
Conocimiento y pasión: un acercamiento a la relación entre objetividad y corporalidad

*Knowledge and passion: an approach to the relationship
between objectivity and corporality*

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía
Universidad de Sevilla
41018 Sevilla (España)
rvalls@us.es

Abstract: This paper deals with a study of passion, insofar as passion offers a cognitive evaluation of reality. This evaluation demonstrates what we can call the intentionality of the body. The intentionality of the body has an evolutionary finality in the human being, qua living being, that is different from the intentionality shown by reason. Passion offers a corporal judgement from a subjective point of view, whereas the judgement offered by reason is related to an objective framework.

Keywords: Passion, knowledge, intentionality, objectivity, corporality.

Resumen: Este trabajo hace un estudio de la pasión en tanto que la pasión nos ofrece una evaluación cognoscitiva de la realidad. Esta evaluación muestra lo que se puede llamar intencionalidad del cuerpo, que tiene una finalidad evolutiva en el ser humano como ser vivo y que es diferente de la intencionalidad que posee la razón. La pasión nos ofrece un juicio corporal desde una perspectiva subjetiva mientras que el juicio de la razón se refiere a un marco objetivo.

Palabras clave: Pasión, conocimiento, intencionalidad, objetividad, corporalidad.

RECIBIDO: ENERO DE 2010 / ACEPTADO: MAYO DE 2010

De acuerdo con una larga tradición que comienza en Aristóteles —por empezar sentando las bases ontológicas del término “pasión”—, la categoría de pasión es relativa a la de acción¹ y viceversa. Así como actuar indica ser fuente, emisor y origen, pasividad indica ser receptáculo, receptor y fin. La pasión está abierta a la acción, está a la espera de la acción y la acoge para que tenga influencias en aquello que la recibe. Pasivo es el barro al que el alfarero da forma y convierte en algo semejante a la idea que proyecta. Pero, en las sustancias, el ser pasivo opone una resistencia que es indicio de una naturaleza propia: el agente debe contar con esa naturaleza especial para realizar su obra. La técnica de dar forma al barro es muy distinta de la que hay que emplear para dársela al hierro o al vidrio. No afecta el agua igual a una roca de granito que a una arenisca o a una arcilla. Por ello, la capacidad de recibir muestra la naturaleza que la hace capaz de ser afectada por unas acciones y no por otras o serlo de diferente manera. Las formas en las que se padece muestran las formas en las que se es tanto como las formas en las que se actúa: la pasión aporta conocimiento acerca de la naturaleza del sujeto que padece.

Concretar la idea anterior en la antropología nos lleva a conocer qué es aquello de la forma de ser humana que nos muestran sus pasiones propias. Se podrá decir que la consideración ontológica de la acción-pasión, que tiene su culmen en la teoría hilemórfica de Aristóteles², no es idéntica a la aplicación antropológica que divide entre las acciones humanas y sus pasiones. Pero se puede establecer una estrecha analogía que ayude a comprender mejor la esencia de los tratamientos que sobre las pasiones se han hecho desde la antigüedad clásica, como está claro en la misma etimología de los términos “pasión” o “afecto”. Recurriendo a la idea mostrada, cabe decir que las pasiones o afectos, y para ser más estrictos toda la di-

1. Fue Aristóteles el primero que desarrolló de manera más amplia una tabla categorial con valor lógico y ontológico. Aunque el número de las categorías varía en diferentes obras, dentro de esa tabla se encuentran insistentemente las de acción y pasión. A este respecto cfr. *Categorías* 1b 25-2a 10, 11b 1-15; *Tópicos* 103b 20-25 y *Metafísica* V, 21 y 22.

2. Me refiero con ello a las relaciones entre materia y forma en referencia a la sustancia, tal y como Aristóteles las reflejó en el libro VII de su *Metafísica* y que llevan a pensar en una gran cercanía entre estas nociones y las de potencia y acto.

námica pulsional, indican una forma de ser de lo animal y lo humano que nos muestra un cierto tipo de evaluación cognoscitiva que, al no ser voluntaria —ya veremos en qué forma no lo es y puede serlo a través del hábito—, es referida a una instancia a la que podríamos llamar intencionalidad del cuerpo: una evaluación cognoscitiva de la realidad que realiza el propio cuerpo respecto de la situación orgánica en la que se encuentra frente a la realidad que se le impone.

La dinámica de las pasiones nos habla del mundo entorno y del sujeto que lo evalúa. En qué medida ese conocimiento puede ser usado como dato objetivo y en qué medida debe ser trascendido por la razón es el propósito que pretende este ensayo: ¿cuál es el grado de objetividad, o más exactamente el tipo de conocimiento, que nos presenta el cuerpo? Esta pregunta tiene su interés porque generalmente el campo de las pasiones, emociones o afectos, se ha considerado como un territorio exclusivamente subjetivo del que se podría fácilmente prescindir. Insistiendo en la idea, el propósito de este artículo es hacer una presentación que pueda aclarar el tipo de información con el que cuenta el ser vivo a la hora de sentir o formar un apetito y, en consecuencia, en qué medida el apetito es un criterio fiable para la acción en general y para la acción racional en particular. Ello lo realizaré estudiando lo que es propiamente un apetito como fenómeno útil para la vida orgánica en general (punto primero), la subjetividad en el juicio sobre la realidad que muestra la pasión como fenómeno orgánico (punto segundo) y la necesidad de trascender la subjetividad del apetito en la objetividad que presenta la razón y hacerlo controlando —inhibiendo, fomentando e incluso produciendo— la pasión según el grado en que nos dirija hacia el bien (punto tercero). Acabará con una breve conclusión que muestre el resultado de la argumentación mantenida.

1. LA PASIÓN COMO FENÓMENO ORGÁNICO

Lo que se ve, lo que se siente a través del tacto, lo que se oye o se gusta despiertan reacciones fisiológicas en el cuerpo sobre las que no tenemos control inmediato³. Y lo vivo sensible no puede pres-

3. Los estudios más completos que conozco sobre la neurobiología de las emociones son el de J. LEDOUX, *El cerebro emocional* (Ariel, Barcelona, 1999) y los de A.R.

cindir de esas sensaciones de base. En una primera instancia todo ello tiene que ver con una impresión de lo agradable y lo desagradable y esa primera reacción fisiológica es involuntaria: se manifiesta como algo que atrae y que, en consecuencia, estoy inclinado a seguir manteniendo, o como algo que repele y de lo que, en consecuencia, estoy inclinado a librarme. Esas son las tendencias orgánicas básicas y se refieren tanto a la conservación del propio cuerpo como a la perpetuación de la especie. Y, originariamente, sobre esa respuesta orgánica carecemos de control. El niño, antes de cualquier influencia cultural apreciable o de cualquier hábito adquirido, es capaz de llanto ante lo que le desagrada y de sonrisa ante lo que le agrada. No se aprende a llorar o a sentir placer, a sentir miedo o dolor aunque exista un aprendizaje social de qué es de lo que tenemos que sentir miedo o de qué dolor tenemos que controlar y cuándo⁴. Esa idea ha dado lugar a muchas argumentaciones de un interés sobresaliente en el terreno de la antropología, de la ética y de la teoría del conocimiento⁵. Sobre la cuestión de qué es lo que pertenece a la naturaleza en la emoción y qué es lo que pertenece a la cultura se carece de un consenso unánime aunque existen numero-

DAMASIO, *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano* (Crítica, Barcelona, 1996) y *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos* (Crítica, Barcelona, 2006). Sin compartir sus conclusiones filosóficas creo, sin embargo, que sus aportaciones exclusivamente neurobiológicas son, por el momento, de indispensable conocimiento.

4. En ese sentido J. Ledoux afirma que “no se trata de aprender cómo tener miedo, sino a qué tener miedo”: J. LEDOUX, *El aprendizaje del miedo: de los sistemas a las sinapsis*, en I. MORGADO (ed.) *Emoción y conocimiento* (Tusquets Editores, Barcelona, 2002) 113.
5. La cuestión más debatida y que abarca esas disciplinas es la de la relación entre lo que pertenece a la naturaleza y lo que pertenece a la cultura en la formación y constitución de las pasiones y de lo que podríamos llamar los hábitos emocionales, las disposiciones emocionales estables. Si las respuestas fisiológicas que causa la pasión son algo natural cabría establecer un conjunto de emociones básicas comunes a la totalidad de los individuos humanos, lo que no podría sostenerse si existiera una previa interpretación público-cultural de los mismos datos que comenzaría a aprenderse de forma inmediata en el entorno socio-cultural en el que naciera el individuo. En este segundo sentido, cómo reaccionar orgánicamente ante un dato sería un constructo cultural. Aunque no comparta sus conclusiones constructivistas, creo que un buen estudio para situar el estado de la cuestión lo realiza J. V. Arregui en su escrito *La configuración cultural de la afectividad*, en J. CHOZA (ed.) *Sentimientos y comportamiento* (Universidad Católica de Murcia, Murcia, 2003) 41-75.

esos sectores que están conformes en que existe una pluralidad de elementos estructurales en la emoción humana que abarcan la fisiología, la psicología, la sociología y la teoría de la cultura. Posiblemente esos elementos no funcionen al modo de estratos básicos en los que unos se asientan sobre otros sin una interrelación estrecha sino, más bien, unos entran en interrelación con todos los demás y se van moldeando respectivamente. Posiblemente eso es lo que ocurrió con la interacción entre cerebro y cultura en la evolución que va desde los primeros homínidos hasta la configuración actual del *homo sapiens* y eso ocurre también en la modulación cultural de las pasiones⁶.

Las pasiones, que están entre las respuestas orgánicas del cuerpo ante la realidad que aprehende y evalúa en su medida, muestran una intencionalidad: dicen algo acerca del medio externo y del medio interno del ser vivo y establecen un conjunto de tendencias como respuesta a esa evaluación. Las pasiones nos muestran cómo somos en nuestra objetividad biopsicológica, muestran nuestra condición más involuntaria en tanto que no somos dueños de cómo la realidad se impone o de nuestras reacciones corporales ante lo que aprehendemos. Nadie tiene control absoluto sobre la sonrisa o el llanto, sobre lo que se siente al perdonar y si el cuerpo responde perdonando al hecho de que la voluntad perdone. La pasión muestra la reacción del cuerpo ante la realidad sensible. Esa reacción tiene una lógica, con la que hay que contar para toda acción humana encarnada, que nos dice que, ante una realidad hostil, el cuerpo se dispone o a huir o a enfrentarse para destruir y que, ante una realidad que afirma, el cuerpo se prepara para permanecer en esa situación el máximo tiempo posible. Nos muestra en qué nos identificamos con los demás seres sensibles y en qué medida nos diferenciamos también de otros en tanto que nos enseñan disposiciones orgánicas estables:

6. Sobre esta idea es interesante la argumentación que realiza C. Geertz en los capítulos “El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre” y “El desarrollo de la cultura y la evolución de la mente” de su clásica obra *La interpretación de las culturas* (Gedisa, Barcelona, 1992). Hay, sin embargo, que criticarle su falta de claridad en la cuestión que estamos tratando ya que, aunque afirme la necesidad de todos los elementos estructurales que hemos reseñado y aunque sea claro en su crítica de lo que llama la concepción stratigráfica del hombre, sin embargo acaba cayendo en un fuerte constructivismo cultural que no casa bien con algunas de sus afirmaciones en esos mismos textos.

no todo el mundo tiene las mismas disposiciones orgánicas y reacciones corporales ante una misma información sensorial⁷, no todo el mundo es pacífico o irascible, flemático o bilioso. Esa es la naturaleza que nos muestra la pasión. Pero si bien tenemos, como hecho, que identificarla, haríamos mal en decir que en eso consiste la totalidad de una ontología de la pasión. Además de naturaleza en la pasión hay un hábito que tenemos que considerar y en ese hábito se descubre la interacción de la pasión y del cuerpo con el resto de facultades del hombre.

Las pasiones tienen una función en el ámbito de la vida que puede ser aprovechada para la vida propiamente humana. La ética no debe considerar que uno de sus objetivos sea la eliminación de las pasiones, según el planteamiento estoico proclamaba⁸. Su objetivo no es que el hombre las abandone por ser un lastre para la acción más racional. El objetivo es, se tratará más adelante, que el hombre se sirva de ellas y las trascienda para extender el bien más allá del bien del cuerpo aquí y ahora. Y cuando la pasión se educa surge un concepto más trascendente del sentido del cuerpo: las acciones que el cuerpo establece para su propia supervivencia pueden ser interpretadas según un ámbito ontológico más amplio que nos garantiza un mayor nivel de objetividad.

7. El conocimiento de esa circunstancia fue lo que motivó la caracterización psicológica de lo humano según diferentes tipos básicos y universales. En ese sentido la obra que todavía hoy sigue siendo referencia es la de C. G. JUNG, *Los tipos psicológicos* (Edhasa, Barcelona, 1994).
8. Sigo aquí la interpretación habitual de su filosofía y, en particular, la visión dada por Tomás de Aquino en la respuesta del artículo 2 de la cuestión 24 de la *prima secundae* de la *Suma Teológica*: “Los estoicos afirmaron que todas las pasiones eran malas, mientras que los peripatéticos enseñaban que las pasiones moderadas eran buenas. [...] Los estoicos no discernían entre el sentido y la inteligencia, ni, por consiguiente, entre el apetito sensitivo y el intelectivo; y, por lo mismo, tampoco distinguían las pasiones del alma de los movimientos de la voluntad —por cuanto las pasiones del alma residen en el apetito sensitivo, mientras que los simples movimientos de la voluntad residen en el apetito intelectivo—, sino que a todo movimiento racional de la parte apetitiva llamaron voluntad, y pasión a todo movimiento producido fuera de los límites de la razón. Por eso Tulio en el capítulo cuarto de *Cuestiones Tusculanas*, siguiendo el parecer de éstos, llama a todas las pasiones enfermedades del alma, argumentando de ahí que los enfermos no están sanos y los que no están sanos son insipientes; por cuya razón a los insipientes llamamos insanos”.

2. PASIÓN Y CONOCIMIENTO: EL CUERPO Y EL SENTIDO DE LA REALIDAD

La primera forma de presencia de la realidad se da a través de la sensación⁹. La sensación nos abre al espacio y al tiempo, nos abre a las categorías físicas a través de las cuales operan el entendimiento y la voluntad. La sensación nos abre al mundo y a través de ella nos percatamos del mundo¹⁰. El primer sentido de la realidad, la instalación en la realidad, lo da la sensación externa y, a través de ella, la primera reflexividad que lleva a la división del espacio en arriba, abajo, derecha e izquierda, es decir, la orientación respecto del propio cuerpo. También la percepción interna del antes y el después, que nos da la división del tiempo, especialmente ante la separación de la noche y del día y, con la experiencia, del ciclo de las estaciones¹¹. Tener sentido de la realidad¹² es poder orientarse con éxito ante los

-
9. Esta tesis está sostenida con fundamento desde el libro I, 1 de la *Metafísica* de Aristóteles. También está presente en la escolástica medieval en la frase que sintetiza esta postura: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, aunque como es habitual hay que sostener que el conocimiento intelectual es capaz de trascender el mero dato de la sensación y alcanzar ámbitos más completos de realidad. La tesis que voy a sostener aquí tiene que ver con esa postura ya que si bien la pasión nos presenta la realidad desde el punto de vista de la situación corporal aquí y ahora del sujeto, el intelecto es capaz de trascender este aquí y ahora y referirlo a la totalidad del tiempo previsible.
 10. Cabe a este respecto recordar las palabras de Aristóteles: “Lo que causa la actividad viene del exterior, lo que se ve o se oye o cualquier otro objeto sensible. La razón es que la sensación como acto es de los individuales, mientras que el pensamiento es de los universales, y los universales están, en cierto modo, en el alma. En consecuencia, pensar está en poder de uno mismo, de modo que se puede pensar cuando uno lo desea, pero sentir no está en poder de uno mismo: el objeto de la sensación tiene que darse” (*Acerca del alma* II/5, 417b 19-25. Trad. de J. de Garay en *Los sentimientos como guía del conocimiento*, en J. CHOZA (ed.) *Sentimientos y comportamiento* cit., 81). Es también de especial interés recordar la importancia que en el ámbito ontológico tiene en Aristóteles la substancia primera como existente individual.
 11. La relación entre corporalidad y espacio está muy bien presentada por M. Merleau-Ponty en el capítulo tres de la primera parte de su obra *Fenomenología de la percepción* (Península, Barcelona, 1975) 115-164. La génesis del concepto natural del tiempo hasta el concepto público del tiempo está muy bien elaborada en el párrafo 80 de la obra de M. Heidegger *Ser y tiempo*.
 12. El sentido de realidad que nos pone en relación propiamente con el ámbito del ser sólo se da con la aparición del intelecto: con él es posible captar la realidad como tal realidad objetiva. Sin embargo, es lo que tratamos aquí, cabe un sentido previo de realidad que nos hace capaces de movernos adecuadamente entre los seres y

objetos que se ofrecen en el espacio y el tiempo. Y, más tarde en la evolución, aunque simultáneamente en todo contexto socio-cultural, no sólo frente a los objetos de la naturaleza sino también entre los objetos de la cultura¹³.

Hablar de sentido de la realidad proporcionado por la sensación quiere decir que la presencia de los objetos sensibles, en tanto que se imponen independientemente de nuestra voluntad, nos aporta un conocimiento que nos permite orientarnos entre ellos¹⁴. Ese conocimiento nos proporciona la impresión de la consistencia del mundo frente a la propia voluntad. Y la primera instancia es la pasión ya que es la reacción corporal frente a un objeto percibido. Por decirlo de alguna manera, la pasión es la primera de nuestras conductas en tanto que es una respuesta derivada de una evaluación de información. La reacción del cuerpo ante las sensaciones percibidas es la de sentirlas como agradables o desagradables¹⁵. La sensación¹⁶ capta al objeto y mueve al cuerpo a deleitarse o a escaparse. Esa es la primera posición frente a la realidad¹⁷.

En este sentido, como sostenían los clásicos, las pasiones tal y como las hemos enunciado hasta ahora son comunes a animales y

garantizar la supervivencia propia y de la especie. Ese sentido de realidad es común en los animales y en el hombre y, propiamente, es el que nos da el sentido de las emociones y las pasiones.

13. En tanto que éstos comienzan, al ser objetivados y más tarde ofrecidos a los nuevos individuos simultáneamente a los objetos naturales, a formar parte de lo que resulta obvio y espontáneo en un contexto socio-cultural. El diálogo intercultural lleva al debilitamiento de la naturaleza espontánea de la costumbre y, en filosofía aunque no tanto en sociología, a plantear la búsqueda de parámetros transculturales.
14. Para el análisis que presento tiene interés la lectura de los capítulos VI y VII del libro: J. CHOZA, *Manual de antropología filosófica* (Rialp, Madrid, 1988). En ellos se tratan elementos tanto de la tradición clásica como las aportaciones que se han realizado en el siglo XX, especialmente desde la fenomenología. Las fuentes que he trabajado para expresar la idea de la intencionalidad y el sentido del cuerpo están recogidas allí.
15. Esta idea está de acuerdo con la sostenida por Aristóteles en *Ética a Eudemo* II, 2.
16. No entro en detalle en la dinámica de la sensación y especialmente en la de la simple aprehensión. Es conocido que la presencia del objeto se produce como síntesis en la llamada propiamente percepción.
17. Un artículo que amplía la perspectiva que sostengo aquí de la pasión como fuente de conocimiento es: J. DE GARAY, *Los sentimientos como guía de conocimiento* cit., 79-101.

seres humanos¹⁸. Esa afirmación puede verse con claridad si se establece que tienen una clara función evolutiva. La pasión tiene como misión una respuesta lo más rápida posible ante la información recibida por los sentidos y evalúa esa información respecto de su relación con el propio cuerpo. Por ello se ha establecido que la evaluación y la respuesta emocional tienen que ver propiamente con la homeostasis¹⁹: es un proceso de respuesta rápida al medio en el que el organismo se juega su propia supervivencia. De esa manera, ante una información que aumenta la actividad del cuerpo o que pone en peligro la integridad del organismo, la información accede a las zonas emocionales del cerebro que responden produciendo reacciones fisiológicas concretas que preparan para una acción inmediata como pueden ser, ante el miedo, una mayor conductividad de la piel o un aumento de la frecuencia cardíaca. Precisamente por ser respuestas fisiológicas involuntarias se ha llegado a sostener la universalidad de algunas pasiones y una de sus formas de investigación se ha centrado, como hizo por ejemplo Ekman, en el reconocimiento de las emociones a través de las expresiones del rostro. De todas formas hay que insistir en que el proceso de evaluación de la información que produce la respuesta orgánica pasional no busca en absoluto un conocimiento puro al modo como podría buscarlo el conocimiento teórico. Desde el punto de vista de la psicología cognitiva se ha llegado a la conclusión de que el componente subjetivo, es decir, de relación de la información con respecto al propio organismo, es esencial a la emoción. Eso nos lo muestra tanto la noción de *appraisal* como el hecho de la dificultad ante la vida real de los pacientes a los que se les han separado las áreas cognitivas superiores del cerebro de las emocionales²⁰.

18. Vid. ARISTÓTELES, *De Anima* III, 9 y, más claramente, como se desprende de TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I-II q. 22. En *S. Th.* I-II, q. 24 a. 1 ad 1 afirma el Aquinate: "Las pasiones en sí mismas consideradas son comunes a los hombres y demás animales; mas en cuanto imperadas por la razón son propias de los hombres".

19. Cfr. R. ADOLPHS, *Emoción y conocimiento en el cerebro humano*, en I. MORGADO (ed.), *Emoción y conocimiento* cit., 152.

20. El concepto de *appraisal* sostiene exactamente que la evaluación cognitiva que realiza la emoción se realiza en tanto el sujeto está implicado en esa operación. A este respecto sugiero la lectura del artículo: I. LEÓN SANTANA, *Evaluación cognitiva y emoción*, "Thémata" 25 (2000) 255-259. Sobre la segunda cuestión me remito a la exposición del caso del paciente llamado Elliot que hace Damasio en A. R. DAMASIO, *El error de Descartes* cit.

La implicación del sujeto en la evaluación cognoscitiva es esencial para la emoción. Precisamente por ello se han sostenido ideas desde el punto de vista de la inteligencia artificial que planteaban la emoción como un residuo evolutivo cuya desaparición sería deseable en el futuro cuando se alcance el mundo del puro conocimiento objetivo. De esa forma la función de la pasión tendría su validez dentro de los acuciantes problemas de la vida real ante los que el sujeto debe dar una respuesta rápida sin posibilidad de pensarla todo lo que sería deseable. La pasión reduciría todo el amplísimo margen de las respuestas posibles a unas cuantas ante las que el sujeto se atendería para responder con eficacia. Según esas posturas, si se elimina el acuciante marco de la vida real y se sustituye por otro de objetividad racional en el que toda acción puede contar con el tiempo preciso para ejecutarse, la emoción no tendría sentido alguno²¹. Sin entrar a considerar a fondo ese argumento, y cuestionando fuertemente la posibilidad de una situación que nos sacaría de los acuciantes problemas de la vida real ya que posiblemente eso significaría sacarnos de la vida misma, lo que me interesa destacar aquí es cómo la función de la emoción nos sitúa precisamente en el ámbito de la realidad en la que se incardina el sujeto que la vive y no sería posible dentro de otra circunstancia. Precisamente por ser consciente de ello la inteligencia artificial ha dejado de hablar de lo bien que estarían los seres humanos sin emociones y se ha puesto, por el contrario, a diseñar ordenadores que muestren emociones para que interactúen mejor con los sujetos humanos²².

La misión del sentido de la realidad que posibilita las pasiones es estratégica: tener los canales adecuados de apertura al mundo nos proporciona respuestas adecuadas para la acción u omisión frente a los objetos. En primera instancia, el sentido de la realidad que proporciona la emoción es útil para mantenerse en la existencia y mantener la especie. Algo que se ve pero que no se posee y que se evalúa

21. Sobre este asunto sugiero la lectura de los dos siguientes artículos: P. F. MARTÍNEZ-FREIRE, *El desafío de las emociones a las ciencias cognitivas*, "Thémata" 25 (2000), 55-66 y C. J. MOYA, *Emociones y libertad*, "Thémata" 25 (2000) 67-79.

22. Sobre este asunto pueden verse el libro: R. PICARD, *Los ordenadores emocionales* (Ariel, Barcelona, 1998) y el artículo del mismo nombre en I. MORGADO (ed.) cit, 165-194.

orgánicamente como placentero despierta deseo y algo que se acerca y que se evalúa orgánicamente como dañino despierta temor. La pasión es la primera instancia de lo que podríamos denominar el sentido de realidad. En el ámbito animal el criterio de si se posee sentido de la realidad o no está mucho menos mediatizado que en el intelectual: se tiene sentido de la realidad si se sigue sobreviviendo y si no se tiene, sencillamente, la supervivencia queda seriamente comprometida.

El cuerpo nos da sentido de la realidad en tanto que despierta las sensaciones de agrado y desagrado y los impulsos de deseo y huida ante objetos específicos²³. El problema de la pasión que emana del cuerpo es que originariamente esas respuestas se refieren al aquí y al ahora, lo cual hace que se concentre existencialmente toda la realidad en un punto y que éste se absolutice como eterno. La pasión del cuerpo elimina el espacio y el tiempo en cuanto que no puede establecer mediaciones entre disfrutar ahora o huir ahora²⁴. La espera la introducen las instancias cognoscitivas que, como dije antes, tienen la misión de educar a la pasión para que responda con un criterio de realidad más objetivo²⁵. Para un animal salvaje no tiene sentido dejar un placer o dejar de huir frente a un peligro. Para el hombre sí porque introduce el tiempo en el absoluto del momento de la pasión y, en

23. No entro aquí, aunque es importante señalarlo, en la interesante cuestión de que puedan producirse emociones en ausencia de objetos o ante objetos difusos. Ello nos remite a la neurobiología y a la psicología de las emociones.

24. Omito en este punto la percepción del tiempo que introduce la diferencia entre el apetito concupiscible y el apetito irascible y la interesante polémica del conflicto de las pasiones. Como es sabido, en esas situaciones desempeña una función clave la estimativa como facultad y que se podría caracterizar como una función evaluadora preconscious.

25. De nuevo me remito a Aristóteles cuando afirma lo siguiente: “Hay que considerar como un indicio de los hábitos el placer o dolor consiguiente a las acciones: el que se aparta de los placeres corporales y se complace en eso mismo es morigerado, el que siente contrariedad, licencioso; el que afronta los peligros y se complace o por lo menos no se contrista, es valiente, el que se contrista, cobarde. La virtud moral, en efecto, tiene que ver con los placeres y los dolores, porque por causa del placer hacemos lo malo y por causa del dolor nos apartamos del bien. De ahí la necesidad de haber sido educado de cierto modo ya desde jóvenes, como dice Platón, para poder complacerse y dolerse como es debido; en esto consiste, en efecto, la buena educación” (*Ética a Nicómaco* II, 3/, 1004b 4-13). Tanto la referencia al placer y al dolor como a la operación cultural sobre ellos, que es en lo que consiste la educación, hay que tenerlas en cuenta para entender las tesis que sostengo aquí.

consecuencia, lo relativiza, lo relata incardinándolo en una historia que tiene un antes y un después²⁶. Y eso hace que se pueda obtener un principio más completo de realidad que es en lo que consiste el intelecto²⁷. Hay multitud de momentos existenciales que requieren tal relativización. Por poner un ejemplo, un difícil examen oral puede ser uno de ellos: ante una fuerte descarga de adrenalina provocada por el hecho de situarse frente al tribunal, en lugar de salir corriendo, como haría cualquier animal ante esa situación, uno tiene que manifestar aplomo y dar lo mejor de sí. Cuando el enfermo acude a que le extraigan sangre o ante una operación quirúrgica el cuerpo expresa malestar y quiere escapar. Lo muestra con palpitaciones, escalofríos y un sinfín de manifestaciones, pero la voluntad empuja al cuerpo al sufrimiento y, después, cuando ha pasado, el cuerpo muestra sensiblemente su regocijo por haber superado el mal trago²⁸.

Precisamente porque la pasión quiere seguir el impulso que le hace incardinarse en el aquí y en el ahora es por lo que el conocimiento que nos da la pasión, el acceso a la realidad que nos procura, es imperfecto. Nos da presencia de realidad, sentido de realidad, pero sólo de forma parcial. Por ello multitud de sistemas morales aconsejan no actuar bajo el impulso de la pasión recién surgida²⁹. Dice

-
26. Uno de los fundamentos textuales de esta idea lo podemos encontrar en la siguiente afirmación realizada por Aristóteles en *De Anima* III, 10, 433b 5-12: “Y puesto que se producen deseos mutuamente encontrados —esto sucede cuando la razón y el apetito son contrarios; lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos seres que tienen percepción del tiempo: el intelecto manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito se atiene a lo inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto— habrá que concluir que si bien el motor es específicamente uno, a saber, la facultad desiderativa en tanto que desiderativa [...], sin embargo numéricamente existe una pluralidad de motores”.
27. Sobre el intelecto como principio de realidad cfr. J. CHOZA, *Conciencia y afectividad* (Eunsa, Pamplona, 1978) 164-175.
28. Desde el punto de vista del hábito emocional a eso la tradición clásica lo llamó educación de las pasiones. Una de sus manifestaciones sería el sentimiento de agrado que surge cuando uno se ha enfrentado al mal presente y ha violentado la inclinación a huir ante él. Cfr. el texto de Aristóteles de la nota 26.
29. No sólo en los sistemas jurídicos contemporáneos, sino también desde los planteamientos de la filosofía clásica se concibe que la pasión tiene una enorme fuerza que puede reducir o incluso anular la responsabilidad moral o jurídica de la acción. Por poner alguna referencia donde se hable extensamente del tema, la cuestión del voluntario y del involuntario la trata Aristóteles en el libro III, 1 de la *Ética a Nicómaco* y Tomas de Aquino en la I-II, q. 6 de la *Suma Teológica*.

Tomás de Aquino que bajo el impulso corporal de la pasión es conveniente que el sujeto se abstenga de dar consejo:

“Al hombre afectado por una pasión le parecen las cosas mayores o menores de lo que son en realidad, como al amante las cosas que ama, y al temeroso más terribles las cosas que teme. De este modo, por defecto en la rectitud del juicio, cualquiera pasión, cuanto es de suyo, impide la facultad de aconsejar bien”³⁰.

La pasión hace que consideremos corporalmente como absolutamente deseable aquello que deseamos y como absolutamente aborrecible aquello que detestamos. Por ello la pasión debe ser reconducida y dirigida, relativizada decía antes, a través del juicio ya que el juicio, al analizar para emitir un veredicto, establece mediaciones entre el objeto que se siente y el impulso corporal haciendo que se atempere a través de la espera³¹. Pero, ciertamente, el que desea apasionadamente el gozo quiere gozar ya y el que teme quiere huir ya para no sufrir el dolor. Y la voluntad y la razón deben introducir el tiempo (la historia y la narración) para ampliar el sentido de realidad que la pasión nos presenta.

3. PALABRA Y CUERPO: LA PALABRA COMO CAUSA DE LA PASIÓN

La pasión nos presenta la realidad pero de forma incompleta, en tanto que está referida al estado orgánico del sujeto, y la razón y la voluntad deben ordenar el impulso del cuerpo para ubicarlo en un sentido de la

30. *S. Tb.* I-II, q. 44, a. 2.

31. Ciertamente la no disposición de un tiempo absoluto hace que no se puedan introducir entre el impulso y la decisión un número infinito de mediaciones. En algún momento la voluntad debe parar la deliberación y tomar conforme a los conocimientos que tenga la decisión oportuna. El juicio de la razón no es un juicio universal sino incardinado en las circunstancias temporales. Tiene la función de la sentencia que emite el juez. La razón juzga en un tribunal que le exige que tome decisiones ya que la vida sigue urgiendo sin parar. La idea de que la razón no debe deliberar hasta el infinito –como teóricamente le sería posible– fue bien vista por Aristóteles. La visión de la razón como un tribunal donde se imparte justicia fue establecida por Kant.

realidad más amplio, es decir, para adecuarlo al principio de realidad en que consiste el intelecto: y esto puede significar eliminarlo, moderarlo o fomentarlo, como sería el caso de la pasión por la justicia o del amor recto al ser amado. Pero también es de sobra conocido en la filosofía el poder que tiene la palabra para producir pasiones. Eso demuestra la unidad humana y el dominio político que tiene el intelecto sobre el cuerpo. Precisamente porque la palabra tiene poder para despertar pasiones de todo tipo, Aristóteles dedica el libro segundo de su *Retórica* a tratar de ellas. El orador conocedor de su arte tiene en sus manos un instrumento que es capaz de mover los impulsos del cuerpo y a través de sus argumentos despertar el amor o la ira hacia un personaje o una causa³². Las palabras son capaces de generar pasiones, eso lo saben bien los políticos en sus mítines, los militares en sus arengas o los actores cuando representan. Por ello, el orador debe conocer las pasiones para saber cuáles son las que puede mover y en qué momento hacerlo. Aquel que lo consigue es un buen orador y el que no lo consigue un mal orador. Pero aunque el orador pueda usar de su arte para obnubilar la mente y ser seguido por seres humanos engañados, Aristóteles no enseña las pasiones para propiciar el engaño, sino para que a través de la palabra se mueva el hombre entero, cuerpo y alma. La retórica que se practica con fines buenos persigue que la totalidad del hombre se implique en sus argumentos y defienda con toda las fuerzas del hombre tanto la verdad como la justicia gozándose en ellas con los gozos del cuerpo. Si se saben emplear los argumentos, la verdad y la justicia mueven al cuerpo. Puede existir pasión por la verdad y la justicia y pasión por evitar la mentira y la injusticia.

32. “Son las pasiones aquello por lo que los hombres cambian y difieren para juzgar, y a las cuales sigue pena y placer; tales son la ira, compasión, temor, y las demás semejantes, y sus contrarias. Sobre cada una hay que distinguir tres partes: por ejemplo, sobre la ira, de qué disposición están los iracundos, y contra quiénes suelen enojarse y con qué ocasiones; porque si de estas nociones tuviéramos una o dos, pero no todas, sería imposible inspirar la ira; y lo mismo en las restantes” (ARISTÓTELES, *Retórica* II, 1/, 1378a 21-28). El hecho de que la palabra pueda despertar la pasión a través de argumentos y de presentar imágenes indica la conexión entre las diversas instancias de lo humano y se convierte en un poderoso argumento contra el dualismo. Esa cuestión la he abordado en mi trabajo *¿Influye el alma en el cuerpo?*, en C. DIOSDADO, F. R. VALLS y J. ARANA (eds.) *Neurofilosofía. Perspectivas contemporáneas* (Thémata/Plaza y Valdés, Sevilla/Madrid, 2010) 77-91.

Lo anterior muestra un hecho sobre el que quizás no se ha insistido lo bastante en el pensamiento contemporáneo. Se ha tratado mucho, y se ha analizado pormenorizadamente, cómo la pasión es capaz de influir sobre la mente obnubilándola y perturbando el criterio recto con el que el intelecto debe juzgar frente a las situaciones del hombre completo. Pero el poder que tiene la palabra para hacer nacer pasiones nos enseña un dominio cabal de la racionalidad sobre las instancias apetitivas. La cuestión es compleja, y no podemos entrar aquí en detalle en su análisis, pero el dominio de evocación que tiene la mente sobre sus experiencias y la memoria sensible que viene asociada a cada experiencia hace que el ser humano pueda, reviviendo experiencias, revivir pasiones. O bien, en este caso no ya a través de la memoria sino a través de la imaginación, despertar nuevas pasiones presentando ante sí mismo nuevas variaciones fabuladas de vivencias emocionales. La mente puede recordar emociones y revivirlas o imaginarlas y resentirlas con distintos elementos de novedad. Evidentemente también puede acudir a donde la situación sensorial está presente con la conciencia clara de que se despertará un determinado número de pasiones: si acude a un acto patriótico sabe que sentirá unas pasiones distintas a las que sentirá si acude a un recital de poesía intimista. Es posibilidad de la mente revivir, sentir y buscar la situación que despierte la pasión. Pero ciertamente hay otro ámbito importante en el que está también pensando Aristóteles cuando habla de la influencia de la palabra en el nacimiento de las emociones: el ejemplo de la pasión que se da en otros sujetos y que presentándola a la mente hace que el sujeto reproduzca imaginativamente la pasión como si fuera el sujeto que realmente la está viviendo y en esa misma situación vivida por el otro sujeto³³. La recreación de las pasiones en la tragedia y en la comedia es una vivencia de tal tipo y hace que el sujeto desate sus pasiones poniéndose en el lugar del otro y sin peligro real para la propia vida. Ese mecanismo de ejercicio de la pasión a través de la imaginación es el que explica

33. Esa es la forma en que la pasión nos pone en el lugar del otro a través de imaginarnos sintiendo sus sentimientos y nos abre perspectivas éticas fundamentales y un campo de experiencia ciertamente trascendental que tenemos que dejar abierto en este escrito. Ha tenido en la filosofía desarrollos interesantes en los conceptos de empatía o simpatía.

el mecanismo de la catarsis de las pasiones, de la purificación de las pasiones o, como traducía M. Nussbaum el término³⁴, de la clarificación de las pasiones. Hay que decir, por tanto, que la mente tiene un cierto control sobre las pasiones: es capaz de hacerlas surgir como hemos visto antes, o bien moderarlas utilizando la táctica de ofrecer otra pasión que distraiga de la anterior, o bien de fomentarlas reviviendo una y otra vez su presencia y apelando a los beneficios sensibles que derivarían de la realización de una determinada acción. Ahora bien, una cosa es que haya un cierto control y otra que la mente tenga un dominio completo —ni siquiera suficientemente amplio— sobre la emoción. Aristóteles afirmaba que ese dominio no era despótico, como el que tenía el alma sobre el movimiento del brazo, sino político, es decir, una cierta capacidad del alma racional para integrar dentro de una unidad las diferentes instancias apetitivas. En ese sentido el alma puede educar las pasiones y, en consecuencia, crear hábitos emocionales estables³⁵.

O el hombre es dominado por el incompleto sentido de realidad que nos transmiten las pasiones o las educa introduciendo el tiempo en su perspectiva conduciéndolas hacia proyectos con un sentido de realidad más completo³⁶. En cualquier caso, no se trata en general de eliminarlas sino de poner todo el ser humano al servicio de los proyectos que considere justos. No hay pasiones buenas o malas, todas son útiles o todas pueden ser perjudiciales dependiendo del fin al que sirvan³⁷.

34. Cfr. M. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien* (Visor, Madrid, 1995) 480-483.

35. Me he ocupado de analizar esa cuestión en el artículo *Naturaleza, hábito y educación de las pasiones* publicado en "Pensamiento" 67 (2011) 321-335.

36. El control parcial que tienen las facultades superiores sobre los apetitos o pasiones no consiste en hacer que no surjan, lo cual es del todo imposible en la medida en que el hombre tiene respuestas orgánicas en tanto que ser orgánico y en tanto que su primer acceso a lo real se produce a través de la sensación. El control es, como establecía Aristóteles (cfr. *Política* I, 5; 1254a 34-b 9) y como acabamos de decir en el texto, un control político y no despótico en el que se deja extinguir la inercia de la pasión o bien se la refuerza con más actos dependiendo de si contribuyen o no al fin que el sujeto persigue. En esa actividad de control y de ampliación del sentido de realidad influye la totalidad de las disposiciones y facultades: la memoria, la imaginación, la voluntad, el entendimiento. En la dinámica de control —aumento o disminución de la pasión— se amplía el sentido de realidad del cuerpo y se integra la conciencia con la afectividad.

37. La neutralidad moral de las pasiones es doctrina común del pensamiento clásico, en especial del aristotélico-tomista. Cfr., por ejemplo, *S. Th.* I-II q. 24 a.1. En la

La presencia de las pasiones en la vida de los hombres es central y su centralidad motiva su conocimiento ya que el hombre parte siempre de una disposición afectiva que lo sitúa ante el mundo. En muchas ocasiones nos dejan atónitos por su fuerza, que es capaz de violar lo que incluso uno mismo puede considerar más sagrado o ser capaz de las acciones más loables. Al no ser completo el sentido de realidad que nos presenta la pasión, puede aparecer a través de ella justificado lo más vil o rechazado lo más justo. Es así como el sentido de la realidad subjetivo que nos ofrecen debe ser trascendido en uno más amplio y objetivo que nos es presentado por el intelecto.

4. CONCLUSIÓN

Las pasiones desempeñan una función importante dentro del conjunto de los seres vivos dotados de sensibilidad. Son resultado de la evaluación que hace el sistema corporal ante los estímulos que recibe del medio ambiente. De hecho, implican una respuesta ante la percepción del estado externo y su comparación con el estado orgánico interno del animal en aras de conseguir la supervivencia con bienestar. Desde el punto de vista filosófico, las pasiones muestran un punto de vista subjetivo que coincide con el punto de vista del cuerpo vivo. Pero el hecho de que la razón y la voluntad busquen una mayor objetividad, el hecho de que sus objetos no sean la supervivencia y el placer sino la verdad y el bien, hacen que el punto de vista de la corporalidad deba ser trascendido en un sentido de realidad más amplio que es presentado por el intelecto a través de incardinar cada evaluación orgánica en un más amplio sentido del tiempo. Trascender la corporalidad no significa aniquilarla sino educar las pasiones sometiénolas al control político de las facultades superiores. Eso puede significar inhibirlas, en ocasiones moderarlas o también fo-

respuesta a esa cuestión dice Tomás de Aquino: “Las pasiones del alma pueden considerarse de dos modos: uno, en sí mismas; otro, en cuanto están sometidas al imperio de la razón y de la voluntad. Si se consideran en sí mismas, esto es, en cuanto movimientos del apetito irracional, de este modo no se da en ellas el bien o el mal moral, que depende de la razón, como anteriormente se ha dicho. En cambio, si se consideran en cuanto sometidas al imperio de la razón y de la voluntad, así se da en ellas el bien o el mal moral”.

mentarlas si ello implica un mayor esfuerzo por alcanzar la verdad y el bien. Los análisis particulares que se han hecho en el artículo, y que ilustran esa conclusión general, se han realizado teniendo en cuenta los datos aportados por la neurobiología y por la psicología y muestran la enorme virtualidad que sigue teniendo, en la actualidad, un acercamiento filosófico a estas cuestiones.