

DE DESCARTES A SPINOZA: LA ACEPTACIÓN DE LAS PASIONES

Juan Berraondo

Este título sugiere la idea de un avance triunfal hacia un logro que se relaciona o que incluso se identifica con el mandato apolíneo y socrático de conocerse a sí mismo. Algo de ello hay, efectivamente, pero cabría hablar también de un camino de vuelta en la medida en que el proceso no llega a culminar. Remo Bodei, en su obra *Una geometría de las pasiones* consigna tres formas de encararlas: reprimir, educar, transformar.¹ Se sitúan a todas luces en una línea progresiva de eficacia. La primera de ellas es pues la menos apta, se diría casi la vía directa a la desesperación: tratar de ahogar las pasiones es el mejor medio para entronizarlas. Pero también las otras dos —educar, que representa la actitud propuesta por Descartes, y transformar, la que propugna Spinoza— tropiezan inevitablemente con dificultades. De exponer o de plantear estas dificultades, las más llamativas al menos, es de lo que se va a tratar aquí.

Si bien la moral de Descartes presenta a grandes rasgos el aspecto de una moral estoica, su tratado *Las pasiones del alma*² se muestra más próximo a una postura aristotélica. Hay que atribuir al estoicismo —no sin reservas— esa primera actitud que se propone extirpar las pasiones, vencerlas en combate abierto, mientras Aristóteles pretende únicamente corregirlas o encauzarlas racionalmente. En principio, el dualismo cartesiano no opone con criterio moral los dos términos de la extensión y del pensamiento como si uno fuera la degradación del otro. El objetivo es más bien establecer su conexión, porque de ello depende que se haga comprensible la condición humana. El hombre es resultado del encuentro entre las dos sustancias y este encuentro da lugar a las pasiones.

El estudio de las pasiones es entonces el de las relaciones entre el alma y el cuerpo, entre el pensamiento y la extensión, y queda así integrado como derivación de uno de los ejes del pensamiento cartesiano. Pero, desde otro punto de vista, desde el propiamente moral, también se trata de dejar bien clara la diferencia entre ambas esferas con el fin de impedir que el alma puramente racional se vea turbada, o con el fin de mantener la racionalidad libre de asechanzas. Es preciso establecer la conexión y a la vez determinar la manera de ejercer un control.

En la carta de presentación de este tratado, la última obra que publica, Descartes declara que no se propone estudiar las pasiones como orador ni tampoco como filósofo moral, sino como físico. En el *Discurso del método* había denunciado que las construcciones de la filosofía moral se habían levantado sobre arena, y ahora insiste en la confusión que reina en este campo (*Las pasiones del alma*, Artículo 1. En adelante figura directamente entre paréntesis el número del artículo al que se hace referencia). Independientemente de los resultados que puedan esperarse del nuevo modo de aproximación, lo que se pone de manifiesto es un empeño en desterrar fantasmas. Las pasiones constituyen un objeto tan noble como cualquier otro aspecto de los que ocupan al físico. El cuerpo hace sentir al alma sus exigencias y en ello consisten las pasiones del alma. Al reconocer su poder, se reconoce también su necesidad, de lo cual a su vez se desprende su utilidad y, por último, su bondad natural (211). Incluso la tristeza y el odio tienen una función positiva, porque es necesario rechazar lo perjudicial (137). El problema moral, que no es el de la neutralización de las pasiones, es el de establecerles ciertos

¹ Remo BODEI, *Una geometría de las pasiones*, Barcelona, Muchnik Editores, 1995, p. 276.

² René DESCARTES, *Las pasiones del alma*, Barcelona, Ediciones Península, 1972.

límites, porque lo que sí es malo es su mal uso o su exceso (211). La pasión no se opone a la acción como el mal al bien. En este sentido, lo que se oponen son el vicio y la virtud. El amor, la alegría, sentimientos de donde se extrae todo el bien, son pasiones (139, 141). Y también lo es la generosidad, virtud de virtudes (160). La admiración, la primera de las pasiones fundamentales de las que derivan todas las demás (69), impulsa el deseo de conocer (70) y en general las pasiones cumplen la función de fijar en el alma pensamientos que de otro modo se verían borrados (74).

Descartes comienza pues, como físico, explicando las funciones del cuerpo. El cuerpo posee su propio principio motor, sin necesidad de recurrir al alma. La máquina del cuerpo es como la de un reloj, cuyo movimiento se debe al resorte y a la forma de sus ruedas (16). Los movimientos de los músculos y de los sentidos dependen de los nervios, tubitos que contienen cierto viento sutil: los espíritus animales (7). Estos espíritus animales que —se precisa al poco— son cuerpos, salen del cerebro, llegan a los músculos por los nervios y producen los movimientos (10).

Todavía no tenemos pasiones; para ello, naturalmente, es necesario que intervenga el alma, puesto que hablamos de pasiones del alma. Al alma le corresponden los pensamientos, que son de dos clases: voluntades, que proceden del alma y dependen por completo de ella, y pasiones: percepciones o conocimientos que se hallan en el alma porque los recibe de las cosas representadas (17). Más exactamente, las pasiones son las percepciones que llegan por medio de los nervios y las referimos al alma, las sentimos en el alma misma, a diferencia de las percepciones que remitimos a cosas exteriores, como el sonido de la campana a la campana misma, o que remitimos al cuerpo, cuando se trata de apetitos naturales (25). Se añade aquí, como característica que hay que considerar fundamental por el hecho de figurar en este punto, junto a la definición o incluso como parte de ella, que no conocemos su causa próxima, como cuando experimentamos júbilo o cólera.

Parece, por lo tanto, que la cuestión es averiguar cuál es la causa próxima de esas percepciones. La causa próxima no radica en los objetos que provocan las percepciones, puesto que se manifiestan abiertamente mientras la causa permanece oculta. Tampoco en la manera en que cada uno se ve afectado por la percepción, lo que ya no correspondería al punto de vista del físico. Hay que buscarla en la manera en que las percepciones, que atraviesan el cuerpo, alcanzan al alma. Es necesario, por lo tanto, explicar cómo se produce la conexión.

Todas las glándulas son pares salvo una, que por tal condición se constituye como puerta del alma, que es también una e indivisible. Los espíritus que las percepciones han puesto en movimiento mueven a su vez esta glándula situada en el interior del cerebro y desde la cual el alma ejerce sus funciones (31). La causa próxima de las pasiones es por consiguiente la agitación con que los espíritus mueven la glándula (51).

Pero a la respuesta en forma de descubrimiento fisiológico tiene que seguir otra de carácter moral. De lo que se trata es de nuestra relación con las pasiones y de los medios para atajar sus efectos negativos. Y hay que descartar cualquier medio artificial, físico o químico, de acceder a la glándula para influir sobre ella. El único del que se hace mención resulta incontrolable: el vino, que produce espíritus más fuertes y abundantes que los que habitualmente se encuentran en el cerebro, hace que el cuerpo se mueva "de varias extrañas maneras" (15).

El efecto de las pasiones es incitar y disponer el alma con el fin de que se quieran las cosas para las que se preparan los cuerpos (40). Con el pensamiento, el alma corrobora el impulso que se origina en el cuerpo. A cada movimiento del cuerpo corresponde un determinado pensamiento, pero se pueden separar y colocar otro pensamiento en su lugar (211), de modo que

el movimiento tome una dirección elegida. La voluntad cuenta con sus armas propias, los juicios firmes sobre el bien y sobre el mal (48), y Descartes considera posible un dominio total sobre las pasiones, no en la forma de su extinción, naturalmente, sino de modo que se extrajera de ellas únicamente su utilidad. El sabio, el hombre generoso, sabe encontrar el aspecto positivo en la adversidad (148).

Pero, puesto que se trata de ejercer un control, ¿sobre qué exactamente debe hacerse? ¿Sobre el movimiento del cuerpo? Entonces no puede hablarse de pasiones del alma; la pasión lo sería del cuerpo y, dado que el cuerpo cuenta con su propio automatismo, el alma no tendría por qué verse afectada. ¿Sobre el alma misma, entonces? ¿Se trataría de detener el impulso del alma a seguir el movimiento que el cuerpo quiere imponerle? En ese caso sería superflua la mediación del cuerpo, sobrarían todas las consideraciones acerca de sus funciones. Sería en el alma donde se originarían los movimientos que resultan de las pasiones y la aproximación física al problema no aportaría nada.

Descartes afirma que el alma es una, sin diversidad, sensitiva y razonable a la vez, y que por lo tanto el combate se establece entre el alma y el cuerpo, de donde procede lo que puede repugnar a la razón (47). Pero inmediatamente observa que las almas más débiles son aquellas cuya voluntad se ve arrastrada alternativamente por pasiones contrarias que, "empleándola en combatir contra sí misma, colocan al alma en el más deplorable estado posible" (48). Nuevamente se imponen las mismas conclusiones: en el primer caso el alma no se podría ver afectada por las pasiones y, en el segundo, el cuerpo no representaría ningún papel.

¿Cómo analizar, segmentar el movimiento provocado por la pasión? ¿Dónde termina la reacción del cuerpo y a partir de qué momento interviene el alma? Aquello que experimentamos en nosotros y observamos en seres inanimados lo atribuimos a nuestro cuerpo (40). Pero cuando se llega al límite, la glándula que tendría que ser la puerta de acceso al alma resulta encontrarse suspendida sobre "el conducto a través del cual los espíritus de las cavidades anteriores se comunican con la posterior" (31). Más allá del cuerpo, seguimos encontrando cuerpo. Empezando por uno de los dos elementos, no se consigue llegar hasta el otro. El cuerpo necesitaría un alma para sentir las pasiones y reaccionar a ellas y el alma, un órgano de naturaleza corpórea para poder operar sobre el cuerpo. A cada cuerpo y alma resultantes habría que añadirles respectivamente sus contrarios hasta el infinito, sin que antes pudieran llegar a establecer contacto.

En consecuencia, no resulta fácil sostener el planteamiento según el cual una parte hegemónica gobierna sobre otra que acaba sometiéndose a la primera, una forma que controla y un contenido que acepta el control. En una carta a la princesa Elisabeth (28 de Junio de 1643), a instancias de la cual se había ocupado del problema y compuesto el tratado, Descartes advierte la dificultad y se remite al hecho: todos experimentamos en nosotros mismos esta relación entre el alma y el cuerpo sin necesidad de filosofar.

* * *

Spinoza, en el prefacio de la parte quinta de la *Ética*,³ juzga indigno del genio cartesiano el intento de establecer la unión del alma y el cuerpo a través de glándula pineal. Pero el error es ya el dualismo. No hay dos substancias. La existencia de dos substancias implicaría la distin-

³ Baruch de ESPINOSA, *Ética*, Madrid, Editona Nacional, 1980.

ción (ontológica) entre creador y criatura, lo cual no se puede concebir sin contradicción: una divinidad, presuntamente omnipotente, se aburre o desespera y necesita crear un mundo y en él unos seres dedicados a rendirle pleitesía. Se hace con ello depender lo superior de lo inferior (I, Ap.).

La substancia única se despliega en infinitos atributos de los cuales conocemos sólo dos, los que nos constituyen: el pensamiento y la extensión. Al alma le correspondían para Descartes los pensamientos, a modo de una capacidad que disponía de ellos. Ahora el alma es pensamiento, es la idea del cuerpo (II, P. XIII y XIX, Dem.). No es substancia que trasciende a la corporeidad, sino que le resulta inmanente. La realidad o naturaleza es una y nada escapa a ella. Puesto que a cada cosa singular le corresponde un pensamiento, todos los seres tienen alma. Pero sólo el hombre es consciente de ello. Tenemos ideas de las afecciones del cuerpo y en esto consiste la unión del alma y el cuerpo (II, XIII, Esc.).

Esta situación ofrece varias posibilidades al pensamiento. Una es limitarse a registrar esas afecciones del cuerpo, las experiencias inmediatas, y generalizar a partir de ellas, como si ese cuerpo fuera el centro del universo. Lo que nos duele es el mal, lo que nos satisface es el bien. Así se crean vagas e ilusorias generalizaciones como el bien y el mal, lo perfecto o lo imperfecto (I, Ap.), o términos trascendentales como "ser", "cosa", y universales como "hombre", "caballo" (II, XL, Esc. I) Se forma de este modo el conocimiento confuso del primer género: opinión, imaginación (Esc. II). Otra posibilidad es conocer las cosas según el orden del pensamiento. El punto de vista no es ya el de quien se encuentra afectado por ellas, sino el que se hace cuestión de cómo son en sí mismas, cuáles son sus propiedades. Así se constituye la razón (Ibid.), el conocimiento de segundo género, sobre la base de ideas adecuadas, nociones comunes. Un cierto número de estas nociones comunes es dado a todos los hombres (II, P. XXXIII, Cor.). A partir de este grado de conocimiento se forma el tercero, la ciencia intuitiva, que progresa hacia un conocimiento adecuado de la esencia de las cosas (II, XL, Esc. II). Se asimila con una sabiduría de carácter moral y Spinoza lo define también como "amor intelectual de Dios".

Pero ni siquiera el amor intelectual de Dios implica una ruptura con respecto a la naturaleza. Descansa precisamente en ella y tiene su base en el conocimiento de las cosas singulares.⁴ Una transcendencia que se elevase hacia esferas puramente espirituales sería fruto de la confusión propia del primer grado de conocimiento. Tampoco podrá haber lugar entonces para una naturaleza que se degrade en lo indigno o lo impuro. No hay vicio en la naturaleza: las pasiones responden a causas, a leyes, y sus propiedades son tan dignas como las de aquello que nos puede parecer más excelso. Se someten, como todo, a las leyes de la naturaleza, porque —y esto viene a resultar tal vez la expresión más depurada del monismo spinoziano— "el hombre no constituye un imperio dentro de otro imperio". Se considera diferente por creerse erróneamente libre, por creer que sus deseos tienen su principio en él mismo, cuando se encuentran determinados por la necesidad que gobierna el todo (III, Pref.). Tampoco Descartes veía nada diabólico en las pasiones, pero algo tenía que resentirse necesariamente en virtud de la división de substancias y de que cosecuientemente, en último término, el cuerpo no fuera nuestra mejor parte (139).

Para Spinoza, la esencia del hombre no es el pensamiento, una facultad espiritual resignada a una apoyatura corpórea. La esencia del hombre es el deseo, que incluye el apetito más su conciencia (III, IX, Esc.). De este modo el pensamiento no resulta opuesto al apetito ni a la pasión. El deseo se ve enfrentado al mundo exterior y este encuentro da lugar a las pasiones.

⁴ Remo BODEI, *Op. cit.*, págs. 430 y 436.

El deseo se desparrama, por decirlo así, en pasiones, que vienen a ser modos de relacionarse con las cosas exteriores. El ser finito tiene pasiones, padece necesariamente efectos de causas ajenas; sufre afecciones, es decir, se ve afectado por las cosas, por los cuerpos exteriores. Necesariamente se encuentra sometido a su influencia, puesto que los otros seres, en diversos aspectos, resultan más poderosos que él.

Pero si se advierte esta situación, es porque algo escapa a ella: la conciencia o el pensamiento de esta misma situación. Que entonces se define como acción. Las pasiones pertenecen a un orden natural, pero este orden podemos vivirlo bajo el influjo de pasiones enfrentadas entre sí, de modo pasivo, contra nosotros mismos, o de modo positivo y activo, con las pasiones incorporadas a la capacidad de conocer ese mismo orden.

Paradójicamente, nos liberamos a base de comprender la necesidad a cuyas leyes nos encontramos sometidos. Nuestra alma obra o actúa en cuanto tiene ideas adecuadas; padece en cuanto tiene ideas inadecuadas (III, P. I). Es el punto de vista o el grado de conocimiento lo que determina la diferencia. Por el primer grado de conocimiento, que pretende elevar a verdad universal la experiencia inmediata, el hombre se ve sometido al imperio de las pasiones. Le fuerzan a hacer lo peor aunque vea dónde se encuentra lo mejor (IV, Pref.) y hacen de su vida un infierno. En cambio, por el segundo grado de conocimiento, por la razón, que considera las cosas desde una cierta perspectiva de eternidad (II, XLIV, Cor. II), se adquiere distancia con respecto a las pasiones y se abre la vía para la acción. Hay, necesariamente, mediaciones: si la tristeza, producida por un mal encuentro, por una frustración, es una pasión por la que el alma pasa a una menor perfección, la alegría, producida por un encuentro favorable, aumenta la perfección, la capacidad de actuar del alma (III, XI, Esc.).

El conocimiento también surge del deseo. Se puede desear conocer de igual modo que se desea satisfacer los impulsos corporales. No se tratará entonces de proteger a la razón de los excesos nocivos de la pasión, sino de transmitir a la razón la fuerza de las otras pasiones. La cuestión no es, como quería Descartes, ejercer un control sobre algo que, aun formando parte de la propia constitución, es exterior o ajeno a su núcleo. Este planteamiento resulta limitado por su carácter defensivo; es decir, se hace a la razón depender de las pasiones, pues se la sitúa esperando a que surgan para disponer entonces la estrategia. Aunque Descartes pretenda que resulta posible el dominio completo sobre las pasiones y Spinoza reconozca la imposibilidad de este extremo (IV, P. IV, Cor.), el procedimiento de este último parece ofrecer mayores garantías y seguridad por quedar las pasiones incorporadas a la misma potencia de la razón. Y ello se debe a que en el planteamiento de Spinoza encuentran un mayor acomodo, pues no son un componente extraño que la razón deba modelar a su imagen, sino que derivan directamente de la esencia del hombre. Descartes, tratando de controlarlas, todavía se enfrenta a las pasiones; Spinoza se identifica con ellas. Al eliminar el carácter de elemento extraño se hace posible la transmisión de la potencia de una pasión o afecto cualquiera a la razón, que es igualmente afecto, manifestación del deseo.

No se trata, pues, de intelectualismo. De nada sirve entender el orden del mundo si ese conocimiento no se transforma en afecto. No habría propiamente entendimiento en este caso. La verdad es norma de sí misma y de lo falso, como la luz se revela a sí misma y a las tinieblas (II, XLII, Esc.). No se contempla la verdad si no se está inmerso en ella. La razón no puede nada si el individuo encuentra la satisfacción entregándose a pasiones que en realidad le hunden cada vez más en la desdicha. No puede darse la intelección de un bien de modo que el sujeto se dirija luego hacia su consecución. "La profunda verdad de Spinoza, dice Max Scheler: la razón es incapaz de regir las pasiones, a no ser que *ella misma se convierta en pasión*, por vir-

tud de una sublimación, como diríamos hoy".⁵ Ni el cuerpo determina al alma a pensar, ni el alma determina al cuerpo al movimiento o al reposo (III, P. II). Ello explica la inutilidad o la ineficacia de las prédicas morales,⁶ pero plantea también lo que Deleuze considera el triple problema de la Ética:

*¿Cómo llegar a un máximo de pasiones gozosas y, desde ahí, pasar a los sentimientos libres activos (cuando nuestro lugar en la Naturaleza parece condenarnos a los malos encuentros y a las tristezas)? ¿Cómo conseguir formar ideas adecuadas, de las cuales derivan precisamente los sentimientos activos (cuando nuestra condición natural parece condenarnos a no tener de nuestro cuerpo, de nuestro espíritu y de las otras cosas más que ideas inadecuadas)? ¿Cómo llegar a ser conscientes de nosotros mismos, de Dios y de las cosas, 'sui et Dei et rerum aeterna quadam necessitate conscius' (cuando nuestra conciencia parece inseparable de las ilusiones)?*⁷

La manera de superar el dualismo es remitir tanto las sensaciones como los sentimientos a una substancia única en la cual el individuo no es más que un componente. El individuo no constituye límite; el alma no es principio, no gobierna. Además de registrar las afecciones del cuerpo, el alma puede pensar. Este pensamiento se pierde si sigue el orden inmediato del cuerpo; se salva, alcanza la liberación, si logra comprender el orden que rige el universo y luego las cosas en su singularidad, a partir de aquella noción de substancia. El camino más directo para alcanzar la liberación es precisamente tomar a las pasiones como objeto donde contemplar ese orden: superponer a las percepciones inmediatas basadas en las afecciones el conocimiento de sus propiedades, mediante las cuales unas derivan de otras.

Pero el conocimiento tiene que convertirse en pasión si quiere tener alguna oportunidad frente a las otras pasiones, y es ahí donde no podemos intervenir desde nosotros mismos. Ni siquiera la fórmula estoica seguida por Descartes de distinguir lo que depende de nosotros de lo que no está en nuestra mano, fórmula que parece condensar en gran medida también el pensamiento moral de Spinoza, podría servir para iniciar la liberación. Si la pasión se empeña en mantenernos sujetos a lo que no depende de nosotros, nada se puede hacer para incrementar la potencia de la razón. Se da la fluctuación, el hombre puede encontrarse en tensión entre pasiones contrapuestas, y una de ellas puede ser el deseo de conocer, pero en último término se encuentra cerrada la vía para trasladar a este deseo la potencia de las otras pasiones. Si la sola intelección del problema implicase su solución, la razón sería una facultad por la que nos distinguiríamos de la naturaleza y nos opondríamos a ella. Igualmente el recurso a la voluntad supondría la ruptura del esquema monista. En el momento en que se quisiera arrancar la energía a una pasión para trasladársela a la razón, quedaría instaurado el planteamiento dualista, la escisión entre el pensamiento y la voluntad por un lado y las pasiones por otro.

¿Habrá entonces que considerar nuevamente la concepción cartesiana? Y en ese caso, ¿hasta qué punto implicaría ello renunciar a lo ganado por Spinoza? El propio Spinoza enumera las ventajas de su propuesta: sosiego para el ánimo, comprensión de la verdadera felicidad o beatitud, ánimo equilibrado para contemplar las dos caras de la suerte... (II, XLIX, Esc.) Habría que añadir su eficacia para contrarrestar la culpabilidad. Ello no supone de todos modos mucho más de lo que prometía Descartes, al margen de la dificultad o imposibilidad de su puesta en práctica. Pero lo que resulta más irrenunciable es lo que Scheler llama "la profunda verdad de

⁵ Max SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1978, págs. 103.

⁶ Remo BODEI, *Op. cit.*, p. 458.

⁷ Gilles DELEUZE, *Spinoza*, Presses Universitaires de France, París, 1970, págs. 37, 38.

Spinoza", la condición pasional de la razón. Las ideas tienen que ser *incorporadas* para convertirse en verdades vividas, porque de otro modo sólo se consiguen vagas generalidades, fórmulas vacías y estériles. A pesar de que Descartes adelanta esta idea, uniendo la admiración al conocimiento y considerando que las pasiones sirven para reforzarlo, es en el planteamiento monista donde encuentra una plena expresión.