

LA PASIÓN EN DESCARTES

Pablo E. Pavesi

La primera parte de *Las Pasiones del Alma* se titula "De las Pasiones en General y por ocasión de la Naturaleza del Hombre". La segunda, "Del número y del orden de las pasiones y explicación de las seis primitivas". Comenzaremos nuestra exposición leyendo el artículo 51, el primero de la segunda parte: "Cuáles son las causas primeras de las pasiones". Allí se dice que: 1. Toda la primera parte, dedicada a describir el movimiento de los espíritus animales y la glándula pineal, se refiere a las causas últimas de las pasiones. 2. El conocimiento de esas causas "no es suficiente para poder distinguir (las pasiones) unas de otras: es necesario investigar sus fuentes y examinar sus causas primeras"(1). Las causas primeras son tres. a) la determinación del alma que imagina tales o cuales objetos; b) el temperamento de mi cuerpo o las "impresiones que se reencuentran fortuitamente en el cerebro"; c) "los mismos objetos que mueven los sentidos" y que son sus causas "más ordinarias y principales". 4. Descartes aclara que su indagación se dirigirá a la alma de esas causas, los objetos, porque, sólo ellos pueden ser causa de todas las pasiones, "de donde se sigue, que para encontrar todas las pasiones será suficiente considerar todos los efectos de esos objetos".

Debe quedar claro que por la primera decisión, la de no tratar las causas últimas de las pasiones, *Las Pasiones del Alma* no es en modo alguno un tratado de fisiología. Además, por la decisión de considerar las causas primeras en los objetos y no en el temperamento o en la fisiología de un sistema nervioso autónomo, *Las Pasiones del Alma* es, menos aún, un tratado de psicofisiología. Por el contrario, la clasificación de las pasiones es, si se me permite llamado así, de carácter objetivo, en tanto no puede prescindir de los objetos, al mismo tiempo que inaugura un nuevo tipo de objetividad, que no se refiere a las diversidades que hay en ellos, sino a su acción sobre el cuerpo al que el alma está estrechamente unida. Las distintas pasiones del alma no deben pues clasificarse según los diversos objetos que las causan, sino según los diversos modos que ellos tienen de ser dañinos o provechosos para nosotros (a52).

Esto se hace más claro si tenemos en cuenta la distinción entre pasiones e ideas sensibles. Ambas son en rigor pasiones del alma. Pero las pasiones propiamente dichas son aquellas que carecen absolutamente de toda referencia a los objetos externos tal como sucede con los olores, sabores, etc- o a nuestro propio cuerpo -tal como en la sed, el hambre, etc-, y "se refieren particularmente al alma" (a29). Brevemente, las pasiones propiamente dichas son percepciones confusas, pero no porque su contenido

representativo sea confuso -porque sea mínima la cantidad de realidad objetiva, según los términos de la Tercera Meditación, ya que aún las diferencias entre cualidades sensibles permitirían ser traducidas en figuras (Regla 13)- sino porque más aún, impiden sostener la distinción entre realidad objetiva y realidad formal, distinción que era, justamente, la que permitía conocer la existencia de Dios, y la realidad de las cosas inteligibles. Al entrar en el ámbito de las pasiones, entramos en el corazón de lo cualitativo. Y sin embargo, está indagación sobre las causas primeras de las pasiones, que Descartes desarrolla a la largo de las segunda y tercera parte, tiene como objetivo explícito dilucidar en que consiste el verdadero bien. La pregunta que debe plantearse a partir de aquí es: ¿cómo es posible hablar de un bien verdadero dentro del sistema cartesiano?

Dicho lo anterior, el punto que aquí quisiera someter a prueba es este. La bondad no es inmediatamente un predicado. Si así fuera, el conocimiento del bien se formularía en una proposición, que consideraría al objeto que causa la pasión como sustantivo y a su condición de bueno o malo como adjetivo. A partir de aquí, la posibilidad misma de legitimar un juicio moral queda abandonada. Por el contrario, creemos que Descartes aclara explícitamente que, en la pasión, el objeto no se presenta si no es en su carácter de provechoso o dañino. Este carácter no se agrega al conocimiento del objeto, sino que es un modo particular de presentación del objeto a la conciencia, que se distingue claramente de la representación sensible como dos modos distintos del sentimiento (aa21-25). Antes de ser amable o aborrecible, el objeto del amor y del odio no es nada, o, como dice Descartes, puede ser conocido sin pasión, está fuera de las pasiones y por lo tanto de la indagación sobre sus causas primeras. Brevemente, la causa del amor no es un objeto bueno, sino la bondad del objeto. La distinción entre pasiones, el criterio mismo de su clasificación, no resulta de la distinción entre objetos, sino de la distinción entre los diversos modos en que el bien o el mal se presentan al alma (cfr. a82 y sobre todo a84).

Leamos el artículo 79, dedicado a la definición del amor. El amor incita al alma a unirse voluntariamente a los objetos que *parecen* convenirla. Luego, los objetos de la pasión no sólo aparecen como convenientes, sino que parecen convenientes. Esto introduce el problema del engaño, que creemos es el segundo eje de la indagación cartesiana. Examinemos brevemente el engaño más elemental, por el examen de dos especies de odio y amor: el horror y la pasión que Descartes llama "agrément". Éstas son las pasiones que más nos engañan (a85). Sus objetos son lo bello y lo feo, nombre que les damos a los objetos de amor y de odio cuando son representados al alma por los sentidos externos, especialmente el de la vista. El horror, escribe Descartes, "ha sido instituido por la naturaleza para representar al alma una muerte súbita e inesperada" (a89). El ejemplo es curioso: "...de manera tal que, aunque más no sea el roce de un

gusanillo o el rumor de una hoja que tiembla, o su sombra, aquello que nos horroriza, se siente tanta emoción como si un peligro de muerte evidente se ofreciera a los ojos". El agrément ha sido instituido por la naturaleza para representar el goce de su objeto como el más grande de todos los bienes y el principal es "aquél que viene de las perfecciones' que imaginamos en una persona..." (a90). La causa del amor no son pues en este caso las perfecciones de un objeto, sino las perfecciones que imaginamos en ese objeto. La imaginación otorga entonces a la pasión, una dimensión figurativa que no le es original. Más aún, introduce un acto voluntario que le es ajeno. El amor no resulta aquí de la bondad del objeto, esto es, de su acción sobre mí, sino de una acción del alma por la que atribuyo al objeto una bondad que no resulta de la verdadera experiencia que tengo de él.

En fin: los dos ejes de la indagación cartesiana -verdadero bien y razón de engaño- son en realidad uno solo, que puede ser formulado así: la bondad, en tanto un modo en que los objetos aparecen, va acompañada de una apariencia. Creemos que sería de gran valor heurístico considerar el proyecto cartesiano de *Las Pasiones del Alma* en términos de una fenomenología elemental, como el esfuerzo de la razón por distinguir, en la experiencia del mundo vivido, entre aparición y apariencia.

Notas

1. Todas las traducciones son nuestras. Citamos según números de artículo entre paréntesis