

NATURALEZA, HÁBITO Y EDUCACIÓN DE LAS PASIONES

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

Universidad de Sevilla

RESUMEN: Este artículo presenta el estudio de la pasión como un elemento necesario para comprender la unidad substancial del ser humano. Por ello en la tradición filosófica aparece el estudio de la pasión como un lugar común. Eso se investiga a través del análisis de dos cuestiones. Primero, a través del análisis de los conceptos de naturaleza y segunda naturaleza aplicados a las pasiones. Segundo, tratando el conflicto entre la pasión y la razón y el asunto de una educación de las pasiones.

PALABRAS CLAVE: naturaleza, hábito, pasiones, emociones, educación de las pasiones.

Nature, Habit and Education of Passions

ABSTRACT: This paper deals with a study of passion as a necessary element to understand human being's substantial unity. That is the reason of the fact that passion appears as a topic in philosophical tradition. This is researched through the analysis of two questions. Firstly, through the analysis of the concepts of nature and second nature applied passions. Secondly, it treats the conflict between passions and reason and the matter of an education of passions.

KEY WORDS: nature, habit, passions, emotions, education of passions.

La teoría de las pasiones tiene una larga tradición filosófica, ya sea para hacer un detallado análisis o para tomarla como referencia para comprender al hombre. Estudios detallados hicieron, por ejemplo, Aristóteles en el libro segundo de la *Retórica* o Tomás de Aquino en la *prima secundae* de su *Suma Teológica*. Parte esencial para comprender el sistema del hombre tienen, por ejemplo, la división platónica del alma que se hace en la *República*, la oposición entre razón y pasión en los estoicos, la importantísima presencia que tienen los afectos en la *Ética* de Spinoza, que Hume dedicara una tercera parte de su *Tratado de la naturaleza humana* a tratar de ellas o incluso que el estado de ánimo sea una estructura básica para comprender el ser-en-el-mundo en el *Ser y tiempo* de Heidegger. Es verdad que todas esas consideraciones se han hecho con distintos propósitos temáticos y metodológicos, pero también es verdad que todas ellas sirven de fuente de conocimiento para profundizar en la temática humana. Voy a intentar articularlas en un propósito común. La teoría de las pasiones puede hablarnos de la naturaleza del cuerpo animado y ser centro de reflexión sobre la unidad substancial humana; puede ser tema de estudio de las relaciones morales entre los deseos del cuerpo y las aspiraciones de la razón. A esas dos dimensiones tendremos que referirnos en las siguientes páginas porque se implican y son necesarias. Con ellas quiero responder a la cuestión de qué es lo que aporta el conocimiento de la pasión a una visión completa del hombre: sin ella perderíamos referencias del cuerpo y caeríamos en espiritualismos inviables, no podríamos entender suficientemente la tradición ética y, desde luego, perderíamos referencias necesarias en la comprensión de cómo se abre el hombre al mundo y, en especial, cómo recibe el hombre al mundo para hacerse con él y transformarlo. En última instancia, lo que quiero presentar con este escrito son las razones de por qué en la tradición filosófica aparece con tanta insistencia temática el tratado de las pasiones.

1. PASIÓN Y CORPORALIDAD: NATURALEZA Y HÁBITO EN LAS PASIONES

Los objetos de las facultades y de los apetitos han sido profusamente tratados en la tradición. Sobre las primeras, Tomás de Aquino enuncia lo siguiente: «Los objetos generales son dos: lo verdadero y lo bueno; aquél corresponde a la visión y lo bueno a la dilección» (S.Th. I-II, q.4, a.3, 3). El objeto de la razón es la verdad y el objeto de la voluntad es el bien. La visión es tomada como sinónimo de contemplación: contemplar es ver la idea y reconocerla en su verdad. Las relaciones etimológicas entre idea y ver en griego han sido puestas de manifiesto con frecuencia. La dilección es sinónimo de voluntad. Querer y desear son —cada uno en su nivel y aunque haya que matizar esta afirmación— aspiración a poseer un bien que no se tiene¹. Aquello que la razón tiene como objeto es la verdad: el ser que ya es para comprenderlo y apropiarlo intencionalmente. La voluntad tiene como objeto el ser al que se puede llegar y, por tanto, el construir lo que todavía no es para que sea. Así como lo propio de la razón es la ciencia, lo propio de la voluntad, en el sentido en que la estamos considerando, es el arte y la técnica en las amplias dimensiones que tiene: también la ética es un tipo de arte como se viene reconociendo desde el mismo Aristóteles².

Pero razón y voluntad no son facultades de una substancia diferente a aquella en la que se da la pasión, como ciertos dualismos modernos —teniendo su extremo en el ocasionalismo— quisieron creer, sino una doble forma de apropiarse la realidad para situarse en ella. A lo largo de varios miles de años el ser humano ha pensado para intentar responder a la unidad humana esquivando extremos y tratando la mente y el cuerpo sin que por eso se desprendiera un burdo materialismo o un inconsecuente espiritualismo: lo que está de fondo sobre la cuestión que tratamos en los escolasticismos medievales es que se debe argumentar sobre la unidad del hombre permitiendo que aquello suyo que viene de fuera tenga posibilidad de seguir perviviendo después de dejar el cuerpo. ¿Cómo puede algo que no es el hombre completo sobrevivir a la muerte y permanecer en estado separado en espera de volverse a hacer con su cuerpo en un tiempo futuro e indeterminado? Necesita su cuerpo y, sin embargo, puede vivir sin él. ¿No eran la substancia y la autosubsistencia términos cercanos? Y realmente esa tarea es difícil como las discusiones sobre las relaciones entre alma y cuerpo han puesto de manifiesto o, más recientemente, las relaciones entre mente y cerebro tal como discuten los filósofos o los estudiosos de las neurociencias. Actualmente el debate está entre ellos: ¿son procesos químicos los que determinan todos los fenómenos de la cultura y se reduce todo a fenómeno corporal?, ¿es la creación cultural y la iniciativa de la mente la que inicia los procesos químicos, ya que la mente no puede funcionar sin sus órganos (instrumentos) materiales? En esta ocasión el propósito del artículo no me obliga a tomar parte en el análisis y solución de esa cuestión³. Lo que pretendo tratar es de un aspecto de esas relaciones en el

¹ He considerado aquí la voluntad en su dimensión de carencia que abre corporalmente la pasión del deseo. Hay que matizar que también la voluntad tiene una dimensión de plenitud que es la afirmación del bien poseído o meramente contemplado y que abre las pasiones del amor y del gozo.

² A este respecto, la argumentación de Aristóteles queda clara en el capítulo tercero y en el cuarto del libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Ese libro es especialmente importante para la cuestión que tratamos, puesto que enuncia la función de la acción y de la pasión en las cosas que no son necesarias y, por tanto, pueden ser de otra manera.

³ Para hacerse una idea del estado actual de la cuestión en lo que se refiere a las relaciones mente-cerebro y libertad-necesidad, tal y como lo enfocan las neurociencias, pueden consultarse los siguientes escritos: SOON, CH. S. - BRAAS, M. - HAYNES, J.-D., «Unconscious determinants of free decisions in the human brain», en *Nature neuroscience* 11 (2008) 543-545; LIBET, B., «Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary actions», en *Behavioral and Brain Sciences* 8 (1985) 529-539; PRINZ, W., «Freiheit oder Wissenschaft», en M. VON CRANACH - K. FOPPA (eds.), *Freiheit des Entscheidens und Handelns. Ein Problem der nomo-*

que parece que existe una manifestación de la unidad entre mente y cuerpo. La unidad la muestra lo que la tradición configuró bajo el término apetitos, los cuales nos abren todo el universo de las pasiones humanas. Las pasiones son una muestra humana donde analizar las interrelaciones entre materia y espíritu y comprender mejor todas las discusiones que se han llevado a cabo durante tantos años. Es un campo particularmente interesante de encuentro entre naturaleza y cultura.

Para entender la situación a la que me quiero referir hay que entender al ser humano como un organismo que tiene los suficientes canales como para abrirse al mundo⁴. No es necesario que tenga todos los canales posibles para recibir toda la información del mundo, pero sí los suficientes como para situarse frente a él con garantías prácticas de supervivencia y de afincarse establemente dentro de él. Que eso es así nos lo ha demostrado la historia de la humanidad, puesto que el ser humano tiene una importante capacidad —aunque en muchos casos no haya sido muy sensata— de hacerse con el mundo y dominarlo. El ser humano está suficientemente abierto al mundo como para haber medrado con su conocimiento y haberse situado en una posición de privilegio frente a las demás especies vivas. Eso nos muestra que, aunque posiblemente el origen de nuestras capacidades de aprehensión del mundo fueran las de la supervivencia de acuerdo con las leyes de la evolución, sin embargo el ser humano tiene un plus de capacidad que le ha permitido crecer más allá del mero hacerse un sitio en el mundo para poder asimilarlo. Eso nos habla no sólo de actividad práctica, sino de capacidad teórica de asimilación: nos habla de verdad y de bondad, de razón y voluntad. Pero también nos habla, tiene que hablarnos, de las estructuras que permitan llegar a esas dimensiones. Y de hecho nos habla de cómo los instrumentos corporales nos disponen a asimilar el mundo. Nos habla del cuerpo.

Y es en el cuerpo donde las pasiones muestran su principal interés. En el caso de la pasión, la tradición filosófica *no sólo* ha considerado que se formen bajo un mero recibir como su nombre podría dar a entender. Las pasiones son una reacción ante la acción del mundo físico y cultural sobre los sentidos. La pasión es la impresión que un fenómeno del mundo causa en el cuerpo y también el impulso corporal que surge de esa impresión. Esa es la concreción humana de las categorías ontológicas de acción y pasión. Precisamente por ello podemos ver cómo las pasiones tienen que ver con los sentidos, con los canales dispuestos por el cuerpo para abrirnos al mundo. Todas las pasiones tienen que ver con los apetitos, con los deseos que la información del mundo nos despierta. Sobre el número de las pasiones los autores no se ponen de acuerdo⁵. Posiblemente

logischen Psychologie (Heidelberg, 1996). Una valoración filosófica general y reciente de esos escritos se encuentra realizada por SOLER, F. J., «Relevancia de los experimentos de Benjamin Libet y de John-Dylan Heynes para el debate en torno a la libertad humana en los procesos de decisión», en *Thémata* 41 (2009) 556-563.

⁴ No es mi intención entrar a valorar ahora ese problema central de la teoría del conocimiento. El argumento que utilizo para evitar adentrarme en esa cuestión es el que llevó a Spinoza a unir las ideas de virtud-verdad y utilidad: que hay conocimiento se demuestra porque se sobrevive con éxito y se puede transformar el medio en el que se vive. Eso no puede hacerlo la imaginación. En qué medida el hombre pueda hacerse con el mundo a través del conocimiento es otra cuestión que implica una teoría completa de la razón que intente unificar la escisión kantiana entre razón pura teórica y razón pura práctica.

⁵ Sobre ellas se han elaborado diferentes terminologías que responden a diferentes propósitos intelectuales. Por poner un ejemplo, pueden consultarse las clasificaciones realizadas en el libro segundo de la *Retórica* de Aristóteles, la parte cuarta de la *Ética* de Spinoza o el libro segundo, especialmente la parte segunda de ese libro, del *Tratado de la naturaleza humana* de Hume. Elijo como referencia la clasificación realizada por Tomás de Aquino, porque considero que, además de su carácter clásico, está realizada con un mayor rigor debido a su propósito expreso de estudiar de forma objetiva la estructura de la pasión y los tipos de pasión.

el filósofo que más ha estructurado la cuestión sea Tomás de Aquino, ya que vivió en una época en la que el sistema era especialmente importante, que propone un número de once diferentes pasiones: seis del apetito concupiscible y cinco del irascible⁶. Las del concupiscible son: amor, odio, deseo, aversión, gozo y tristeza. Las del irascible son: esperanza, desesperación, temor, audacia e ira. Su relación la establece en la respuesta del artículo 4 de la cuestión 23 de la *prima secundae*:

«El bien produce en la potencia apetitiva, primero, cierta inclinación o aptitud o connaturalidad para con el bien, lo que es propio de la pasión del amor, a la cual corresponde como contrario, por parte del mal, el odio; en segundo lugar, si el bien que se ama no es aún poseído, da al apetito el impulso para alcanzarle, y esto es propio de la pasión del deseo o concupiscencia; y como opuesto por parte del mal está la aversión o abominación; tercero, cuando se ha conseguido la posesión del bien, produce una cierta quietud del apetito en él, lo que es propio de la delectación o gozo, al cual se opone, por parte del mal, el dolor o la tristeza. A su vez, las pasiones del irascible presuponen en el concupiscible —que se refiere al bien o mal en absoluto— la aptitud o inclinación para procurarse el bien o eludir el mal; y de ahí la esperanza y desesperación respecto del bien no conseguido aún y el temor o audacia acerca del mal aun no sufrido. En orden al bien obtenido, no hay pasión alguna en el irascible, porque ya no tiene carácter de arduo, según lo dicho antes; del mal presente surge la pasión de la ira».

Pero mi interés gira más en torno a qué sea una pasión y qué nos muestra del hombre que en establecer y discutir el número concreto de ellas. Mi idea es que la información que recibe el cuerpo no es sólo asumida por la razón, sino que tiene una acción sobre los canales orgánicos de apertura que reaccionan corporalmente ante lo que reciben. Y esa reacción es originalmente espontánea y tiene como fundamento el placer y el dolor, que son las percepciones corporales de lo que agrada y lo que daña si se quiere decir de una forma más amplia⁷. De la misma manera que la pupila reacciona involuntariamente ante la luz dilatándose o contrayéndose y la piel reacciona ante el frío y el calor dilatando o contrayendo los poros, el cuerpo reacciona involuntariamente ante la información que recibe en los términos de agrado o desagrado. Hay una cierta connaturalidad entre el apetito y el bien. La pasión es originalmente una respuesta corporal ante un estímulo. Por ello las solemos asociar con impulsos que dominan la voluntad y obnubilan la razón de tal forma que ahuyentan de nosotros toda responsabilidad: el cuerpo dominó el espíritu y se apoderó de él, lo orgánico se rebeló frente al control y respondió salvajemente, animalmente, ante un estímulo que no podía evitar⁸. Eso ciertamente puede ocurrir, aunque generalmente influyan también otras causas que tienen que ver con el hábito y en las que entraremos posteriormente.

⁶ CHOZA, J., en su artículo «Afectividad y cultura. Para una onto-sociología de los sentimientos», en J. CHOZA (ed.), *Sentimientos y comportamiento* (Universidad Católica San Antonio, Murcia, 2003), pp. 13-37, establece la tesis de la construcción social de los sentimientos y, por tanto, la imposibilidad de una clasificación sistemática y absoluta de las pasiones. Coincidiendo en parte con él, ya que afirmo que se da una interpretación social del sentimiento y de la pasión, sin embargo pienso que hay que tener en gran estima las clasificaciones realizadas por los grandes pensadores y apoyarse en ellas para intentar buscar un fundamento lo más objetivo y transcultural posible a estos fenómenos. ¿Es posible hablar de sentimientos humanos o debemos limitarnos a tratar de lo que las culturas establecen como relevante en referencia a la pasión? Ese es un tema importante pero cuya justificación supera los intereses de este escrito.

⁷ Creo que es en esta instancia donde encuentran su fundamento el sensualismo y las primeras manifestaciones del hedonismo.

⁸ A este respecto hay que destacar las reflexiones realizadas por HERNÁNDEZ-PACHECO, J., en su artículo «¿Qué significa ser libre?», en *Thémata* 41 (2009) 409-497. Me gustaría señalar que ese número de la revista *Thémata* recoge las actas de un importante simposio que bajo el título de *Naturaleza y libertad* se celebró en la Universidad de Sevilla en octubre de 2008. Las ponencias publicadas se reelaboraron teniendo en cuenta el debate suscitado en la reunión y, a mi juicio, tienen un interés sobresaliente para la cuestión.

Lo que se ve, lo que se siente a través del tacto, lo que se oye o se gusta despiertan reacciones en el cuerpo sobre las que no tenemos control. Esa primera impresión es involuntaria: se manifiesta como algo que atrae y que, en consecuencia, quiero seguir manteniendo, o como algo que repele y de lo que, en consecuencia, quiero librarme⁹. Esos son los instintos orgánicos básicos. En la instancia corporal son querer seguir manteniendo lo que agrada o huir y separarse de aquello que desagrade. El cuerpo quiere seguir viendo aquello que lo deslumbra por su especial armonía y en su falta de cotidianeidad o quiere separarse de lo monstruoso también en su desacostumbrada e hiriente o amenazante presencia. Las pasiones tienen que ver con la respuesta del cuerpo a la presencia de lo que a través de la sensación agrada o desagrade. Y como digo, originariamente, sobre esa respuesta carecemos de control. 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 conocimiento. Especialmente cuando se ha pretendido una especial connaturalidad del ser humano con el bien y con el mal hasta el punto de que el ser humano es capaz de percibir inconscientemente e inclinarse al bien y de rechazar el mal incluso en los niveles orgánicos¹⁰.

Creo que esa última posición peca de una cierta ingenuidad tal y como históricamente hace presencia la disposición humana. No parece cierto que todo lo agradable sea bueno ni que todo lo desagradable sea malo. Pero para que podamos decir eso hace falta que introduzcamos otros elementos que hacen que nos separemos de lo puramente orgánico y a través de los cuales veamos cómo las pasiones nos muestran algo más completo acerca de lo humano. Por poner un ejemplo, en la respuesta del artículo cuarto de la cuestión veintitrés de la *prima secundae*, Tomás de Aquino afirma lo siguiente: «En los movimientos de la parte apetitiva, el bien tiene una especie de poder atractivo; el mal, en cambio, repulsivo». Diciéndolo de otra forma: el bien se presenta en el apetito en su forma propia como lo agradable y el mal bajo su forma propia, es decir, como lo que desagrade. Para el sentido, lo bueno es lo agradable y lo malo lo desagradable. Pero la ingenuidad consistiría en pecar de sensualismo e identificar lo bueno en absoluto con el bien para el sentido y lo malo en absoluto con el mal para el sentido. Evidentemente Tomás de Aquino no cae en esa ingenuidad como lo demuestran las argumentaciones de su teoría ética. La diferencia entre la ingenuidad y la prudencia es, ya lo enunció Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, la introducción del tiempo en la consideración de qué es bueno y de qué es malo¹¹. La sensación y, por tanto, la pasión, quieren mantener o recha-

⁹ A mi juicio existe una formación inconsciente del gusto que se produce en los procesos de endoculturación y que llega a calar en la formación de lo que resulta agradable o desagradable hasta el punto que pueden llegar a resultar algo obvio, espontáneo o, sin más, natural, cuando la pluralidad cultural acerca del gusto y su evolución dentro de una misma cultura ponen de manifiesto más bien lo contrario. La cuestión que tratamos toca el objeto de si existe un canon de belleza natural. Para no extenderme en un argumento que necesitaría otro escrito, propongo en el texto conectar de manera inmediata el canon de belleza con el gozo, lo cual nos hace entrar directamente en la teoría de las pasiones y nos lleva a plantearnos con sentido qué es lo que hay de naturaleza o de hábito cultural en su génesis.

¹⁰ Creo que es cierta la profunda conexión que establecían los escolásticos en su teoría de los trascendentales del ser y que ha dado lugar a una de las discusiones más amplias de la filosofía al intentar establecer las relaciones comunes entre, sobre todo, bondad, verdad y belleza. En los diferentes niveles en los que se dan en el hombre (ya sea en las facultades o en los apetitos) resulta sugerente que «unum, bonum, verum et pulchrum convertuntur».

¹¹ Al hablar de introducción del tiempo en el juicio del hombre que desea el placer me refiero a la necesidad de relativizar el carácter absoluto con el que se presenta el deseo. El deseo en su vertiente orgánica quiere satisfacción aquí y ahora y no admite dilación. Se presenta como un imperioso instante que necesita ser satisfecho. La relativización del carácter absoluto del deseo es tarea de quien puede ordenar los acontecimientos de la vida según el antes y el después o, mejor, según la causa y el efecto o según la acción y las consecuencias. Esa facultad es la razón debido a tener como objeto propio la verdad. A mi jui-

zar lo agradable y lo desagradable ahora como si ahora fuera por siempre y sin consecuencias. Si eso fuera así, alcanzar el placer inmediato sería el bien supremo. Introduciendo el tiempo, esto es, separándonos de la inmediatez del ahora, se supera el bien al que aspira la pasión en el bien al que aspira la totalidad de lo humano¹². Sobre eso entraremos en el punto siguiente.

La pasión es la respuesta que tiene en lo orgánico la información recibida a través de los sentidos. Una de las ideas que ha hecho de la teoría de la pasión un lugar común en la historia del pensamiento es que en el hombre siempre están presentes precisamente por su condición orgánica. Siempre tenemos un estado de ánimo, por decirlo de una forma en la que no se confunda la pasión con el impulso compulsivo. Ser «apático» es una patología de la que hay que salir además de ser un sin sentido existencial. Siempre tenemos un estado de ánimo querámoslo o no y a favor de él o contra él nos levantamos todos los días y hacemos o dejamos de hacer las innumerables tareas que nos esperan¹³. Las pasiones, las respuestas del cuerpo ante la realidad que aprehende, muestran un estado de la cuestión y la reacción material ante el sentido de realidad que tenemos. Las pasiones también nos muestran cómo somos, muestran nuestra condición más involuntaria en tanto que no somos dueños de cómo la realidad se impone, de nuestras reacciones corporales ante lo que aprehendemos y, por ello, las pasiones nos muestran lo más natural que hay en nosotros: aquella condición con la que hemos nacido. 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. A veces las heridas que abre la pasión en el cuerpo tardan más en sanar que el tiempo que quiere concederles la voluntad para ello. O a veces menos. Lo cual demuestra que no somos sólo razón o voluntad ni tampoco sólo cuerpo. La pasión muestra la reacción del cuerpo ante la realidad. Y esa reacción tiene su lógica con la que hay que contar para que sea una acción humana encarnada y no la de un alma separada. Y esa lógica 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. 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.

Decían los clásicos que la pasión era un movimiento del alma con ocasión de un acontecimiento orgánico¹⁴. Para no complicar la cuestión creo que podemos decir, sin más, que es un movimiento del cuerpo o, si se quiere ser más preciso, del cuerpo animado. Pero constatar qué es la pasión no nos describe todavía su dinámica. Para ello hay que

cio esa idea es la que está de base en la relación entre virtud-deseo y placer tal y como está presente, por ejemplo, en la discusión sobre la *akrasía* en el libro VII de la *Ética a Nicómaco* o en el capítulo cuarto del libro X de la misma obra.

¹² Esa idea la explica bien CHOZA, J., en su libro *Conciencia y afectividad* (Eunsa, Pamplona, 1978). Esa obra se ha convertido en una referencia internacional segura de conocimiento de la temática que aborda. En el punto que nos toca Chozza enuncia su tesis en Aristóteles en el punto 2 del capítulo primero: *El «ethos» como superación de la «physis» del desear en el planteamiento aristotélico*. También todo el capítulo tercero está dedicado a la articulación entre afectividad y conciencia en el pensamiento de Aristóteles.

¹³ La cotidianidad del estado de ánimo o disposición afectiva (*befindlichkeit*) y su carácter fundamental en el que se nos hace presente el mundo está expresada por Heidegger en el parágrafo 29 de *Ser y tiempo*.

¹⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* II, 4, 1105b 19 ss., y *Ética a Eudemo* II, 2, 1220b 12 ss. También TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I-II, q. 22 a. 3.

entender la interacción que se produce entre el cuerpo y la razón y la voluntad. Así como hay que evitar caer en espiritualismos inverosímiles, también hay que alejarse de querer comprender la génesis de *toda* pasión considerando sólo los fenómenos del cuerpo. Y es que las disposiciones de la razón y de la voluntad ante lo que siente el cuerpo influyen, modifican y pueden cambiar sustancialmente el contenido de las pasiones¹⁵. Es común en numerosas teorías éticas considerar que la conducta propiamente humana está alejada de la sola pasión. De hecho algunos consideran que la pasión en sí misma es, como reacción material ante un estímulo, moralmente neutra. No es la pasión la que hace que una acción sea moralmente buena o mala y, por tanto, la que la convierte en una acción propiamente humana. Santo Tomás, por ejemplo, considera que una pasión puede ser o buena o mala no por sí misma, sino si acerca o aleja del bien debido¹⁶. Bien o mal es lo que quiere la voluntad. Pero la idea que quiero transmitir considera que en lo que quiere o deja de querer la voluntad y en aquello que mueve al conocimiento o al error interviene la corporalidad como dimensión propia de la manifestación de lo humano. No quiero decir que la pasión sea algo propio de todo cuerpo, sino, más bien, que la pasión humana es propia del cuerpo humano como tal en su conexión con el resto de facultades. Y esto es así porque el entendimiento y la voluntad tienen cierto dominio sobre las pasiones. No caen, ciertamente, de manera completa sobre su control. Eso lo sabemos todos por propia experiencia y lo han recalcado muchos sistemas morales. Pero analizar una pasión con el entendimiento, o bien repensar el objeto que ha provocado la pasión volviendo a re-sentir bajo una nueva perspectiva o bien orientando el impulso de la pasión hacia acciones diferentes de las que nos propone, hace que tanto la razón como la voluntad tengan cierta capacidad de cambiar la pasión misma. Re-sentir y dirigir el impulso hacia acciones diferentes son las influencias de lo que podríamos llamar espíritu sobre el cuerpo¹⁷. De esa manera se puede formar un hábito que oriente las respuestas del cuerpo a determinadas conductas e incluso sensaciones. El conocimiento y la voluntad hay que convertirlos en pasión para que influyan sobre las pasiones. La cuestión es que de la misma manera que la pasión puede llevarnos a actuar de determinada forma, la voluntad y el entendimiento pueden llevar a que sintamos de determinada otra. Posiblemente sea más fácil lo primero, puesto que gira desde lo más inmediato (el sentido) a lo menos inmediato (la reflexión). Quizás por eso estar dominado por las pasiones sea algo que ocurra sobre todo, aunque no tenga que preocupar mucho siempre y cuando se conciba como un estado pasajero, en la infancia. Por eso dejarse llevar por la pasión cuando lo que se requiere es una conducta meditada es considerado como conducta inmadura y,

¹⁵ Creo que esa es la idea que fundamenta la distinción de Hume entre impresiones de sensación e impresiones de reflexión: la razón es capaz de influir en la afección transformando el significado de la sensación que se le presenta y volviéndolo a ofrecer para que pueda ser de nuevo sentido aunque sea ya —aunque no sólo— en un proceso de imaginación. Sobre la división de las impresiones y su relación con las pasiones, cf. *Tratado de la naturaleza humana* II, I, 1.

¹⁶ Cf. S. Th. I-II q. 24 a.1. En la 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».

¹⁷ Spinoza enuncia la proposición XIV de la cuarta parte de su *Ética* de la siguiente forma: «El conocimiento verdadero del bien y del mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino sólo en la medida en que es considerado él mismo como un afecto». La unidad substancial humana y la dinámica de influencia de la razón y la voluntad en las pasiones permite que lo que se piensa y quiera pueda convertirse en pasión.

a lo contrario, como la conducta que se espera de alguien que es dueño de sí mismo. No sólo que sea capaz de sentir algo, sino que sea capaz de orientar el impulso de sus sentimientos hacia un propósito constructivo definido previamente¹⁸. Esa es la condición de aquellas acciones que, contando con los movimientos de la corporalidad, los aprovechan para conseguir acciones humanas en todas sus dimensiones: donde aquello que se siente apoye los proyectos de mundos que el ser humano quiere construir¹⁹. Por eso la construcción del hábito sobre la naturaleza de la emoción requiere de una educación en la que desempeñan una función fundamental el entendimiento y la voluntad.

2. ÉTICA Y PASIÓN: LA EDUCACIÓN DE LAS PASIONES Y EL SENTIDO DEL CUERPO

Sistemas morales como el de los estoicos se han construido sobre la negación de las pasiones²⁰. Han considerado que la acción plenamente humana debe ser ajena a la influencia de la pasión. La imperturbabilidad del ánimo es considerada en esas posiciones como separar de la acción humana toda cercanía de la pasión. No solamente someterla, sino también eliminarla. En esa idea difieren, por ejemplo, el estoicismo del cristianismo. Es un error considerar que los fundamentos de la filosofía cristiana son un estoicismo bautizado o un platonismo que niega al cuerpo. Como bien demuestra Tomás de Aquino, la moral cristiana no condena las emociones o las pasiones como males²¹ ni considera que una acción sea más humana mientras más alejada está de ellas²². Lo que se pide no es la eliminación de las pasiones, sino su humanización no sólo como respuestas del cuerpo, sino como respuestas del cuerpo del hombre²³. Por ello una acción realizada con una pasión asumida por el hombre, es decir, ordenada por el entendimiento y la voluntad, es más perfecta que una acción que destruya las tendencias de la corporalidad humana. No

¹⁸ Es cierto que el propio término educar supone etimológicamente una dirección y un moldear que implica la transformación de los impulsos sensibles. Pero el punto de vista que deseo considerar aquí no es ese, sino más bien otro más novedoso: la situación en la que la pasión apoya los dictados de la razón y no sólo a través de la sublimación. Por su completitud se podría decir que es una acción más humana. Y la finalidad de la educación se podría proponer como crear una segunda naturaleza emocional, impulsos que estén dirigidos a proyectos constructivos.

¹⁹ Este punto de vista difiere notablemente del que entiende la cultura como represión. Esa idea está manifiesta en Freud: «Es forzoso reconocer la medida en que la cultura reposa sobre la renuncia a las satisfacciones instintuales: hasta qué punto su condición previa radica precisamente en la insatisfacción de instintos poderosos. Esta *frustración cultural* rige el vasto dominio de las relaciones sociales entre los seres humanos, y ya sabemos que en ella reside la causa de la hostilidad opuesta a toda cultura» (*El malestar en la cultura*, cap. III, p. 90, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999). A pesar de la hostilidad hacia la cultura, ésta aparece como un fenómeno universal porque tampoco en otro estado se puede garantizar la satisfacción completa de los impulsos durante largo tiempo.

²⁰ 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*.

²¹ Vid. *S. Th.* I-II q. 24 a. 2.

²² «Por tanto, así como es mejor que el hombre no sólo quiera el bien, sino que lo realice por un acto exterior, así también pertenece a la perfección del bien moral el que el hombre se mueva al bien no sólo según su voluntad, sino también según el apetito sensitivo, conforme a aquello del Salmo 83, 3: 'Mi corazón y mi carne se regocijaron en el Dios vivo' entendiéndolo por 'corazón' el apetito intelectual, y por 'carne' el apetito sensitivo» (*S. Th.* I-II q. 24 a. 3).

²³ Como ya he indicado en las páginas precedentes, la referencia al cuerpo como elemento de la virtud está ya sugerida por Aristóteles. Por ejemplo, en el capítulo 8 del libro X de la *Ética a Nicómaco* dice: «Incluso parece que algunas de ellas (las virtudes) proceden del cuerpo, y que en muchos casos la virtud moral está íntimamente unida a los sentimientos. (...) Estando unidas a los sentimientos o pasiones las virtudes morales lo serán del compuesto, y las virtudes del compuesto son humanas; por consiguiente, también lo serán la vida y la felicidad conforme a ellas» (1178a 14-21).

se trata de destruir el cuerpo, sino de que el cuerpo sirva junto con el resto de facultades a los proyectos de realización de lo humano.

Las pasiones son movimientos del cuerpo animado. Son consecuencia de un cuerpo vivo y, por tanto, sirven a los intereses de lo orgánico vivo. Esos movimientos, en los animales, sirven a la conservación del cuerpo y a la conservación de la especie. El instinto de supervivencia y el instinto de reproducción llaman a la máxima plenitud del individuo a través del ejercicio de sus actos propios en tanto que generan placer o sirven para huir de la destrucción y del dolor. Esos actos, como ya se sabe, en los animales están regulados por actividades prácticamente automáticas que responden a las condiciones del medio y a la capacidad de autonomía de las crías²⁴. Pero el hombre no posee época de celo ni se aletarga en condiciones adversas. La pasión propiamente humana no debe limitarse a ser únicamente explosión de vida en el placer orgánico inmediato, sino que debe potenciar al máximo la actividad humana haciendo que el cuerpo acompañe también a los descubrimientos de la razón o a la acción creadora en sus instancias más espirituales. El movimiento corporal de conservación del individuo y el de proliferación de la especie se pueden convertir en emociones que acompañen toda actividad humana. En consecuencia, la educación de las pasiones humanas debe comportar el fomento del esfuerzo en la adquisición del conocimiento, del esfuerzo en la adquisición de actitudes rectas y el esfuerzo en la creación de realidades nuevas que comporten mayor progreso. Eso significa humanizar la pasión en tanto en cuanto que la emoción sirve no sólo al placer que se obtiene ahora independientemente de toda circunstancia, sino en tanto que se temporaliza la visión de lo humano convirtiéndolo en una historia que tiene que construirse: no hay que olvidarse de la pasión ya que no se opone a la moralidad humana, hay que humanizar la pasión, educarla, para que se enfrente a las dificultades con esperanza y sienta el gozo del descubrimiento, para que la ira se levante frente a la injusticia y el deseo de bien se extienda activamente a todo el ámbito de influencia de la acción humana.

Una de las formas en las que se propuso la educación de las pasiones fue la aritmética de los placeres, es decir, aspirar no al placer inmediato, sino a aquel que sea más intenso y más duradero a largo plazo. Esa es ciertamente una forma de temporalizar la pasión, ya que supone una consideración más abstracta del placer en tanto que se piensa que existen placeres mejores que otros e incluso que hay placeres que son causa del mal o cosas desagradables o incluso dolorosas que traerán consigo un sinnúmero de bienes. Al pedir que se calcule se invita a un cambio en el criterio de medida. Ya no es sólo que se pueda diferir el placer presente, sino que se valora la cantidad y la calidad del placer en tanto que se extiende a la totalidad de la vida. Pero, permítaseme la precisión, creo que eso, aunque nos separe del hedonismo burdo, no es suficiente. La aritmética del placer tiene más sentido mientras más lejos está el fin, pero a medida que el fin se va convirtiendo en cada vez más cercano por puras probabilidades biológicas parece que esa argumentación pierde fuerza tan sólo porque el tiempo se va agotando y uno se va contentando con cualquier placer, ya que para el tiempo que queda de vida todo da igual. Mientras más cerca se está del final parece que va dando cada vez más igual lo que se haga porque al final uno será tragado por la marea de la vorágine histórica. El criterio

²⁴ J. von Üexkull (*Strefezüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Fischer, Stuttgart, 1972) realiza un esquema al que llama «círculo funcional de la vivencia» en el que explica bien esas referencias en sus diferencias con la conducta humana y que ha sido ampliamente utilizado por la antropología contemporánea. Un análisis sucinto y claro de dicho esquema se halla en CHOZA, J., *Manual de antropología filosófica* (Rialp, Madrid, 1988), pp. 145-148.

de la humanización de las pasiones que propongo no sólo tiene en cuenta el tiempo que al cuerpo le queda por vivir, sino la realización de la acción en cualquier tiempo y contando con todo el tiempo y en la medida que nuestras acciones puedan ser juzgadas por cualquier sujeto de la historia. Es dar protagonismo a cada hombre haciéndolo sujeto de la elaboración de la historia universal o, para los que sean creyentes, apelar al juicio universal en el que cada uno sin excepción será puesto en el lugar que le corresponde de acuerdo con sus actos²⁵. Si se quiere, es una llamada a que quien tiene el último criterio sobre qué placer se elige no es el placer más intenso o duradero, sino aquel que potencia más la acción justa o buena en tanto que puesta al servicio de la construcción de un mundo donde todos puedan caber. Se trata de que el placer se despierte ante el bien como el agrado ante la belleza sensible.

¿Pretendo una racionalización del placer? Más bien una humanización, una educación, del puro placer sensible, aunque bien se me podría argumentar que eso es arduo. Y es verdad que no se puede dejar de sentir, pero sí creo que se pueden hacer esfuerzos eficaces por reconducir las emociones hacia propósitos justos o, lo que me resulta más interesante por ser más novedoso en los planteamientos filosóficos, hacer nacer emociones que impliquen una acción e implicación de la totalidad de lo humano. No creo que sea imposible que un propósito noble haga que se despierte la pasión por luchar por un mundo donde exista la justicia y se fomente la capacidad de creación. Es posible que el cuerpo se levante y empuje con la esperanza, aunque sea en medio de sufrimientos. Y eso aunque uno pudiera tener una vida de regalo y sosiego. Es posible que se luche porque los sistemas de salud lleguen a todos en las mejores condiciones, porque la educación sea un derecho universal y el mundo se ponga en marcha para que las capacidades humanas se desarrollen y alcancen el máximo de plenitud. Y las pasiones contribuyen a ello inclinando más a esas acciones. Integrando al cuerpo para hacer que llegue en cuanto antes la utopía²⁶. Si no existe educación de las pasiones y la razón y la voluntad no tienen cierta posibilidad en su génesis, no se entiende que, como decía Moore, pueda ser más feliz un Sócrates condenado a muerte que un cerdo revolcándose en el barro. Para un cerdo no hay placeres mayores que los de su cochiguera y su barrizal. Para Sócrates puede que sufrir la muerte esté justificado por haber sido un tábano para la ciudad de Atenas y puede que afrontara esa situación, como Platón nos hace ver, con paz de espíritu y también con sosiego corporal.

La ética no consiste en la superación de las pasiones. Su objetivo no es que el hombre las abandone por ser un lastre para la acción más racional. El objetivo es que el hombre se sirva de ellas y las humanice para extender el bien más allá del bien del cuerpo aquí y ahora. Y cuando la pasión se educa surge un concepto más humano del sentido del cuerpo.

El nuevo sentido del cuerpo que pretendo introducir es aquel que nos permita comprender que el cuerpo no se limita exclusivamente a sentir placer o dolor, sino que ante lo agradable o desagradable se convierte en impulso que construye o en huida que evita. La pasión no es sólo sensación, es también impulso y, en el cuerpo humano, impulso humano. Es verdad que el cuerpo humano puede ser entendido como fin y que el mero

²⁵ Insisto así en la imagen del gran teatro del mundo donde se representa la existencia humana ofreciéndose íntegramente a los espectadores. Esta imagen ha tenido desarrollos admirables en el siglo XX en la hermenéutica y en el personalismo tanto filosófico como teológico. Cf. BALTHASAR, H. U. VON, *Teodramática* (Encuentro, Madrid, 1990-1997).

²⁶ El ámbito general de esta afirmación, en relación con la naturaleza del sujeto humano, lo he analizado en el libro *Antropología y utopía* (Thémata/Plaza y Valdés, Sevilla/Madrid, 2009).

hecho de sentir justifica su existencia. Pero el sentido de lo agradable o desagradable en el ser humano es también un medio que se prepara para recibir formas nuevas. El cuerpo humano debe educarse para ser capaz de sentir cosas nuevas y engendrar nuevos impulsos. Sobre eso la historia tiene mucho que contar, especialmente la historia de las ideas estéticas y la historia del arte en tanto que formación y educación del gusto. La sensación humana no solamente se limita a percibir lo agradable, sino que está preparada para abrirse a formas nuevas de sensación totalmente desconocidas con anterioridad. En ese sentido el cuerpo es materia para moldear y a la que proponer nuevas formas de sensación más elaboradas. Dicho de otra forma, el cuerpo es moldeado no sólo por el individuo que proyecta planes nuevos, sino también por la cultura en la que nace y por el desarrollo de la cultura en la que vive. Es en su sentido de materia en el que el cuerpo se convierte, además de en fin, en instrumento. Placer grosero o disfrute refinado son aspectos del placer, pero además de ellos nos abrimos a una dimensión en la que el cuerpo apoya los proyectos del entendimiento y de la voluntad con el impulso de la pasión. Y de esa forma también el cuerpo se convierte en instrumento de transformación: todo el hombre contribuyendo a la creación de espacios nuevos. El impulso de la pasión que manifiestan el amor y el odio, el gozo y la tristeza, la esperanza o la ira, se pone al servicio de un propósito que es plenamente humano y es la realización del conocimiento y su puesta en práctica en la construcción de mundos alternativos. Y es que construir más realidad implica mayor capacidad de sentir²⁷.

Existe un argumento muy común en contra de la moralidad de la acción que causa placer y que consiste en afirmar que si nos sentimos bien al causar el bien es que hemos hecho el bien para sentir placer y nuestra acción se reduce, en consecuencia, a mera satisfacción egoísta. Ese argumento es muy cercano a ciertas ideas kantianas que buscan la realización del deber por el deber no sólo independientemente de los deseos, sino más bien en contra de ellos. Si se examina ese argumento se verá que asume la idea estoica de la maldad innata de las pasiones, que no son otra cosa que una animalidad que hay que superar en el ejercicio de la pura y aséptica racionalidad. Los conceptos de heteronomía y autonomía, tal y como los formuló Kant, pecan de dualismo al separar radicalmente la inclinación y el entendimiento²⁸. Esa racionalidad pura creo que nos hace caer en un espiritualismo que reniega del cuerpo precisamente porque no lo conoce como dimensión humana. Si se conoce lo humano y las consecuencias de la acción humana,

²⁷ Una de las teorías fundamentales que se han elaborado sobre la relación entre emociones y acción es la del emotivismo moral. La cuestión es: ¿nos pone la emoción en una situación especialmente relevante ante el ser y el bien? ¿Puede la emoción indicarnos intuitivamente qué es lo bueno y qué es lo malo? A mi parecer, no puede decirse que del hecho de que la emoción nos presente ciertas conductas como agradables de ahí se derive que tengan que ser aceptadas por la razón y que el sujeto deba guiarse por ellas como criterio seguro. Si bien es cierto que alguna vez aciertan, no lo es menos que a menudo son engañosas. Y lo son porque en el sujeto humano es difícil señalar cuándo una emoción es producto de una emoción natural —que de hecho sólo nos presenta una situación subjetiva ante un aquí y un ahora— o un constructo realizado de forma cultural y por segunda naturaleza. La crítica habitual es que la emoción nos muestra no el ser en sí mismo, sino un estado de la situación referido al sujeto que lo percibe y, en consecuencia, la emoción no es suficiente para garantizar la objetividad de los valores.

²⁸ Los conceptos de autonomía y heteronomía de la voluntad son centrales en la teoría ética kantiana y en la tradición formalista posterior que la estudia. La interpretación aquí sostenida no entra en matices y presenta en toda su crudeza textos de Kant como el que sigue: «Una acción por deber ha de excluir la influencia de la inclinación y con ella todo objeto de la voluntad, de modo que no queda para la voluntad nada que pueda determinarla más que, objetivamente, la ley y, subjetivamente, el respeto puro hacia esta ley práctica, por tanto, la máxima de obedecer una ley semejante aun cuando ello requiera la frustración de todas mis inclinaciones» (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 15).

no puede extrañar que cuando uno cumple con lo que considera justo se sienta bien y eso despierte placer corporal. Así como la pasión afecta al juicio también es cierto que el juicio y la acción influyen en los afectos y pasiones²⁹. El error consiste en pensar que si nos sentimos bien por haber hecho el bien eso le quita mérito porque obtenemos una recompensa sensible que lleva a sospechar que hemos realizado un esfuerzo no por el bien puro, sino exclusivamente para obtener una sensación placentera. Me parece que ese argumento es de lo más rebuscado y malicioso y, ciertamente, dualista. El bien se puede realizar con pura intención altruista y eso repercutir sensiblemente sin que se tenga que sospechar que es una acción egoísta: es sencillamente una acción humana que muestra de forma completa la realidad humana, ya que la acción moral al repercutir en la sensibilidad aumentando el hábito de realización del bien muestra la unidad de todo el hombre en el ejercicio de sus acciones³⁰. Ese argumento que sospecha de la moralidad de la acción porque obtiene placer es sospechoso, a su vez, de dos cosas: primero de confundir moralidad y deber con toda acción que se realiza con un esfuerzo que contraría las tendencias del cuerpo; segundo, es sospechoso de desconocer la íntima unidad de cuerpo y alma que puede implicar la acción moral. Es verdad que existe una profunda experiencia de que la pasión puede llevarnos a realizar el mal³¹. Por ejemplo, la ira ante una humillación o una injusticia puede llevar a su vez a realizar acciones injustas por desproporcionadas. O el deseo de saciarse de comida y bebida puede causar daños graves a la salud. Pero sería erróneo que tomáramos la parte por el todo o confundiéramos los movimientos corporales con la tendencia irrefrenable e indomable, salvaje, de obtener el placer aquí y ahora bajo cualquier concepto. Y eso es erróneo porque la acción humana puede usar de la pasión orientando su impulso hacia el ejercicio de bienes racionales y potenciar la pasión a través del logro de esos mismos bienes racionales. La acción humana puede usar del impulso del cuerpo para realizar el bien y al sentirse bien por su ejercicio potenciar más aún si cabe el impulso del cuerpo. De esa manera todo el hombre se pone al servicio de la acción racional, que no es acción en contra del cuerpo y de sus movimientos sino usando del cuerpo y potenciando sus movimientos.

Dos posiciones incompletas que hay que ampliar, para que se comprenda el sentido preciso de una educación de las pasiones, son aquellas que plantean que el conocimiento acaba en la ciencia y que la voluntad significa la victoria de un poder sobre otro. El conocimiento no acaba en la descripción del ser, sino en la construcción y el diseño del no-ser para que sea. Y la voluntad no es capricho ni espontaneidad arbitraria. Culmina

²⁹ ARREGUI, J. V., en su obra *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad* (Rialp, Madrid, 1991, p. 257), es claro al concluir de su análisis de la articulación entre afectividad y conciencia lo siguiente: «Es verdad que los afectos refuerzan y potencian la actividad cognoscitiva, y que motivan la acción voluntaria, gozando de cierta autonomía respecto de ella, como ya se señaló. Pero también se dijo que hay una regencia política sobre los afectos por parte de la acción voluntaria. Esta regencia respecto de unas tendencias y afectos que tienen cierta autonomía y que evolucionan en función de la edad y de otros factores, hace que el hombre sea siempre tarea para sí mismo, en el sentido de que la integración unitaria de todos los dinamismos en la intimidad subjetiva es una tarea permanente en el hombre».

³⁰ La diferencia estaría en realizar una acción por placer o una acción con placer. La segunda no se agota en el placer buscado, sino en que el placer o lo agradable es una consecuencia de la acción plena que puede según el objeto, el fin y las circunstancias estar en consonancia con el bien. El placer es una manifestación sensible de la culminación de una actividad, tal y como Aristóteles ya puso de manifiesto (cf. *Ética a Nicómaco*, X, 4 1174a 13-1175a 22).

³¹ Es uno de los casos que claramente y de forma existencial contrarían la idea socrática de que el mal sólo se realiza por ignorancia y, al mismo tiempo, que justifican un análisis de cuál es el límite entre lo involuntario y lo voluntario. Las dos cuestiones están tratadas por Aristóteles en el libro III, 1 de la *Ética a Nicómaco*.

políticamente en diálogo entre iguales que lleva a realizar proyectos colectivos. Ambos planteamientos del entendimiento y de la voluntad, como ciencia o como poder, son elaboraciones que los abstraen de su darse real y los convierten en elementos quizás atractivos, pero que a la larga se tornan en burdas construcciones estériles. Comentemos esa cuestión tanto en lo que se refiere a la ciencia pura como tarea propia de la razón como al ejercicio de la voluntad pura como voluntad de poder. Esa reflexión nos ayudará a entender, por un lado, la autonomía de las facultades con respecto a las pasiones, pero, por otro, la implicación de unas en otras.

La idea de que el conocimiento por el conocimiento es el fin de la razón la fomentaron los propios griegos del período clásico al concebir la contemplación como la actividad más noble. El problema no es tanto esa idea como sus consecuencias. Si el fin del intelecto es la aprehensión del ser en su verdad cabe pensar que el ejercicio del intelecto se culmina con la descripción del ser tal y como aparece de hecho. Se sabe cuando se puede enunciar aquello que hay. El conocimiento aspira a la verdad del ser y se culmina con su aprehensión teórica. Por otra parte están los que se dedican no a la ciencia, que es siempre de las cosas necesarias, sino al arte técnico, gente como inventores e ingenieros que aplican la ciencia que se posee concretando el saber en meras cuestiones útiles. Concebir la ciencia como fin puede llevar al desprecio de lo útil, como por cierto ocurrió históricamente hasta la distinción entre bellas artes y artesanía. Y cada vez nos vamos dando más cuenta de que eso es un grave error³². El motivo es que lo útil es motor de la creación de más ser y es medio insustituible para la obtención de una mayor cantidad de conocimiento. El problema que tiene concebir la contemplación como fin del entendimiento es el quietismo: el peligro de contentarse con el ser que hay y con el conocimiento que ya ha sido adquirido y asimilado. Eso significa confundir el ámbito del ser con el ámbito de lo que hay, confundir el ser con el haber fáctico. Y eso no es correcto porque el ser puede ser siempre más fructificado, así como también cabe el riesgo de destruirlo. Ese poder lo tiene el hombre en sus manos. Si no actúa todo permanece tal cual está (y no tal cual es) y dejado a la dinámica de las leyes de la naturaleza; si actúa hace crecer o destruye, en cualquier caso lo cambia. Lo que el conocimiento debe procurar es que ese cambio sea para mejor. Y aquí entra la idea de que lo útil sirve para hacer crecer el ser: el hombre ha sido capaz de crear mundos nuevos. Es difícil comprender que tantos sentidos de la vida y tantos sentidos de la muerte hayan sido producidos por miembros de una misma especie³³. De ahí las discusiones sobre cuál sea o cuál pueda ser la naturaleza humana. El ser humano ha hecho fructificar el ser de su entorno, ha creado más ser a través de la técnica y de la cultura en todas sus manifestaciones normativas y simbólicas. Ha creado ámbitos reales e imaginarios, descripciones, transformaciones y ficciones y todo eso porque no se ha contentado con lo que hay. La técnica ha cambiado nuestra forma de vida y nos ha hecho trascender las fronteras del espa-

³² La técnica hace crecer el ser, pero es cierto que entraña el peligro de que lo reduzca a su manipulación y le pierda el respeto. Por poner dos referencias fundamentales en el siglo xx, esa crítica está en el escrito de Heidegger de 1938, *La época de la imagen del mundo*, contenido en *Holzwege*, y en la *Carta sobre el humanismo*. También está realizada por los autores de la primera y segunda generación de la Escuela de Frankfurt.

³³ Es elocuente el título del libro de BERGER, P. L. - LUCKMANN, T., *La construcción social de la realidad* (Amorrortu editores, Buenos Aires, 1999). No sólo lo es porque su ámbito más específico sea la sociología del conocimiento de las sociedades en general, sino porque puede presentarse como una descripción de la dinámica de la cultura allá donde se dé, tanto en su aspecto objetivo como en su aspecto subjetivo. El hombre construye mundos múltiples contando con los medios materiales que le da el medio ambiente. En esa dimensión es donde puede establecerse que el ser humano hace crecer el ser.

cio y del tiempo acortando las distancias hasta casi lo inimaginable. Y la técnica, esa es otra de sus dimensiones, crea instrumentos útiles que nos hablan de cómo funciona la estructura de la materia para que podamos seguir haciéndola fructificar. Hoy en día ciencia y técnica van de la mano. Y eso es así porque no nos contentamos con el mundo que tenemos, no nos contentamos con lo que hay, sino que queremos que lo que hay sea en plenitud a través de nuestras operaciones. Conocimiento del ser no es descripción de lo que hay, sino acción del hombre como un todo para crear más realidad. Ese es el empeño del trabajo humano, en el que se unifica teoría y práctica.

Por su parte, la voluntad de poder tiene un sentido profundamente humano que hay que descubrir. Significa aprovechar los impulsos para crear y hacerlo de la única forma en que el hombre puede hacerlo: a través de su necesaria naturaleza política. Aprovechar los impulsos no significa, como me he esforzado en explicar, satisfacer todos los deseos y huir ante todos los temores sin más reglas que el aquí y el ahora. Eso no es propio de un cuerpo humano. Lo propio de lo humano con respecto a su cuerpo es educar las pasiones, usarlas en beneficio del todo contando con ellas. Lo propio del ejercicio humano de la voluntad es realizarla dentro de una comunidad. No descubro nada nuevo si afirmo que no hay génesis de lo humano si no se acoge el individuo en un entorno socio-cultural humano³⁴. Tampoco descubro nada nuevo, al menos como pensamiento esgrimido, si digo que es verdadera la tesis aristotélica de que la ciudad es anterior al individuo³⁵. Sin necesidad de remitirnos al origen de lo humano, que es pensar cómo surge un cuerpo y una cultura humana, resulta obvio decir que todo proceso de aparición de lo humano se realiza sobre una base corporal y en un entorno socio-cultural concreto. Todo sujeto se endocultura y aprehende un conjunto de instrumentos para comunicarse y de costumbres que comparte con otros. Una vez que el individuo ha aprendido esos elementos puede tomar con respecto a la sociedad la decisión que libremente guste: elige los distintos niveles de compromiso social que considere o incluso su segregación de toda compañía humana. Pero toda formación de la conciencia se da dentro de un entorno cultural en el que tienen mucho que decir la palabra y el sentido de la justicia. Por esa razón no es del todo verdad la afirmación de que el hombre nace solo y se muere solo. Es cierto que como acto existencial sí lo es, especialmente lo último. Pero la sociedad acompaña con diferentes ritos de paso incluso dando tierra a quien ya no puede hacer esa acción que, simbólicamente, le lleva al último reposo. Pensando además en la sociabilidad humana no puede ser concebida la voluntad de poder como el ejercicio individual de la voluntad en contra de toda estabilidad jurídica o normativa³⁶. El superhombre no tiene que ser un delincuente ni un violento trasgresor criminal. La espontaneidad es un hábito formado por la educación en las pasiones y que puede configurarse con respeto a la ley justa. La forma en la que el hombre colabora al proyecto social debe él mismo elegirla, cómo

³⁴ A este respecto y para una perspectiva general puede consultarse el capítulo VI, titulado «La antropogénesis», del libro de CHOZA, J., *Manual de antropología filosófica, op. cit.*, pp. 129-159.

³⁵ Esa tesis, planteada en términos justos, nada radicales, la sostiene Aristóteles en el libro I, 2 de la *Política*, cf. especialmente 1253a 19-21.

³⁶ La dinámica de la cultura hace que todo logro acabe consolidándose y convirtiéndose en una cosa pétreo que puede ser contraria a la novedad de la creación. En este sentido todo logro cultural se reifica, por utilizar la terminología clásica de Marx. Este fenómeno lo describen Berger y Luckmann en la obra citada, p. 117: «La reificación puede describirse como un paso extremo en el proceso de objetivación, por el que el mundo objetivado pierde su comprensibilidad como empresa humana y queda fijado como facticidad inerte, no humana y no humanizable». En ese sentido no es extraño que algunas ramas del marxismo revolucionario acabaran proclamando la revolución permanente como único modo de evitar que la reificación del poder acabara convirtiéndose en un mecanismo de opresión.

influye lo que hace en la creación misma de cultura es objeto de su genio y de su empeño. Hasta el último rincón de nuestro ser está pleno de cultura, bullimos de cultura, estamos acostumbrados a ella y nos resulta natural y obvia. Hasta lo más corporal que podemos concebir en nuestra conducta, como las pasiones y las respuestas obvias en cada entorno cultural a ellas, ha pasado por el tamiz de una visión del mundo y un estereotipo de vida que ha propiciado que las dirijamos de una forma u otra. Las pasiones son objeto de educación y nuestras respuestas humanas las conforman. El superhombre es un superhombre social con libertad individual que colabora en un fuerte entramado humano. Aprovechar el impulso para construir mejores condiciones para todos debe ser un objetivo de la comunidad humana y, en consecuencia, la sociedad civil debe fomentar la educación de las pasiones.

Razón, voluntad y pasiones pueden funcionar cada una con una fuerte autonomía e incluso pretender escindir las unas de las otras³⁷. Tanto la experiencia como la tradición filosófica dan ejemplos más que sobrados para demostrar que eso es así. La propuesta que realizo consiste en solicitar que nos paremos a contemplar la unidad entre teoría y práctica y, a su vez, entre movimientos del cuerpo y las que la tradición llamó con el nombre de facultades superiores³⁸ para que obtengamos una visión más íntegra de lo humano.

Universidad de Sevilla
rvalls@us.es

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2010]

³⁷ R. Parellada plantea esa triple autonomía en su artículo «Esencia y formas de los sentimientos. Perspectiva fenomenológica», en CHOZA, J. (ed.), *Sentimientos y comportamiento* (ed. cit.), pp. 159-184. Ahí presta especial atención al pensamiento de Scheler y la prioridad que éste da a la emoción como forma de captar el valor.

³⁸ Como hemos visto, la realización del hombre requiere la articulación de múltiples instancias humanas. Educar las pasiones significa integrarlas dentro de la totalidad de lo humano. A este respecto dice ARREGUI, J. V., *op. cit.*, p. 258: «Esta educación de sí mismo es, por supuesto, fruto de una acción voluntaria, cuyo control sobre los afectos no es inmediato ('despótico'), pero sí es indirecto a través del conocimiento. Desde este punto de vista es tan falso afirmar que cabe un control automático sobre la afectividad como mantener que no cabe ninguno».

