

Defensa de las pasiones en autores precartesianos

Eugenio Fernández García

1) La larga sombra de Descartes.

J. P. Camus, N. Coeffeteau, J. F. Sénault y M. Cureau de la Chambre son hoy autores desconocidos para la mayoría¹. Por una ironía de la historia resulta más fácil situarlos colocándolos como precedentes de Descartes, cuya obra ha inducido a olvidar las de aquellos. Y sin embargo, los cuatro escribieron libros sobre las pasiones que alcanzaron éxito y reconocimiento notables, casi todos publicados antes que Les passions de l'ame (1649). Sus textos, ahora casi ignorados, influyeron notablemente en la reivindicación de la importancia de las pasiones, marcaron significativamente los planteamientos y disputas sobre ellas en la primera mitad del siglo XVII e hicieron posibles los desarrollos filosóficos posteriores.

A pesar de todo, la historia predominante los ha relegado. Los reduce a la mera condición de precartesianos, en el doble sentido de anteriores a Descartes y superados por él. Hasta el punto de que se supone que si vale la pena ocuparse de ellos es gracias a que la magnitud de Descartes los cobija bajo su sombra y los rescata, naturalmente para ponerlos a su servicio. Desde esa perspectiva se trata de simples precursores que ayudan a comprender el contexto y, por contraste, la originalidad de aquel. Su obra no pasa de ser una cuestión menor tanto histórica como sistemáticamente. Puede ser objeto de una reivindicación erudita, voluntarista y piadosa, pero a fin de cuentas irrelevante. “Curiosidades”, como tituló J. P. Camus una obra suya en varios tomos.

La tradición parece haber decidido que en Descartes se opera un corte histórico. El guión de pre-cartesianos, o mejor la barra de pre/cartesianos los separa de él como una frontera. Esos autores quedan del otro lado. Poco importa que en realidad sean contemporáneos de la obra de Descartes y que algunos sigan publicando después de la aparición de Las pasiones del alma. También la historia de la filosofía está escrita con frecuencia por y en favor de los triunfadores. El resto queda relegado a las sombras y, a lo más, puede ser rescatado de ellas momentáneamente como un adorno.

En el caso de Descartes esa tendencia se agudiza al ser considerado uno de los fundadores de la modernidad. Un “héroe del pensamiento” que rompe con el pasado e inicia

¹ No existen ediciones actuales de sus obras, excepto en el caso de Sénault, y los trabajos sobre ellos son escasos y someros. Como estudios de conjunto se pueden señalar LEVI, A. French moralists Oxford, Clarendon Press, 1964 y RIESE, W. La théorie des passions à la lumière de la pensée médicale du XVII siècle Bale, S.Karger, 1965

algo nuevo. Hegel sentencia rotundamente: "Con Cartesio entramos en rigor (...) en una filosofía propia e independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón (...). Filosofía erigida sobre bases propias (...). Aquí ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares: ¡tierra!"²

Desde esa perspectiva de conquista de un nuevo mundo, la historia anterior no pasa de ser "azarosa travesía". Y el suelo firme que permite asentarse y construir es precisamente la roca del *ego cogito*. Con ese descubrimiento comienza la filosofía moderna como conquista de la razón y del sujeto. Hay en ella, y aún hoy, una tendencia tan marcada como falta de rigor e incluso injusta a consagrar una reducción y olvido dobles: Por un lado, del período anterior, dejando en penumbra el Renacimiento. Por otro, de las demás líneas que recorren la modernidad y no caben en la trayectoria supuestamente recta que va del *ego cogito* al *Ich denke*. Lo demás queda desplazado a la periferia de la verdadera filosofía. Las pasiones, por ejemplo, son una cuestión secundaria. Incluido el tratado de Descartes, que es tomado por una obra de circunstancia, respuesta a curiosidades de princesas o en el mejor de los casos a preocupaciones de moralistas y filósofos menores.

Los autores mencionados y su defensa de las pasiones son afectados por ambas reducciones. Y en el mismo Descartes la hazaña del sujeto pensante, como un Prometeo filosófico, supera la crisis de la duda, pero más que librarse de sus motivos, los sepulta vivos. Su emancipación pasa por el olvido del origen y las raíces³. Sólo por restricción metódica se desprende de los sentidos, el cuerpo, las pasiones..., elementos humanos, demasiado humanos.

Sin embargo, en ese complejo proceso está en juego nada menos que *maîtrisse de soi*, la sabiduría y el señorío, la libertad humana; y la búsqueda de la felicidad. En torno al mundo abigarrado, frágil e inquieto de las pasiones, se libra en la primera mitad del siglo XVII, y después, uno de los esfuerzos más pacientes y decisivos de "autoafirmación" del hombre, que es según H. Blumenberg una de las características fundamentales de la modernidad⁴. Esfuerzo realizado en medio de una crisis de fundamentos, en el horizonte de la configuración de un nuevo paradigma, y estrechamente ligado al minucioso empeño analítico por descifrar hasta los menores signos y hacer el mundo rigurosamente legible. En ese contexto adquiere particular relieve la atención dedicada a los "caracteres" de las pasiones, el cuidado en perfilar

² HEGEL, W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie en Werke Frankfurt, Suhrkamp, 1971, vol. XX, s. 120. Trad. de W. Roces en Lecciones sobre historia de la filosofía vol. III, p. 252, México, FCE, 1979.

³ Cfr. PULCINI, E. "La pasión del hombre moderno: el amor a sí mismo" en VEGETTI FINZI, S. Historia de las pasiones Buenos Aires, Losada, 1998, p. 159ss.

⁴ Cfr. BLUMENBERG, H. Die Legitimität der Neuzeit Frankfurt, Suhrkamp, 1988 y Die Lesbarkeit der Welt Frankfurt, Suhrkamp, 1981. Trad. La legibilidad del mundo Barcelona, Paidós, 2000.

sus “cuadros” para desvelar ese fondo supuestamente oscuro de los afectos y hacerlos legibles, darles significado. Los libros sobre los afectos o pasiones que proliferan en esa época, no son sólo preceptivas morales e instrucciones para su manejo, sino sobre todo ensayos de traducir sus caracteres en escritura, de darles la palabra, para que también en la vida estén ordenadas por la razón.

Ese esfuerzo de emancipación se desenvuelve en medio de la crisis del ideal y de la moral del héroe que articula su vida en torno a la pasión de la gloria, como puede verse en el teatro de Corneille. Ideal heroico demolido por el jansenismo y la defensa del amor propio, como ha analizado P. Benichou⁵. Crisis tan plásticamente expresada en Don Quijote, figura de caballero llevada al límite donde se unen y divergen nobleza y ridículo, umbral entre dos “epistemes” y dos economías de vida⁶.

El interés por las pasiones y su rehabilitación, iniciada sobre todo por algunos moralistas paradójicamente, nos introduce en la infra e intrahistoria; en sus corrientes escondidas y calladas pero no menos eficaces. Por eso prestar atención a esos autores olvidados no es un complemento erudito en el afán ya triunfante de no dejar huecos sin explorar-explotar, sino un pequeño ejercicio de otra manera de entender y practicar la historia de la filosofía. Se trata de reconstruir una microgenealogía del hombre moderno. Una de las muchas genealogías cotidianas e impuras, mestizas, cruzadas.

Esta defensa de las pasiones, entreverada de elementos heterogéneos, forma parte y es uno de los motores de la reivindicación de la dignidad humana. Y se realiza en una encrucijada, casi en un laberinto, donde se mezclan líneas teóricas distintas y se producen quiebros y paradojas, como es que sean precisamente moralistas y obispos quienes defienden las pasiones precisamente contra los estoicos, de quienes se nutren intelectualmente. A la vez el neoestoicismo se mezcla con cierto escepticismo, en Montaigne y Charron por ejemplo, y de la mano de esa reivindicación de las pasiones, especialmente del amor propio y del interés, terminan fomentando el libertinismo. Se trata de una historia “ambivalente hasta la paradoja”⁷

En estas microgenealogías no está en juego sólo la formalidad del discurso. Resuenan en ellas y las modulan prácticas como la confesión y en general el arte minucioso de las disciplinas. La atención a las pasiones forma parte del “cuidado de sí”, de la “cura sui” y por eso del cuidado de almas, de la *medicina mentis te corporis*. En definitiva, en esos fuegos o fogones se fraguan distintos modos de constitución de subjetividades, de ordenes morales y

⁵ Cfr. BENICHO, P. *Morales du grand siècle* Paris, Gallimard, 1948

⁶ Cfr. FOUCAULT, M. *Les mots et les choses* Paris, Gallimard, 1966, p. 60ss. Trad. México, Siglo XXI, 1968. p. 53ss.

⁷ LEVI, A. *French moralists* Oxford, Clarendon Press, 1964 p. 2

políticos⁸. “La modernidad presenta, en efecto, un rostro prismático, produce *formas múltiples de subjetividad*, en gran parte ligadas a los diagnósticos y a las respuestas dadas de tanto en tanto al *problema de las pasiones*; problema que no es reductible, como veremos, a la fácil y esquemática dicotomía pasiones/razón”⁹

Descartes, como F. Bacon y otros contemporáneos, tiene conciencia de fundador, de establecer un nuevo comienzo y cimientos más firmes. En el Discurso del método, al hacer balance de los conocimientos recibidos, prácticamente sólo se queda con las matemáticas. Los escritos antiguos relativos a las costumbres le parecen “palacios de soberbia magnificencia, pero contruidos sobre arena y barro”¹⁰. Su tratado sobre las pasiones se abre con estas palabras: “No hay nada en que aparezca mejor cuán defectuosas son las ciencias que tenemos de los antiguos, que en lo que han escrito de las pasiones. Pues, aunque sea esta una materia cuyo conocimiento siempre ha sido muy buscado, y aunque no parezca de las más difíciles (...); no obstante, lo que los antiguos han enseñado de ellas es tan poca cosa, y en la mayor parte tan poco creíble, que sólo puedo tener la esperanza de aproximarme a la verdad alejándome de los caminos que ellos han seguido. Por eso me veré obligado a escribir como si se tratara de una materia que jamás nadie antes que yo hubiese tocado”¹¹

A ello se añade su afirmación de un talante distinto: "Mi propósito no ha sido explicar las pasiones como orador, ni tampoco como moralista, sino solamente como físico”¹²

Sin embargo, conocemos hasta qué punto la génesis de su Tratado de las pasiones está vinculada a la lectura de autores estoicos, especialmente Séneca, provocada por los problemas que le planteaba la princesa Elisabeth, en particular su melancolía y la imposibilidad de superarla con los remedios tradicionales contra las pasiones. En la confrontación con esa dificultad práctica, Descartes va elaborando sus ideas y sus valoraciones básicas respecto a las pasiones, que pueden resumirse así:

- . No soy de la opinión de que se deba menospreciar las pasiones, ni incluso eximirse de ellas¹³
- . Aunque la regla general es moderarlas y sujetarlas a la razón, “hay pasiones que son tanto más útiles cuanto más tienden al exceso”¹⁴

⁸ M. FOCUCAULT ha analizado espléndidamente esas prácticas y su historia, sobre todo en sus obras Surveiller et punir Paris, Gallimard, 1975 Trad. Madrid, Siglo XXI, 1978; e Histoire de la sexualité 3 vols. Paris, Gallimard, 1976 y 1984. Trad. Madrid, Siglo XXI, 1978

⁹ PULCINI, E. en loc.cit. p.158

¹⁰ DESCARTES, R. Discours de la méthode en Oeuvres AT VI, p.7-8

¹¹ DESCARTES, R. Les Passions de l'âme art. 1, Oeuvres AT XI, 327-328. Trad. Madrid, Tecnos, 1977 p.53-55

¹² DESCARTES, R. Carta-prefacio al Tratado de las pasiones del 14.08.1649, AT XI, 326

¹³ DESCARTES, R. Carta a Elisabeth del 1.09.1645, AT IV, 287

¹⁴ DESCARTES, R. Cartas a Elisabeth de 1.09.1645 y 3.11.1645 AT IV, 287, y 331

. “Examinándolas, las he encontrado casi todas buenas y tan útiles a esta vida que nuestra alma no tendría motivo para querer permanecer unida a su cuerpo un solo momento, si no pudiera sentir las”¹⁵

. El remedio mejor, antes que su represión, es su “adiestramiento” y su aprovechamiento¹⁶

A eso hay que añadir el valor de las distracciones y sobre todo del contento para el dominio de las pasiones. Un dominio que no es mera renuncia, sino selección; y que en vez de gastar la vida en reprimir las pasiones, procura “anestesiarse” sus movimientos violentos y fomentar las que alegran y fortalecen el ánimo y evitar las que lo deprimen¹⁷. El autocontrol y el gobierno ejercido por la voluntad lúcida y firme, no prescinden de una economía de las satisfacciones.

Esta familiarización con los estoicos Epicteto, Séneca, Marco Aurelio etc., admirados también por Cristina de Suecia, dejó huellas en la concepción cartesiana de las pasiones. Al menos su época así lo reconoció. Es significativo que Leibniz, ciertamente pasando por alto importantes diferencias, pudiera asimilar la moral cartesiana a la estoica¹⁸ Y Spinoza una a Descartes con los estoicos en un motivo central de su crítica¹⁹.

La afirmación del carácter positivo de las pasiones, que Descartes presenta como idea propia y nueva, llevaba décadas siendo objeto de una problemática, ardua y sostenida reivindicación, precisamente por parte de esos autores que todavía escriben como predicadores y moralistas. Descartes no desconocía sus escritos; y respecto al tratamiento de las pasiones tiene con ellos más afinidades de las que reconoce. Baste aquí un ejemplo: Según testimonio de su biógrafo Baillet en carta de 4.12.1649, Descartes encomendó a Picot presentar su tratado De las pasiones del alma al Sr. Canciller y distribuir algunos ejemplares en la corte, sin olvidar a M. de la Chambre, médico del Canciller, de quien era amigo desde 1644 y con quien se escribía frecuentemente²⁰. Eso no impide Descartes refutar a esos autores, en particular a Cureau de la Chambre, aunque sin nombrarlo. Ni que confiese a Mersenne que “después de haber leído durante dos o tres horas su libro, “sans y trouver que des paroles”, haya abandonado su lectura²¹.

¹⁵ DESCARTES, R. Carta a Chanut de 1.11.1646, AT IV, 538. Ver Las pasiones del alma art. 211

¹⁶ Cfr. DESCARTES, R. Les passions de l'âme art. 50 AT XI, 369-370

¹⁷ Cfr. MONNOYER, J. M. “La Pathétique cartésienne” en DESCARTES, R. Les passions de l'âme Paris, Gallimard, 1988, p 31.

¹⁸ Cfr. LEIBNIZ, G.W. Die philosophische Schriften IV, 275. Edic. Gerhardt, Hildesheim, G. Olms, 1978,

¹⁹ SPINOZA, B. Ethica 5 Praef.

²⁰ Carta de Descartes a Picot de 4.12.1649, AT V, 453-454

²¹ Carta de Descartes a Mersenne de 28.01.1641, AT III, 296 y 299 nota

Por otra parte, también Spinoza silencia ese pequeño fragmento de la historia cuando destaca que la mayor parte de los que han escrito sobre los afectos se han ocupado más de denostarlos y tomarlos por vicios y sinrazones, que por determinar su naturaleza y su fuerza²².

Rescatar algo de esa pequeña parte de la historia, no resta originalidad ni a Descartes ni a Spinoza; y ayuda a situarlos mejor históricamente, a reconstruir fragmentos de la genealogía intelectual de sus planteamientos, porque los procesos no desaparecen, ni dejan de producir efectos, cuando no se les denomina con sus nombres propios. Permite entender que sus críticas a los estoicos tienen transcurso histórico y no son anecdóticas. Incluso ayuda a romper ciertos tópicos simplificadores y a reconocer que hay moralistas que no han despreciado las pasiones, sino reivindicado su importancia. Pero para lograr eso es preciso evitar cuidadosamente la tentación de asimilar la posición de estos autores con la de Descartes, Hobbes o Spinoza, y de leer retrospectivamente desde éstos los textos de aquellos.

2) Contexto del debate sobre las pasiones

Recogiendo los impulsos fundamentales y los efectos a veces inesperados, con frecuencia conflictivos, del Renacimiento y la Reforma, las primeras décadas del siglo XVII están empeñadas en la “rehabilitación de la naturaleza humana” frente al pesimismo y desprecio crecientes²³. El jansenismo inmediatamente posterior puede entenderse como una reacción pesimista, que en su intensidad y radicalismo muestra la importancia y la persistencia de la lucha emprendida. Se trata de superar “le silence mortal de la nature”²⁴. De la naturaleza en su conjunto y en especial de la naturaleza humana. Más aún, de reivindicar su dignidad y su excelencia por lo que tiene de belleza y de nobleza, por su heroísmo y su agudeza e ingenio, por su valor y su humor.

En esa tarea toman parte el cristianismo que afirma la condición humana real, en lugar de despreciarla, y el llamado “humanismo devoto”²⁵. Se trata de reconstruir, tras la caída del pecado original, una humanidad reconciliada consigo misma. Hacer posible una auténtica *humanitas* y cuidarla. Eso requiere justamente la rehabilitación de las pasiones, efectos persistentes y cotidianos del desorden provocado por la caída. De ahí la posición crucial del debate sobre las pasiones²⁶

²² SPINOZA, B. Ethica 3, praef. y Tratado político 1/1

²³ Cfr. BENICHO, P. op. cit. p.105ss

²⁴ BENICHO, P. op. cit. p.304

²⁵ BENICHO, P. op. cit. p. 108

²⁶ “The theory of passions was central to the moral debates of the period” afirma A. LEVI en op. cit. p. 4

Dentro de ese contexto, J. P. Camus, N. Coeffeteau y J.F. Senault, moralistas, los dos primeros obispos y el tercero superior general de la Congregación del Oratorio, intervienen en la tarea de repensar las pasiones que les otorga un sorprendente protagonismo²⁷. Como moralistas conocen bien hasta qué punto impregnan la vida humana y destacan sus efectos malignos, pero saben también de su fuerza. A la vez experimentan reiteradamente la debilidad e impotencia dramáticas de la razón y la voluntad desnudas para dominarlas. Su cura de almas los familiariza con el fracaso de un modelo basado en la imposición-represión. En consecuencia, su tarea pastoral vuelve la vista hacia el “cura sui”; y esta se afirma como cuidado, estudio y aprovechamiento, antes que como sometimiento. Ante la debilidad y patologías de la condición naturaleza humana, la medicina se convierte en modelo de la moral. Esta tiene que comenzar por ser una “medicina affectuum”²⁸. Y la medicina más positiva es la de la rehabilitación. De ahí la importancia de forjarse un carácter, de lograr, mediante los ejercicios, la fortaleza y la constancia, que son afectos convertidos en virtudes.

Junto a esa medicina de las pasiones, el cuidado pone en pie una “economía” de las mismas. Se trata, en efecto, de la administración de la propia casa, de los bienes del alma. Y la forma más sabia y eficaz de administrarse comienza por reconocer los propios recursos y aprender a usarlos bien y sacarles el máximo provecho. En ese leve matiz se basa la propuesta de utilizar las propias pasiones como remedios; convertir el veneno en fármaco. Hacer valer los supuestos bajos impulsos, en vez de despreciarlos.

En esa tesitura, el estoicismo se presenta como una herencia decisiva a la vez que conflictiva y por eso generadora de polémica. Su actualización muestra una curiosa bivalencia. Importa ante todo la afirmación estoica del orden natural, de su racionalidad intrínseca, y en particular del poder de la inteligencia y la voluntad humanas. Principio teórico con una clara derivación práctica: Conocer y seguir las leyes naturales conduce a la serenidad y la felicidad. A eso se añaden sus finos análisis de las pasiones y su propuesta de estrategias de dominio. Pero al mismo tiempo el estoicismo aparece como prototipo de humanismo tan purista e ilusorio que se vuelve inhumano. Se ha insistido mucho en la asimilación cristiana del estoicismo en el neoestoicismo; aquí vamos a ver que también son importantes los reproches del humanismo cristiano al estoicismo. Se diría que estos autores encontraron en él la medida de lo aceptable y rechazable de la filosofía pagana. Dentro de la complejidad y notables variaciones históricas del estoicismo, señalaré esquemáticamente sólo algunos aspectos relevantes para nuestro tema.

²⁷ No me ocuparé aquí de M. Cureau de la Chambre, cuyos escritos sobre las pasiones tiene muchos elementos en común con los de los autores nombrados, pero con un enfoque más propio de su condición de médico y con especial interés por la fisiología y semiología.

Inicialmente *pathos* designa tanto las sensaciones como las pasiones; y éstas pueden ser tanto meras pasiones, como *eupatheia*. Desde Crisipo se incrementa la incorporación del idealismo socrático en el estoicismo y las pasiones son concebidas como falta de conocimiento, errores de juicio, efectos del despotismo de la opinión. La virtud, por su parte, radica en el conocimiento verdadero, de suerte que donde éste se da, deja de haber pasiones. Esa oposición las convierte progresivamente en delirios, desordenes, enfermedades del alma. Además, esa rivalidad se redobra con la contraposición dualista de la fortaleza del alma a las debilidades del cuerpo. En un ámbito más amplio esa línea divisoria traza la frontera entre las cosas que están en nuestro poder o dependen de nosotros y las que no, es decir, las que deben resultarnos indiferentes. De esa manera se configura un reino propio y una estrategia de repliegue y encastillamiento, cuyo centro es la voluntad inexpugnable, siempre capaz al menos de no consentir. Pero a medida que la polarización acentúa el carácter negativo de las pasiones, la situación se vuelve más dramática. El hombre está escindido y se convierte en enemigo de sí mismo. Al resquebrajarse y desfondarse la naturaleza humana, se hace urgente e imperioso levantar una fortaleza; pero precisamente resulta imposible y hasta ridículo levantar castillos cuando el suelo se hunde o en medio del océano agitado. En ese panorama la *apatheia* aparece como el ideal, la salvación del sabio²⁹.

Con J. Lipsio el neoestoicismo incorpora elementos del neoplatonismo de la Academia florentina que acentúan el dualismo alma/cuerpo. Du Vair lleva la crítica de las pasiones hasta el punto de convertirlas en humo que vela e irrita los ojos de la inteligencia.. Desvanecer las pasiones en humo y, a la vez, magnificar su peligro como perturbaciones o fuerzas sediciosas, muestra bien la paradoja que ellas plantean en el neoestoicismo. La ilusa rotundidad del triunfo sobre ellas se vuelve motivo de distanciamiento y de crítica antiestoica. A la vez que hacen un uso cristiano de Séneca o Epicteto, algunos moralistas religiosos de comienzos del siglo XVII reaccionan contra los excesos de la moral estoica³⁰.

En ese giro parece influir la asunción tomista de la antropología y la ética aristotélica. Además la crítica de la doctrina estoica de las pasiones contaba con cierta tradición. En su estudio de los afectos J. L. Vives afirma que “los estoicos (...) falsearon toda esta cuestión con sus argucias”³¹. Crítica vinculada a su defensa del carácter natural esas facultades a las que significativamente llama afectos o afecciones, que intervienen en la búsqueda del bien o del

²⁸ Cfr. DILTHEY, W. Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII México, F.C.E., 1978, p. 440

²⁹ Cfr. BODEI, R. Geometria delle passioni Milano, Feltrinelli, 1994 p. 197ss Trad. Barcelona, Muchnik Editores, 1995 y México, FCE, 1996. LEVI, A. op. cit. p.7ss.

³⁰ Cfr. LEVI, A. op. cit. p.136

³¹ VIVES, J. L. De anima et vita III, introd. Opera Omnia Valencia, B. Monfort, 1745, tomo III, p.421. Trad. El alma y la vida Ayuntamiento de Valencia, 1992, p.233

mal, de la conservación de sí y de la vida feliz, que pueden ser aguijón o freno. Se trata de cualidades propias de la compleja condición humana: “Y puesto que el espíritu había de morar en el cuerpo, Dios artífice admirable, infundió en el ser animado esta facultad relativa a las afecciones, a fin de que el espíritu fuese excitado como por unos estímulos y no yaciera abatido y abrumado por la masa del cuerpo, ni quedara entorpecido para siempre como un asno perezoso, ni se adormeciera en sus propios bienes dejando de realizar lo que es para él sumamente provechoso”³². Sólo si usurpan la función del juicio se convierten en perturbaciones y vicios. Para quien no se engaña en la elección del bien, es dueño de sí y las gobierna, no son malas.

Para explicar ese cambio conviene tener en cuenta también el valor dado por Montaigne al conocimiento de sí. Quien se conoce tal como es, “se ama y se cultiva a sí mismo antes que ninguna otra cosa”³³. Según Charron conocerse es difícil, exige un asiduo estudio y no se adquiere de otro, pero es el fundamento de la sabiduría y la libertad, el camino hacia el bien y la clave para hacer de la vida, incluidas las pasiones, una bella y noble composición³⁴.

Otro elemento que incidió significativamente en el debate en favor de las pasiones fue la presencia de cierto agustinismo junto con una nueva sensibilidad espiritual. San Francisco de Sales en especial ejerció una amplia y profunda influencia³⁵. Baste aquí destacar su afirmación del amor como primera y principal pasión. Su defensa del puro amor de Dios actuó indirectamente como imán de los afectos y discriminador entre ellos. El eje y el recorrido entre el deseo y el amor puro permite articular el análisis de las pasiones. Es oportuno recordar aquí su relación personal con J. P. Camus y la influencia probablemente recíproca.

3) Jean Pierre Camus.

En 1614 publicó J. P. Camus el libro XXXI, tomo noveno, de sus Diversitez, que trata “des Passions de l’Âme”³⁶. Camus, obispo de Belley, era un ecléctico, admirador de Montaigne y defensor del amor puro. Escritor prolífico, pedante y recargado, esta obra suya

³² VIVES, J. L. De anima et vita p.424; trad. p.237

³³ MONTAIGNE, M. Essais I, 3, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, I, p.47.

³⁴ Cfr. CHARRON, P. De la sagesse pref. y I, 1 en Oeuvres Genève, Slatkine Reprints, 1970, p.2-6

³⁵ Sobre las convergencias y divergencias entre san Francisco de Sales y los estoicos ver TALON-HUGON, C.

“Affectivité stoïcienne, affectivité salésienne” en “Le Stoïcisme aux XVI et XVII siècles” Cahiers de philosophie politique et juridique n° 25 (1994) 95-108

³⁶ Así lo indica el encabezamiento de la 1ª edición hecha en Paris por el editor C. Chapelet. Un ejemplar de esa edición se conserva en la Biblioteca nacional de Francia. No existen ediciones actuales de esta obra.

resulta heteróclita, confusa y falta de una sistematización clara, pero eso no impide que aporte elementos interesantes.

El texto comienza poniendo de relieve una sorprendente conciencia de originalidad: “No he encontrado ningún autor, de los que escriben en lenguas vernáculas, que haya tratado este asunto. En cuanto a los clásicos, (...) se reconocerá lo poco que me han servido si se advierte cuanto se aleja el camino que yo emprendo de los que le han precedido”³⁷. A continuación destaca que el tema es un lugar de encuentro: convoca y pone a prueba a predicadores, filósofos, médicos, poetas, hombres piadosos y mundanos. Cada uno podrá ver en él un espejo de sí mismo y de los movimientos que lo agitan.

Los primeros capítulos tratan del término pasión, de su naturaleza, su valor, su división y sus aplicaciones. En ellos perfila Camus su planteamiento con un talante afirmativo que marca desde el comienzo la orientación predominante del texto. El resto está dedicado a analizar las 11 pasiones clásicas: amor, odio, deseo, abominación, alegría, tristeza, esperanza, desesperación, osadía y temor. Hay que destacar que al amor le dedica casi 240 de las 700 páginas que tiene la obra. En la clasificación sigue el modelo tradicional: 6 pasiones de la potencia concupiscible y 5 de la irascible. En cuanto a los detalles de su estudio de cada pasión apenas es original. Su retórica es cultista y más persuasiva que analítica y argumentativa. Tampoco es original en la definición de pasión. Recoge varias, entre ellas la de san Agustín con los diversos nombres que le da: *perturbationes*, *affectiones*, *affectus*, *passiones*; y finalmente hace suya la siguiente: “Pasión es un movimiento del alma para la consecución de un bien o la huida de un mal, verdadero o aparente” (p. 70). En el último aspecto destaca la importancia de la imaginación en la representación de ese bien o mal, y la consiguiente versatilidad y plasticidad de las pasiones.

Aquí interesa su posición fundamental, que es también lo más original. Sin silenciar los aspectos y consecuencias negativas de las pasiones, realiza una clara defensa de su valor. Critica la identificación de las pasiones con padecimientos y “enfermedades del alma”. Se niega a confundir las pasiones con peligros o tentaciones; éstas son enemigos del alma, aquellas facultades suyas (cfr. p.80). Rechaza la jerga de algunos espíritus ruines y débiles que no pasan de la primera piel y consideran que “la pasión es un torrente que arrasa todo, una fiebre que nos quema, un frenesí que trastorna el recto equilibrio de nuestro espíritu, que extravía nuestra razón de su recto sendero y que transforma al hombre en bruto” (p. 24). Esa opinión le parece tan inconsistente que considera que de un solo “distingo” se disipan todos esos razonamientos especiosos (p. 24). También juzga abusivo identificar las pasiones con la

³⁷ CAMUS, J. P. *Diversitez*. I. XXXI, au lecteur, s/p, Paris, Chapelet, 1614

figura del avaro, del ambicioso o del voluptuoso, como si la pasión fuera de una sola pieza y copara la personalidad entera. Así se convierten en modelos negativos, prototipos de vicios, tan abarcadores como vaciados. En cuanto movimientos del apetito sensitivo, las pasiones son recursos necesarios para la tarea humana de procurar el bien y evitar el mal, es decir, precisamente para la moral. Dentro de la defensa del carácter fundamentalmente positivo de las pasiones y mirado con perspectiva histórica, se vuelve significativo el detalle de usar el término “*affection*” junto al de pasión. El significado de ambos es semejante, pero *afección* recoge mejor el carácter indiferente de las pasiones que pueden determinar al bien o al mal según su aplicación (p. 24).

El principio básico de J. P. Camus es que todas las partes del universo son buenas en sí mismas, todas las facultades del alma y del cuerpo han sido ordenadas a buen fin y todo ha sido formado por Dios “para nuestra utilidad”(p. 30-31). Es nuestra depravación la que las pervierte y las convierte en nuestra ruina. Lo mismo que pervertimos los sentidos, la lógica o la belleza, orientamos nuestras facultades apetitivas al mal. Eso no significa que sean malas en su sustancia, sino al contrario que sus malos efectos provienen de una “depravación extrínseca” (p.45). Esta concepción positiva se explicita en el rotundo rechazo de la propuesta de eliminación de las pasiones. De lo anterior se sigue que si las pasiones son “útiles indiferentes”, no hay ninguna necesidad de extirparlas, sino de “fomentarlas y cultivarlas para formarlas en el buen uso”(p. 46). La “*apathie*” le parece un ideal perverso y se convierte en el blanco de su crítica. Los estoicos le resultan insensatos por su pretensión de “*insensible impassibilité*” (p. 48). A ella opone las siguientes razones:

1ª) Su imposibilidad

2ª) Es indeseable porque de ella se seguiría una “absurda impiedad”, a saber, “que el alma sería mortal, pues es matarla y hacerla morir sofocar las facultades que la hacen actuar y que acompañan indivisible e inseparablemente su ser”(p. 48)

3ª) Sería injusto suprimir una cosa de suyo buena o al menos indiferente, por causa del abuso de los particulares. Con esa lógica “sería preciso no caminar nunca porque algunas veces se tropieza” (p. 51).

4ª) Además de ser injusto suprimir las pasiones por ser indiferentes, sería inicuo, dada su “natural bondad o utilidad”. Camus proclama: “¡Sí, buenas, sí, útiles, porque son los más potentes y apremiantes agujones que pueden estimular la virtud y mantenerla con aliento; y ella no tiene mejores instrumentos para mantenerse en acción y ejercicio” (p.53-54)³⁸

³⁸ “Ouy bonnes, ouy utiles: car ce sont les plus puissants et presans aiguillons que puissent roidir la vertu et la tenir en haleine; elle n’a point meilleurs outils pour se maintenir en action et exercice” (p.53-54)

5ª) La última razón añade a las anteriores la necesidad, pues, “al alma le es tanto o más natural tener pasiones, que a los pájaros volar y a los peces nadar” (p. 57). Y concluye: “El sol no avanza sin sombra, ni nosotros sin pasiones; las llevamos en nuestro seno, es posible ocultarlas y moderarlas por un tiempo, pero de ninguna manera aniquilarlas” (p. 57). Una conocida cita de Virgilio resume su rechazo de la “apatía”: *Trahit sua quemque voluptas*.

Es, pues, un error hablar de extirpar las pasiones como si el alma fuera divisible y cercenable como el cuerpo. O como si fuera preciso suprimir el vino por el mal uso que algunos hacen de él; o el hierro porque con él se fabrican espadas. Al contrario, lo correcto es encontrar a cada pasión “su aplicación útil”. Frente a los intentos de eliminar las pasiones, Camus se propone aprovecharlas para construir. Asumirlas como impulsos básicos para el bien o el mal y educarlas de suerte que trabajen en la construcción del edificio de una sólida virtud.

Esta actitud afirmadora cuenta con una correspondencia entre pasiones y virtudes que rige incluso su inversión: “Las almas cuyas pasiones son más abundantes en mal, convertidas, son las más prontas a toda suerte de bien” (p.111). De esa manera, las pasiones pueden ser beneficiosas incluso tratándose de las peores. Subyace aquí y comienza a perfilarse una “economía” de los impulsos, de la intensidad, del interés, que se opone frontalmente a la inutilización y la impasibilidad e indiferencia como prototipos en realidad no de bien, sino de su falta por querer evitar todo peligro de mal. En definitiva, sin pasiones no puede haber acciones, ni virtudes. Un hombre impasible no es por ello bueno, sino incapaz de bien y mal.

La propuesta de J. P. Camus se resume, pues, en cuidar las pasiones y cultivarlas de manera que apartándolas del mal y encontrándole su empleo más natural y útil vuelquen sus fuerzas en el bien. Esta estrategia tiene una parte correctiva y medicinal, pero actúa no cortando por lo sano, sino como los médicos que no pudiendo eliminar una gran inflamación, la drenan y la reducen (Cfr. p. 111).

Camus recurre con frecuencia a metáforas. Una de ellas, cargada de connotaciones epocales, resume bien el sentido de su propuesta: La razón es como el sol, despeja la oscuridad, el caos; y hace reinar el orden. Por eso es “razón regente”³⁹, reina de sí y señora de sus acciones (p. 678). Eso implica gobernar las pasiones. “Cuando una pasión es gobernada por la razón pasa de ser viciosa a ser buena y de buena a mejor, de indiferente a provechosa” (p. 682). Reconocer el señorío de la razón es el mayor signo de racionalidad.

³⁹ El libro está dedicado a María de Médicis, regente de Francia.

En 1640 J. P. Camus publicó otra obra titulada La défense du pur amour; contre les attaques de l'amour propre⁴⁰. Obviamente se inscribe en la corriente del amor puro y en la polémica contra el amor propio. Pero justamente por eso, sin necesidad de entrar en la complejidad de sus detalles, se puede señalar en él algo inesperado y significativo para el propósito de este trabajo.

Ciertamente el texto trata de explicar la diferencia entre el amor puro y desinteresado, y el amor codicioso y mercenario; entre la mera busca del interés propio y el amor a Dios por sí mismo. De esa manera justamente muestra la perfección y el valor que puede alcanzar un afecto. Además, la oposición entre interés y amor no es simple, sino que incluye alguna distinción dentro de cada uno de ellos. Así Camus distingue entre “interés nuestro” e “interés propio”, “amor propio” y “amor a nosotros mismos”(p. 19 y 33). Interés y amor de un tipo se vinculan entre sí y se oponen igualmente a otro interés y amor cualitativamente distintos. El conflicto se da entre el amor propio y el amor puro, pero en rigor no entre el amor a nosotros mismos y el amor a Dios (p. 105). El error radica en oponer propio a común y en recortar y retener el interés y el amor en uno mismo, truncándolos (p.28-29). En esa limitación y exclusión, que pervierte el orden del bien común, consiste su defecto, no en su condición de interés o amor⁴¹. En vez de desplegar su propia dinámica, que implica desear el bien de los demás y amar a Dios, bien absoluto, por sí mismo; la cortan y se repliegan avaramente sobre sí (p.105). De esa manera no aumentan su propio beneficio, sino que lo lesionan; y lo que es peor convierten al interés en servil y mercenario. El amor propio es, pues, torpe, mercenario y defectuoso; y de ese modo se priva de la experiencia del amor puro y generoso (cfr. p. 46 y 172). Este, en cambio, no excluye el cuidarse de la propia salvación, ni los motivos que miran a nuestro interés, sino que los abraza y ennoblece, como la esperanza deja de ser mercenaria al estar animada por la caridad (p..67-68)⁴²

4) F. N. Coeffeteau.

F. N. Coeffeteau publicó en 1620 un Tableau des passions humaines de leurs causes et de leurs effects⁴³, del que se hicieron 7 ediciones hasta 1632.. Su explicación de las pasiones

⁴⁰ Impreso en Paris, por Gervais Alliot, año 1640. Este texto, como su Traité de la réformation intérieure de 1631, forma parte de la exploración del espacio y la experiencia interiores, que lleva a analizar las estructuras del alma, su anatomía y su economía. Ver BERGAMO, M. L'anatomia dell'anima Bologna, Il Mulino, 1991

⁴¹ Es significativo que incluso entre los defensores del amor puro se introduzca el concepto de interés, aunque sea con recelos y oscilaciones. Su papel posterior en el juego de las pasiones ha sido bien estudiado por A. HIRSCHMAN en The passions and the interests Princeton Univ. Press, 1977; reed. en 1996. Trad. Barcelona, Península, 1999.

⁴² La oposición entre amor intelectual e interés mercenario será vivamente destacada por Spinoza en E 5P41S

⁴³ Editado en Paris por Sebastian Cramoisy. Más tarde publicó otro libro titulado Tableau des affections humaines Paris, Chez Thomas de la Ruelle, 1630. El estilo de éste es más pedagógico-moral y menos filosófico. En él indica claramente el sentido que tienen estos “cuadros” de las pasiones o affections: Puesto que el mayor bien del hombre es conocerse a sí

se basa en el principio de que la naturaleza sabia prescribe a todas las cosas ciertos fines u objetivos, a los que dota de cualidades que los hacen atractivos y estimulan los esfuerzos por alcanzarlos. Para que lleguen a su fin, la naturaleza ha dotado a los hombres de dos alas: el conocimiento y el deseo o apetito. El conocimiento ilumina pero no se basta, sino que presupone otra potencia. Por su parte el apetito es una “potencia ciega” que necesita guía (pref. s/p). De modo que es preciso para nuestro bien que el conocimiento se una al deseo y el deseo al conocimiento⁴⁴.

N. Coeffeteau combina esa polaridad con la división tradicional del alma. Así en el alma sensitiva distingue la potencia apetitiva o facultad de desear y la facultad de conocer que incluye los sentidos, la imaginación y la memoria. En el alma racional la potencia de conocer es el entendimiento y la potencia capaz de deseo la voluntad. Como todos los apetitos, la voluntad es ciega y necesita la luz del entendimiento. No obstante, a ella le corresponde ser “la reina de las potencias del alma” y evitar el “desorden de las pasiones” (pref. s/p). Ese desorden se produce cuando se apartan los apetitos de la razón; y consiste en la descomposición de la unión y jerarquía natural entre ellos. Se trata de un conflicto entre las facultades, en el cual la imaginación usurpa la función del entendimiento y se erige en guía de la voluntad. Es, pues, un problema funcional, no de naturaleza.

En la definición, clasificación, enumeración y caracterización de las pasiones Coeffeteau sigue la tradición tomista. El texto comienza explicando qué entiende por pasión y sobre todo sus cualidades, en qué son buenas o malas. A continuación analiza las 11 pasiones clásicas. Pero se permite añadir una: la *Doucer ou Debonnaireté* (dulzura o bondad) (p. 602ss). Ella cierra la relación y muestra el valor final de las pasiones.

Aquí interesa especialmente su posición respecto a la cualidad de las pasiones. De nuevo nos encontramos con una defensa de las mismas que pasa por la crítica de los estoicos. Ellos creyeron que un alma sabia y virtuosa no puede dejarse turbar por las pasiones, sino que debe lograr un completo dominio de sus movimientos. El sabio no debe estar sujeto a “enfermedades del alma” que minarían su fortaleza. Tal pretensión convierte al estoicismo en una filosofía soberbia y arrogante. Por el contrario los peripatéticos pensaron que incluso las almas más virtuosas no pueden no sentir pasiones, aunque sí pueden dominarlas. Coeffeteau se alía con ellos, y sobre todo con los “filósofos cristianos”, para “combatir e invertir (*renverser*) la opinión de los estoicos” (p.53).

mismo y es imposible estar exento de pasiones, se trata de retratos o espejos para reconocerlas (“Au lecteur”, s/p). Este interés por los cuadros de las pasiones forma parte de un afán más amplio por descifrarlas y expresarlas. He señalado algunos aspectos del mismo en el texto “Dominio de los afectos” pp. 77-79, publicado en BLANCO, J. (ed.) *Españosa: Ética e política* Unv. de Santiago de Compostela, 1999, pp. 73-112.

⁴⁴ Resuena aquí la propuesta aristotélica de “inteligencia deseosa o deseo inteligente” *Ética a Nicómaco* 1139b 4-5

Su primer argumento es que la virtud no destruye lo que es conforme a la razón. Y ¿qué más razonable que un ser humano afectado de compasión por un amigo? Lo inhumano sería ver a un hijo atormentado y no sentir el corazón partido de dolor (p. 54-55). Exigir a alguien que no llore por la muerte de un hermano, no es virtud de fortaleza y constancia, sino estupidez (p.69). ¿Acaso se pretende que el hombre virtuoso no sienta indignación cuando los criminales reciben honores?. Tales reacciones son movimientos justos; y suprimirlos no sería ningún remedio, sino una crueldad.

La segunda razón es que al eliminar las pasiones, se eliminarían también las virtudes. ¿Quién ignora que las pasiones son objeto de muchas excelentes virtudes que las moderan? Así la fortaleza no es sino la moderación que damos al temor y la osadía; quitados éstos aquella no es más una virtud. De la misma manera desaparecerían la paciencia, la magnanimidad etc. Por otra parte, hay pasión en las virtudes. “¿Qué hombre sobrio no experimenta contento en sus actos de sobriedad?” (p. 56). Eliminar esos sentimientos sería tan absurdo como que las virtudes se comieran sus manos. Por eso la virtud no exige suprimir los placeres. Desde luego no los del alma, pero tampoco los del cuerpo, porque nadie puede vivir sin algún placer sensible (Cf. p. 275). Son como la sal que sazona las viandas.

El apetito sensible y concupiscible es un regalo de la naturaleza, generosamente concedido por Dios. Y “la virtud no destruye la naturaleza, sino que añade las perfecciones que le faltan” (p.59). Es, por tanto, preciso que deje actuar al apetito según su inclinación y modere y ordene sus movimientos según la guía de la razón. No es la virtud, sino los estoicos los que quieren dejarlo ocioso. En cuanto a sus loas al sabio sin pasiones, se parecen a los títulos que se da a los grandes navíos; no impiden que sufran el furor de las tormentas y se destrocen en los acantilados como las pequeñas barcas. De hecho, observa Coeffeteau con malicia, siempre se ha visto a los miembros de esta secta palidecer como los demás y estar sujetos a los mismos deseos que el resto de los hombres (Cfr. p.60-61).

Para hacer buena música no hace falta suprimir la diversidad de sonidos, sino acordarlos. Así también, la virtud no consiste en arrancar del alma las pasiones, sino en armonizarlas con el temple de la razón (cfr. p. 62). Armonizar, templar, afinar, son las claves de esta propuesta; y eso supone reconocer a cada instrumento su propia sonoridad⁴⁵.

Pretender librar a un ser humano de toda pasión, es “despojarlo de su humanidad” (p.63). Así se intentará hacer de él un dios, pero se hará una piedra. Poner como modelo a los espíritus grandes y virtuosos que contemplan las miserias del mundo sin dejarse afectar, sin pena ni piedad, con la misma calma que contemplan un espectáculo, es pose más que verdad.

⁴⁵ “Chaque souci a son iuste ordre chez luy” escribe Coeffeteau en su Tableau des affections humaines p. 398

Y los convierte en espectadores, sin pasión y sin acción. De esa manera, la filosofía estoica a fuer de arrogante se vuelve inhumana y hace a los hombres estúpidos más que virtuosos (Cfr. p.336).

Coëffeteau replica que las pasiones, subordinadas a las leyes de la razón, no son enfermedades del alma, sino instrumentos y objetos de las virtudes, “chispas que encienden los deseos en las almas y, como dice Aristóteles, almas de la razón” (p.65). En cuanto movimientos que previenen a la razón y hacen avanzar la deliberación, las pasiones no pueden ser consideradas malas (Cfr. p.67).

En resumen, “las pasiones son en nuestras almas como los nervios en los cuerpos” (p.73). Estos nos permiten sentir y articular los distintos miembros, aquellas articulan las distintas partes del alma y nos permiten ordenar la conducta con respecto al bien y el mal. El triunfo de la virtud no consiste en exterminar las pasiones como si fueran monstruos, sino en saber ejercitarlas y educarlas⁴⁶. En todo caso, no cabe hacerse ilusiones respecto a su superación y desaparición. En cuanto elementos de nuestra naturaleza, son “absolutas”, inevitables; preceden a la virtud y no dependen de su imperio. No aparecen y desaparecen a voluntad. “Se presentan sin ser llamadas” (p.74). Están presentes por derecho propio, sin esperar a ser invitadas, y cuanto más se las rechaza más intempestivas resultan. Nos habitan y es inevitable y bueno convivir con ellas.

Ese límite del pretendido imperio absoluto sobre las pasiones, no sólo registra una impotencia, sino que señala un giro hacia otro modo de gobernarlas. Es preciso tratar al apetito sensitivo y a las pasiones “no como a un esclavo, sino como a un ciudadano (*citoyen*)” (p.68). La política se vuelve aquí en favor de las pasiones.

La inclusión de la dulzura o bondad entre ellas alcanza ahora su pleno sentido. No sólo culmina por su carácter positivo la defensa de las pasiones, sino que marca el talante que debe tener su dominio. Ella misma y todo el conjunto tiene una clara dimensión política. En efecto, la bondad o clemencia conviene sobre todo a los señores y los príncipes, pues concilia las afecciones de los súbditos y es el vínculo más poderoso y la guardia más firme. “No hay imperio más firme que el que agrada a los que obedecen”, mientras que “los imperios odiosos se derrumban fácilmente” (p. 619). La violencia de los gobernantes puede someter a los súbditos al terror, pero no los hace más poderosos, más respetados, ni más libres. En el fondo el miedo es una cadena débil; cuando los amedrentados se figuran que ya no les queda nada que temer, comienzan a odiar. Por el contrario, la bondad confía más en el afecto y la satisfacción y busca el arrepentimiento antes que la pena. También cuando se trata de las

⁴⁶ En Tableau des affections humaines p. 4 compara esa tarea con la del jinete que doma y dirige a su caballo.

pasiones “los imperios crueles y violentos son mucho más amargos que duraderos” (p.622). Contra la ilusión de acumulación de poder, un imperio establecido por la violencia “es una perpetua guerra y una perpetua muerte” (p. 622). Por tanto, que los gobernantes se guarden de los millones de hombres que sienten horror de su poder cuando éste es ultrajante.

La rotundidad de esta crítica no impide a Coeffeteau ver que no bastan las limitaciones intrínsecas y los equilibrios que el poder necesita para evitar la tendencia al absolutismo. Por eso añade reflexiones como ésta: incluso si el terror sirve para afianzar los imperios, esa estrategia resulta tan vergonzosa como que los médicos llenaran las tumbas en virtud de su arte de curar (Cfr. p.621).

Esa es la otra cara, oscura y terrible, del pretendido dominio absoluto sobre las pasiones. La macropolítica muestra a las claras las tensiones y los riesgos de la micropolítica de las pasiones. También los reconocimientos, los cuidados y los delicados equilibrios que requiere un gobierno fuerte. No se trata sólo de una ejemplaridad recíproca, sino de una profunda interacción entre gobierno de las pasiones y gobierno político⁴⁷. Todo ello permite afirmar que el intento básico de Coeffeteau, y con él de J. P. Camus y Senault, se resume en reconocer a las pasiones su derecho de ciudadanía.

5) Jean François. Senault

La obra de Senault que aquí nos interesa tiene en su mismo título algo de declaración de principios: De l'usage des passions. Se publicó en 1640 y es la única del conjunto estudiado reeditada actualmente⁴⁸. En su época tuvo una difusión notable; se hicieron varias ediciones en pocos años y se tradujo al español, inglés, alemán e italiano.

Uso y utilidad que en los autores anteriores aparecían ocasionalmente, aunque en momentos estratégicos, pasan ahora a primer plano y se convierten en pauta y criterio básicos del orden de las pasiones. Un orden cifrado en el uso, que supone el reconocimiento de su valor, y que va acompañado de una minuciosa búsqueda de la significación de las pasiones en sus usos, aspecto del que no me ocuparé aquí. Para Senault toda la moral se resume en enseñar el uso de las pasiones (cfr.p.28). Uso que no sirve sólo para el dominio de sí mismo, sino también para administrar la propia casa y para gobernar los Estados. Articula, pues, moral, ‘economía’ y política en un sentido que alcanzará en la historia posterior una enorme importancia.

⁴⁷ El vínculo entre pasiones y política está netamente señalado al menos desde que Platón estableció el paralelismo entre las estructuras y la constitución de la *psyché* y de la *polis* en Republica 435. Esa relación será desarrollada en el siglo XVII sobre todo por Hobbes y Spinoza.

El libro comienza con una larga carta al cardenal Richelieu, que es una notable muestra de habilidad retórica. El cumplido se convierte en presentación, a través de ese ejemplo singular, de la teoría que desarrolla en el texto; y en modelo de lo que entiende por uso de las pasiones. Richelieu, señor todopoderoso, es prototipo del uso y dominio de las pasiones y del gobierno de los súbditos. Su poder radica en conocer las pasiones propias y ajenas, saber transformarlas y sacar el máximo provecho de ellas. El ha convertido la osadía en grandeza y gloria de Francia, el temor y la cautela en prudencia, la cólera en justa indignación, es decir, ha hecho de las pasiones virtudes (cfr. p. 5). Y no sólo sabe usar bien las pasiones propias, sino también las de los otros. Con habilidad sabe ganar a los hombres por sus pasiones, mantenerlos encadenados por sus corazones e incluso procurar la paz a través de la discordia de los elementos. Así, gracias a un hábil uso, las pasiones que parecían destinadas al sofocamiento, se convierten en recursos activos. Por todo ello Richelieu es el modelo de los beneficios que puede reportar el uso de las pasiones.

Es también espejo de su capacidad expresiva. En su rostro se manifiestan con armonía, sin descomponer la figura. En él adquieren valor de signo y se pueden leer claramente. Su maestría en leerlas en el rostro de los hombres es fuente de su poder de gobernarlos. En efecto, las pasiones arraigan en el corazón, abismo que permanecería insondable si no fuera porque ellas mismas salen a la superficie y se manifiestan en los sentimientos y los gestos, de manera que los secretos del corazón pueden leerse en el rostro. Con frecuencia las pasiones dicen lo que las palabras callan o disimulan y expresan la verdad más honda (cfr. p.137ss). Ahora bien, eso significa que las pasiones en cuanto signos involuntarios escapan al disimulo, pueden traicionarnos y convertirse en debilidades del autocontrol. Quien descubre nuestras pasiones nos tiene ganados y en esa medida quedamos indefensos ante él (p. 141). De ahí que la maestría de Richelieu consista también en controlar la expresión de sus propias pasiones de suerte que no pierda la libertad protegida por el disimulo⁴⁹. Todo ello indica claramente que las pasiones supuestamente ciegas permiten ver y ciertamente no son mudas.

Los estoicos aparecen de nuevo como antagonistas de esta economía y política de las pasiones. En vez de apreciar su valor, han pretendido eliminarlas de la vida del sabio porque tienen defectos. Las han despreciado y depreciado. Pero lo único que han conseguido es perder sus beneficios y empobrecer su propia vida. No han comprendido que “la impasibilidad no puede hacer más que ídolos” o estatuas (p.3).

⁴⁸ SENAULT, J. F. *De l'usage des passions* Paris, Fayard, 1987. Citaré por esta edición.

⁴⁹ En el contexto del juego entre disimulo y agudeza e ingenio, B. Gracián escribía en 1637: “sabidos los afectos, son sabidas las entradas y salidas de la voluntad, con señorío en ella a todas horas” *El héroe* primer II, Barcelona, Planeta, 1996, p.9

Pero antes de analizar su crítica de los estoicos, conviene tener presentes sus estrategias básicas de recuperación del carácter positivo de las pasiones. Senault utiliza recursos retóricos destinados a deshacer los prejuicios comunes entre sus contemporáneos, que marcan negativamente las pasiones desde el origen.

La carta a Richelieu va seguida de otra dirigida a Jesucristo, señor absoluto y modelo supremo. Lo significativo es que él sea presentado como ejemplo máximo del buen uso de las pasiones (p. 69ss). Su razonamiento se resume en que el realismo de la encarnación implica que Cristo no quedó eximido de ellas; que no son en él mera apariencia, o sea, falsas pasiones. Por eso el libro incluye, además, un apartado dedicado a mostrar que Jesucristo tuvo pasiones y las redimió desde dentro de ellas mismas. La ha sabido sacar de los venenos antidotos, de los males bienes, y salvar a los hombres por las debilidades que los hubieran llevado a la perdición, en definitiva, “cambiar las pasiones en virtudes” (p.25). Eso significa que no son en sí mismas, ni radicalmente, malas; y que sin cambiar de naturaleza pueden cambiar de condición y de valor.

Teniendo en cuenta la insistencia tradicional en la corrupción de la naturaleza humana por el pecado original, que introduce un desorden del que las pasiones forman parte, Senault se pregunta hábilmente si en el estado de inocencia había pasiones. Y se responde, después de advertir que cada uno se imagina el paraíso a su gusto, que siendo Adán verdadero hombre, compuesto de alma y cuerpo, y no puro espíritu, “tenía pasiones” (p.67). Pasiones enteramente naturales y, sin embargo, completamente ordenadas. Eso quiere decir que las pasiones forman también parte del paraíso, de la vida humana íntegra. Recordar ese origen sirve para afirmar que podemos devolver a las pasiones lo que el pecado les ha quitado.

En la dialéctica de Senault los estoicos aparecen como los que en vez de aceptar la naturaleza humana completa la reducen, la empobrecen al sustituirla por una idealización que confunde la elevación con el desprecio. Paradójicamente son ellos los degradadores y ‘corruptores’ de las pasiones. Su teoría las suspende en el aire y las sitúa en un tiempo pasajero, ausentes del principio y del fin, por lo cual no es extraño que su propuesta resulte fatua y fracase. Inconsecuentes con su principio de seguir la ley de la naturaleza e hinchados de vanidad, convierten a los hombres en doblemente demonios: por su orgullo y por su desprecio de las pasiones (cfr. p.29). “Sus discursos, que debían ser instrucciones en la virtud, han sido invectivas contra las pasiones. Ellos han hecho el mal más grande de lo que era; y el deseo que tuvieron de curarlo no ha servido más que para hacerlo incurable” (p.44). Queriendo sofocar las pasiones y elevar a los hombres a la condición de ángeles, se han convertido en ilustres enemigos de la verdadera condición humana.

Han pretendido que la dicha no depende más que de la voluntad y “han declarado la guerra a las pasiones”(p.44). Esta secta orgullosa, que menosprecia la dependencia y las ayudas, las ha condenado a muerte sin advertir que con ellas hacen morir las virtudes. Son parte de nosotros mismos y su vida está ligada a la nuestra, de suerte que “no morirán sin que muramos con ellas”⁵⁰. Además, “quienes sustraen al alma las pasiones, le sustraen todos sus movimientos y vuelven inútil e impotente su capacidad de hacerla dichosa” (p.118).

Sostienen que se trata de enfermedades del alma y que no puede haber buena salud cuando hay fiebre. Añaden que con ellas no puede haber paz y reposo y que es más fácil destruirlas que moderarlas. Pero resulta bárbaro intentar sofocar las pasiones que tienen tanta afinidad con las virtudes, e ingrato desconocer esas ventajas de la naturaleza e infamar a esos elementos inocentes que bien dirigidos por la razón merecen gloria. Casi siempre la causa de la revuelta de las pasiones es la debilidad de la razón. “En la verdadera filosofía hay que acusar más al espíritu que al cuerpo”(p.120)

En síntesis, habría que destruir la condición humana, separar el alma del cuerpo, para librarse de las pasiones (Cfr. p. 45). Su dominio absoluto encierra la paradoja de que lo que se presenta como curación es en realidad autodestrucción (Cfr. p.54). Afortunadamente todas esas ilusiones estoicas no han sido capaces de hacer realmente un solo sabio.

Frente a la estrategia de eliminación, Senault propone el aprovechamiento de la fuerza de las pasiones precisamente por ser impulsos. Emplear su energía para la carrera de la vida, en vez de dejar inutilizada una de nuestras partes más bellas. Las pasiones son “simientes de virtudes” o “virtudes nacientes” (p.117 y 127), que con un poco de cuidado en perfeccionarlas se convierten en “virtudes acabadas” (p. 19). Para lograr esa transformación es preciso aprovechar sus cualidades. Cada pasión se puede convertir en la virtud afín; en cambio intentar sustituir una pasión por la virtud contraria conduce al fracaso (cfr. p. 127-128). Su mal no es de naturaleza, sino justamente de uso. Por eso el remedio consiste en utilizarlas según la guía del entendimiento.

No hacer uso de las pasiones supondría dejar ociosas también las virtudes. Estas serían débiles si fueran abandonadas por las pasiones. Y a la inversa, uno de los mayores beneficios de las virtudes consiste en “conducir las pasiones” y evitar sus movimientos desordenados (cfr.p.133). Prudencia, justicia, fortaleza y templanza son modelos de disciplina de las pasiones. Para nuestro bien es preferible “cuidar las pasiones a destruirlas” (p.121). Un uso inteligente es beneficioso tanto para ellas como para las virtudes. Las pasiones necesitan las bridas de la razón y las virtudes los impulsos de las pasiones. Estas reciben ayuda de las

⁵⁰ SENAULT, J.F. Le monarque ou les devoirs du souverain Paris, 1661, p. 174. Citado por CAVAILLÉ, J. P. “J. F.

virtudes y corresponden generosamente con su reconocimiento y servicio fiel. El temor hace la mejor parte de la prudencia, la cólera sostiene a la justicia, la esperanza ayuda a la fortaleza (cfr. 127-129).

Atención especial merece el amor también para Senault. En él se concentran tanto la explicación como el valor de las pasiones. Se trata de la pasión primera y principal, de la que todas las demás son ramificaciones o variaciones. Como indica san Agustín al presentar las diversas pasiones como momentos de una carrera, “en la variedad de efectos se conserva la unidad de esencia”(p.58). Deseos, temores, esperanzas, alegrías... son rostros que ofrece el amor. Esa es en el fondo “la única pasión que nos agita” (p.57). A imagen del sol, el amor es el soberano de las pasiones, el principio del que deriva la fuerza éstas y el fin al que se subordinan (cfr. p. 64). En él convergen la economía explicativa y la amplitud y perfección que puede alcanzar el uso de las pasiones.

En definitiva, “no hay pasiones que no sean útiles a la virtud cuando son administradas por la razón” (p.47). Ni “pasiones que no puedan devenir virtudes” (p.119). Quienes las han denostado tanto en nombre de la sabiduría, no hacen más que mostrar que desconocen las posibilidades de su uso (Cfr. p.47).

El valor de uso de las pasiones se muestra también en su aplicación a las artes. Recogiendo una sensibilidad característica del barroco, Senault explica que las artes se apoyan en las pasiones, las incorporan, modulan y expresan. Así, a la vez que las pulen y educan, enriquecen al alma con la experiencia de una variada belleza. Ciertamente es posible seducir a las pasiones y aprovecharse de ellas, pero utilizando esa ‘facilidad’, la música, la poesía, el teatro, la retórica etc. logran conmover el corazón y afectar a los sentidos y a la inteligencia, al cuerpo y al alma. Las artes transforman los impulsos espontáneos y cultivan las mejores cualidades del hombre a través del placer bien temperado. Así las artes “gagnent la raison par le moyen de la passion” (p.146). Operan como medicinas que curan y al mismo tiempo como escuelas que educan. Hacer arte con las pasiones es darles un uso netamente humano. Entre esas artes Senault incluye la política; y no deja de recordar que por encima de todas está la moral.

No obstante, la pintura de las pasiones no sería fiel si no mostrara sus defectos junto a sus perfecciones; el daño que pueden hacer junto al bien del que son capaces. A la vez que semillas de virtudes son “semillas de vicios” (p.122). Aunque tienen tendencia al bien, se entregan fácilmente a la seducción y la tiranía; aunque la naturaleza nos las ha dado para nuestra libertad, con frecuencia nos aprisionan. Además, una vez que las pasiones

desordenadas producen algún vicio, lo defienden con coraje. Por ello las pasiones proporcionan su materia a las tragedias humanas (cfr. p.124). Esa polivalencia indica justamente que pueden resultar buenas o malas, pero en ningún caso son insignificantes e inútiles. De ahí la importancia crucial de saber usarlas. El uso se convierte en el elemento diferenciador y en la clave de su valor.

Esta lógica del uso y del beneficio incluye incluso el recurso a la astucia de la razón. Senault no se recata en escribir: “Tomo las pasiones por sus intereses y me sirvo de sus inclinaciones para suavizar su furor. Las engaño para curarlas y uso sus debilidades para someterlas a la virtud” (p.32). Como el ejemplo de Richelieu muestra, el gobierno eficaz de las pasiones incluye su propia modalidad de la razón de estado, que se sirve de la astucia, la simulación y el engaño para lograr un bien superior.

Pero el buen uso de las pasiones tiene límites determinados precisamente por su naturaleza y su fin. Senault lo indica con los mismos términos de Coeffeteau: hay que tratar a las pasiones como ciudadanos, no como esclavos (Cfr. p. 51). No obstante, al privilegiar el criterio del uso, Senault apenas repara en los excesos que también el uso tiene. La lógica de la utilidad permite comprender no sólo que las pasiones puedan ser mercenarias, sino también que su uso inteligente sea una manera de explotación y menosprecio encubiertos. Senault disimula esa cara oscura de su economía de las pasiones.

5) Conclusión.

Los textos aquí estudiados son retóricos más que propiamente filosóficos, carecen del rigor y la precisión de aquellos, pero recogen bien un clima intelectual y una fermentación de ideas en su complejo y confuso abigarramiento. A la vista de ellos puede decirse que en la primera mitad del siglo XVII las pasiones no eran silenciadas y rechazadas, sino prolíficamente traídas a los discursos, a veces con carácter de protagonistas⁵¹. Suscitan un llamativo interés, pero a la vez preocupan lo suficiente como para tener que afirmarlas. Defender las pasiones, rehabilitarlas en su condición positiva, acentuar sus posibilidades, ambigüamente a veces y con más retórica que argumentos, no es todo para un filósofo, ni siquiera es suficiente, pero es ya mucho. Que esa recuperación la hayan protagonizado algunos piadosos moralistas, puede ser una sorpresa pero no es una objeción. Justifica la cautela, pero también obliga a cambiar algunos prejuicios y esquemas.

⁵¹ Cabe decir de ellas lo que M. Foucault ha dicho de la sexualidad. Sus explicaciones resultan iluminadoras también para la cuestión y el momento aquí estudiados. Ver. FOUCAULT, M. Histoire de la sexualité vol.I, Paris, Gallimard, 1976

El rigor exige prevenir contra el efecto dialéctico que puede producir la selección y recorte de este tema dentro de textos mucho más complejos y que llevaría a interpretar la afirmación de las pasiones como una apología de las mismas. Sería un lamentable malentendido. Estos autores no desconocen la dimensión negativa y destructora de las pasiones, ni que algunas como la envidia, la avaricia, la crueldad etc. son de difícil rescate y uso. Ni ahorran las críticas a las pasiones desordenadas y mal utilizadas. Su perspectiva de fondo es la de su enmienda, pero justamente en ese punto dan el paso hacia una consideración positiva más apropiada para la salud y la virtud. Se trata de una suave mutación intelectual y práctica, no de una inversión. Por lo demás, pasar del desprecio a la exaltación de las pasiones, sería ir de un purismo a otro y perder en el salto lo más significativo, sus movimientos, cambios, matices...; es decir, su plasticidad expresiva y práctica.

En este clima, esos autores para nosotros raros y desconocidos, apenas aportaron nuevos conocimientos sobre las pasiones, pero contribuyeron significativamente a cambiar el talante y la actitud ante ellas. Sentaron algunas bases de rasgos netamente modernos, decisivas para la historia posterior; también para nosotros. Fundamentalmente que el peligro mayor y el peor error con las pasiones consiste en dejarlas ociosas e intentar volverlas inútiles e insignificantes, cuando bien conocidas y usadas son una verdadera mina, a veces explosiva, un caudal de humanidad. Gracias, entre otros, a esos autores, aunque los menosprecie, Descartes podía ya fácilmente encontrar que las pasiones son casi todas buenas y que es mejor adiestrarlas que reprimirlas. Y Spinoza podrá serenamente intentar explicarlas con el rigor de la geometría y mostrar su utilidad.

He tratado de contribuir al rescate de esos autores olvidados en su calidad de rescatadores de algo también menospreciado. Esa doble recuperación ha sido el hilo que me ha guiado en este pequeño laberinto. Pero no se trata sólo de hacerles justicia, sino también de hacernos un favor. Me atrevo a suponer que sin el relegamiento de esa reivindicación de las pasiones la historia posterior de las disciplinas hubiera sido menos negativa o tortuosa y más humana. Que sin ese olvido nos será más fácil entender bien a Descartes o Spinoza, sin ceder a la tentación cómoda de reducir su modelo ético a la figura del sabio impasible, apático. Quizá no se trate de un mero olvido, sino de un conflicto que permanece activo y que sigue haciendo necesaria la afirmación de las pasiones.