

Experiencia y pasión: Descartes, Espinosa y Hume¹

Rafael García Torres
Escuela de Filosofía-UCV
Escuela de Filosofía-UCAB
Caracas, Venezuela

RESUMEN

El presente artículo gira en torno a la teoría de las pasiones en tres filósofos relevantes de la modernidad: Descartes, Espinosa y Hume. En él se intenta mostrar el contenido de lo que estos autores señalan como el motor de la acción moral. Cada uno, en su estilo particular, enlaza el tema de las pasiones con su propia teoría sobre la experiencia y la finalidad del actuar. Se trata de un recorrido teórico de lo pasional como lo que marca la emancipación del yo moderno.

Palabras clave: Descartes, Espinosa, Hume, pasiones, experiencia.

Experience and Passion: Descartes, Spinoza and Hume

ABSTRACT

This article is about the theory of passions of three important philosophers of modernity: Descartes, Spinoza and Hume. It is intended to show the content of what these authors conceive as the motor of moral action. Each one, in his particular style, connects the theme of passions with his own theory about experience and the aim of action. It is a theoretical route of the passionate conceived as what marks the emancipation of modern self.

Keywords: Descartes, Spinoza, Hume, passions, experience.

¹ Parte del presente trabajo fue leído en el marco del XIV Congreso Internacional de Filosofía (Mazatlán - México, noviembre de 2007), dentro del Simposio: Filosofía Moderna (siglos XVII Y XVIII), Filosofía Natural, Epistemología y Ética.

1. Introducción

Sin implicación alguna a intencionalidades compartidas, pero sí quizás a una general comunidad de intereses, tanto la filosofía como sus cultores han trabajado en torno al tema de las pasiones, su fundamentación sobre una teoría de la experiencia humana y las consecuencias que de la relación de ambas surgen cuando se plantea el problema especial de la acción humana, particularmente en el orden de la moralidad y eticidad de las acciones. Una de las características más resaltante la constituye, quizás, la ambigüedad que posee el término *pasión*. Si se atiende al uso que, por ejemplo, en el habla ordinaria se le da a la afirmación "X se dejó llevar por las pasiones", pronto se cae en la cuenta de que su empleo no es precisamente como halago a la acción propia o ajena, lo cual muestra varios aspectos. En primer lugar, cabe señalar que la fuerza ilocucionaria del hablante frecuentemente apunta a la desaprobación, o al menos sugiere el carácter no preferible de la acción, frente a otras tenidas en alta estima, o cuya preferibilidad —si se permite tal concepto— se aprecia más patente. En segundo lugar, así sea de manera tácita, se postula una teoría de la experiencia en razón de la cual, de acuerdo a la formas de ver el mundo, la conducción de la acción es siempre llevada con base en una estructuración u organización de lo percibido; de tal modo que lo sentido (externa e internamente) posibilita la organización de las maneras de ver, interpretar, actuar y valorar. Actuar bajo el imperio de las pasiones, es considerado, entonces, como una inadecuada organización de la experiencia, tanto propia como ajena. Actuar "apasionadamente", en tercer lugar, produce la renuncia a los formatos aceptables del orden de experiencia, por lo cual el "apasionado" deja a un lado los dictados de la recta razón, exponiendo por ello su poca sabiduría al actuar, o cuando menos su desordenada posición al articular la experiencia que el mundo le brinda. Finalmente, la pasión, se evalúa sin más, es "negativa" por su origen, desarrollo y consecuencias factuales o posibles (o al menos imaginables). Esa "negatividad" de la pasión la convierte en objeto de supresión, control o desprecio según el ángulo desde el cual se trate el asunto. "No dejarse llevar por las pasiones" será, pues, uno de los principios de acción más queridos por los moralistas.

Lo anterior plantea un grave problema, por el lugar que en el actuar moral parece ocupar lo pasional, aunque la cotidianidad de la vida le brinde tan poco aval. *Passio* (de acuerdo al D.R.A.E,

“calco” del griego *Pathos*) significa soportar, sufrir, incluso enfermedad por el mal que produce. No obstante, por su significado griego, también alude a las afecciones, esto es, a todo lo que se experimenta o se siente. De igual modo, el término indica los estados del alma, y con éstos, las disposiciones morales (*v. gr.*, la piedad, el amor, la tristeza, el odio, la aflicción, el placer, entre otros). Si además la noción señala las inclinaciones vehementes o los apetitos, con todo se puede ver que como estado pasivo (“estado pasivo del sujeto”, en una de las acepciones del D.R.A.E.) o de los apetitos o disposiciones, lo pasional se debate entre la pasividad y la actividad, sin perjuicio de que vista de una u otra perspectiva no pueda ser considerada la pasión como una *fuerza (conatus²)* constitutiva del modo como los seres humanos actúan o se comportan.

La consideración clásica de la pasión fijó los límites dentro de los cuales lo pasional consistía en *padecer* una acción. En la versión estoica³, por ejemplo, ese accidente o padecimiento (que podía entenderse como “coyuntura” o “situación” en la cual el sujeto *queda* inmerso), *per se* era negativo justamente por su condición nociva. Por ello el sabio, de querer alcanzar la imperturbabilidad (im-pasibilidad), que de manera serena constituía la felicidad, debía evitar todo estado pasional. En buena medida sobre este eslabón, surge de la tradición cristiana, al menos la que configura los principios del santoral católico, la muestra paradigmática que, a

2 En el sentido de “propensión, tendencia, propósito” o “empeño y esfuerzo en la ejecución de algo”, ambas definiciones se toman del sitio Web del D.R.A.E on-line 22da. ed., en: http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=conato [Consultado el 30/03/2007].

3 No es posible detallar acá lo que seguidamente se afirma. Para una visión detenida, *Vid.*, p. e., E. Elordoy: *El estoicismo*, Madrid, Gredos, 1972; J. E. García-Borrón: “Los estoicos”, en V. C. (Comp.): *Historia de la ética*, Vol. 1, Barcelona, Crítica, 1988; G. Puente Ojea: *El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1974; y G. Puente Ojea: *La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, Siglo XXI, 1974. También a título meramente ilustrativo se puede citar un detalle de lo que, en el marco de una argumentación mayor sobre los “deseos”, indica Epicteto en su *Enquiridión*: “Sobre cada cosa de las que seducen el ánimo o de las que reportan utilidad o de las que son queridas, recuerda que has de discernir de qué calidad es, empezando por las más pequeñas. Si te agrada una olla, has de decirte: ‘Una olla es lo que estimo’. Con lo que, si se hace pedazos, no te alterás. Cuando beses a tu hijito o tu mujer, has de decirte que a un ser humano besas, pues así, aunque muera, no perderás la calma” (cap. III). Y seguidamente viene un vivo ejemplo: “Cuando vayas a emprender alguna tarea, tráete a las mientes cuál es la naturaleza de ese quehacer. Si sales de casa para bañarte, representate las cosas que suelen ocurrir en los baños públicos: los que salpican, los que dan empujones, los que insultan, los que roban. Y así acometerás con mayor firmeza si te dices (...): ‘Quiero ir a bañarme y que mi bien pensada decisión se mantenga en conformidad con la naturaleza’ Y del mismo modo para cada obra. Porque así, si algo llega a ser obstáculo a que te bañes, no te costará argüirte: ‘La verdad es que yo no quería sólo eso, sino también seguir manteniendo mi elección de acuerdo con la naturaleza, y no la mantendré si me irrito contra lo que sucede’ Epicteto: *Enquiridión*, Cap. IV, Trad. J. M. Mora, Barcelona, Anthropos, 1991, pp.15-17.

juicio de la Iglesia Romana, refleja el actuar de mujeres y hombres santos, precisamente por haber *detenido*, aunque también *sopordado*, las inclinaciones ardientes de la pasión, que “invadiendo la individualidad entera barre todo en su camino” –para aprovechar la expresión de Y. Guthmann⁴– y hace caer en tentación. Justamente, esta manera de comprender lo pasional ha dado vida y forma al imaginario piadoso del cristianismo en general, aunque especialmente en su versión católica, y que incluso ha modificado sustancialmente nociones como las de virtud y santidad, tan mal vistas hoy: ser virtuoso o santo se relaciona con algo muy distinto y distante, más bien lleno de mojigatería moral, a lo que Kierkegaard entendía en *Temor y Temblor* por “caballero de la fe”: el *héroe abrahámico* contrapuesto no solo al *héroe homérico*, sino además al débil santurrón de la cristiandad.

Como señala Guthmann, la historia de la pasión es de peripecias, pero la modernidad representa una perspectiva nueva: “La rehabilitación de las pasiones quizás tenga comienzo con Descartes, pero aún se conserva en el pensamiento de él un rastro profundo de la concepción tradicional que postula la radical oposición de las pasiones y la razón. Con Hume esta división arbitraria desaparece y con los románticos se produce un verdadero vuelco: las pasiones elevan y afirman el alma”. Justo aquí, en el marco de esa discusión, se inscriben las presentes líneas. Se bosqueja acá, no obstante, una parte de lo que bien pudiera constituir una *historia* de las teorías sobre las pasiones. Y dado que toda elección es una perspectiva, la propuesta en este ensayo mira el tema desde tres autores modernos (Descartes, Espinosa y Hume), vista y admitida la sugerencia de Guthmann de que justo en esos autores la pasión se “rehabilita” en su contenido teórico y gana en riqueza conceptual. El objetivo principal es mostrar en el sentido expuesto la perspectiva teórica de cada uno de los referidos autores. Al hacerlo se conseguirá un muy específico fin: señalar, así sea de manera oblicua, los acercamientos y alejamientos de tales teorías, sin que ello implique la asunción de una supuesta linealidad teórica que de manera (in)consciente esos filósofos hayan querido fijar particularmente dentro de un canon filosófico especial⁵. Con todo, hay en los tres pensadores una preocupación fundamental:

4 Y. Guthmann: “¿La pasión es siempre una esclavitud?”, en *Les Pénélopes*, 2001, en: http://www.penelopes.org/Espagnol/xarticle.php3?id_article=230. (Consultado el 22-02-06).

5 Se evita, por lo tanto, aquello que en la terminología de Q. Skinner se conoce con el nombre de “mitología de las doctrinas” y “mitología de la prolepsis”. Cfr. Q. Skinner: “Meaning and understanding in the history of ideas”, (1969), pp. 29-67, en J. Tully: *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

el ámbito de lo más íntimamente humano parece sostenerse sobre lo pasional en su doble y ambigua condición. Esta es una hipótesis a considerar. El propósito, pues, los enmarca, aunque la especificidad de sus postulados los sitúa en ángulos, tal vez próximos, pero distintos.

2. Reglas Cartesianas: entre la evidencia y la tiranía de las Pasiones

Es sabido que el proyecto cartesiano fijó como meta central la exclusión de todo escepticismo del ámbito del saber. El título de su gran texto de 1637 así lo indica: *Discurso del método para dirigir adecuadamente la razón e indagar la verdad en la ciencia*. Como señala Marrades Mollet, en Descartes hay un especial "interés epistemológico en proscribir de la ciencia toda forma de escepticismo"⁶. Ese interés le ha valido mucho al filósofo francés, pues se le suele ver como el teórico de la razón *par excellence*. Sin embargo, Martínez⁷ tiene razón cuando señala que Descartes maneja un concepto de "sabiduría" a través del cual no solo define "el conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber", sino además el *saber* para "la conducta de la vida", por lo que es una obligación de quien aspire a tal sabiduría "tratar de formarse una moral –arguye Descartes– que pueda ser suficiente para regular las acciones de la vida, a causa de que esto no permite demora y porque debemos sobre todo tratar de vivir bien"⁸. De ahí la moral *par provision* mostrada en la III Parte del *Discurso del método*: más allá del carácter "provisorio" que esta pueda tener, en verdad sus principios parecen asentarse como elementos de *provisión* cuyo cumplimiento efectivamente provee sabiduría y una vida feliz⁹.

Es válida entonces la lectura de Martínez al afirmar que hay motivos de peso para alejar cualquier extrañeza ante el lugar que ocupa *Las pasiones del alma* en el conjunto de los textos cartesia-

6 J. Marrades Mollet: "Razón y pasión en la ética cartesiana", pp. 19-37, *Revista de Occidente*, # 187, 1996, p. 21.

7 J. A. Martínez Martínez: Estudio Preliminar, en R. Descartes: *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 1997.

8 Las expresiones entrecomilladas son de Descartes, en el Prefacio de *Los principios de la filosofía*. (Citado por J. A. Martínez Martínez, *Op. cit.*, p. XVIII.)

9 Para una presentación más detenida de este espinoso asunto, ver, entre muchos otros, P. Llubes: "La moral dentro del programa cartesiano", pp. 9-10, *Apuntes filosóficos*, 1996; O. Astorga: "La moral cartesiana o la tensión entre lo provisorio y lo definitivo", pp. 9-10, *Apuntes filosóficos*, 1996; y D. Garber: "Moral "provisional" y moral "definitiva" en Descartes", *Apuntes filosóficos*, pp. 9-10, 1996.

nos; pues el valor del "petit traité des passions" (como su propio autor lo denominaba a veces en su correspondencia¹⁰) es relevante desde que no "se las debe [a las pasiones] despreciar enteramente, ni siquiera debe uno librarse de tener pasiones"¹¹. Y además porque Descartes dejó expresamente asentado: "la filosofía que cultivo no es tan bárbara ni tan cruel que rechace el disfrute de las pasiones; al contrario es en él solo, en el que pongo toda dulzura y felicidad de esta vida"¹².

La particularidad de la filosofía cartesiana es el empeño de constituir *desde la subjetividad* tanto el conocimiento teórico (la ciencia) como la moralidad de las acciones. En este sentido, vale afirmar que Descartes procuró fundar su teoría de las pasiones sobre la base del procedimiento metódico presentado por él¹³; y que, por lo demás, a su juicio le había reportado exitosos resultados en otras coyunturas de su investigación general. Si el estudio de las pasiones se asienta en la regla de evidencia fijada por el método, Descartes puede esquivar los prejuicios de la tradición e indagar el origen y despliegue de lo pasional mediante la aplicación de la regla del análisis, de la composición y de la revisión (al menos, según lo pautado en la 2da. Parte del *Discurso del Método*), y desde allí mostrar la escena humana de donde cabe deducir una ética. Así,

Frente al tópico que sitúa a las pasiones en las antípodas de la razón, promovido y avalado por asertos tan contundentes como el que sostiene que "no parece ceder la pasión ante la razón sino ante la fuerza" [Aristóteles. *Ética nicomaquea*, X, 9, 1179b29], Descartes omitirá y desechará cualquier pre-juicio sobre las pasiones, para así poder "evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención", en cumplimiento del primero de los preceptos del método [*Discurso del Método*, II], e "intuir clara y evidentemente o deducir con certeza" lo que las mismas son en el curso de una investigación correcta, conforme a la recomendación hecha en una de las primeras reglas [*Reglas para la dirección del ingenio*, III]¹⁴.

La señalada aplicación metódica, aunada al dualismo cartesiano, es expresa y radical en el *Tratado de las Pasiones*, espacio textual en el que Descartes plantea su teoría de lo pasional con base

10 Vid. a título de ejemplo AT, IV 404 y AT V, 87, 251, 347, 453.

11 Carta a Elizabeth, 01-09-1645 [AT, IV, 287].

12 Carta al Marqués de Newcastle, marzo o abril de 1648 [AT, V, 135].

13 J. A. Martínez Martínez, *Op. cit.*; D. M. Clarke: *Descartes's Theory of Mind*, Oxford, Clarendon Press, 2005; y Y. Guthmann, *Op. cit.*

14 J. A. Martínez Martínez, *Op. cit.*, p. XX.

en la vinculación, comunicación e influencia *mutua* entre la *res extensa* (el cuerpo) y las *res cogitans* (el alma). El examen procede de la siguiente manera. Primeramente, se analizan las funciones dependientes del cuerpo y luego las del alma. De esta manera, entre los artículos VII y XVI del *Tratado...* expone Descartes, en términos claramente mecanicistas (que por momentos a quien lo lee le resulta difícil impedir la evocación del materialismo hobbesiano), los movimientos, operaciones, partes y funciones del cuerpo, la aparición de los "espíritus animales en el cerebro" (art. X), y el impacto o acción de los objetos exteriores "contra los órganos de los sentidos" (art. XII). En las operaciones corporales, tomando la interpretación de Martínez (1997),

(...) el funcionamiento del cuerpo hace intervenir y conjuga dos mecanismos diferentes: uno, el que hace que un objeto exterior excite un nervio, que libera algunos de los espíritus animales contenidos en el cerebro tirando de la parte a lo que está el sujeto (arts. XII-XIII), y, otro, el que provoca, desde el interior de nuestro organismo, que el corazón impulse un determinado número de espíritus animales, cuya diversidad es causa de los variados movimientos musculares que tienen lugar (arts. XIV-XV)¹⁵.

La exposición de las funciones del alma la distribuye Descartes de los arts. XVII al XXI del *Tratado...* Allí el filósofo señala que "tras haber considerado todas las funciones que pertenecen solo al cuerpo, sabremos fácilmente que no nos queda nada que debamos atribuir al alma, salvo nuestros pensamientos" (art. XVII), que a su vez se dividen en dos modos: "unos son las acciones del alma, otros son las pasiones"¹⁶. Los primeros son voliciones e imaginaciones (esto último, según Martínez), "porque experimentamos que provienen directamente de nuestra alma y parecen depender tan solo de ella"¹⁷ (*Idem*). Por su lado, las pasiones son "las percepciones de tales voliciones y emociones intelectuales"¹⁸.

Siguiendo a Guthmann, cabe decir que Descartes distingue tres tipos o géneros pasionales: las que pueden denominarse "*pasiones fisiológicas*", en las cuales la sensación impone al sujeto-paciente su modo de operar, según el mecanismo-regulador de las sensaciones; las que se clasificarían como "*pasiones psicológicas*", expresadas en la unión que se realiza en el interior mismo de lo pa-

15 J. A. Martínez Martínez, p. XXXIV.

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

sional¹⁹; y las llamadas “*pasiones morales*”, vinculadas con el libre albedrío y que, de acuerdo con la interpretación de Guhtmann, en definitiva afirman y realizan en la conducta del hombre su carácter de animal espiritual.

Esta clasificación llega a la misma conclusión sugerida por Clarke²⁰, aunque la vía de este intérprete sea distinta: obtenida mediante el examen detallado de la perspectiva predominantemente psicofisiológica que, a juicio de Clarke, traza Descartes cuando hace lo que hoy se llama antropología filosófica, es decir, cuando realiza una reflexión segunda acerca de los fundamentos de lo humano. Para Descartes, la base de lo pasional tiene una doble condición: es activa y es pasiva. Hacia el final del artículo I del *Tratado...*, en el marco de la presentación del objeto de estudio del texto (*i. e.*, las pasiones) y de la delimitación metodológica desde la cual se realizará el examen²¹, definiendo, además, de entrada qué se está comprendiendo por “pasión”, el autor afirma:

(...) para empezar, considero que todo lo nuevo que se hace o que sucede generalmente es denominado por los filósofos una pasión respecto al sujeto al que sucede y una acción respecto a aquel que hace que suceda. De suerte que, aunque el agente y el paciente sean a menudo muy diferentes, la acción y la pasión no dejan de ser siempre una misma cosa, que tiene esos dos nombres en razón de los diversos sujetos a los que se la puede referir²².

Vale, entonces, asumir acá la interpretación de Clarke (2005), cuando sostiene:

That “the action and passion must always be the same thing” opens up the possibility of a double-aspect analysis of the passions according to which passions, despite their name, are very active. In fact, it might seem in advance of considering the Cartesian account that any viable theory of passions must include activities in the mind-body compositive that disturb our tranquillity, provoke us to what are often incautious actions, and in general are consistent with the etymology of their description as emotions²³.

Sobre esta base, es correcto señalar entonces que el objetivo general del *Tratado...* parece fundarse en un profundo *condicional*:

19 Ejemplo: el amor o el deseo. *Vid. Tratado...*, Artículos LVI, LVII, LXXIX, LXXXVI.

20 D. M. Clarke, *Op. cit.*

21 Es decir, desde el análisis psicofisiológico como expresión de ello, lo cual Descartes entendió por “científico”.

22 Descartes: *Tratado...*, artículo I, *in fine*.

23 D. M. Clarke, *Op. cit.*, p. 113.

del conocimiento del mecanismo (corporal-mental, si se permite la licencia) de lo pasional, depende que el alma humana esté *provista* para vencer la tiranía de las pasiones, que dejadas al libre juego de las "solicitudes sensibles"²⁴ perturban la actividad intelectual y distraen el seguimiento u observancia de los principios de la moral *par provision* asumidos para dirigir la acción propia: al menos, no se perseverará en la (buena) acción (lo que implica la fractura de la segunda regla de tal moral), y no habrá un "esfuerzo por vencerse a sí mismo" (quiebre, por lo tanto, de la tercera regla de la misma moral). En este sentido, la razón ha de dominar, la sabiduría se funda en la base y asunción del conocimiento claro y distinto (regla de la evidencia) como *nomos* y *logos*, esto es, como principio (=punto de partida y fundamento) del pensar y del vivir.

De acuerdo con lo dicho, la ética cartesiana apuntaría hacia un lado al cual muchos contemporáneos y sucesores de Descartes han dirigido su atención: lo ético sería

una lenta y laboriosa sumisión de la voluntad a la razón, como fuerza que sirve de guía a todo hombre. Al identificar (...) la virtud con la razón, Descartes propone "llevar a cabo todo lo que la razón le aconseje, sin que sus pasiones o sus apetitos le aparten de ello" y se propone facilitar la consecución de la hegemonía de la razón sobre la voluntad y las pasiones²⁵.

Desde luego, como señala Clarke en el fragmento antes citado y con apoyo en el art. LII del *Tratado...*, se puede decir que en el caso de Descartes hay una recuperación positiva de lo pasional (incipiente, pero sólida), al señalar la "utilidad" de las pasiones, ya que su función básica consiste en *predisponer* "al alma para que quiera las cosas que nos son útiles, según dicta la naturaleza, y para que persista en esta volición". En buena medida la pasión permite alcanzar la virtud, sería ese el caso de la generosidad, pasión moral, que lleva "el sello del alma como para ser explicada a través de la máquina del cuerpo"²⁶.

24 Y. Guthmann, *Op. cit.*

25 Y. Guthmann, *Op. cit.*

26 Y. Guthmann, *Op. cit.*

3. Espinosa o la reconsideración racionalista de las pasiones: bosquejo expositivo

El tema de los afectos y las pasiones recibe un tratamiento especial en la ética espinosiana, por ser justamente uno de sus elementos centrales. La crítica de Espinosa arranca de una relevante observación del panorama polémico en el cual su discusión se inserta:

La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo. Atribuyen además la causa de la impotencia e inconstancia humanas, no a la potencia común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan; y se tiene por divino a quien sabe denigrar con mayor elocuencia o sutileza la impotencia del alma humana²⁷.

En lo tocante a los afectos, pasiones y actos humanos, lo pertinente no es despreciarlos, detestarlos o ridiculizarlos, sino *entenderlos*. El procedimiento geométrico del autor, según estima él mismo, le permitirá seguir "un razonamiento correcto" y dejar "demostrado" que

(...) nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, su eficacia y potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza. Siendo así, los afectos tales como el odio, la ira, la envidia, etc., considerados en sí, se sigue de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares, y, por ende, reconocen ciertas causas, en cuya virtud son entendidos, y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las conozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya contemplación nos deleitemos²⁸.

27 B. de Espinosa: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Vol III, Prefacio, trad. V. Peña, 3ra. ed., Madrid, Editora Nacional, 1980.

28 *Ibid.*

Es sobre esta base que el examen de Espinosa se aleja del mecanicismo y del dualismo cartesiano, tanto para explicar el funcionamiento unitario del cuerpo y del alma, como para apreciar a los afectos y las pasiones ya no debidas a la debilidad humanas, sino, muy por el contrario, a la *potencia* de la naturaleza. Su punto arquimediano es el *conatus*: la tendencia a perseverar en el propio ser²⁹. Justamente, el alma persigue (=desea) aquello que, al "*imaginarlo*", aumenta o favorece la potencia de obrar³⁰, pues eso que refuerza todo *conatus* es causa de alegría (lo contrario, de tristeza)³¹. De ahí, que "el deseo que brota de una tristeza o de una alegría (...), es tanto mayor cuanto mayor es el afecto"³². Por ello, no hay afectos o pasiones referidas al alma en cuanto potencia de obrar, que no se remitan a la alegría o al deseo: todos los afectos se remiten al deseo, la alegría o la tristeza³³. El deseo o apetencia no puede ser definido de otro modo, es la "esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella"³⁴. Se *desea* lo que, al *imaginarlo*, causa *alegría* porque ella "es el paso del hombre de una menor a una mayor perfección"³⁵. Eso es lo *racionalmente virtuoso*, lo que constituye al *sabio* espinosiano y su *ascenso geométrico* a la perfección. Bien y utilidad están, en consecuencia, implicados: lo que es bueno es útil, aunque su conversa es inválida³⁶. En el Escolio de la Proposición XVIII de la Parte IV de la *Ética*, Espinosa asienta:

Como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia —lo que realmente le sea útil—, apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor (...). Y esto es tan necesariamente verdadero como que el todo es mayor que la parte (...). Supuesto, además, que la virtud (*por la Definición 8 de esta Parte*) no es otra cosa que actuar según las leyes de la propia naturaleza, y que nadie se esfuerza en conservar su ser (*por la Proposición 7 de la Parte III*) sino en virtud de las leyes de su propia naturaleza, se sigue de ello: *primero*, que el fundamento de la virtud es el esfuerzo mismo por conservar el ser propio, y la felicidad consiste en el hecho de que el hombre puede conservar su

29 *Ibid.*, pp. 6-7.

30 *Ibid.*, p. 12.

31 *Ibid.*, p. 16.

32 *Ibid.*, p. 37.

33 *Ibid.*, p. 59.

34 *Ibid.*, Definiciones de los afectos, I.

35 *Ibid.*, Definiciones de los afectos, II.

36 *Ibid.*, Vol. IV, Prefacio y Definiciones de los afectos I.

ser. Se sigue también, *segundo*: que la virtud debe ser apetecida por sí misma, y que no debemos apetecerla por obra de otra causa más excelente o útil para nosotros que la virtud misma. Se sigue, por último, *tercero*: que los que se suicidan son de ánimo impotente, y están completamente derrotados por causas exteriores que repugnan a su naturaleza (...). Los hombres que se gobiernan por la razón, es decir, los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres, y, por ello, son justos, dignos de confianza y honestos³⁷.

La virtud, entendida como bien y utilidad, es apetecida por sí misma, la razón no debería dar con otra conclusión que no sea la virtud en tanto tal³⁸. Si la pasión es capaz de lograr el desacuerdo entre los hombres, la razón hace que ellos concuerden. De donde se sigue que quien se ajuste a lo dicho, además de ser "libre" (por sabio), será un "Dios para el hombre" (también por sabio). Lo contrario es el cuadro dibujado por Espinosa en el Prefacio de la IV Parte de la *Ética*: la "servidumbre" consiste en la "impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor" (resaltado por el autor de este trabajo). Perfección equivale a vida virtuosa, vida buena, eso es lo racional; lo irracional es la imperfección, el mal, la vida no-buena. Por ello, al fin y al cabo, la pasión termina siendo en la *Ética* de Espinosa una "idea confusa". La libertad humana es la aplicación del criterio de claridad y distinción a este asunto concreto. Despejar la confusión de lo pasional implica el pasaje de la tristeza a la alegría, de la "paciencia" a la "agencia", la libertad es eso: comprensión de la necesidad geométrica de actuar perseverando en el propio ser. Allí se encuentra para Espinosa la clave del dominio de los afectos y pasiones. El conocimiento de tal condición no conduce, desde luego, a la supresión afectiva y pasional, muy por el contrario, lleva a la utilización racional de semejante condición. En palabras de Guthmann³⁹: se puede "entender a Espinosa como puente entre los estoicos y la modernidad cuando dice que el amor intelectual de Dios es la visión de todas las cosas bajo el signo de la necesidad divina y la gozosa aceptación de todo lo que ocurra porque todo lo que sucede depende de la necesidad divina". Toda *petitio principii* queda fuera, a juicio de Espinosa, en tal razonar geométrico.

37 *Ibid.*, Vol. IV, Escolio, p. 18.

38 *Ibid.*

39 Y. Guthmann, *Op. cit.*

4. Hume: Las pasiones humanas y los límites de la razón

En su teoría de los sentimientos morales, como es sabido, Hume le concede a la pasión un puesto central. De hecho, la expresión “sentimientos morales” parece equivaler a la noción de “pasión” (según la interpretación de D. F. Norton⁴⁰). Ello se puede comprender si se mira el horizonte polémico dentro del cual el autor escocés se ubica. Hay al menos tres grandes posiciones filosóficas morales que Hume estima francamente discutibles y que conforman aquello que él ha denominado bajo el calificativo de “filosofía abstrusa” en *Investigación sobre el conocimiento humano* (ICH, 1)⁴¹. Por un lado, se encuentra el racionalismo ético, en cualesquiera de sus variantes, antigua o moderna, a fin de cuentas apertrechado detrás de la creencia de que las pasiones –aprovechando las palabras de Martínez⁴²– “parecen ser, no sólo ‘lo otro’ que la razón, sino lo irracional por antonomasia”. Por otro lado, las teorías que fundan la moralidad de la acción en el principio ético del amor de sí, su carácter egoísta, mostrarían precisamente su implausibilidad⁴³. Y en tercer lugar, la firme oposición humeana al providencialismo ético o moral (en verdad, a cualquier expresión providencialista), ya que esta posición estaría presuponiendo varias cuestiones al mismo tiempo, todas muy discutibles. Por nombrar solo tres: (i) una concepción *a priori* de la naturaleza humana, es decir, un examen de lo que el hombre es a partir del *debe* ser; (ii) una concepción de la libertad y de la necesidad, ambas de dudosa base⁴⁴; y (iii) una creencia en la intervención milagrosa de la Providencia divina en los asuntos humanos, lo cual asumiría una apreciación muy deleznable de la causalidad⁴⁵.

La ruptura de Hume con el apriorismo implicado en tales teorías filosóficas acerca del hombre y su actuar, es fundamental y primariamente una ruptura metódica. Para Hume, el punto de partida epistémico más eficiente lo constituye la ciencia de la naturaleza humana, que para él termina siendo “filosofía moral”. El alcance de tal ciencia lo precisa Hume en la primera sección de su

40 D. F. Norton: Editor's Introduction, en D. Hume: *A Treatise of Human Nature*, D. F. Norton & M. J. Norton Eds., Oxford, Oxford University Press., 2005.

41 En lo sucesivo, para referirnos a la *Investigación sobre el conocimiento humano*, utilizaremos las siglas ICH más la sección correspondiente (= ICH, [sección en arábigo]).

42 J. A. Martínez Martínez, *Op. cit.*, p. XIX.

43 *Vid.*, p. e., *Investigación sobre los principios de la moral*, 2do Apéndice.

44 *Vid.*, p. e., ICH, 8.

45 *Vid.*, p. e., ICH, 10.

Investigación sobre el conocimiento humano. El siguiente Cuadro compara la filosofía moral metódicamente adecuada según Hume, con la que apoyaría una segunda clase de filósofos morales. Sin perjuicio de que las abstracciones de esta última puedan ayudar a la "filosofía sencilla" (como gustaba llamar Hume a la primera), no obstante, se pierden gracias a su carácter abstruso.

Cuadro comparativo de los tipos de filosofía moral según la Denominación del Propio Hume (ICH, 1)

Filosofía moral "sencilla" (=metodológicamente correcta)	Filosofía moral "abstrusa" (=metodológicamente incorrecta)
Considera al hombre como un sujeto para la acción.	Considera al hombre como un "ser racional más que activo".
Estima que los actos humanos son ejecutados mediante la influencia del gusto y del sentimiento.	Procura formar el entendimiento más que la conducta (<i>manners</i>).
El hombre perseguiría unos objetos y rechazaría otros, según el valor que dichos objetos posean o parezcan poseer, o según el valor que puedan poseer por la forma como aparecen o se presentan.	La naturaleza humana es vista como un tema de especulación, por lo que se la estudia con minucioso afán en procura de alcanzar los principios reguladores del entendimiento.
La virtud es el objeto más valioso, por lo que esta clase de filósofo moral "la pinta con los colores más agradables, valiéndose de la poesía y de la elocuencia", procurando pues exponer su tema de la forma más clara, sencilla y amena para despertar o animar a la imaginación y mover el sentimiento. Así, se eligen los casos más llamativos de la vida ordinaria con el propósito de mostrarnos los elementos más contrastantes y hacernos "sentir" (<i>feel</i>) la diferencia entre el vicio y la virtud. De esta manera, nuestro sentimiento es conmovido e inclinado hacia el "amor de la probidad y del verdadero amor".	Estima como un mal el hecho de que aún no se hayan puesto sobre fundamentos firmes ni a la moral, ni la razón ni la crítica, y que se hable continuamente de verdad o falsedad, belleza y fealdad, virtud y vicio sin tener claro cuáles son las fuentes de tales consideraciones. Los promotores de esta filosofía moral aspiran encontrar el principio general regulador del entendimiento humano.

Visto lo anterior, para Hume la actitud filosófica preparada indagativamente y en posición de alcanzar el punto más alto de su búsqueda sobre lo humano, se asienta en un plan epistémico concreto:

La única manera de liberar inmediatamente el saber de estas de estas abstrusas cuestiones es investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano y mostrar por medio de un análisis exacto de sus poderes y capacidad que de ninguna manera está preparado para temas tan remotos y abstractos. (...) También hemos de cultivar la verdadera metafísica con algún cuidado, a fin de destruir la metafísica falsa y adulterada. (...) El razonar riguroso y preciso es el único remedio universal válido para todas las personas y disposiciones, y sólo él es capaz de derrumbar aquella filosofía abstrusa y jerga metafísica que, al estar mezclada con la superstición popular, la hace de cierto modo impenetrable para quien razona descuidadamente y le confiere la apariencia de ciencia y sabiduría⁴⁶.

No parece desafortunada la lectura de Guthmann y de Norton al suponer que la propuesta fundamental de Hume “consiste en sugerir la aceptación de la configuración de la naturaleza humana, lo cual conduce a una auto-aceptación de esa mezcla de sentimiento y razón, sobre la que cabe pensar la vida moral”⁴⁷. Precisamente, lo que se suele llamar en Hume la “anatomía de los sentimientos morales” examina la pasión y marca los límites de la razón, pues ésta sería incapaz de establecer con un sólido valor de verdad aquellos juicios de carácter moral, de los cuales los seres humanos se sirven para dirigir su acción⁴⁸. Para Hume, los equilibrios intersubjetivos en las acciones humanas se obtienen por un equilibrio entre las pasiones y no por un acuerdo racional. En palabras de Guthmann:

Por pasión, Hume entiende toda inclinación que pueda suministrar algún motivo para hacer algo o no. La oposición clásica entre razón y pasión es rechazada categóricamente por Hume. La razón no puede juzgar una pasión, porque esta es una “existencia primitiva”, un hecho y la razón no juzga los hechos sino las relaciones entre ellos; la razón puede pronunciarse sobre los eventuales juicios y opiniones que acompañan una pasión, puede decir si se funda o no en una falsa suposición y si elige o no los medios propios para alcanzar su objetivo, pero no para condenarlas o justificarlas. Hume rechaza la preeminencia supuesta de la razón sobre los deseos y las pasiones, mostrando que “la razón no puede ser un motivo para

46 ICH, 1.

47 Y. Guthmann, *Op. cit.*

48 T. L. Beauchamp: Editor's Introduction, en D. Hume: *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

un acto voluntario y no puede combatir la pasión sin la dirección de la voluntad⁴⁹.

De este modo, la más serena contemplación de una demostración geométrica, póngase por caso, constituye un ejemplo más de la razón esclavizada por la pasión, aunque ésta sólo sea el inocuo placer –permítase la licencia– de la matemática. No hay remedio alguno: “no es contradictorio con la razón preferir la destrucción del mundo entero a la lastimadura de mi dedo”, señala Hume. La reconsideración de lo pasional, es radical: “una pasión debe estar acompañada de un juicio falso para ser irracional, pero entonces incluso no es la pasión irracional sino el juicio”; “la razón es, y sólo puede ser, la esclava de las pasiones, y nunca puede pretender ninguna otra misión que la de servir las y obedecerlas”.

Hume considera la importancia de las “reglas generales” en la dirección de nuestros sentimientos puesto que la razón no puede oponerse a nuestra pasión, y no es más que una apacible determinación general de las pasiones. J.J. Rousseau, otro autor colega y contertulio de Hume, agregará al postulado algo que lo redondea y, paradójicamente, lo afila: “gracias a la actividad de las pasiones nuestra razón se perfecciona”.

Las pasiones surgen entonces, en su sentido moderno, como estados afectivos e intelectuales suficientemente poderosos para dominar la vida del espíritu –si se permite usar aún la expresión–. Su carácter motivador de la acción, su ambigua aparición, su patente impacto y presencia real, efectiva, eficiente en el ámbito de lo humano, hace pensar que tanto Espinosa como Hume, más que Descartes, tenían que dar paso a una filosofía política que concluyera en la configuración de un marco general dentro del cual lo pasional quedara fuera del gran ardid: el supuesto imperio de la razón en los asuntos humanos. El terreno de lo humano se asienta sobre el ámbito de las cuestiones de hecho, allí se debaten las formas concretas de existencia social, que terminan, en fin, estableciendo los bordes mismos de la intersubjetividad. La constitución de esa extensión política de lo moral, no obstante, es tema de otra reflexión.

49 Y. Guthmann, *Op. cit.*