

ALTERIDAD Y PATERNIDAD EN DESCARTES

Alterity and Parenthood in Descartes

Pablo Pavesi

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

ORCID: 0000-0002-6657-3448

E-mail: zppavesi@yahoo.com.ar

Resumen

El problema de la alteridad puede plantearse en dos ámbitos: a) el de la alteridad absoluta, que Descartes desarrolla en la Tercera Meditación cuando el ego descubre su finitud como una negación y una aspiración de infinito; b) el de la alteridad relativa que me distingue de mi semejante. En primer lugar, arriesgamos una síntesis de los modos en que el alter ego pierde su alteridad al ser concebido como objeto de representación o de deseo. En segundo lugar, proponemos que Descartes piensa la alteridad en sentido puramente ético, como capacidad de bien y de mal. Nuestra tesis es, primero: el amor puro (sin deseo) es el amor paterno —el único dirigido al otro sí mismo por sí mismo y que abre la posibilidad de la donación de sí, el sacrificio; segundo: los textos de Descartes adquieren todo su sentido si se los compara con la noción ética de alteridad en la filosofía de Emmanuel Levinas.

Palabras clave: alteridad; amor; donación; paternidad; Levinas.

¿Cómo citar?: Pavesi, P. (2024). Alteridad y paternidad en Descartes. *Praxis Filosófica*, (60S), e20213484. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i60.13484>

Recibido: 5 de enero de 2024. Aprobado: 25 de junio de 2024.

Alterity and Parenthood in Descartes

Pablo Pavesi¹

Abstract

The problem of alterity can be posed in two areas: a) that of absolute alterity, which Descartes develops in the Third Meditation when the ego discovers himself as a negation of infinite and an aspiration to the infinite; b) that of relative alterity that distinguishes me from my fellow man. Firstly, we risk a synthesis of the ways in which the alter ego loses his otherness when conceived as an object of representation or desire. Secondly, we propose that Descartes thinks of alterity in a purely ethical sense, as a capacity for good and evil. Our thesis is, first: pure love (without desire) is parental love —the only one addressed to others themselves for themselves, the only one that opens the possibility of self-giving, sacrifice. Second, we propose that Descartes' texts acquire all their meaning if they are compared with the ethical notion of alterity in the philosophy of Emmanuel Levinas.

Keywords: *Alterity; Love; Donation; Parenthood; Levinas.*

¹ Profesor adjunto a cargo de la cátedra de Historia de la Psicología I de la Universidad de Buenos Aires. DEA (Magister 2) de la Universidad de Paris IV (Sorbona); doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Sus áreas de trabajo son la historia de la filosofía, siglos XVII y XVIII y la fenomenología francesa (Levinas, Marion). Co-Director del Proyecto de Investigación UBACyT 2022-2024: «El giro afectivo: antecedentes y repercusiones».

ALTERIDAD Y PATERNIDAD EN DESCARTES

Pablo Pavesi

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

I.

El problema de la alteridad puede plantearse en dos ámbitos. El primero es el de la alteridad divina, que Descartes anuncia en la *Primera Meditación* por la idea de “un Dios todopoderoso” cuya omnipotencia hace posible el engaño incluso en las cosas que considero más simples y evidentes (AT VII, 21; IX-1, 16), y acomete en la *Tercera* donde el *ego*, gracias a la idea de Dios en él, se enfrenta a la incomprensible infinitud divina (AT VII, 46; IX-1, 37)².

Esta alteridad es la única que plantea una verdadera trascendencia, dada la distancia infinita entre el *ego* y Dios. Luego, la idea de Dios, siendo una idea, no puede ser una representación, porque ella es la idea de la irrepresentabilidad, es decir, de un contenido incontinente, inabarcable al pensamiento que, sin embargo, lo piensa —“La distancia que separa el *ideatum* de la idea constituye aquí el contenido del *ideatum* mismo” (Levinas, 1991a [1961], p. 41)—, cuya realidad, por lo tanto, no puede ser una realidad objetiva desde el momento que ella desborda infinitamente la realidad formal del *ego*, quien no podría siquiera concebir su finitud si no

² “Es, en efecto, de la naturaleza del infinito no ser comprendido por mí, que soy finito” (AT VII, 46, 21-23; IX-1, 37). Citamos según Descartes (1996) (AT tomo, página, línea) En el caso de *Las pasiones del alma* (LPA), prescindimos de las siglas y del tomo (AT XI) e indicamos número de párrafo (§), página y línea. Todas las traducciones y los subrayados son nuestros.

fuera por la idea de Dios en él: "... y primeramente tengo de algún modo en mí la noción de infinito que la de finito, es decir, de Dios que la de mí mismo" (AT VII, 45, 28-29; IX-1, 36).

Pero esta alteridad absoluta, al mismo tiempo que abre una verdadera trascendencia, es inmanente al *ego*; la idea de Dios es la "marca" del Artífice la cual coincide con la obra misma —de modo que podemos decir del *ego* que es obra de Dios, luego, que es "un" Dios, de la misma manera que decimos que un cuadro de Caravaggio, inmediatamente reconocible, es "un" Caravaggio; la *marca* identifica al *ego*³. La idea de Dios no se agrega al ser del *ego*, sino que define su ser que se revela ahora como una negación de infinito, "un Dios" cuya finitud hace de él un "no Dios". Finalmente, la distancia se revela como un camino infinito, desde el momento en que el *ego*, por ser criatura —signo y negación de infinito—, es una "indefinida aspiración" de infinito (AT VII 51, 24; IX-1, 41) la cual se corresponde con una libertad ilimitada que, como Su idea, lo hace semejante a Dios (AT VII, 57, 15-27; IX-1, 45) "[Dios] posee en sí todas las perfecciones a las que aspiro" (AT VII, 51, 26; IX-1, 41); "la omnisciencia divina es el fin al que nuestra a ciencia aspira" (AT IV, 608, 16). La idea de Dios es un llamado a la imposible posesión de las perfecciones que son en Él y toda conquista en la perfectibilidad indefinida del *ego* se muestra al mismo tiempo irrisoria respecto de la infinitud de la distancia (AT VII, 47-48; IX-1, 37). Aspirar al infinito es desear infinitamente. Esta ambigüedad, por la cual la distancia infinita se imprime en el ser del *ego* como aspiración al infinito, es posible porque la alteridad, en su carácter absoluto, puede revelarse, sin perder su carácter de tal, en una semejanza del *ego* a Dios (AT VII, 57, 15-27; IX-1, 45)— de modo que la aspiración a la perfección del *ego* deseante es la aspiración a la semejanza, una precisión de estilo, como si el *ego*, "un Dios" pudiese acceder a ser "más" Dios, sin que esa gradualidad ponga siquiera en cuestión la incomprendibilidad de la infinitud divina. A la semejanza por la idea de Dios, le corresponde necesariamente la semejanza por la infinitud formal de la libertad del *ego* quien, sobre el horizonte de todas las perfecciones que pueda concebir, será siempre, aún en su plena realización, una negación de infinito con infinita libertad.

³ "Y en verdad no hay porqué admirarse de que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea para que fuera como el signo (*nota*) del Artífice impresa en su obra, ni tampoco es necesario que ese signo sea algo distinto de la obra misma. Pero, por el sólo hecho de que Dios me ha creado, es muy creíble que me haya hecho de algún modo a su imagen y semejanza..." (AT VII, 51, 15-20). El duque de Luynes traduce *nota* por "marca" (AT IX-1, 41). "La *nota* se identifica con toda la obra porque ella le otorga su identidad" (Marion, 1991, p. 396) de quien tomamos la metáfora pictórica.

II.

El segundo ámbito de la alteridad es el de una distancia igualmente ambigua, pero de modo inverso porque es la que me distingue de aquél que, siendo otro, siempre se da como lo más próximo, el prójimo. De aquí el riesgo que se corre en esta alteridad relativa y que la alteridad absoluta, en tanto tal, hacía imposible, a saber: que la proximidad relativice o aniquile la diferencia, de manera que la alteridad del *alter ego* se reduzca a ser representación, constitución, posesión, parte, extensión o propiedad del *ego* y entonces desaparezca como *alter*. Brevemente, en esta alteridad, la distancia tiende indefectiblemente a perderse o a ocultarse, de modo que el otro devenga una forma del mismo *ego* (o del yo enamorado o del sujeto trascendental), perdiendo su condición de tal y sellando nuestra definitiva soledad. Esta desaparición del *alter* en el *ego* es posible porque la alteridad del otro, en su proximidad de prójimo, no es, en rigor, trascendente, como la alteridad absoluta, y al perder su trascendencia, pierde también su inmanencia al ser del *ego* quien, en principio, puede pensarse, luego, ser, sin el *alter ego*, de manera tal que la segunda persona, siendo esencialmente segunda, no afectaría esencialmente el ser de la primera. La prueba está en que a partir de la *Primera Meditación* los otros quedan aniquilados por la duda. El *ego* está solo en un mundo donde, en rigor, tampoco hay mundo alguno⁴.

5

Son varios pero no muchos los modos en que el *alter ego* pierde su alteridad. Asumiendo el riesgo de una síntesis y con el solo fin de evaluar mejor la moral cartesiana, cabe proponer que todos ellos pueden ser entendidos en relación a dos ejes. El primero resulta de considerar al otro como un objeto dado a una representación, una realidad objetiva sometida como tal a la realidad formal de la idea, como un modo del *yo pienso*, olvidando que el otro no puede ser objeto de mi idea (sensible, de la imaginación o del entendimiento, poco importa); no puedo ver al otro desde el momento en que el otro es tal porque me ve.

La misma disolución de la alteridad se da cuando, prescindiendo de la idea, en su doble realidad objetiva y formal, considero que el otro es el término al cual se dirige una conciencia intencional. La experiencia de la alteridad descrita por Husserl en los §§50-53 de la *Quinta Meditación Cartesiana* se entiende como una “apercepción analógica” (Husserl, 1994 [1931], p. 157) por la cual reconozco en el cuerpo del otro un cuerpo-carne, es decir, otro cuerpo propio que sólo adquiere su sentido por una “transferencia aperceptiva desde mi cuerpo propio” (p.159), una

⁴ “Me he persuadido que no había nada en el mundo, ningún cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos” AT IX-1, 19; “nullas mentes”, AT VII, 25, 3-4.

“aprehensión analogizante” (p. 160), de modo que “lo extranjero” sólo adquiere su sentido por la actividad constituyente del yo trascendental: “... modificación intencional de mi yo...: fenomenológicamente, el otro en tanto que modificación de mi sí [mismo]” (p. 164). Luego, la trascendencia al otro, si trascendencia hay, permanece “en el interior del cuadro riguroso de la presentación y del idealismo monádico” (Ricoeur, 2004, p. 216). El problema de la alteridad testimonia no sólo “la imposibilidad de principio para la intencionalidad y especialmente para la percepción de alcanzar el ser real del otro” (Henry, 1990, p. 155) sino, en general, la imposibilidad de tener conciencia del otro, si se entiende por conciencia un acto constituyente de sentido: “no puedo tener conciencia del otro pues eso sería constituirlo como constituyente” (Merleau-Ponty, 1960, p. 118).

6

Otro modo, igualmente persistente, por el cual la alteridad desaparece en la inmanencia del *ego* reside en considerarlo ya no como objeto de representación o contenido de una anticipación intencional, sino como objeto de un amor entendido siempre como *eros*, es decir, como deseo. Dado que la condición del deseo es una falta, defecto, escisión originaria, el otro sería un medio para salvar, en forma efímera o permanente, completa o parcial, gozosa y/o sufriendo, la completud del *ego* deseante. Según esto, la (re) unión lleva a la desaparición de los dos amantes en la unidad —según la proposición del Aristófanes platónico— y puede concebirse como fusión de dos almas: “un alma en dos cuerpos”, según la fórmula de san Agustín que Montaigne hará suya⁵. Otra variante considera el amor como una fuerza expansiva del *ego* que lo eleva a una mayor perfección por el aumento de su potencia de actuar y de pensar⁶. El amor fusión llevaba a la aniquilación de

⁵ Los amantes encuentran la “auténtica mitad de sí mismos” (Platón, 1988, *Banq.* 192b) y cada uno “anhelaba... llegar a ser uno solo de dos, juntándose y fundiéndose con el amado” (192e). “Éramos la mitad de un todo...” (Montaigne, 1962 [1595], p. 192), “... un alma con dos cuerpos” (p. 189). “Bien dijo alguien de su amigo que era ‘la mitad de su alma’; sí, también yo sentía que mi alma y la suya fueron una sola alma en dos cuerpos”, escribe san Agustín (2010 [398?]) en las *Confesiones* (IV, §11) citando a Horacio, *Odas*, I, 3, 8 (p. 229). Rousseau (1959-1995) hace decir al amante que Julia es la “preciosa mitad de mi alma” (v. II, p. 117) pero también recurre a la fusión, en este caso por el “fuego devorante” del amor (p. 116). Kant prescinde de la unión de mitades, pero continúa la fusión de almas: “la amistad, en la dulzura del sentimiento de posesión recíproca, se acerca a la fusión en una persona” (Kant, 2008 [1797], p. 347); de allí la necesidad de limitar el amor por la distancia del respeto.

⁶ El paradigma de esta tradición sigue siendo Spinoza (*Ética* III, 13 E): “el amor no es otra cosa que la alegría acompañada de la idea de una causa exterior” (Spinoza, 2000 [1677], p. 136); la alegría es “la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor” (p. 134; III, 11 E) y la mayor perfección reside en el incremento de nuestra potencia para “actuar en tanto cuerpos y pensar en tanto almas” (p. 151; III, 37).

los amantes; el amor expansivo lleva a la muerte del amado que deviene una posesión/perfección de la voluntad enamorada la cual sólo ama a otro por una extensión del amor de sí⁷. Aun si se piensa el amor como la delectación por la felicidad del otro⁸, siempre se trata de mi delectación; en todos los casos, el otro siempre es un medio para que el yo acceda a posibilidades existenciales de las que estaría privado —la alegría, el goce, pero también la vergüenza, la alienación o la soledad irrevocable.

Así —escribe Sartre—, el otro no sólo me ha revelado lo que yo era: me ha constituido sobre un tipo de ser nuevo que debe soportar calificaciones nuevas... *necesito de otro para apoderarme plenamente de todas las estructuras de mi ser*; el para sí remite al para otro. (Sartre, 2013 [1943], pp. 260-261)

Un *para otro* que el *para sí* necesita para apoderarse de todas las posibilidades de su ser, es decir, para ser “plenamente” o, en el límite, para ser, lisa y llanamente, un *para sí*. Cabe salvar las distancias entre los modos en que este último se concibe y recordar aquí la intuición de Hegel por la cual el *para sí*, en su “esencia inmediata” sólo es tal —“unido consigo mismo” — a través de la mediación de otro *para sí*, en el reconocimiento mutuo⁹. La intersubjetividad es siempre medio de la reflexividad. Es notable, sin embargo, que el caso más extremo de la pérdida de alteridad sea precisamente la filosofía de Buber que intenta abandonar una constitución intersubjetiva para pensarla como una segunda persona, la cual, en tanto segunda, depende de la primera para ser: “[cuando], situado frente a un hombre que es mi *Tú*, le digo la palabra fundamental *Yo-Tú*, ya no es más

7

⁷ “Es a partir de esta relación de sí mismo a sí mismo —escribe Aristóteles (1998b)— que todos los sentimientos que hacen a la amistad se han *extendido* a los otros hombres” (*Et. Nic.* 1168b). Lo mismo en santo Tomás (1989 [1265-1274]): “todo lo amistoso para con otro proviene de lo amistoso para con uno mismo” (p. 252, I-II q28 a1 resp.). Emilio enamorado (es decir, todos nosotros) lleva al extremo esa experiencia: “comienza a *sentirse en sus semejantes...*” gracias a la “fuerza expansiva de su corazón, que lo *extiende* sobre los otros seres” (Rousseau, 1959-1995, v. IV, p. 506).

⁸ Las definiciones de Leibniz (2001 [1677-1678]): “Amar equivale a ... ser feliz con la felicidad del otro” (p. 107) y, especialmente, “amar es encontrar placer en la perfección de otro” (2011, p. 693) siguen siendo una variante de la de Aristóteles (1998a): “[la amistad primera] se alegra de su amigo en tanto que es bueno” (*Et. Eud.* 1237 a-b).

⁹ “Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, *sólo es para sí a través de esta mediación*. Se reconocen como reconociéndose mutuamente” (Hegel, 1966 [1807], p. 115).

una cosa entre las cosas, no se compone de cosas” (Buber, 1969 [1923], p. 27), de modo que el otro sólo deviene *Tú* gracias a la palabra que el *Yo* pronuncia, como un performativo – una palabra que puede muy bien no pronunciar condenándolo al mundo de las cosas, el *Eso*, destino final e irrevocable de todo *Tú*: “exaltada melancolía de nuestro destino, que todo *Tú* deba devenir un *Eso*” (p. 16).

Quizás pueda decirse que, en un verdadero escándalo de la razón, la afirmación de Pascal sigue vigente: el *yo* es esencialmente injusto porque se hace centro de todo, es decir, tirano de todos, y esto de un modo esencial porque el *yo* no es ni puede ser más que el objeto de su propio amor, es decir, de su amor propio, “un vano fantasma” condenado a un narcisismo primitivo e insalvable¹⁰.

Un modo de escapar a esta alternativa es considerar a los otros ya no en la condición de una relación intersubjetiva sino como un mundo, esto es, como un modo de ser de un ente que ya no es un *ego* ni un *yo* empírico ni un sujeto trascendental, sino el único ente que es como existencia en el mundo (*Dasein*), un mundo compartido con otros que son co-existentes (*Mitdasein*), un mundo común (*Mitwelt*), de modo que la existencia de otros es un existenciario (*Existenzial*) que define la modalidad propia del ser del *Dasein* como “ser-con”, “coestar” (*Mitsein*) (Heidegger, 1997 [1927], p. 144). Pero, en este caso, “Estos otros ... comparecen en el contexto de los utensilios a la mano en el mundo circundante” (Heidegger, 1997 [1927], p. 143), es decir, comparecen en la totalidad de remisiones y significados de la esfera de las utilidades por medio de los entes que *son a la mano* (*Zuhandsein*) y son *para algo* (*Um zu*). Luego, la relación con el otro está originalmente mediada por la construcción de un mundo, es decir, por el trabajo, “una suerte de solidaridad ontológica para la explotación de este mundo” (Sartre, 2013 [1943], p. 284) en la cual la relación personal se pierde bajo la forma impersonal del nosotros (co-legas, co-laboradores), “en la sorda existencia en común con los compañeros de equipo” (p. 285)¹¹.

Pero hay, a nuestro entender, una excepción que traemos a colación con el fin de plantear el problema de la alteridad tal como, propondremos

¹⁰ “El *yo* (*moi*)... es injusto *en sí* pues se hace el centro de todo; es incómodo a los otros pues quiere someterlos, *pues cada yo es el enemigo* y querría ser el tirano de todos los otros” (Pascal, 1963 [1670], § 597, p. 584); “una idea confusa del *yo*, principal objeto del amor de los hombres, fuente de sus placeres y de sus penas ... el vano fantasma que él mismo ha formado” (Nicole, 1845 [1675], pp. 13-14, citado por Gusdorf, 2022, p. 39).

¹¹ “Heidegger... concibe la relación con otro jugándose en el destino de los pueblos sedentarios, poseedores y constructores de la tierra” (Levinas, 1991a [1961], p. 37); “un nosotros anterior a Yo y a Otro, una intersubjetividad neutra” (p. 63; cf. Levinas 1991b, pp. 18-20).

enseguida, se plantea en la moral cartesiana. En ella, el riesgo de borrar la alteridad en la relación se salva definitivamente pero al precio de invertir la prioridad entre alteridad absoluta y relativa, de manera de hacer del rostro (*visage*) del otro —que no sólo me mira, ¡me habla! — la primera revelación del infinito:

El hecho que el rostro mantenga conmigo una relación por el discurso no lo reduce al Mismo; permanece absoluto en la relación... La presencia de un ser que no entra en la esfera del Mismo, presencia que lo desborda, fija su estatuto de infinito. (Levinas, 1991a [1961], p. 213; cf. 1990 [1974], pp. 106-108).

El otro se presenta en una alteridad absoluta que sólo puede ser entendida en los términos en que Descartes entendía la infinitud divina, una verdadera trascendencia que, siendo relación, no es relativa al *ego*, ajena a toda forma de erotismo y que no limita ni enfrenta mi libertad (que es siempre expansión, extensión, voluntad de poder, vanidad de vanidades) pero pone en cuestión su arbitrariedad—en la pequeña humildad del desamparado, del huérfano, de la viuda quienes “invisten y justifican” mi libertad (Levinas, 1991a [1961], p.281) porque no son caras que miran sino rostros que llaman a la responsabilidad, es decir, a la donación de sí. El otro es palabra que abre la posibilidad de *ser por otro*, “*conatus* a la inversa, es decir, bondad —bondad hasta la sustitución en el sacrificio (Levinas, 1990 [1974], p. 35; cf. pp. 114, 152). Si mi libertad puede hacerse responsabilidad por el ser del otro es porque su trascendencia es ética; más aún, es primera, anterior pues a toda (onto)teología posible; sólo porque su rostro me llama a la bondad, la palabra (de) Dios puede tener algún sentido¹².

III.

En un primer momento, Descartes parece inferir la presencia del *alter ego* a partir de criterios empíricos, los “signos del alma”, a saber, el “uso de la palabra” y la adaptación universal de las acciones a sus fines (AT VI, 56, 15-59, 7). En textos posteriores, sólo retendrá el primero como “el único signo seguro del pensamiento escondido en el cuerpo” (AT V, 278, 19-20;

¹² “El Otro que me domina en su trascendencia es también el extranjero, la viuda, el huérfano” (Levinas, 1991a [1961], p.237; cf. pp. 76, 273); “se necesita la obra de justicia, la rectitud del cara a cara, para que se produzca el pasaje (*trouée*) que conduce a Dios...” (p. 77). “Sería oportuno preguntar aquí si [en la trascendencia ética] se trata de una trascendencia a Dios o una trascendencia a partir de la cual una palabra como Dios puede revelar su sentido” (Levinas, 1992, p.170).

cf. IV, 574, 6-7). Pero aquí el problema de la alteridad se transforma en otro problema, el de legitimar un juicio sobre su (eventual) humanidad, el cual resulta siempre de una intuición del espíritu, de modo que la humanidad, necesariamente impersonal, del semejante bajo sospecha de máquina o animal, se reduce siempre a un objeto de conocimiento, una idea del *ego*.

10 Sin embargo, en *Las pasiones del alma* (LPA) Descartes introduce un género de objeto muy particular, la causa libre—“otros objetos, que consideramos causas libres, capaces de hacer el bien y el mal” (§55, AT XI, 374, 5-7)—, que no es en absoluto “un objeto que mueve los sentidos” (§51, 372, 5-6) ni es idea de la imaginación o del entendimiento y que evidentemente no estaba incluida en ninguna enseñanza natural sobre la utilidad o nocividad de los objetos. Ahora bien, esta afirmación conlleva un riesgo que percibimos inmediatamente. Hobbes nos ha enseñado que la relación entre dos causas libres es la guerra en tanto los otros, por ser mis iguales, son por naturaleza en oposición violenta a mi libertad, es decir, a mi derecho; si la libertad de todos y cada uno es constricción o impedimento a la mía, la paz sólo es posible gracias a una renuncia de todos y cada uno a “ciertos derechos de naturaleza”, es decir, a “la libertad para hacer todo”, en un contrato que, de cualquier manera que se lo conciba, es siempre frágil (Hobbes, 2017 [1651], p. 137). Cabe incluso prescindir de un contrato formal: considerado como causa libre, el otro se revelará entonces en la finitud (limitación, constricción, oposición) de mi libertad de modo que el reconocimiento del otro reside en la resignación a la recíproca limitación de las libertades y sólo puede darse bajo la forma del derecho, como relación jurídica, sobre el horizonte siempre amenazante del no reconocimiento, la guerra o la dominación¹³. Tengamos presente este riesgo, como un telón de fondo sobre las consideraciones que siguen.

Subrayemos dos puntos.

1) La pasión es una incitación a querer que compromete todo el cuerpo. Pero, dado que “la voluntad es libre por naturaleza” (§41, 359, 15), la pasión exige del alma una respuesta a la incitación, respuesta que Descartes llama (no) consentimiento a los efectos de la pasión¹⁴. Descartes, sin otro término posible, habla entonces de objeto de la pasión pero queda claro

¹³ “El ser racional finito no puede atribuirse a sí mismo una actividad causal libre en el mundo sensible sin atribuirle también a otros, y, por tanto, sin admitir otros seres racionales finitos fuera de él” (Fichte, 1994 [1797], p. 126) y “no puede admitir otros seres finitos fuera de él sin ponerse como manteniendo con ellos una relación determinada llamada relación jurídica” (p. 135).

¹⁴ “el principal efecto de las pasiones en los hombres es que ellas incitan y disponen el alma a querer las cosas para las cuales preparan al cuerpo...” *Las*

que ese ese objeto no es en absoluto una realidad objetiva; la pasión no es una idea y no cabe establecer en ella una distinción entre realidad objetiva y formal. Esto se hace aún más claro en el caso que nos interesa, el de otra causa libre, porque es evidente que una libertad, la mía en primer lugar, es irrepresentable: no vemos, “sentimos y experimentamos” inmediatamente nuestra libertad en una experiencia indubitable (AT VII, 57, 27; IX-1, 46; IV, 332, 27-333, 3). Por otra parte, sabíamos desde la *Meditación Cuarta* (AT VII, 57, 15-27; IX-1, 45) que la libertad del *ego* es ilimitada y, en su forma pura de querer o no querer, infinita, razón por la cual, nos recuerda LPA, “el libre arbitrio... nos hace de alguna manera semejantes a Dios” (§152, 445, 20-24). Según esto, el sentimiento inmediato de la libertad del otro que lo hace semejante a mí supone el sentimiento de su semejanza a Dios por la infinitud formal de su libertad y por la idea de infinito en él, la marca del Artífice. Luego, si es irrepresentable mi propia libertad, ¿cómo sería posible representar la libertad del otro? ¿Cómo podría yo, por otra parte, constituir de alguna manera la libertad de otro que se me revela como esencialmente constituyente? La igualdad de libertades múltiples y distintas es condición para que el otro siga siendo un *alter ego*, pero esa semejanza no pone en riesgo su radical alteridad porque el otro no se deja inferir por signos, ni deducir por analogía, ni reducir a objeto, sino que se presenta inmediatamente, es decir, en la pasión y sólo en la pasión, como la posibilidad del bien y del mal.

2) En efecto: el *ego* siente la acción de una causa libre porque se ve afectado por la libertad del agente; es esa afección la que otorga a los actos del otro el carácter moral de buenos o malos. Al menos en un primer momento, el otro se presenta como causa libre en la pasión del respeto o la veneración en la cual sentimos la libertad del otro en su pura “capacidad de hacernos bien o mal” (§162, 454, 18). Luego, aquello que nos afecta, en el respeto, no es la supuesta bondad o la maldad de los actos, sino inmediatamente aquello que los hace tales, esto es, la libertad del semejante, independientemente de todo acto efectivamente realizado; sucede lo mismo en el desprecio, que percibe la incapacidad del otro de hacernos bien o mal (§163). De la misma manera, el amor y la devoción se dirigen a otras libertades en su sola capacidad de hacer el bien, de las cuales “sólo esperamos el bien” (§162, 454, 20), es decir, que sentimos como una promesa de bondad. De aquí que el hijo, cuyos actos evidentemente no son morales, pueda nombrarse, entre los objetos de amor, como un *alter ipse*, “otro(s) sí mismo” (§82, 389, 15).

pasiones del alma (LPA) §40, AT XI, 359, 7-10. La pasión es una “incitación a consentir” (§138, 431, 10).

La bondad o la maldad de los actos no son signos de una libertad porque no podrían percibirse las primeras si no se percibiera antes la segunda como su condición. Es más: la generosidad, último nombre de la virtud cartesiana, es el sentimiento de nuestra buena voluntad (§153, 446, 5-7) pero, nos permitimos afirmar, ese sentir es eminentemente ético porque, al mismo tiempo, ve en todos y en cada uno de los hombres (¡incluso los malos!), a un generoso posible, la posibilidad del bien incluso en el ejercicio del mal: “[los generosos] ... piensan que los otros, teniendo un libre arbitrio, pueden también hacer buen uso de él” (§155, 447, 15-17). Podemos proponer aquí la tesis siguiente: el *otro sí mismo* se presenta en la inauguración de un campo eminentemente ético en tanto su libertad es inmediatamente la responsabilidad por sus actos, responsabilidad que por definición es personal, de manera que el otro es tal en su condición singular de bueno o malo, actual o posible – bondad y maldad ya liberadas de la brutal simpleza de la utilidad/nocividad propia de los apetitos y los sentimientos. El hombre generoso sabe que todo hombre puede ser bueno y que todo niño es una promesa de bien. Quizás esta firme esperanza que ve en los otros, aun malos, aun niños, a otros generosos posibles defina la resistencia y la más alta aspiración de los hombres buenos en el mundo en guerra.

IV.

Uno de los modos en que el bien se presenta es el amor: “El amor es una pasión del alma, causada por los espíritus, que la incita a unirse de voluntad a los bienes que parecen convenirle” (§79, 387, 3-6). Apenas otorgada esta definición, Descartes distingue claramente entre el consentimiento propio del amor, por el cual nos hallamos ya unidos a un bien presente, y el que pertenece al deseo, dirigido siempre a un bien futuro; el amor es “consentimiento por el cual nos consideramos *desde ahora* como unidos con aquello que amamos” (§80, 387, 20-22). El principal efecto del amor es la benevolencia, que Descartes concibe como una verdadera beneficencia, por la cual unimos al bienamado a los bienes que ama – “unimos a él las cosas que creemos le son convenientes” (§81, 388, 11-12). La benevolencia conduce de la consideración del otro como un bien (unión), a la consideración del bien del otro (donación). Aquí empieza aquello que nosotros nos arriesgaríamos a llamar una verdadera fenomenología del amor, cuya primera tarea es la de proponer una descripción exhaustiva de los modos de unión, los cuales pueden dividirse en dos. En el primero, el objeto de amor es la posesión del objeto y no el objeto “por el objeto mismo” (§81, 389, 5-6); en este caso, el amor oculta un sentimiento puramente reflexivo por el cual, amando la

posesión, me a amo a mí mismo y el otro desaparece como tal en su condición de causa libre. Es así que este amor mezclado de deseo se une a otros “de otro modo que de voluntad” (§81, 388, 18). Luego, el criterio definitivo para distinguir el amor del deseo es precisamente la libertad de la causa: sólo en el amor la voluntad del otro, es decir, su consentimiento a la unión, aparece como un bien. El amor del borracho por el vino, del avaro por el dinero, se incluyen entonces en la misma categoría que el amor del celoso o del violador (§82, 388, 23 - 389, 6) porque todos ellos pueden equipararse al amor primitivo o primordial que el niño o el feto sienten por la incorporación del alimento que “el alma une a sí”. Descartes anticipa quizás una intuición de Levinas —toda forma de trasmutación del otro en el mismo guarda su condición primitiva de alimentación— cuando describe esta unión amorosa como el acto de “unir a sí”, literalmente, una in-corporación¹⁵. El amor a la posesión es hambre, deseo disfrazado, y aspira a una unión que sigue el modelo de la nutrición, es decir, la desaparición del otro en la gozosa completud del *ego*.

Pero hay un “amor puro” (§82, 389, 11). Descartes llama al amor puro, simple y llanamente, a aquel que no puede ser entendido en términos de una erótica justamente porque está libre de cualquier deseo, liberado por lo tanto del modelo de la posesión/nutrición. Pero Descartes le otorga un sentido positivo a esa definición cuando escribe que el único amor verdaderamente puro es el amor paterno, el cual percibe un bien plural, “los hijos”, que merece por única vez y exclusivamente el título de “otros sí mismo” (§82, 389, 15). El padre no desea nada de sus hijos porque nada le falta, más bien le sobra: “[el buen padre] no desea tener nada de ellos [sus hijos] y no quiere poseerlos de otra manera de la que los posee, ni estar unido a ellos más estrechamente de lo que ya está” (§82, 389, 12-14). El amor al amigo es “raramente tan perfecto”, el amor a la amante está tiznado de deseo (“participa” de él, §82, 389, 23), por lo tanto, ambos son eróticos de manera que la alteridad del otro se difumina o se arriesga en un amor a la posesión,

13

¹⁵ “...las primeras pasiones que nuestra alma ha tenido cuando comenzó a ser unida al cuerpo debieron ser cuando... la sangre u otro jugo... era un alimento más conveniente que de ordinario para mantener el calor que es el principio de la vida, y eso era causa de que *el alma uniera a sí ese alimento*, es decir, lo amara” §108, 407, 20-27; cf. AT IV, 605, 8-12. Proponemos leer este texto en relación al §82: el amor a la posesión, en tanto modo del deseo, sigue el modo de la nutrición en la cual “las fuerzas en el otro devienen mis fuerzas, devienen yo (y toda satisfacción de necesidad es en ese sentido nutrición)” (Levinas, 1991a [1961], p. 135). “La alimentación... es la trasmutación de lo otro en Mismo, que es la esencia del goce” (p. 113).

un ansia de completud. El amor al hijo es el único en el cual el *ego* no se ama a sí. Al mismo tiempo, y por la misma razón, el hijo es, en rigor, el único total e íntegramente *alter*, entendido como *alter ipse*. Podemos señalar aquí, asumiendo los riesgos, la cercanía de esta reflexión con la fenomenología de Levinas en un punto determinante trayendo a colación al menos un texto por el cual el amor paterno es “la única relación posible con la unicidad única [o, siguiendo el texto de Descartes, con la mismidad única, otra ipseidad] y en este sentido, todo amor debe aproximarse al amor paterno” (Levinas, 1991a [1961], p. 312).

Ahora bien, el amor paterno, acorde con lo anterior, es la única pasión que abre la posibilidad de una acción única que no es un efecto contingente, sino que define el amor puro, esta es, el sacrificio. La condición de la amistad es la estima al otro (amigo o amante) “al igual que a sí” (§81 390, 4-5). Pero el amor paterno abre la posibilidad de un descentramiento radical, por la que el hombre generoso estima al hijo *más* que a sí mismo, en un exceso que excede la igualdad general entre las causas libres y no puede ser deducido de la estima que el *ego* tiene de sí mismo. Por este exceso, el amor puro llega a la máxima benevolencia: no solamente da más, sino que da todo lo que puede darse, la propia vida.

Pero, considerándolos [los hijos] como otros sí mismo, busca su bien como el suyo propio, e incluso con más cuidado, porque, representándose que él y ellos forman un todo del cual no es la mejor parte, prefiere a menudo sus intereses a los suyos propios, y no teme perderse para salvarlos. (§82, 389, 14-20)

Quisiéramos proponer aquí una nueva dimensión de la lectura levinasiana de Descartes, interpretando la cita siguiente como un lúcido comentario a la cita anterior:

En la relación a otro en el sacrificio, la muerte del otro preocupa al ser-ahí humano antes que su propia muerte..., revelando una responsabilidad por otro y, gracias a ella, un yo humano que no es ni la identidad sustancial de un sujeto ni la *Eigentlichkeit* [propiedad, autenticidad] en la *mienidad* del ser... (Levinas, 1991b, p. 229)¹⁶

¹⁶ La parte suprimida de la cita dice: “¿no indica precisamente un más allá de la ontología o un antes de la ontología ...?”, tesis fundamental de la filosofía de Levinas que no podríamos atribuir a la filosofía de Descartes, que es una doble onto-teología (del *ens cogitatum*, del *ens causatum*) fundada en la doble prioridad del *ego* y de Dios (Marion, 1986).

Puede decirse entonces que, en el amor, la libertad del otro no limita ni constriñe la libertad del *ego*, al contrario, la llama a la responsabilidad y ese llamado, antes que enfrentarse a mi libertad, justifica el carácter esencialmente “arbitrario e injustificado” (Levinas, 1991a [1961], p. 161), es decir, egoísta, de mi libertad el cual se manifiesta en el doble exceso de su infinitud formal: exceso respecto de la estrechez del entendimiento, del que resultan el pecado y el error (AT VII, 58, 25; IX-1, 45), y exceso exorbitante de su aspiración infinita a ser plenamente el signo del Artífice, “deseo de ser Dios antes que deseo de Dios” (Gouhier, 1962, p. 198). Brevemente: cabe interpretar que Descartes describe un amor en el cual: “El Otro (*Autrui*) no limita la libertad del Mismo... Llamándola a la responsabilidad, la instaure y la justifica” (Levinas, 1991a [1961], pp. 214-215) – y la justifica en la posibilidad del sacrificio. Descartes afirma que el único amor puro es el paterno porque cualquier amor puro es, en esencia, paterno: no un acceso al otro sino un “ser para otro... donde la inquietud por la muerte del otro es anterior al cuidado de sí” (Levinas, 1991b, p. 228).

V.

15

Dos cuestiones se plantean aquí.

Primera: el padre estima a sus hijos más que a sí mismo. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo puede estimar más que a sí mismo a quien se encuentra en una dependencia total, incapaz de ejercer libremente su libertad? El problema muestra toda su importancia si se tiene en cuenta que la clasificación de los modos del amor resulta de la estima del objeto amado por comparación a la que el *ego* siente por sí mismo. Si el objeto de amor se estima menos que a sí, sentimos *afección*; si se estima igual que a sí, el amor tiene la forma de la *amistad* y, si se estima más que a sí, es *devoción*. Salvo locura o insensatez (*esprit déréglé*), los animales y las plantas son entonces objetos de afección; los otros hombres y sólo ellos, de amistad; Dios es el primer objeto de devoción, pero también pueden ser objetos de devoción el príncipe, el país, la ciudad o un hombre particular (§83, 389, 28 - 390, 22). Luego, el hombre generoso, con toda sensatez, siente devoción por aquello que es más que él por su perfección o capacidad de bien: la estima es siempre una valoración. Pues bien, la paternidad pone en cuestión esa sensatez porque invierte el criterio de estima: el padre ama más que a sí a quien es menos que él, su hijo. ¿Quién es más impotente, más imperfecto, que el hijo quien sólo puede vivir por el sacrificio del padre? El hijo es una libertad sin capacidad, pero de la que sólo esperamos el bien, en una esperanza sin deseo; la única

libertad que, en su radical (omni)impotencia, sólo puede mostrarse como pura promesa.

16 Segunda: el amor paterno, en tanto amor exclusivamente oblativo, sin falta y sin deseo, se ejerce en una generosidad que no se dirige, en rigor, a otro sino a “*otros* sí mismo”. No es banal que este hápax de la filosofía cartesiana se enuncie en plural; la paternidad es plural en tanto une al que ama con objetos de amor, los hermanos, los únicos objetos de amor de los que será, a su vez, amado. Esta pluralidad se corresponde perfectamente con la alteridad en general, que siempre se presenta en la pluralidad de “*otras* causas libres, capaces de hacer el bien y el mal” (§55, 374, 5-7). Puede verse aquí, de nuevo, una intuición de Levinas: el hijo “existe a la vez como único en el mundo y como hermano entre hermanos” (Levinas, 1991a [1961], p. 256). El único es hermano; su ipseidad siempre es plural porque es única entre muchas. Cabe preguntar si hay en Descartes algún texto que permita llevar esa intuición – la unicidad del sí mismo se da en la fraternidad – hasta su último alcance, tal como lo hace Levinas, para quien la fraternidad excede la hermandad de sangre: “que todos los hombres sean hermanos no se agrega al hombre como una conquista moral, sino que constituye su *ipseidad*” (Levinas, 1991a [1961], p. 313). Pues bien, el mismo Levinas propone uno; se trata de una cita de *Las pasiones del alma* que hasta donde sepamos no ha sido tenida en cuenta por la bibliografía consagrada a la lectura levinasiana de Descartes, casi exclusivamente centrada en la reinterpretación, magistral por otra parte, de la noción de infinito de la *Tercera Meditación*. La cita es una interpretación de la generosidad y vale por una tesis sobre la moral cartesiana:

Descartes habla de la generosidad, *reuniéndola a la vez con la libre disposición de las voluntades* (LPA §153) [AT XI, 446] y al hecho de ‘no estimar nada como más grande que el *hacer el bien a los otros hombres* y despreciar el propio interés’ (LPA §156) [AT XI, 447-448]. (Levinas, 1991b, p. 229)

El amor cartesiano es donación. La paternidad es donación hasta la última posibilidad, la donación de sí. Propusimos más arriba que la alteridad es personal porque es ética en tanto libertad de hacer el bien o el mal pero que el *ego*, devenido padre, sea capaz de sacrificio inaugura lo que Levinas llama el “evento ético” – el único evento verdaderamente ético en el cual

la existencia humana, interrumpiendo y excediendo su esfuerzo de ser —su *conatus essendi* espinosista [y, agreguemos, su aspiración al infinito car-

tesiana]—, cumple la vocación de un existir-para-otro más fuerte que la amenaza de muerte...; el en sí del ser que persiste en el ser se sobrepasa... en el sacrificio o en la posibilidad de sacrificio. (Levinas, 1991a [1961], pp. 10-11; cf. 1992, pp. 246-247)

El hijo me hace responsable en su indefensión y llama a mi responsabilidad de la manera más acuciante posible porque, en este caso, en mi beneficencia se juega su vida – lo cual no es en absoluto el caso del amigo o de la amante. El desamparo no es una circunstancia eventual del objeto de amor sino su esencia misma: el hijo es el bienamado porque necesita para ser del sacrificio del amante quien evidentemente puede dar su vida (“perderse”, escribe Descartes) sin necesidad de morir —el sacrificio no necesita de la muerte para consumarse. En todos los casos (el hijo, el huérfano, el extranjero, la viuda), el desamparado se impone pero “el ser que se impone no limita, sino que promueve mi libertad suscitando mi bondad – lo no erótico por excelencia” (Levinas, 1991a [1961], p. 219); bondad que Descartes llama amor puro, “amor sin Eros” (Levinas, 1992, pp. 111, 113).

Ahora bien, es pertinente aclarar que la donación amorosa instaura una relación estrictamente personal pero que no es ni recíproca ni mutua, ambas exigencias de una filosofía del reconocimiento que, apoyándose en la lengua francesa (que llama *reconocimiento* a la gratitud), considera que el don, siendo gratuito, “conlleva la obligación de devolver” (lo cual es contradictorio) y el que da “espera un gesto correspondiente”, en un intercambio no comercial en el cual las cosas dadas y recibidas simbolizan el reconocimiento mutuo (Ricoeur, 2006, pp. 293-294). Al contrario, el que da puede agradecer la gratitud del otro —esa gratitud es causa de amistad y lazo principal de la sociedad humana—, pero pertenece a su generosidad no esperar don alguno pues esperar es desear; el amor puro, escribía Descartes “no desea tener nada” de aquellos que ama (§82, 389, 12) “pues, aunque amemos mucho, deseamos poco...” (AT IV, 409, 1). Dar es dar a pérdida. Más aún: en el caso de la paternidad, el don coincide con el adonado (el padre da *su vida al hijo*) y con el donador (*el padre da su vida al hijo*), de modo que el padre da, en el acto mismo de la paternidad y en la posibilidad del sacrificio que la define, aquello que de ningún modo puede ni debe devolverse o restituirse.

Por último, debemos recordar que el efecto de la donación es la gratitud, modo del amor siempre virtuoso que sentimos cuando un bien recibido es personal y “nos toca” (§193, 474, 5). El generoso es un hombre agradecido: “son las almas más generosas las que sienten mayor gratitud” (§202, 480, 23), pero ella puede ser intensamente sentida incluso por aquellos de alma

“apenas noble” (§193, 474, 8). Pues bien, la gratitud es “la causa más poderosa y acuciante de la amistad entre los hombres” (AT V, 134, 19-20) y, justamente por eso, ella “es uno de los principales lazos de la sociedad humana” (§194, 474, 13-15). La alteridad es plural. Ser padre es ser en plural, en la multiplicación de la libertad en otras libertades como promesas de bien; ser generoso es ser en plural, pues el hombre generoso es el que hace y agradece el bien en la sociedad de amigos, hombres generosos vinculados en la donación y, dado que todo hombre, aún sumido en la bajeza, es capaz de gratitud, en la sociedad de todos los hombres en tanto generosos posibles. Esta es la única articulación posible entre el amor y la sociedad de los hombres, a saber: la generosidad agradecida.

Esta conclusión abre un problema y permite una tesis que aquí sólo podemos plantear. La donación amorosa instaaura una relación estrictamente personal que como tal no es ni podría ser jurídica. Luego, en el supuesto (altamente problemático) que hubiera algo así como una reflexión cartesiana (filosófica o casuística) sobre la política, esa política de ningún modo podría ser una política de las pasiones – cualquiera sea el sentido que se le otorgue a ese genitivo. La investigación cartesiana sobre las pasiones es eminentemente ética, no política; la moral es la última rama del árbol de la filosofía.

18

Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona. (2010 [398]). *Confesiones*. Gredos.
- Aristóteles (1998a). *Ética Eudemia* (J. Palli Bonet. Trad.). Gredos.
- Aristóteles (1998b). *Ética Nicomáquea* (J. Palli Bonet. Trad.). Gredos.
- Buber, M. (1969 [1923]). *Je et Tu*. Aubier.
- Descartes, R. [AT]. (1996). *Œuvres* (Vol. 1-11). Vrin-CNRS.
- Fichte, J. G. (1994 [1797]). *Fundamento del Derecho Natural según los Principios de la Doctrina de la Ciencia*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Gouhier, H. (1962). *La pensée métaphysique de Descartes*. Vrin.
- Gusdorf, G. (2022). *El advenimiento del yo*. Miño y Dávila.
- Hegel, G.W. (1966 [1807]). *Fenomenología del Espíritu*. FCE.
- Heidegger, M. (1997 [1927]). *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria de Chile.
- Henry, M. (1990). *Phénoménologie matérielle*. PUF. <https://doi.org/10.3917/puf.henry.1990.01>
- Hobbes, Th. (2017 [1651]). *Leviatán*. FCE.
- Husserl, E. (1994 [1931]). *Méditations cartésiennes et Les Conférences de Paris*. PUF.
- Kant, I. (2008 [1797]). *Metafísica de las costumbres*. Tecnos.
- Leibniz, G. W. (2001 [1677-1678]). *Escritos de filosofía jurídica y política*. Biblioteca Nueva.
- Leibniz, G. W. (2011). *Escritos jurídicos, políticos y sociales*. Gredos.

- Levinas, E. (1990 [1974]). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Le Livre de poche.
- Levinas, E. (1991a [1961]). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Le Livre de poche.
- Levinas, E. (1991b). *Entre Nous. Essais sur le penser -à- l'autre*. Grasset.
- Levinas, E. (1992). *De Dieu qui vient à l'idée*. Vrin.
- Marion, J-L. (1986). *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. PUF.
- Marion, J-L. (1991). *Sur la théologie blanche de Descartes*. PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Gallimard.
- Montaigne, Michel de (1962 [1595]). *Œuvres Complètes. Essais*. Gallimard.
- Nicole, P. (1845 [1675]). De la connaissance de soi-même. En C. Jourdain (Ed.), *Œuvres philosophiques et morales*. Hachette.
- Pascal, B. (1963 [1670]). Pensées. En L. Lafuma (Ed.), *Œuvres Complètes*. Seuil.
- Platón (1988). *Banquete*. (C. García Gual et al. Trad.) Gredos.
- Ricoeur, P. (2004). *À l'école de la phénoménologie*. Vrin.
- Ricoeur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. FCE.
- Rousseau, J.-J. (1959-1995). *Œuvres Complètes* (Vol.1-5). Gallimard.
- Sartre, J-P. (2013 [1943]). *L'être et le néant*. Gallimard.
- Spinoza, B. (2000 [1677]). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta.
- Tomás de Aquino (1989 [1265-1274]). *Suma de Teología* (vol.2). BAC.