



Publicada en castellano por primera vez y en edición bilingüe y crítica a cargo de Antonio Osuna Fernández-Largo. Recurriendo a la psicología aristotélica de las pasiones humanas, se indaga el origen del mal en la naturaleza humana.

Datos editoriales:

ISBN: 978-84-8260-242-4

Págs.: 476

Tamaño: 24,50 x 17,50

P.V.P: 35,00 €

Apdo. 17, 37080 . SALAMANCA Tfno: 923 21 50 00

www.sanestebaneditorial.com email: pedidos@sanestebaneditorial.com

LA TEORÍA DE LAS PASIONES EN TOMÁS DE AQUINO Y DESCARTES

Andrés L. Jaume

Universidad de las Islas Baleares

Resumen: El presente artículo trata de poner de manifiesto la estrecha relación existente entre el tratamiento tomista de las pasiones y el cartesiano. En opinión del autor existiría un trasfondo tomista en el tratamiento cartesiano de las pasiones que lo alejaría del dualismo con el que frecuentemente se le acusa. De este modo se sugiere que el tratamiento cartesiano de las pasiones incite a ver las relaciones alma-cuerpo de una manera diferente y mucho más próxima a la concepción tomista.

Palabras clave: Alma, Descartes, Dualismo, Pasiones, Tomás de Aquino.

Abstract: This paper examines the relation between Aquinas and Descartes concerning the passions of the soul. It is sustained that there is a Thomist background in Descartes' treatment of passions that move this away from the traditional dualism attributed to Descartes' philosophy. It is suggested that the relationship between body and soul in Descartes is close to Aquinas formulation.

Key words: Soul, Descartes, Dualism, Passions, Aquinas.

INTRODUCCIÓN

Desde los estudios de E. Gilson no hay duda de la deuda de Descartes para con el pensamiento escolástico. Aún así, Descartes cita muy poco a otros autores, ya sean estos contemporáneos o no. Estudios clásicos como el *Index scolastico-cartésien* (1966) o fuentes más contemporáneas como la obra

de Ariew¹ y la de Ariew, Cottingham, y Sorell² ponen de manifiesto la rica formación escolástica y contemporánea del autor. En lo que afecta al tratamiento de las pasiones la cuestión no es muy diferente. De modo particular, Gilson señala la influencia decisiva no solo de Tomás de Aquino, idea que no duda en refrendar Rodis-Lewis³, sino también de otros autores contemporáneos como el cisterciense Eustaquio de San Pablo, autor de una *Summa philosophiae quadripartita, de rebus dialecticis, moralibus et metaphysicis* o el archiconocido comentario al *De Anima* de Aristóteles que efectuaron los jesuitas de Coimbra. Gilson incide en la importancia de la cuestión 26 del *De veritate*, aunque también señala no menos el referido *Tratado de las pasiones* que se encuentra contenido en la *Suma Teológica*. Por su parte, Rodis-Lewis⁴ señala como fuente indubitable en el estudio de las pasiones el texto del Aquinate contenido en la *Suma Teológica*. De hecho, contamos con una referencia en la correspondencia del propio Descartes en la que refiere a Mersenne el 25 de diciembre de 1639 desde La Haya que tenía consigo “una Suma de Santo Tomás y una Biblia que he traído de Francia”⁵(A.T. II, p.630). De ahí que el estudio que aquí se presenta tome como punto de referencia el citado texto de la *Suma Teológica*.

Por otra parte, la principal línea interpretativa del pensamiento ha tendido a obviar el tratamiento de las pasiones centrándose en las cuestiones científico-metodológicas. Así proceden, entre otros, autores como Cassirer⁶ o Beck⁷, quien pone énfasis en las *Regulae* cartesianas, al igual que Marion⁸ pero con el fin de hacer una lectura más metafísica y no desde la teoría del método. No obstante, como bien señala Llinàs⁹, habría que averiguar si es posible separar la cuestión del método de la problemática metafísica. Por otra parte está la línea que pone el énfasis en la cuestión metafísica y se centra en las *Meditaciones metafísicas* apuntando insistentemente a la cuestión del *Ego cogito* o de la separación entre alma y cuerpo como rasgo definitorio y más sobresaliente de la metafísica cartesiana. Es la línea interpretativa que se

¹ R. ARIEW, “Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes’ Thought”, en J. COTTINGHAM, (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 58-90.

² R. ARIEW, J. COTTINGHAM, T. SORELL, *Descartes’ Meditations, Background source Materials*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

³ G. RODIS-LEWIS, *Descartes, «Les passions de l’ame»*, Paris, Vrin, 1970; *La morale de Descartes*, Paris, PUF, 1970, p. 21.

⁴ Cf. G. RODIS-LEWIS, *Descartes, «Les passions de l’ame»*

⁵ R. DESCARTES, *Oeuvres*, édition Charles Adam et Paul Tannery, Vrin-CNRS, 1996, 11 vols. En adelante A.T.

⁶ E. CASSIRER, *El problema del conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

⁷ L. J. BECK, *The method of Descartes. A study of the Regulae*, Oxford, Oxford University Press, 1964.

⁸ J. L. MARION, *Sur l’ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, París, Vrin, 2000.

⁹ J. L. LLINÀS, *Història de la Filosofia Moderna I: De Maquiavel a Descartes*, Palma, Edicions de la Universitat de les Illes Balears, 2009, pp. 221ss.

acoge a la hermenéutica hegeliana. Sin embargo, el pensamiento cartesiano así interpretado es blanco de múltiples críticas que no dudan en culpabilizar al propio Descartes de nuestra errónea concepción de lo mental. De este modo han procedido principalmente los autores adscritos al movimiento analítico como Ryle¹⁰ o Sellars¹¹ e incluso ha adquirido tintes pintorescos y nada científicos como el texto de divulgación científica de Damasio¹². Finalmente, cabe destacar aquellos autores que reclaman una mayor atención al texto del *Tratado de las pasiones del alma* y, en general, al tema del problema de la unión entre alma y cuerpo como Cottingham¹³ o Kambouchner¹⁴, línea hermenéutica a la que se adscribe el presente artículo.

El objetivo de este artículo consiste en poner de manifiesto la estrecha relación existente entre el *Tratado de las pasiones* de Tomás de Aquino y el *Tratado de las pasiones del alma* cartesiano. Sin embargo, y pese a la clara dependencia que creo que puede apreciarse en el segundo respecto del primero, mi análisis no estará centrado en el detalle de la clasificación de las pasiones, por ejemplo, su número variable en Tomás de Aquino y Descartes o la sede de las mismas, tema que de por sí bien podría ocupar un estudio autónomo, sino en el análisis del trasfondo tomista que, salvando las distancias, encontramos en el tratamiento cartesiano del tema de las pasiones. Así, en la primera parte presento las líneas generales de la conceptualización tomista de las pasiones como vía alternativa al agustinismo y estoicismo imperantes en la tradición cristiana pre-escolástica para, en la segunda sección, abrir paso al análisis cartesiano que, partiendo de una determinada concepción del alma, sitúa las pasiones en el centro mismo del debate en torno a la unidad substancial. Este último tópico es a menudo soslayado por la hermenéutica cartesiana más ortodoxa que no duda en ver en Descartes un dualista. En contra de este dualismo tendríamos la unidad substancial de cuerpo y alma según la formulación dogmática *alma forma corporis* a la que se opondría el cartesianismo. Sin embargo, quizás haya elementos que sugieran una lectura bien distinta y que alejarían, en consecuencia, el temido dualismo cartesiano. Tal vez el tratamiento cartesiano de las pasiones incite a ver las relaciones alma-cuerpo de una manera diferente y mucho más próxima a la concepción tomista.

1. EL CONCEPTO DE PASIÓN EN TOMÁS DE AQUINO

Las ideas estoicas en torno al concepto de pasión tienen una notoria influencia dentro de la tradición cristiana, concretamente en el caso de Agustín de Hipona. En efecto, para el estoicismo, como nota Cicerón en sus *Disputaciones*

¹⁰ G. RYLE, *The Concept of Mind*, Chicago, Chicago University Press, 1949.

¹¹ W. SELLARS, *Science, Perception and Reality*, Atascadero, California, RPC, 1991.

¹² A. DAMASIO, *El error de Descartes*. Barcelona, Crítica, 1994.

¹³ J. COTTINGHAM, "Cartesian Trialism", en *Mind* 94/374 (1985) 218-230; *Philosophy and the good life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

¹⁴ D. KAMBOUCHNER, *Descartes, l'homme des passions*, Paris, Albin Michel, 1995.

*Tusculanas*¹⁵ las pasiones no son sino “*morbus animae*”, perturbaciones del ánimo que deben evitarse si lo que quiere alcanzarse es el bien vivir, o sea, el ideal del sabio, que se encuentra libre de toda perturbación conforme a la doctrina estoica. El concepto de *morbus animae* es bien patente en Agustín, concretamente en los libros IX y XIV de su *De Civitate Dei* y en el libro X de las *Confesiones*. En ambas obras Agustín evidencia una concepción en torno a las pasiones negativa y claramente influenciada por el estoicismo.

Sin embargo, el análisis que encontramos en Tomás de Aquino está ciertamente alejado de la concepción peyorativa de Agustín, aproximándose más al naturalismo imperante en el siglo XIII. En efecto, el tratamiento tomista de las pasiones que encontramos en la *Suma Teológica*, concretamente el *Tratado de las Pasiones* (cuestiones 22-48 de la I-II), es notablemente diferente del análisis agustiniano, a pesar de la ineludible referencia a Agustín.

Para Tomás de Aquino la problemática general a propósito de las pasiones se dirime en torno a los siguientes temas, cada uno de ellos presentado en una cuestión diferente. El primero de ellos tiene que ver con la cuestión del sujeto de las pasiones, esto es, si acaecen en el alma o fuera de ella y si es en la primera, en qué parte o partes, si en la apetitiva o en la aprehensiva y, finalmente si en la parte apetitiva sensitiva o apetitiva volitiva. La solución tomista pasa por admitir que en efecto el alma es sujeto de las pasiones en tanto que éstas implican una capacidad receptiva que inhiere sobre la unidad indisoluble y sustancial de cuerpo y alma. Por otra parte, las pasiones, pese a que, como indica la propia etimología, tengan que ver con el hecho de la receptividad, como la receptividad que acaece con el intelecto respecto de las formas –simple aprehensión–, se refieren en sentido propio a la parte apetitiva del alma, pues no en vano el alma es atraída hacia los objetos antes por la potencia apetitiva que aprehensiva, en tanto que la primera considera las cosas en sí mismas como fines deseables de suyo, por ejemplo el alimento, y no como objetos aprehendidos conforme a las disposiciones cognoscentes del sujeto¹⁶. Finalmente hay que añadir que el artículo 3 de la citada cuestión 22 afina más y afirma que las pasiones competen propiamente al apetito sensitivo y no al volitivo, es decir, las pasiones tal como se conceptualizan como objeto de estudio en el presente tratado acaecen en la parte apetitiva y sensitiva del alma, esto es, la parte del alma que resulta ciertamente afectada; además, se añade, esta afección debe resultar en una cierta transmutación corporal o factor orgánico. Con este último aditamento, Tomás no hace sino recalcar el aspecto vivencial de las pasiones que posteriormente reclamará

¹⁵ Cf. CICERÓN, *Disputationes Tusculanae*, lib. III. Para ver la influencia del estoicismo griego en Cicerón, cf. lib. IV.

¹⁶ Cf. *Suma Teológica* I-II, q.22, a.3, solución: “Por otra parte, la potencia aprehensiva no es atraída hacia una cosa en cuanto es en sí misma, sino que la conoce según la intención que de la cosa tiene en sí o recibe según su modo propio. Por eso se dice también en el mismo lugar que *lo verdadero y lo falso*, que pertenecen al conocimiento, *no están en las cosas, sino en la mente*. Luego es evidente que la razón de pasión se halla más bien en la parte apetitiva que en la aprehensiva”.

Descartes y constituirá el núcleo de su proyecto de investigación en el Tratado de las pasiones del alma.

En cuanto al segundo aspecto general del estudio de las pasiones Tomás recalca el problema de su taxonomía. Así, si en la cuestión anterior habíamos llegado al punto de circunscribir las pasiones a la parte apetitiva sensitiva del alma, ahora damos un paso más y señalamos dos regiones para las pasiones, a saber, el apetito concupiscible y el irascible, distinción que como bien apuntará Descartes en el artículo 68 del *Tratado de las pasiones* es cuestionable, argumento que se examinará en la siguiente sección. El objeto del apetito concupiscible es lo deleitable o lo doloroso, es decir, la consideración de lo bueno o lo malo en sentido absoluto, mientras que el aspecto consecutivo o evitativo pertenecen al apetito irascible. De esta doble dimensionalidad –apetición y consecución– surge la taxonomía tomista de las pasiones. En torno al apetito concupiscible situamos los pares amor-odio, deseo-huida y gozo y tristeza. Es decir un continuo de opuestos ordenados conforme a lo que es apetecible o aborrecible según el bien objeto del apetito aparezca como objetivo o inclinación del propio apetito –amor– se desee en la medida en que aún no se tenga –deseo o concupiscencia– o se haya poseído y en consecuencia nos deleitemos con el mismo –delectación o gozo–. En lo que afecta al aspecto prosecutivo situamos el continuo esperanza-desesperación, temor-audacia y, finalmente, ira. El apetito irascible no considera el bien en modo absoluto, sino como objetos de consecución para el apetito concupiscible; su misión es procurar el bien para el deleite y evitar el mal. De este modo el continuo referido se articula en torno a la proximidad del objeto a conseguir; esperanza por cuanto este bien no ha sido todavía conseguido, temor y audacia respecto del mal no presente e ira cuando no es posible de ninguna manera obtener el bien y en cambio experimentamos la inmediatez del mal.

Como se ha señalado anteriormente, Tomás se separa en gran medida de las concepciones estoicas y agustinianas. De hecho, el giro hacia una concepción más positiva en lo que afecta a las pasiones aparece perfectamente reflejado en la cuestión 24, que aborda la tercera cuestión general en torno al tema, a saber, la cuestión acerca de su bondad o maldad intrínsecas. Como se verá, Tomás no tiene una consideración exclusivamente negativa de las mismas, pues estas ya no son los *morbi animae* que preocupaban a los estoicos o a Agustín, sino que se adopta un punto de vista mucho más natural. Así, respondiendo a la pregunta acerca de si las pasiones inducen al pecado afirma: “las pasiones del alma, en cuanto están fuera del orden de la razón, inclinan al pecado; pero en cuanto están ordenadas por la razón, pertenecen a la virtud”.¹⁷ La respuesta de Tomás tiene precisamente sentido a la luz de la concepción del alma que desarrolla en la primera parte de la *Suma teológica* (cuestiones 75-89).

¹⁷ *Suma Teológica* I-II, q.24, a.2, ad 3.

En efecto, como ya se señaló anteriormente, el concepto de pasión corresponde propiamente a la parte del alma sensitiva, pero en la medida en que en el alma humana encontramos no solo potencias cognoscitivas, sino también facultades apetitivas (el apetito), debemos considerar que éste se subdivide a su vez en un apetito sensitivo, lugar natural de las pasiones, y un apetito racional o voluntad. En la voluntad o apetito superior, a diferencia de la sensualidad, no encontramos una parte irascible y otra concupiscible, sino que su fin es mover a todas las potencias restantes del alma en aras al bien universal, algo que queda vedado al apetito sensible que mira únicamente por el bien particular, ya sea este entendido como deleitable, ya como capacidad de eliminar obstáculos en pos de su consecución.

El artículo 3 de la misma cuestión 24 tal vez resulte iluminador para la cuestión que nos ocupa, a saber, si las pasiones incitan al pecado, pues aborda el problema del aumento o disminución de la bondad de las acciones humanas por las pasiones. De hecho, la cuestión está muy relacionada con la problemática que encontraremos en el *Tratado de las pasiones* de Descartes y, de modo más concreto, en la correspondencia que éste mantuviera con Isabel de Bohemia. Así, la respuesta de Tomás de Aquino se encuadrará dentro de la concepción antropológica propia de la teología católica, a saber, la declaración dogmática de la unión substancial¹⁸ entre el alma y el cuerpo (*anima forma corporis*). Volviendo a la cuestión del aumento o disminución de la bondad del acto vemos que la respuesta tomista se aparta en efecto de las consideraciones estoico-agustinianas al otorgar carta de naturaleza a las pasiones dentro de una antropología cristiana claramente aristotelizada. Así, Tomás afirma:

“Por lo tanto, así como es mejor que el hombre no sólo quiera el bien, sino que también lo realice para un acto exterior, de igual modo pertenece a la perfección del bien moral que el hombre se mueva al bien no sólo según la voluntad, sino también según el apetito sensitivo, conforme a aquello del Sal.83, 3: *Mi corazón y mi carne se regocijaron en Dios vivo*, de manera que entendamos por *corazón* el apetito intelectual, y por *carne*, el apetito sensitivo”¹⁹.

Como puede verse, el apetito sensitivo, el locus natural de las pasiones, aunque imperfectamente, también está orientado de alguna manera al bien. Con esto puede decirse que Tomás no elude una cuestión de capital importancia, a saber, que el sujeto de la acción moral es un hombre en cuya naturaleza también radican las pasiones.

¹⁸ Para las fuentes bíblicas Cf. Gen 2,4; 2,7. y 1Tes 5, 23. Como declaración previa a las formulaciones dogmáticas posteriores a Tomás de Aquino hay que señalar lo declarado en el IV Concilio de Constantinopla (Denzinger 338 –edición española de 1963–) A este respecto Müller señala la importancia de Tomás de Aquino para las declaraciones dogmáticas de los concilios de Vienne(1311), del V Concilio Lateranense (1513) y del II Concilio Vaticano. Cf. G.L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Barcelona, Herder, 1998, p. 113.

¹⁹ *Suma Teológica* I-II, q.24, a.3, sol.

Otra cuestión que no debería obviarse es la concerniente a la bondad o maldad intrínseca de las propias pasiones. De hecho, casi podemos decir que la consideración de ésta se deduce de la anterior con absoluta necesidad. La respuesta tomista será que las pasiones, en tanto que pertenecen a la propia naturaleza del hombre y en la medida en que ésta es compartida por analogía con el animal, no son ni buenas ni malas, ya que el bien y el mal se predicán de los actos racionales, es decir, de los actos engendrados por la voluntad y dirigidos por la recta razón. Ahora bien, desde el punto de vista exclusivamente moral, serán buenos o malos en la medida en que obedezcan a la razón. En este punto, Tomás de Aquino es claro y tajante: “las pasiones que tienden al bien son buenas si es un bien verdadero, e igualmente las que apartan de un mal verdadero. Y, al contrario, las pasiones que consisten en el apartamiento del bien y en la aproximación al mal son malas”²⁰. Hay que advertir aquí la polisemia del término “bien”, pues el bien de una pasión no necesariamente es el Bien absoluto o el bien señalado por Dios, sino el bien en tanto que objeto directivo. Evidentemente Tomás no apunta a este concepto de bien relativo.

Para concluir, podemos resaltar la naturalización, si así nos es permitido denominarla, que experimenta el tema de las pasiones en Tomás, con lo que éstas pasan de ser un *morbus animae* a ser una parte constitutiva más del alma. Por último, y en clara contraposición a Descartes, hay que señalar que en Tomás encontramos lo que podríamos denominar una tópica del alma humana radicalmente distinta. En efecto, hay un alma, tal como señala la dogmática, y no dos como, por ejemplo, postulara el platonismo, pero en el alma se distinguen diversas potencias y facultades, siendo el apetito sensible una de ellas. Como es bien sabido el cartesianismo abandona la tópica aristotélico-tomista, pero ¿en qué sentido se aparta de la unidad substancial a la que ésta apunta?

2. LA TÓPICA CARTESIANA: DE LA UNIDAD SUBSTANCIAL DEL ALMA Y EL CUERPO A LA DISTINCIÓN REAL DE CUERPO Y ALMA EN LAS *MEDITACIONES METAFÍSICAS*

En primer lugar encontramos en las *Meditaciones Metafísicas* una conceptualización del alma que difiere notablemente de la tópica aristotélico-tomista, pues si para estos últimos el alma es el principio de lo vivo, “la entelequia primera del cuerpo natural organizado”²¹, Descartes va a conceptualizar el alma en términos de conciencia como leemos en la segunda de las *Meditaciones Metafísicas*:

“Pero entonces ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es decir, una cosa que duda, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina, y que siente” (A.T. VII, p. 28).

²⁰ *Suma Teológica* I-II, q.24, a.4 ad 2.

²¹ ARISTÓTELES, *De Anima* 412b 5.

Afirmar, negar, querer, imaginar, sentir, señalan los contenidos y los límites del espacio mental. Como se puede ver, este ya no es un mero receptáculo de formas, es también el lugar de la volición y de la imaginación. Todas estas facultades se encuentran igualmente en la concepción aristotélico-tomista. La diferencia radica ahora en que el rasgo distintivo de éstas es su dimensión consciente y su referencia al yo como sujeto directivo. Así, el aspecto que más llama la atención del fragmento referido anteriormente es la conceptualización del espacio mental como lugar en el que aparecen las vivencias como referidas a un yo que es el *ego cogito* cartesiano. En efecto, los contenidos mentales que aparecen ante el yo cartesiano son considerados al margen de cualquier referencia a sus relaciones con el mundo, es decir, se distinguen sólo por lo que atañe a su aspecto noético o de distinción formal. Sin embargo, una consecuencia irresuelta para muchos es precisamente el problema de la unión entre cuerpo y alma como sustancias separadas. En efecto, no solo sorprendió a sus contemporáneos, como atestiguan las objeciones que fueron planteadas por diversos autores a las *Meditaciones Metafísicas* o la correspondencia con la princesa Isabel de Bohemia, sino que además supone un claro distanciamiento de la concepción aristotélico-tomista, como ya apunté inicialmente. En segundo lugar, las razones para distinguir radicalmente alma y cuerpo proceden de la propia consideración del espacio mental al que ya me he referido. Descartes apunta en diversos lugares de su obra al criterio de claridad y distinción para establecer distinciones. Así, en el *Resumen de las Meditaciones* que precede a sus *Meditaciones Metafísicas* leemos: “por último, debe concluirse de todo esto que las cosas que se conciben clara y distintamente que son sustancias diferentes, como se conciben el Espíritu y el Cuerpo, son en efecto sustancias diversas y realmente distintas unas de otras” (A.T. VII, p. 13). Y en la *Quinta Meditación* podemos leer: “todo lo que concibo con claridad y distinción no puede dejar de ser verdadero” (A.T. VII, p. 65). De este modo, la teoría de las distinciones, que tanta importancia tuviera en la escolástica tardía, por ejemplo, en Suárez, en su *Disputatio VII*, encuentra un nuevo lugar en la Modernidad filosófica precisamente a través de la obra de Descartes, quizás el último escolástico –a su pesar– y, cómo no, el padre indiscutible del pensamiento moderno. La claridad y distinción de lo que se presenta ante el *cogito* permite distinguir una cosa de la otra, es decir, permite individualizar los distintos contenidos mentales al margen de su existencia o, en términos más contemporáneos, de su referencia objetiva. Es obvio que en toda esta polémica algo hay de suarismo, pues no en vano el eximio doctor apuntaba que el principio de individuación no radicaba en la materialidad de la cosa (Disp. V, secc. VI) sino en su propia esencia. Sea como fuere, y leyera o no Descartes a Suárez²², el caso es que hay cierta sintonía de planteamientos entre uno y otro. Así, los contenidos mentales no pueden sino individualizarse por referencia a sus aspectos formales o noéticos y no por cuanto refieran a una u otra entidad. De hecho, la razón para sospechar de la

²² Cf. R. ARIEW, *op. cit* y R. ARIEW, J. COTTINGHAM, T. SORELL, *op. cit*.

debilidad del entendimiento es precisamente ésta, a saber, la certeza de que no tratamos con las cosas mismas sino con las cosas en cuanto representaciones mentales. Por eso mismo también el conocimiento representa ahora claramente un problema. El error no puede explicarse solamente como el resultado de un funcionamiento azarosamente erróneo de nuestros sentidos y entendimiento, sino que indefectiblemente estamos abocados a él en virtud de la finitud y labilidad de nuestro intelecto incapaz de relacionarse con las cosas mismas. He aquí una de las consecuencias de la nueva tónica cartesiana que se acoge al criterio de claridad y distinción como fundamento de la división de un ser que se presenta ahora en su dimensión menos real.

3. EL TRATAMIENTO CARTESIANO DE LAS PASIONES: VUELTA A LA UNIDAD SUBSTANCIAL DE CUERPO Y ALMA

El *Tratado de las pasiones del alma* es el último libro escrito y publicado por Descartes antes de su muerte. En él concluye lo que podemos entender como su sistema filosófico²³. En efecto, si en el *Discurso del método* encontramos el desarrollo de la cuestión metódica, es decir, la cuestión acerca de cómo obtener verdades y, por otra parte, las *Meditaciones metafísicas* elaboran el núcleo de la subjetividad humana en tanto que *res cogitans* separada del cuerpo, en el referido *Tratado de las pasiones del alma* encontramos no sólo la integración de las dos substancias que claramente quedaban definidas en las *Meditaciones metafísicas*, sino que también se da cumplimiento a la moral cartesiana que en el *Discurso del método* se presentaba como “moral por provisión”. Sin embargo hay que decir que la cuestión acerca de la importancia de obrar adecuadamente es una constante a lo largo de todo el proyecto cartesiano, pues aparece tanto en el *Discurso del método* como en las *Meditaciones metafísicas* o en los *Principios de filosofía*. De otro modo, es obvio que Descartes suscribe el proyecto baconiano que vincula el conocimiento con el poder y que, en consecuencia, considera que la adquisición de conocimiento es imprescindible para el control y el éxito de las acciones.

El referido *Tratado de las pasiones del alma* acomete una investigación distinta a la vez que complementaria de las *Meditaciones Metafísicas*. El *Tratado de las pasiones* fue publicado en 1649 por un amigo de Descartes con su consentimiento. Parece ser que dicho amigo fue el padre Picot²⁴, que encabezó el tratado con una advertencia preliminar anónima –solo dice que es amigo del lector– en la que justifica a manera de prólogo la inclusión de sus dos cartas con las correspondientes respuestas del propio Descartes con dos cartas de un amigo. Si nos atenemos a la respuesta a la segunda carta, por lo demás muy escueta, encontramos un dato muy interesante a propósito del tratamiento cartesiano de las pasiones. En la obra nos dice Descartes que su

²³ Cf. C. FLÓREZ, “Estudio introductorio”, en *Descartes*, Madrid, Gredos, 2011.

²⁴ Cf. R. DESCARTES, *Oeuvres*, edición de Adam y Tannery, Paris, Vrin, 1996, vol. XI.

deseo es explicar las pasiones como médico –*physicien*– y no como orador o filósofo moral. Por lo tanto, la investigación que acomete en el *Tratado de las pasiones del alma* es bajo la perspectiva de la filosofía natural. El tratado está constituido por tres libros en los que aborda desde una investigación acerca del cuerpo en general, como si se tratara de un tratado de fisiología mecanicista (artículos 7-33) en consonancia con lo expuesto en su *Tratado del hombre*, pasando por un tratamiento extenso de las pasiones (artículos 70-210), hasta desembocar en unas consideraciones que a todas luces exceden el tratamiento fisiológico que había anunciado (artículos 211 y 212). No hay que ver esto como una incoherencia o contradicción, pues si nos ajustamos a la metáfora del árbol que figura en la *Carta-Prefacio* dirigida al traductor que precede a sus *Principios de Filosofía*, todos los saberes –Medicina, Mecánica y Moral– están relacionados, son ramas de un mismo árbol cuyo tronco es la Física y sus raíces la Metafísica. Así pues, medicina y moral no están separadas, máxime cuando la Moral se presenta como el último grado de la sabiduría que resulta del completo conocimiento de las disciplinas restantes. Pero ¿por qué las pasiones? Y ¿qué relación guardan con la tópica anteriormente descrita en las *Meditaciones Metafísicas*? El texto guarda una estrecha relación con algunos aspectos del tratamiento tradicional de las pasiones. En efecto, se ven estas como una dimensión o faceta más del hombre como ser encarnado, pues, como señala en el artículo 1 “lo que es pasión respecto a un sujeto es siempre acción en algún otro aspecto”. Y en el artículo 2 añade: “para conocer las pasiones del alma debemos distinguir sus funciones del cuerpo. (...) no hay sujeto alguno que actúe más inmediatamente sobre nuestra alma que el cuerpo al que ésta se halla unida y que, por consiguiente, debemos pensar que lo que en ella es una pasión en él resulta ser comúnmente una acción”. Las pasiones, así, nos hablan de la unión de alma y cuerpo como vivencia indubitable. Pero no lo hacen desde la perspectiva de la separación establecida en las *Meditaciones Metafísicas*. En estas el propio Descartes ya se apresuraba a dejar claro que si bien el alma era distinta del cuerpo “sin embargo le está tan ligada y unida, que no compone con él sino una misma cosa” (*Resumen de las seis meditaciones*, refiriéndose a la *Sexta meditación* (A.T. VII, p. 15). El hombre, al igual que para la tradición, se percibe como una unidad indisoluble. Con ello, podemos decir que Descartes no hace sino desarrollar la última etapa de un proyecto filosófico ciertamente ambicioso y que en esta última etapa reintegra las pasiones en la *res cogitans* como una dimensión ineludible de la subjetividad²⁵. La perspectiva ahora ciertamente contrasta con lo expuesto en las *Meditaciones metafísicas*. A este respecto puede resultar iluminadora la correspondencia con Isabel de Bohemia. En la misma (carta de 28 de junio de 1643) Descartes establece tres categorías de ideas o nociones primitivas, a saber, la noción de alma, la de cuerpo y la de unión entre alma y cuerpo. En la determinación de estas tres ideas o nociones primitivas tiene una prioridad clara el entendimiento, pues las dos primeras solo se conocen

²⁵ Cf. C. FLÓREZ, *op. cit.*, p. XCI.

clara y distintamente a través del entendimiento. Así, la naturaleza simple del alma aparece como tal ante el *cogito* del mismo modo que la extensión de los cuerpos, pues no de otra manera sino a través de ese mismo *cogito* nos es dado tener experiencia. Pero en lo que atañe a la unión substancial el entendimiento puro cartesiano resulta insuficiente. No se trata ya de la claridad y distinción de lo que aparece ante el yo, sino de una vivencia prerreflexiva que le conduce de nuevo al *bon sens* del que hacía gala en el *Discurso del método* y le lleva a afirmar en la citada carta: “de ahí que a quienes no filosofan nunca y no usan sino de sus sentidos no les quepa duda de que el alma mueve al cuerpo y el cuerpo influye en el alma, pero los consideran a ambos como una sola cosa, es decir, conciben su unión, pues concebir la unión que existe entre dos cosas equivale a concebirlas como una sola”. Las pasiones, si nos atenemos al citado artículo 1 del *Tratado de las pasiones del alma*, evidenciarían la unión substancial de alma y cuerpo, pues la misma definición de pasión compromete a las dos realidades señaladas. De hecho Descartes las define del siguiente modo: “Se las puede definir en general como percepciones, o sentimientos, o emociones del alma que se refieren particularmente a ella y que son motivadas, mantenidas y amplificadas por algún movimiento de los espíritus” (art. 27). Por otra parte, en el artículo 30 el propio Descartes insiste en que el alma está unida a todas las partes del cuerpo y es precisamente este hecho el que garantiza la acción libre, pues la voluntad, uno de los rasgos esenciales del alma, es por naturaleza libre y no puede ser constreñida, de modo que tiene el poder de producir efectos en el cuerpo, es decir, acciones libres (art. 41). El cuerpo no funciona como un autómatas, sino que obedece a la voluntad. Todo ello nos conduce a una consideración positiva de las pasiones que, ciertamente, se aparta de la línea estoico-agustiniana, incardinándose de alguna manera en la concepción tomista²⁶ presentada en la primera sección, si bien salvando las diferencias. De este modo, las pasiones, para Descartes, son buenas; su maldad depende del uso que hagamos de ellas y, si como es presumible, nos regimos por la razón, la misma que nos conduce a pensar que Dios existe y que es inmensamente bueno, no haremos nunca un mal uso de ellas. Así, en el artículo 211 del referido tratado señala que “vemos que todas son buenas en su naturaleza y que lo único que hemos de evitar son sus malos usos o excesos”. Las pasiones tienen una clara finalidad, pues posibilitan la acción del alma sobre el cuerpo al permitir a aquella experimentar a este. De otra manera, dado que el alma experimenta pasiones –acciones del cuerpo–, puede influir en él. Así afirma que “la utilidad de todas las pasiones no consiste sino en que fortalecen y mantienen en el alma pensamientos que es sano que mantenga y que, sin ellas, serían borrados fácilmente. Y todo el mal que pueden originar consiste en que fortalezcan y

²⁶ G. RODIS-LEWIS, “Descartes: development of his philosophy”, en J. COTTINGHAM, (ed.), *op. cit.*, señala a este efecto la enseñanza de la moral en el tercer curso de los estudios filosóficos seguidos en La Flèche. En efecto, los jesuitas seguirían la doctrina tomista apartándose de la *apatía* estoica. Vid. también R. BODEI, *Una geometría de las pasiones*, Barcelona, Mario Muchnik, 1995.

mantengan otros en los que no es sano detenerse". (art. 74). Por otra parte, hay que destacar un elemento común entre Tomás de Aquino y Descartes, el control racional de las pasiones. Dado que el hombre se experimenta como una unidad substancial y no como un espíritu puro debe gestionar de alguna manera los apetitos sensibles –Tomás– o las pasiones –Descartes–. En ningún caso se tratará de suprimirlas, sino de dirigirlas adecuadamente bajo los dictados de una recta voluntad:

"De todas formas, lo que siempre puede hacerse en tal ocasión y que creo poder proponer aquí como el remedio más general y más fácil de practicar contra todos los excesos de las pasiones, es que cuando sentimos la sangre agitada de este modo debemos estar sobre aviso y recordar que todo lo que se presenta a la imaginación tiende a engañar al alma y a hacerle ver las razones que sirven para persuadir al objeto de su pasión como mucho más fuertes de lo que realmente son y como mucho más débiles las que sirven para disuadirlas. Y cuando la pasión sólo persuade de cosas cuya ejecución permite algún aplazamiento, hay que abstenerse de pronunciar de momento ningún juicio y distraerse con otros pensamientos hasta que el tiempo y el descanso apaciguen por completo la agitación de la sangre" (art. 211).

Nuevamente aquí el conocimiento, en este caso la medicina como rama del árbol de la sabiduría, está al servicio de la moral. Tomás recomendará las virtudes cardinales, mientras que Descartes, más formalista, propondrá un buen uso, eso sí, abstracto en su formulación, dirigido a mantener la autonomía integral de un yo pienso-yo quiero. El tema del conocimiento es pues, en la modernidad, el gozne en torno al que gira toda la reflexión filosófica. Sin embargo, pese a la subjetividad que este implica, podemos decir que guarda una relación muy estrecha con el problema del ser, sin que se dé así una sustitución de la metafísica por una teoría del conocimiento entendida solamente como método, sino una epistemologización de la metafísica que vincula aún más ser y conocer.

CONCLUSIONES

De lo dicho anteriormente podemos concluir, en primer lugar, que Descartes no es un estoico y, probablemente la influencia agustiniana que se ha querido ver en él deba ser minimizada²⁷. Así, como he argumentado, su consideración positiva de las pasiones como partes integrantes del alma humana se aproxima más de lo que parece a la perspectiva aristotélico tomista, tanto en la consideración de la naturaleza humana en general como de las pasiones en particular. Sin embargo, se aparta de ese mismo esquema tradicional por cuanto claramente establece una nueva conceptualización del alma basada en la experiencia consciente, alejándose de este modo de la tópica escolástica imperante. El alma para Descartes o, en términos más contemporáneos, la

²⁷ Cf. R. BODEI, *op. cit.*, p. 364, p. 394 y ss.

mente, debe entenderse como conciencia. En segundo lugar, en lo que atañe a las pasiones encontramos tanto en Tomás de Aquino como en Descartes un interés por sistematizar e identificar las pasiones básicas. Ahora bien, pese a estos puntos comunes, las diferencias están bien claras: el tratamiento cartesiano se erige sobre presupuestos claramente distintos del tomismo como encarnación de la filosofía tradicional. Finalmente, la separación de alma y cuerpo que se efectúa en las *Meditaciones Metafísicas* es un momento complementario a la perspectiva antropológica desarrollada en el *Tratado de las pasiones del alma*. Tiene su fundamento lejano en la teoría escolástica de las distinciones y se justifica desde una concepción claramente moderna que otorga primacía al conocer sobre el ser. A su vez, esta inversión del esquema tradicional se yergue sobre el descubrimiento del espacio de lo mental. Sin embargo, podría pensarse que, pese a estos elementos diferenciadores y quizás en contra de algunas interpretaciones habituales, se siga manteniendo la imagen tradicional del hombre como unidad substancial de cuerpo y alma. Tal vez la lectura del *Tratado de las pasiones del alma* y de la correspondencia con Isabel de Bohemia así lo sugiera y quizás pudiera resultar decisiva en favor de esta hipótesis hermenéutica. En consecuencia, la imagen de Descartes como dualista no haría ya justicia a la exposición completa del sistema cartesiano²⁸. Todo ello nos permitiría concluir que en Descartes podríamos encontrar un tratamiento de las pasiones acorde con algunos de los principios de la tradición que aquí se han querido ilustrar mediante el recurso a Tomás de Aquino.

²⁸ C. FLÓREZ, *op. cit.*, pp. XCI y XCVI.



Esta obra presenta la filosofía de la religión de corte analítico de manera sistemática y completa. Es también, tomista, en la medida en que pone a Tomás de Aquino en diálogo con estas aportaciones anglosajonas. Muchos lectores se quedarán sorprendidos de cuánto y cuán bien utilizan los filósofos analíticos de la religión al Aquinate.

Datos editoriales:

ISBN: 978-84-8260-266-0

Págs.: 398

Tamaño: 23,50 x 15,50

P.V.P: 22,00 €

Apdo. 17, 37080 . SALAMANCA Tfno: 923 21 50 00

www.sanestebaneditorial.com email:pedidos@sanestebaneditorial.com