its existence, information that cannot be obtained by rational capacity alone. On the other hand, passions offer us certain ways of relating to other individuals, which can occur through love and desire.

Keywords: *Passion; Teaching of nature; Self-preservation; Desire; Love.*

¹ Profesora de la Universidad Simón Bolívar, Venezuela. Magíster en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar. Licenciada en Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Área de investigación: Filosofía moderna, feminismo.

DESEO Y AMOR EN DESCARTES

Yelitza Rivero

Universidad Simón Bolívar, Caracas, Venezuela.

I. Introducción

Para adentrarnos en la consideración cartesiana de pasión, debemos recordar la noción de sustancia que nuestro autor asume al afirmar que... “por sustancia no podemos entender ninguna otra cosa sino la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir” (Descartes, 1967b, AT, VIII, p. 333). Teniendo en mente esta definición, vemos como en la *segunda meditación* Descartes alcanza su primera verdad, la existencia del yo, sin necesidad de recurrir al cuerpo. Destacando que la naturaleza de ese yo, de esa alma es la capacidad de concebir ideas, es decir, de formar representaciones. A su vez, determina que la naturaleza corpórea puede existir sin necesidad de recurrir al alma, en tanto que ambas son sustancias, no necesitan de ninguna otra para existir. Las sustancias creadas deben su existencia sólo a Dios. En consecuencia, al ser el alma y el cuerpo sustancias creadas, no existe entre ellas alguna dependencia, por lo que se puede afirmar que la mente puede tener ideas sin el auxilio del cuerpo, y el cuerpo, el famoso *cuerpo máquina*, puede realizar movimientos sin la participación del entendimiento. Esta posición encuentra sustento en algunos pasajes como los siguientes:

Yo soy, yo existo: esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? A saber, todo el tiempo que yo piense, pues quizá podría suceder que si yo dejara de pensar, dejaría al mismo tiempo de ser o de existir. No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: yo no soy, pues, hablando con precisión,

más que una cosa que piensa, un espíritu, un entendimiento o una razón...
(Descartes, 1967c, AT, VII, 226)

En el texto citado Descartes afirma que la existencia de nuestro ser depende exclusivamente de la actividad de pensar, existimos mientras pensamos, dejando a un lado la inclusión del aspecto corporal. La mente realiza sus operaciones independientemente de que tengamos un cuerpo.

Por su parte, en el *Tratado del Hombre* nuestro autor adjudica las funciones y movimientos del cuerpo derivados de la organización y disposición de sus órganos. Dice:

... el cuerpo no es otra cosa que una estatua o una máquina de tierra firme a la que Dios formó con el propósito de hacerla tan semejante a nosotros como sea posible, de modo que no sólo confiere al exterior de la misma el color y la forma de todos nuestros miembros, sino que también dispone en su interior todas las piezas requeridas para lograr que se mueva, coma, respire y, en resumen, imite todas las funciones que nos son propias, así como cuantas podemos imaginar que tienen su origen en la materia y sólo dependen de la disposición de los órganos. (Descartes, 2002, p 20)

4

Descartes no fue ajeno a la consideración del cuerpo máquina que imperaba en su época, y este pasaje nos permite apreciarlo. Por tanto, para Descartes los movimientos del cuerpo tienen su raíz en la organización de sus órganos, por lo que el alma no parece ser la causa de sus acciones. Ambos fragmentos pareciesen dar motivos para afirmar que Descartes mantuvo una incisión en el tratamiento del alma y el cuerpo.

A pesar de concebir a estas dos sustancias separadas, es indudable que ambas se hacen presentes en la figura del ser humano, mostrando cierto modo de relación entre ellas. Entender la forma de interactuar entre la mente y el cuerpo nos ayuda a concebir la naturaleza humana en la filosofía cartesiana. En la lectura que hacemos de la filosofía cartesiana, consideramos que el actuar del ser humano no puede ser entendido de manera completa atendiendo exclusivamente a las actividades del alma o a los movimientos del cuerpo. Es en este punto donde reflexionaremos y analizaremos la explicación que nos presenta Descartes respecto a las afectaciones corporales que experimentamos y las ideas que de ellas formamos. Este tema tiene su complejidad en tanto que los movimientos que realizan nuestros órganos no tienen ninguna similitud con las representaciones que de ellos nos formamos, es decir, la idea pareciera no corresponderse con lo sucedido en el cuerpo, por lo que recurrir a una explicación fisiológica no es suficiente. Tal es el caso

del hambre; no hay similitud entre la idea que nos hacemos de la necesidad de alimentarnos con los movimientos que se dan en el estómago. Dicho de otra forma, reconocemos que tenemos ciertas representaciones que expresan las actividades o movimientos corporales y que necesitan una explicación más allá de interpretación meramente mecánica; entre estas afecciones encontramos las pasiones.

En este sentido, el objetivo del presente trabajo consiste en mostrar que las pasiones son posibles en tanto el alma y el cuerpo forman un todo, y están relacionados de manera *muy estrecha*. Para entender esta relación y su vínculo con las pasiones es necesario atender a la noción de *enseñanza de la naturaleza* que desarrollo en este trabajo, la cual nos demuestra que es innegable lo que nos representamos, aunque no sea clara y distinto. Adicionalmente, destaco que las pasiones son beneficiosas para el individuo en tanto permiten su autoconservación y la relación con los otros individuos, en este punto por cuestiones de tiempo me limitaré al deseo y el amor. El deseo será la pasión que nos ayuda a conservar nuestra existencia, mientras que el amor nos vincula con los otros individuos. Sin desconocer que existen otras pasiones que también han sido desarrolladas en relación a este tema como lo es la generosidad, encontramos trabajo de comentaristas como Geneviève Rodis-Lewis, Antonio Marino López, Pura Sánchez Zamorano.

5

II. Enseñanza de la naturaleza

Teniendo en mente que el alma y el cuerpo son dos sustancias diferentes, nos toca dilucidar la coherencia entre un mero movimiento del cuerpo y lo que el alma se representa. La reflexión sobre las afectaciones corporales y sus representaciones fue expuesta antes de *Las Pasiones del Alma*, específicamente en la *sexta meditación*. En esta meditación Descartes introduce una noción novedosa e interesante que nos permite entender la vinculación y aceptación de la asociación entre lo que experimentamos corporalmente y lo que nos representamos. No existe similitud entre lo que sucede en el cuerpo, sus movimientos, y la representación que de ella nos formamos y, sin embargo, aceptamos la correspondencia entre ambos en tanto es una *enseñanza de la naturaleza*. Dice Descartes:

...cuando examinaba por qué la tristeza es consecuencia en el espíritu de no sé qué sentimiento de dolor y por qué del sentimiento de placer nace la alegría o bien por qué esa imprecisable emoción del estómago que llamo hambre nos produce ganas de comer y la sequedad de la garganta nos da ganas de beber, y así del resto, no podía dar ninguna razón, sino que la naturaleza me lo enseñaban. (Descartes, 1967c, AT, VII, p. 274)

En este pasaje vemos que cuando experimentamos afecciones vinculadas al cuerpo, como necesidades biológicas y sentimientos, la relación establecida entre lo experimentado en el cuerpo y su representación no es entendida desde la razón, sino como una *enseñanza de la naturaleza*. En este sentido, el vínculo y asociación natural que establecen los individuos entre las afectaciones corporales y las ideas que de ello se generan, ideas que parecieran no tener ninguna similitud con la afección, es un conocimiento que la naturaleza nos concede, es decir, nuestra actitud de certeza entre lo acontecido en el cuerpo y lo manifiesto en el alma es una *enseñanza de la naturaleza*. Este conocimiento que la naturaleza nos da no es ni un reflejo del cuerpo en el alma ni una asociación racional, sino la evidencia de que nuestro cuerpo y alma tienen una unión tan estrecha que no necesitamos de la razón para entenderlo. Por tanto, las representaciones que formamos con la participación y acción del cuerpo son avaladas y garantizadas por la naturaleza que nos enseña que al tener hambre no nos representamos nuestro estómago ni cada uno de los órganos que participan ni todos los movimientos fisiológicos sino la necesidad de alimentarnos. Lo mismo sucede con los sentimientos, el placer nos conduce a la alegría, pero no aceptamos esta vinculación por asociación racional, ni lógica: lo recibimos como una *enseñanza de la naturaleza*.

Así como la *enseñanza de la naturaleza* nos conduce a aceptar la relación entre la afectación del cuerpo y la representación que nos formamos, sea relacionada a necesidades básicas o vinculadas a pasiones, también colabora en la conservación y preservación del cuerpo. *La enseñanza de la naturaleza* ayuda a la evaluación y determinación del funcionamiento del cuerpo humano, que va más allá del mero hecho fisiológico y requiere de la participación del alma. A pesar que Descartes presenta la materia sometida a las leyes de la mecánica, en ocasiones el cuerpo en su actuar mecánico perjudica el bienestar del individuo. Tal es el caso de estados de enfermedad como: la hidropesía², en la que los movimientos y acciones propias del cuerpo no benefician a la persona, porque le lleva saciar su sed y esto resulta perjudicial para el individuo. Dice Descartes:

... por ejemplo; hidrópico, sufrir sequedad de garganta, que habitualmente indica al espíritu el sentimiento de sed, y ser dispuestos por virtud de esa sequedad a mover sus nervios y sus otras partes en la forma requerida para beber y así aumentar su mal y dañarse a sí mismo... (Descartes, 1967c, AT, VII, p. 283)

² Enfermedad caracterizada por la acumulación anormal de líquidos.

El cuerpo del hidrópico realiza los movimientos y acciones que respectivamente le corresponden, como es el hecho de sentir sed e intentar satisfacerla, pero esto lo perjudica, pues ir de inmediato a la búsqueda del líquido afecta al organismo. El reconocimiento del daño corporal no es determinado desde el mismo cuerpo, el cual pretende obtener el líquido, sino desde el alma que se encuentra unida a ese cuerpo. El alma es la que puede establecer que el cuerpo al que está unida no está realizando un buen funcionamiento, y esto se puede establecer porque así lo *enseña la naturaleza*. Cuando reconocemos que nuestro cuerpo no está actuando de manera idónea es porque nuestra alma interviene y así lo determina; es decir, se entiende la relación mente-cuerpo desde la unidad que conforman es una *enseñanza que la naturaleza* nos otorga. En conclusión, la *enseñanza de la naturaleza* es la manera de entender que la mente y cuerpo tienen una estrecha relación que le beneficia en tanto se concibe como una unidad.

III. Alma y pasión

Lo expuesto anteriormente respecto a la *enseñanza de la naturaleza* nos facilita la comprensión de la filosofía cartesiana respecto a las sensaciones, y en nuestro caso específicamente en relación a las pasiones. Pero antes de explicar lo que entiende Descartes por pasión debemos destacar algunos matices de la noción de alma, que nos permitirían ir un poco más allá en la comprensión de las pasiones. Para Descartes el alma es una unidad que no presenta divisiones, como lo era para Aristóteles, pero que en ocasiones se puede mostrar como activa o como pasiva. Según nuestro autor el alma es activa cuando tiene voliciones y es pasiva cuando sufre alguna afectación proveniente de algo distinto de ella. Para Descartes el alma puede ser afectada de tres maneras diferentes:

las ideas perceptivas se refieren o atribuyen a sus causas externas; las sensaciones corporales se refieren o atribuyen a nuestro propio cuerpo; y las pasiones-emociones (en sentido estricto) se refieren o atribuyen al alma, pero son causadas por objetos físicos que actúan sobre nuestro cuerpo. (Oksenberg, 2006, p. 373)

Podríamos decir que en las *Meditaciones Metafísicas* el alma es presentada como la capacidad de tener representaciones de las más variadas, como lo son la idea de Dios, del yo, del sol, entre otras (Descartes, 1967c, AT, VII, p. 235). No obstante, los pensamientos que están vinculados tanto al mundo exterior como al propio cuerpo requieren que el alma tenga otras

propiedades además de la facultad de concebir ideas. Esta otra cualidad es la capacidad de ser afectada, de recibir, de padecer afecciones producidas por elementos diferentes de ella, afecciones de los cuerpos, incluyendo el propio. En *Las pasiones del alma*, nuestro autor enfatiza que el cuerpo al que está el alma unida es el que más inminentemente la puede afectar, en palabras de Descartes: “no advertimos que haya ningún sujeto que obre más inmediatamente contra nuestra alma que el cuerpo al que está unida” (Descartes, 2010, AT, XI, p. 57).

En otras palabras, cuando reconocemos que tenemos ciertas sensaciones originadas por elementos diferentes del alma nos concebimos como seres pasivos, es decir, reconocemos nuestra capacidad de ser afectados. La afectación del cuerpo sobre el alma se caracteriza por el hecho de no poder negar que somos afectados, aunque no estemos seguros de lo que nos afecta. Lo que sentimos gracias al cuerpo no puede ser negado, rechazado. Esta cualidad de recibir afectaciones será imprescindible para entender la noción de individuo en la filosofía cartesiana, y a su vez entender la relación del alma y el cuerpo.

8 El panorama dibujado tanto con la *enseñanza de la naturaleza* y el alma como pasiva nos ayudará a comprender la noción cartesiana de pasión presentada en *Las Pasiones del alma*. En esta obra encontramos una exposición más detallada pero compleja de la relación alma y cuerpo, teniendo como referente a las pasiones. No debemos dejar de señalar que, en la *sexta meditación*, en correspondencia con Isabel de Bohemia y Cristina de Suecia y en los *Principios de la Filosofía*, ya Descartes había expuesto algunas consideraciones respecto a las pasiones, presentaciones que veremos brevemente en las siguientes líneas, con el fin de apreciar los nuevos aportes de su última obra.

En la *sexta meditación* a fin de explicar la relación mente y cuerpo, señala Descartes que:

He sentido, pues, primero, que tenía una cabeza, manos, pies y todo lo demás miembros de los que está compuesto este cuerpo que consideraba como una parte de mí mismo, o quizá también como el todo. Además, he sentido que este cuerpo estaba colocado entre otros muchos de los cuales podía recibir comodidades e incomodidades... sentía en mí también el hambre, la sed y otros apetitos semejantes, lo mismo que ciertas inclinaciones corporales hacia la alegría, la tristeza, la cólera, y otras pasiones tales. (Descartes, 1967c, AT, VII, p. 273)

Como se aprecia en el pasaje Descartes menciona al cuerpo como perteneciente a su ser, por medio del cual tiene ciertas sensaciones de comodidades o incomodidades, necesidades biológicas y pasiones. Otro momento en el cual Descartes trata a las pasiones lo encontramos en la correspondencia con la princesa Isabel de Bohemia, quién no sólo instó al pensador francés a aclarar la relación mente-cuerpo, sino que señala algunas consecuencias de tal dualidad. Las respuestas dadas por Descartes fueron cambiantes, lo que nos hace pensar que para ese momento el pensador no tenía una respuesta clara (Rivero, 2016). En los *Principios de la Filosofía* encontramos otra mención a las pasiones; en ocasión de clasificar las sensaciones, señala Descartes:

De la distinción de los sentidos; y primero de los internos, es decir, de los afectos del ánimo y de los apetitos naturales... cada nervio no produce una sensación diversa de las demás, sino que sólo se pueden distinguir en ellas siete diferencias principales, de las que dos corresponden a los sentidos internos, las otras cinco a los externos... uno de los sentidos internos que se llama apetito natural... otro sentido interno, en el que estriban todas las conmociones del ánimo, o sea las pasiones y afectos... (Descartes, 1951, p. 231)

9

Es en su obra *Las pasiones del alma* donde presenta su reflexión final respecto a las pasiones, dándole un papel determinante para la comprensión de la naturaleza humana. En esta obra Descartes define las pasiones 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” (Descartes, 2010, AT, XI, pp. 95-6). En la formación de las pasiones la participación corporal es un elemento necesario y fundamental. Sin embargo, el análisis y énfasis está enfocado en la afectación que sufre el alma cuando se da una pasión. El sentido de la pasión viene dado no por ser una afectación corporal sino del alma.

Revisemos el sentido que tienen los términos percepciones, sentimientos y emociones en el contexto de las pasiones. Las pasiones son entendidas como percepciones porque las reconocemos como afectaciones del alma y no exclusivamente del cuerpo, es decir, son ciertos tipos de pensamientos causados por algún elemento exterior al alma pero que la afecta (Schmitter, 2008, p. 426). Pero este tipo de pensamiento no es claro ni distinto debido a su dependencia con el cuerpo. La pasión como sentimiento remite a la participación corporal pues no hay posibilidad de experimentar una pasión sino no está mediada por el cuerpo, aun cuando sea una estimulación cerebral.

Vimos como en los *Principios de la Filosofía* las pasiones estaban vinculadas con el sentir, pero en esta ocasión destaca su interioridad y relación con el alma. Por ejemplo, “cuando saludamos alegremente a un amigo que regresa, por ejemplo, nuestra alegría tiene un objeto externo y puede tener efectos corporales. Pero el sentimiento de alegría en sí no está en el mundo exterior ni en el cuerpo, sino en el alma” (James, 1997, p. 96). A diferencia de una sensación como el hambre, en la pasión el sentir lo referimos al alma. La pasión como emoción es la consideración de la intensidad de la afectación, y es que Descartes describe a la pasión con una intensidad que supera las otras experiencias sensoriales. Si bien hemos destacado la interioridad de la pasión en el alma, enfatizando esta cualidad como la propiedad distintiva de otras experiencias sensoriales, no significa que Descartes este proponiendo entender las pasiones sin el cuerpo, por el contrario, las pasiones son la muestra de la unión del alma con el cuerpo.

10

Sin dejar de destacar que la percepción que de las pasiones nos formamos es innegable, el sentir que nos produce una pasión no lo podemos rechazar ni eliminar, además es tal como se nos presenta. Afirma Descartes que las pasiones: “le son tan cercanas e íntimas a nuestra alma que es imposible que las sienta sin que sean verdaderamente tal y como las siente” (Descartes, 2010, AT, XI, pp. 94-5). Aun cuando las percepciones que tenemos de las pasiones no son claras y distintas, lo que sentimos no se puede negar. Nadie niega que siente odio cuando lo experimenta.

IV. Deseo y autoconservación

La variedad de perspectivas y sentidos que le otorga Descartes a las pasiones, permite entenderlas y trabajarlas orientadas a variados enfoques y temas, lo que genera un amplio y profuso ámbito de investigación. En nuestra indagación nos limitamos a los temas de la autoconservación y la relación con los otros, enfocándolos desde el deseo y el amor respectivamente. No por ello negamos las interpretaciones que ya otros autores han realizado de estos temas fundados en otras pasiones, como lo ha sido el odio y la generosidad.

Para Descartes las pasiones no sólo nos permiten entender la relación del cuerpo con el alma, sino también son fundamentales para la conservación de nuestra vida, porque incitan... “al alma a consentir y contribuir a las acciones que pueden servir para conservar el cuerpo, o para hacerle de alguna manera más perfecto” (Descartes, 2010, AT, XI, p. 204). El papel que cumplen las pasiones respecto al cuerpo es la función de estimular al alma a realizar las acciones que parecen beneficiarle. La determinación de lo beneficioso no es un actuar espontáneo, dependiente exclusivamente del

alma o del cuerpo. Por el contrario, la mutua relación entre alma y cuerpo es la que permite establecer lo conveniente y provechoso.

Considero que una de las pasiones que Descartes nos presenta como vinculadas y determinante para lograr nuestra autoconservación es el deseo, el cual presenta en los siguientes términos:

De la misma consideración del bien y del mal nacen las demás pasiones. Pero con el fin de ponerlas por orden, distingo los tiempos, y, considerando que nos inducen mucho más a mirar al futuro que al presente o al pasado, comienzo por el deseo. (Descartes, 2010, AT, XI, p. 136)

Lo primero que notamos es que, al igual que todas las pasiones, el deseo está vinculado con el bien y el mal, pero no respecto al mal o bien pasado o presente sino con vistas al futuro. El deseo busca lo provechoso, pero también nos conduce a huir de un mal; ambas situaciones se proyectan al futuro, es decir, el buscar deseo nos invita a buscar lo provechoso no significa que la acción promovida sea siempre favorable.

El deseo orientado al bien puede darse de dos maneras: como la invitación a buscar el bien que creemos debemos tener o cuando ya poseemos el objeto que apreciamos como bueno y que deseamos mantener en el futuro. El deseo indirectamente también se vincula con el mal, pues estar en posesión de un mal nos invita a huir de él, es decir, se desea perder ese mal y tratar de evitarlo en el futuro. En palabras de Descartes: “porque no solamente cuando deseamos adquirir un bien que aún no tenemos o evitar un mal que creemos que puede llegar, sino también cuando sólo deseamos la conservación de un bien o la ausencia de un mal” (Descartes, 2010, AT, XI, p 136). Por esto para Descartes, a diferencia de otros autores, el deseo no tiene una pasión opuesta porque el mismo acto de querer huir de un mal presente implica buscar un bien futuro, es decir, “siempre es un mismo movimiento el que lleva a la búsqueda del bien y simultáneamente a la huida del mal que les es contrario” (Descartes, 2010, AT, XI, p. 160). En este sentido, para Descartes el mal no es algo positivo, sino la privación de lo que debería ser, por lo que la consideración de algo como malo nos indica que estamos privados del bien. Visto así, podríamos asegurar que Descartes está planteando el deseo del mal en los mismos términos que trató al frío; dice Descartes: “si es cierto decir que el frío no es más que una privación del calor, la idea que me lo representa como una cosa real y positiva podrá muy bien llamarse falsa” (Descartes, 1967c, AT, VII, p. 243). El mal y el frío son privaciones, es decir, son ausencias, por ende, no son reales... “ya que no hay ningún

bien cuya privación no sea un mal, ni ningún mal, considerado como algo positivo, cuya privación no sea un bien” (Descartes, 2010, AT, XI, p. 160).

La búsqueda de lo bueno o provechoso a la cual nos incita el deseo requiere de la participación de la voluntad para cumplir su objetivo, en tanto es necesario que el individuo se determine a actuar en pro de la sugerencia del deseo. Sin embargo, esta relación entre la pasión del deseo, la voluntad y el cuerpo nunca es clara, ya que no se entiende como lo corporal puede afectar al alma inmaterial. A esto se le suma que en el ámbito práctico no hay certezas, y la voluntad no está limitada (Ayala, 2016). No obstante, Descartes trata de ofrecer una explicación fisiológica:

En fin, la pasión del deseo tiene de particular que la voluntad que se tiene de obtener un bien, o de rehuir de un mal, envía rápidamente los espíritus del cerebro hacia todas las partes del cuerpo que pueden favorecer las acciones requeridas para este efecto...tanto para mantener y fortalecer la idea de esta voluntad para pasar de ahí a los órganos de los sentidos y los músculos que pueden emplearse para obtener lo que se desea. (Descartes, 2010, AT, XI, p. 176)

12

La explicación aquí dada para aclarar la afectación corporal, el deseo y la determinación de la voluntad, sigue siendo oscura porque implica otro elemento: *los espíritus del cerebro*, de los cuales muy poco se puede afirmar. La explicación mantiene su poca claridad.

Otro matiz del deseo es que va de la mano con la concepción de placer y goce, porque está “instituido por la naturaleza para representar el goce de lo que agrada como como el mayor de todos los bienes que pertenecen al hombre, lo cual hace que se desee muy ardientemente este goce” (Descartes, 2010, AT, XI, p. 162). Esta consideración cartesiana se vincula con ciertas posiciones epicureista que no son ajenas de Descartes y que estaban anunciadas ya en la moral provisional (Vallota, 1997). Como vemos en la cita el deseo está en consonancia con otra pasión primaria que es el gozo, lo que significa que las experiencias placenteras son incitantes del deseo. En este sentido, las experiencias agradables hacen que el individuo desee obtener o mantener la causa que produce ese gozo. A su vez, el gozo tiene la potencialidad de generar otras pasiones que apuntan a su utilidad en la existencia del individuo; dice Descartes:

... el alma advierte inmediatamente las cosas útiles para el cuerpo sólo por cierto cosquilleo que, provocándole el gozo, en seguida hace nacer el amor por lo que se cree ser su causa, y, finalmente, el deseo de adquirir lo

que puede hacer que uno continúe con este gozo, o bien que se goce aun después de otro semejante. (Descartes, 2010, AT, XI, p. 204)

Se aprecia claramente que la pasión del gozo nos hace amar y desear. Respecto al deseo, anhelamos continuar con la causa de ese gozo o adquirir uno similar, ambas situaciones proyectadas al futuro. Aun cuando el gozo y el deseo nos inviten a buscar lo placentero y beneficioso, no significa que de manera inmediata nos dirijamos hacia ellos ni la eliminación de la evaluación para determinar su provecho. En otras palabras, la determinación de la voluntad para ir tras lo provechoso, toma en consideración otros elementos como: experiencias anteriores, aportes de la imaginación, participación del entendimiento. En este sentido, ni todas las experiencias físicas en general, ni las placenteras en particular, son automáticamente valoradas como útiles, por lo que estimamos que influyen otros factores, como los mencionados. En consecuencia, estas cualidades del deseo-gozo nos permiten entender porque para Descartes la búsqueda del gozo es el mayor de los bienes que se pueden perseguir. El gozo sería como el primer anuncio, a veces ambiguo, crudo y oscuro, de algo útil para nuestra existencia y que eventualmente impulsaría una consideración ulterior de esa utilidad.

Pasemos a considerar los posibles objetos del deseo. Descartes menciona los orientados a: individuos, cosas, gloria (Descartes, 2010, AT, XI, p. 161). Podemos ver que son objetos variados. Sin embargo, esta heterogeneidad se unifica en un plano profundo en que todos en última instancia tienen un referente material. Así, el reconocimiento es el reconocimiento de alguien, la gloria es otorgada por alguien, la venganza es contra alguien. De forma tal, que siempre hay un elemento material que genera la pasión. En su mención Descartes no hace énfasis en los objetos, consideramos que los objetos no son de interés cartesiano, pues se soluciona alcanzándolos o de no poder ser obtenidos distraendo la pasión.

Examinemos el deseo dirigido a individuos. El que desea en su intento de obtener un gozo percibe al otro como un objeto más, desconociendo y obviando su cualidad de persona como voluntad libre. En el deseo se despoja al otro de su voluntad, lo que significa que ignora la decisión del individuo deseado; dice Descartes: “si se juzga que es un bien poseerlo o estar asociado con él de manera distinta que a voluntad, se le desea” (Descartes, 2010, AT, XI, p. 154). Por tanto, en una relación mediada por el deseo se pierde la identidad individuo-individuo, porque el otro deja de ser un semejante y se convierte en objeto (Descartes, 2010, AT, XI, p. 154). Descartes presenta un caso donde se despoja al otro de su voluntad, como lo es el hombre brutal que

quiere obtener a una mujer sin tomar en cuenta su aspiración, su voluntad, porque por ella no tiene amor sino sólo deseo de posesión.

El deseo nos muestra cierta disposición mental y corporal que nos acompaña desde el inicio de nuestra vida. Es por ello que cuando Descartes se refiere al deseo, usa la palabra *dispuesto*, *disposición*, (*dispose*), que indica la aptitud para lograr algún fin, es decir, una cualidad no sólo mental sino también corporal. En este sentido el hombre, por naturaleza es un ser de deseos, es decir, un ser que, por su condición dual, mente-cuerpo, y por la capacidad de ser corporalmente estimulado genera en su alma pasiones útiles que lo motivan a actuar en pos de su conservación y preservación como individuo. Y así lo expresa en el siguiente pasaje:

... los primeros deseos que el alma puede haber tenido, cuando estaba recién unida al cuerpo, han sido los de recibir las cosas que le eran convenientes y de rechazar las que le eran perjudiciales... Lo cual es causa de que ahora, cuando el alma desea algo, todo el cuerpo se muestre más ágil y dispuesto a moverse de lo que acostumbra a estarlo sin ese deseo. (Descartes, 2010, AT, XI, p. 181)

14

Un aspecto que no podemos dejar de mencionar es cómo entender que el deseo se oriente a la búsqueda de un mal. En la propuesta cartesiana este problema se puede entender, como ya hemos mencionado, reconociendo la intervención de la voluntad, la cual puede actuar teniendo presente ciertos elementos diferentes a la pasión, tomándolos como referencia o guía, o simplemente puede decidir sin tomar en cuenta estos factores. En consecuencia, si el objeto del deseo es perjudicial no significa que necesariamente la voluntad vaya actuar de manera ineludible en su favor y es en esto donde se fundamenta la libertad humana en Descartes. Un ejemplo de lo mencionado lo vemos en el siguiente pasaje

Y, finalmente, cuando [la pasión] incita a acciones respecto de las cuales es necesario tomar una resolución sobre la marcha, entonces la voluntad debe dirigirse principalmente a considerar y a seguir las razones que se oponen a las que la pasión representa, aunque parezcan de menor peso... (Descartes, 2010, AT, XI, p. 277 [Aclaratoria nuestra])

V. Amor pleno y alteridad

En la presentación que hemos hecho de las pasiones afirmamos su aporte a la autoconservación del individuo, pero adicionalmente consideramos que

nos permiten relacionarnos con los otros individuos. La pasión que nos vincula a los otros considerándolos como una voluntad libre es el amor. En la propuesta cartesiana se aprecia varias presentaciones y reflexiones respecto al amor, que pudiésemos llamar: amor intelectual, amor-deseo y amor pleno (Rivero, 2019). En esta ocasión me limitaré a exponer el amor pleno, en tanto que nuestro autor lo expone sin vincularlo con otra pasión. Para entender el amor pleno tomemos el ejemplo que nos ofrece Descartes:

El amor que un buen padre siente por sus hijos es tan puro que no desea tener nada de ellos y no quiere poseerlos de otro modo que como lo hace, ni estar unido a ellos más estrechamente de lo que ya está; sino que, considerándolos semejantes a sí mismo, busca el bien de ellos como el suyo propio, o incluso con más cuidado, porque representándose que él y ellos son un todo, del que él no es la mejor parte, prefiere a menudo los intereses de ellos a los suyos y no teme perderse para salvarlos. (Descartes, 2010, AT, XI, pp. 154-5)

En primer lugar, vemos que la relación padre e hijo implica una forma de unión, donde el amado es un semejante con el cual formamos un todo. Esta unión padre-hijo no implica posesión porque al conformar un todo significa que están en relación y dependencia. Se es padre cuando se tiene un hijo, y se es hijo si se tiene un padre. Por ende, en el amor pleno no se busca estar en posesión, porque ya el padre lo posee como hijo y el hijo como padre.

Si bien Descartes ejemplifica y analiza el amor pleno desde la relación padre-hijo, también menciona otros casos como: el amor que siente “un hombre de honor por su amigo o por su querida” (Descartes, 2010, AT, XI, p. 154) vemos que el amor siempre hace referencia a personas y no a objetos ni a ideales. Sin embargo, el amor por el amigo o amante no es tan *perfecto* como el amor del padre al hijo. Consideramos que la perfección del amor pleno está dada por dos motivos. Uno, el hecho de no poder perder la relación, porque un padre nunca deja de ser padre y un hijo nunca deja de ser hijo. En situaciones como el amor por un amigo o por una pareja existe la posibilidad de perder dicha vinculación, por lo que nunca son *tan perfectos*. Dos, porque la unión padre-hijo siempre es, está y será, un presente y no futuro como el deseo (Pavesi, 2008, p. 154). Nadie busca amar a su hijo en vista del futuro, por el contrario, el amor al hijo es un constante presente.

Ahora bien, lo propio del amor-pleno es la relación con el otro y la unidad que con él hacemos. Como mencionamos este amor se sustenta en el hecho de formar un *todo* con el otro individuo, en el cual no se puede estar unido *más estrechamente* de lo que ya se encuentra. El uso del término

estrecho fue utilizado por Descartes en ocasión de explicar la relación mente-cuerpo, destacando que era innegable la afectación que del cuerpo recibimos, es decir, una relación imposible de evitar. Si en esta pasión de amor-pleno tomamos la expresión estrechamente en el mismo sentido se puede entender que es innegable la afectación que el amado produce en el amante, en la medida que es inevitable sentir tal pasión. Con el caso que Descartes plantea se ve que nadie cuestiona o duda del amor que produce un hijo; es una pasión que al surgir no se puede negar.

Descartes concibe que en esta relación de amor los elementos que la conforman tienen la misma importancia, pues no presenta a ninguna de las partes como superior, el padre no es más significativo que el hijo, ni el hijo es la mejor parte. Posición que no apreciamos en el deseo. En el amor ambos individuos son semejantes, que al estar unidos toman un nuevo modo de ser, uno como padre y otro como hijo. En este amor el amante no aspira un bien para él, sino lo que importa es el bien del amado.

16 Comentamos que en el deseo se aspira obtener eso que consideramos necesario para nuestro provecho, eso que no tenemos pero que deseamos. En el amor pleno no hay una ausencia que se pretenda superar apoderándose del otro, porque al amado no se busca como lo que nos completa, como lo ausente. En el amor pleno no hay una completitud con el otro, aun cuando formen un todo, al unirnos conformamos un todo en el cual cada una de sus partes es completa. Para Descartes aquella relación en la que el individuo se une a otro porque se siente que falta una parte no es un amor pleno, porque implica considerarse como defectuoso. Descartes dice:

La naturaleza ha puesto... también ciertas impresiones en el cerebro que hacen que a cierta edad y en cierto momento uno se considere como defectuoso y como si sólo fuese la mitad de un todo del que una persona del otro sexo debe ser la otra mitad... y esa inclinación o deseo que nace así del agrado se denomina amor más habitualmente que la pasión de amor que antes he descrito [amor pleno]. (Descartes, 2010, AT, XI, pp. 162-3 [Aclaratoria nuestra])

Descartes rechaza esta caracterización del amor como la unión de mitades, porque implica reconocer una ausencia que se busca llenar con el otro, es decir, el otro aparentemente es la mitad que nos falta. Adicionalmente, si es algo que nos falta significa que ese tipo de amor estaría orientado hacia el futuro, en tanto que pretende unirse a ese otro individuo. En cambio, en el amor-pleno la temporalidad no es el futuro, como ya mencionamos.

Afirmamos que en el amor pleno el bienestar no se centra en el amante sino en el amado, es un amor en el cual estamos inclinados a dejar nuestro bienestar propio por el del otro. Afirma Descartes que se “busca el bien de ellos como el suyo propio, o incluso con más cuidado” (Descartes, 2010, AT, XI, pp. 154-5). En este sentido, el amor pleno es uno de los elementos que nos ofrece Descartes en su filosofía para descartar una posible interpretación egoísta que pudiese derivarse de su individualismo. Recordemos que el camino desarrollado por Descartes en las *Meditaciones Metafísicas*, presentadas en primera persona, su prevalencia del yo y los logros que no requirieron de la participación de otro individuo, le hicieron ganar el título de solipsista por parte de sus críticos (Raga, 2023).

Sin embargo, como hemos mencionado Descartes con la reflexión respecto al amor pleno muestra la disposición y propensión del individuo a sacrificarse y buscar el provecho de los otros. Recordemos que en el *Discurso del Método* ya Descartes mantenía dicha posición, afirma que: “cada hombre está obligado a procurar el bien de los demás en cuanto está en su poder y que propiamente no vale nada el que no es útil a alguien...” (Descartes, 1967a, AT, VI, p. 188). Así, el padre no aprecia al hijo como un bien que deba conseguir o alcanzar; por el contrario, el padre se preocupa por el bien del hijo.

Por otra parte, esta unión del amor pleno también refiriere a un acto de voluntad, en tanto que se quiere ser parte de ese todo aun cuando no seamos la mejor parte. Esto refuerza nuestra posición de que el individuo es capaz de decidir unirse al otro aun cuando no obtenga un beneficio. Y la unión *a voluntad* sólo es posible cuando se considera al amado como una voluntad libre, es decir, un ser que se muestra y percibe como un diferente y no como una cosa, como sucede en el deseo.

Por lo demás, con la expresión <<a voluntad>> no pretendo aquí hablar del deseo, que es una pasión aparte y se refiere al porvenir, sino del consentimiento por el cual nos consideramos desde el presente como unidos con lo que amamos; de suerte que se imagina un todo, del cual uno piensa ser sólo una parte y la cosa amada otra. (Descartes, 2010, AT, XI, p. 152)

Para entender este unirse *a voluntad* tenemos que considerar que en el amor cuando se habla de acto voluntario refiere al sentirnos unidos y vinculados con el amado, y que nos hace sentir que hacemos un todo con él. Para Descartes se siente amor por aquellos que consideramos semejantes, con Dios nuestra semejanza es la voluntad, y con los otros individuos la semejanza se refiere a que todos somos voluntades libres. Esto significa

que la semejanza con otro individuo está dada por la capacidad de actuar libremente, actuar que puede ser orientado por la razón o por las pasiones. En *Las Pasiones del Alma*, Descartes no se limita a la concepción de *cosa pensante*, que era el punto de partida para el establecimiento de la ciencia universal, en la medida que podía ser objeto de estudio, sino que describe al hombre como una voluntad libre. Ver al otro como una voluntad libre es aceptar su capacidad de actuar y de afectar, sin nosotros poder conocer cómo será esa afectación. Dice Descartes: “tenemos veneración sólo por las causas libres, que creemos capaces de hacernos mucho bien o mucho mal, sin que sepamos cuál de las dos harán” (Descartes, 2010, AT, XI, p. 238). En otras palabras, asumimos al otro como aquel que nos produce afectaciones, que no son ponderables anticipadamente, y es en esta afectación que nos encontramos con los otros individuos. En consecuencia, el amor es la pasión que nos permite reconocernos como individuos en relación con los otros.

18

A modo de conclusión podemos señalar que las pasiones en la filosofía cartesiana nos conceden una manera de entender la naturaleza humana, sus acciones y modos de estar en el mundo. Una naturaleza humana que no es un piloto en su navío, sino un ser consciente de su estrecho vínculo con su cuerpo y con otros cuerpos, especialmente con otros seres humanos. En este sentido, Descartes no es un pensador ni indiferente al cuerpo, ni aislado, ni mucho menos el defensor de una naturaleza humana meramente racional. Por el contrario, su obra *Las pasiones del alma* nos permite afirmar que el padre del racionalismo le otorgó importancia al cuerpo y las percepciones por él generadas como influyentes en nuestro estar en el mundo.

Referencias bibliográficas

- Ayala, A. (2016). Virtud y felicidad: análisis desde la antropología cartesiana y el pensamiento comunitario de Spinoza. *Praxis Filosófica*, (44), 169-19. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i44.4354>.
- Descartes, R. (1951). *Los Principios de la filosofía* (G. Halperin Trad.). Editorial Losada.
- Descartes, R. (1967a). Discurso del Método. En E. de Olazo y T. Zwanck (Trads.), *Obras Escogidas* (pp. 133-197). Editorial Sudamericana.
- Descartes, R. (1967b). Los Principios de la Filosofía. En E. de Olazo y T. Zwanck (Trads.), *Obras Escogidas* (pp. 291-347). Editorial Sudamericana.
- Descartes, R. (1967c). Meditaciones Metafísicas, En E. de Olazo y T. Zwanck (Trads.), *Obras Escogidas* (pp. 200-289). Editorial Sudamericana.
- Descartes, R. (2002). *Tratado del Hombre*. Biblioteca de los grandes pensadores, RBA coleccionables, S.A.
- Descartes, R. (2010). *Las pasiones del alma* (J. Martínez y P. Boué, Trads.). Tecnos.

- James, S. (1997). *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*. Oxford University Press.
- Oksenberg, A. (2006). Descartes on Thinking with the Body. En J. Cottingham (Ed.), *The Cambridge Companion to Descartes* (pp. 371-392). Cambridge University Press.
- Pavesi, P. (2008). *La Moral Metafísica. Pasión y virtud en Descartes*. Prometeo Libros.
- Raga, V. (2023). Yo es otro. Descartes y la confesión filosófica. *Ágora. papeles de Filosofía*, 42(2). <https://doi.org/10.15304/ag.42.2.8229>
- Rivero, Y. (2016). Descartes y sus correspondales femeninas. *Episteme*, 36(2), 229-240.
- Rivero, Y. (2019). *Descartes apasionado* [Tesis de Maestría]. Universidad Simón Bolívar.
- Schmitter, A. (2008). How to Engineer a Human Being: Passions and Functional Explanation in Descartes. En J. Broughton y J. Carreiro (Eds.), *A Companion to Descartes* (pp. 426-444). Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1002/9780470696439.ch25>
- Vallota, A. (1997). Las éticas cartesianas. *Revista Principia, Universidad Centro Occidental Lisandro Alvarado*, (6), 15-23.