

**LAS IMPLICACIONES DE LA PASIÓN
EN EL EJERCICIO RACIONAL.
HACIA UNA VALORACIÓN DE LA EMOCIÓN
FILOSÓFICA DESDE EL ENFOQUE DE TRÍAS**

Héctor Sevilla Godínez
Universidad del Valle de México, Guadalajara Sur

Resumen/Abstract

En el presente artículo se indaga sobre la relación existente entre el ejercicio racional propio de la filosofía e implícito en el aprendizaje y la pasión como afectación de la pasividad del individuo. Se analiza la posibilidad del dominio de la voluntad a través de la razón y la implícita intervención de la pasión en contraparte a tal labor controladora. Se proponen alternativas para la valoración de la pasión sin el menosprecio común del que ha sido objeto en los ámbitos intelectuales. El texto se centra en las reflexiones de Eugenio Trías y propone alternas vías de comprensión sobre la presencia de la pasión en los procesos selectivos del conocimiento humano.

Palabras clave: pasión, razón, emoción, conocimiento, voluntad.

**Towards an Appraisalment of Philosophical Emotion
based on Trías' Approach**

This article explores the relationship between the rational exercise of philosophy implicit in learning, and passion as passivity's affectation of the individual, analyzing

the possibility of dominating the will through reason and the implicit intervention of passion, in contrast to this labor of control. Alternatives are proposed for valuing passion to counter the disdain with which this concept has commonly been treated in intellectual spheres. The text focuses on the thought of Eugenio Trías and suggests options for comprehending the presence of passion in selective processes of human knowledge.

Keywords: passion, reason, emotion, knowledge, will.

Héctor Sevilla Godínez

Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, así como en Ciencias del Desarrollo Humano por la Universidad del Valle de Atemajac. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y de la Asociación Filosófica de México. Profesor e Investigador de Tiempo Completo en la división de posgrados de la Universidad del Valle de México, campus Guadalajara Sur. Dedicado a la investigación filosófica del tema de la Nada y enfocado a las áreas de la ética y la hermenéutica.

Introducción

La pasión conforma el lado subjetivo de la voluntad y, por tanto, está implícita en los proyectos personales a los que se les dedica tiempo y esfuerzo extraordinario. En el presente ensayo se abordarán algunas de las concepciones sobre la pasión en el pensamiento de filósofos relevantes en la historia de la filosofía. Se propondrá a la pasión como pauta del ejercicio que la razón impone sobre la voluntad. Del mismo modo, se analizará el rol fundante del apasionamiento en la indagación que el filósofo y el investigador realizan cuando buscan respuestas personales sobre sí mismos, la naturaleza, el mundo o los otros. Posteriormente, se vinculará la visión de Trías sobre la muerte de la pasión y la función de la misma en el aprendizaje en cuanto que es una de las fuentes de producción de significados. El artículo promueve también la reflexión sobre el valor subjetivo de la pasión en el yo, así como en la imposibilidad de volver exclusiva la fuente de la pasión depositándola en algo o en alguien.

Asimismo, se aporta una conclusión en la que se responde a la cuestión de la implicación de la pasión en la labor reflexiva del que aprende y se aprende sobre el mundo.

1. Ejercicios racionales sobre la pasión

En el sentido más general posible, Aristóteles entendía las pasiones como afecciones del hombre. La categoría de la “pasión” se contrapone a la de “acción”. Se trataría, pues, de una situación en la que algo se ve afectado por una determinada acción. Esta afección podría ser una acción externa sobre el individuo. Desde este enfoque, la pasión supone una modificación en la persona, psíquica o físicamente, incluso ambas. Cicerón, por

su parte, consideró la pasión como una perturbación del ánimo. Si bien la afectación a la que se refería Aristóteles incluye la modificación del ente humano, esto no supone necesariamente una perturbación, lo cual implica un enfoque más peyorativo. Ahora bien, si se pudiese vislumbrar a un individuo sin pasiones, éste quedaría pasivo, inamovible, de lo cual se asume que la pasión permite al ente generar una modificación en su entidad pasiva, lo cual puede ser benéfico o no en función de la vivencia de la pasión misma.

A la escuela estoica, en la época precristiana, se le debe la noción de emoción como algo impropio del hombre racional. Según los estoicos, el orden establecido por la naturaleza, incluso un orden cósmico, no tendría que ser alterado con las emociones, puesto que éstas constituyen la perturbación de la armonía natural. Su propuesta de la *apatheia*, el estado de quien ya no tiene pasiones, es equivalente a una sabiduría a la que sólo unos pocos podrían sentirse llamados.

Sin las pretensiones estoicas, los escolásticos propusieron el control de las pasiones en función de una pasión mayor relacionada con la divinidad. Para tal proceso de contención pasional fue necesario que advirtieran la presencia de la facultad volitiva que permite o promueve la pasión en el individuo. Si las pasiones no tuviesen tal ingrediente voluntario, no podrían, a su juicio, ser catalogadas moralmente. Las pasiones se volvieron, en cierto modo, una cuestión que debía mantenerse bajo el control de la razón y en función de la virtud. Algunos siglos después, el mismo eco fue resonante en Malebranche, quien consideró que así como los sentidos, la imaginación y la memoria tienen importancia fundamental en las decisiones que un hombre toma en la vida, las pasiones son útiles para el conocimiento puro del mundo si es que son purificadas mediante la contemplación de las ideas de las cosas.

Malebranche no asumió que todo tipo de pasión podría ser digna de llamarse virtuosa, pero reconoció que es la pasión la que mueve a la voluntad. Si bien admitió la importancia del conocimiento sobre los productos intelectuales, también aceptó la amplia dimensión de lo no

racional dentro del parámetro del conocimiento. Merleau-Ponty (2006) comentó que “en Malebranche existe la deliberada intención de hacer que en la filosofía entre lo irreflexivo” (p. 26). Para Malebranche, “la fe es sólo una manera abreviada de significarle al sentimiento lo que tendría significado por la razón” (Merleau-Ponty, 2006: 45), y en ese sentido reconoce en el sentir una puerta adecuada para la revelación.

Por su parte, Juan Luis Vives, filósofo español, en una de sus magnas obras titulada *El alma y la vida*, dedica la tercera parte a las pasiones. Para él, la alegría, el amor, la tristeza, la angustia, la esperanza y la aspiración son la raíz de la ética y la pedagogía, por lo que, en tal contexto, la conducta humana es siempre el producto de la interacción entre el cuerpo y el alma. Bajo esa óptica, no hay sabiduría plena sin el contacto íntimo con el cuerpo, los sentidos y las pasiones.

Otro referente de las reflexiones sobre el influjo de la pasión es Descartes (1971), quien expuso en el artículo 69 de su libro *Las pasiones del alma* las que él cree que son las pasiones particulares resumidas en seis fundamentales: “la admiración, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza; todas las demás son compuestas de alguna de estas seis o son especies de las mismas” (p. 90). La única forma de dominar las pasiones, dice el francés, no es por medio de la razón sino en función de pasiones más útiles o altas. La genialidad de esta afirmación consiste en que, contrario a lo que suele pensarse comúnmente en cuanto que la razón es la única función del hombre que puede controlar una pasión, para Descartes sólo otra pasión puede lograr semejante faena. Descartes tampoco coincidió con la especificación tomista que separa a las pasiones en irascibles y concupiscibles, puesto que renunció a la división de las pasiones al considerar que todas ellas están conectadas entre sí. De tal manera, no hay pasiones “buenas o malas” sino pasiones mayormente íntimas o intensas, que pueden superar a otras pasiones de menor magnitud y que podrían ser perjudiciales.

Ahora bien, cuando en un hombre coincide una pasión profunda y el daño potencial de la misma, será menester que se genere una pasión de

mayores dimensiones o, de lo contrario, la persona no lo podrá controlar. En buena medida, esto concuerda con la afirmación de Malebranche que sostiene que Dios tendría que ser la pasión mayor sobre todas las pasiones. Podría discutirse si lo que Malebranche propone es producto de la pasión o de su ejercicio reflexivo para justificar la superación de otras pasiones suyas, lo cierto es que incluso cuando su conclusión fuese a partir de una elucubración racional, es necesaria la aportación pasional para lograr convencerse de ello. De ahí se deriva que aunque existan razones para justificar tal o cual afirmación, la pasión aporta el ingrediente fundamental que repercute en la defensa de lo afirmado. Esto no supone una actitud visceral, por lo que será oportuna la distinción entre el apasionamiento reactivo y la pasión madurada.

En el segundo libro de su *Tratado de la naturaleza humana*, Hume desarrolló el tema de las pasiones y propone una antropología filosófica desde el giro de lo psicológico. La tesis de Hume (1984) consiste en que el hombre no está centrado o determinado por la razón sino por sus afectos. Reconoció que la razón está esclavizada a las pasiones, sujeta sin remedio a su servicio. Hume consideraba al amor, el odio, la vergüenza y la soberbia como las cuatro emociones que más fuertemente dirigen la conducta de los individuos. Los hombres realizan sus conductas en función de una de las cuatro. Si bien Hume no propuso las mismas emociones que había antes propuesto Vives, sí concuerda con él en la del amor.

Bajo esa lógica, los filósofos realizan su ejercicio reflexivo en función del amor que les inspira, la vergüenza que buscan ocultar, la soberbia que les mueve a actuar o el odio que ocultan tras sus meditaciones. Es difícil suponer, bajo esta perspectiva, que el hombre es —efectivamente— un ser racional. Pocos son los individuos que podrían asegurar que en su vida han tomado siempre las decisiones más racionales y, de haberlos, pocos de entre ellos podrían estar satisfechos con ese tenor de vida. El juicio no es siempre racional sino que los motivos pueden ser variados. Pascal había hecho alusión a razones no racionales fundándose en que hay

razones que la razón no entiende y que son las que surgen del corazón. Descartes consideró también que el sentir es una forma de pensar en cuanto que es producto de ideas sobre aspectos específicos que se viven.

Hume pensó que ninguna virtud se puede imitar si no hay una identificación afectiva con ella mientras es modelada por otro. Incluso las virtudes son llevadas a su plenitud cuando parten de la *simpatía* del observador, es decir, cuando son captadas como aspectos que podrían causar bienestar. En la moral emotivista de Hume, la simpatía es el punto de partida de identificación entre lo que es considerado justo y el observador que así lo califica. De tal modo, la voluntad humana y el ejercicio racional que en ocasiones le precede están vinculados irrenunciablemente al deseo de bienestar que, como tal, puede ser apasionado. Asimismo, “el elogio no nos proporciona demasiado placer a menos que coincida con nuestra propia opinión y nos alabe por aquellas cualidades en las que destacamos de modo principal” (Hume, 1990: 115).

Una de las líneas del pensamiento de Hume es sintetizado con la siguiente afirmación: “Ahora bien: dado que nada hay presente a la mente sino las percepciones, y que todas las ideas se derivan de algo que con anterioridad se hallaba en la mente, se sigue que nos es imposible concebir o formar una idea de algo que sea específicamente distinto a las ideas e impresiones” (1984: 169). De tal manera, Hume enfrenta la aseveración de los escolásticos consistente en que la voluntad controla a la pasión. Está claro que si bien la voluntad puede ejercer un control posterior a la pasión cuando ésta ya se ha presentado, también está implícito que la aparición inicial de la pasión puede ser involuntaria. Las ideas e impresiones sobre una experiencia particular pueden llevar a la manifestación de una emoción que no necesariamente es nulificada si se fuerza a desaparecer mediante impresiones o constructos que no están presentes aún en la psique del individuo. Sólo cuando a un hombre se le ha *instruido* respecto a lo que no es propio de la virtud es cuando lo podrá valorar de tal manera. Siendo así, la pasión no es disminuida previa a presentarse, sino que la voluntad requiere de su aparición para luchar contra ella.

Sin embargo, Hume se mostró beligerante ante la postura que sostiene la apreciación de la razón como protagonista sobre la pasión. Le resultó una falacia contraponerlas entre sí y vincularlas en función del dominio de la razón sobre la pasión. Hume nunca aceptó que la razón es suficiente para modificar por medio de la voluntad una conducta. Para el filósofo escocés, el impulso que lleva a la acción no es producido por la razón, sino que en ocasiones puede dirigirlo. Asumió que la razón no lleva a la acción sino que la pasión se involucra en el ejercicio de la voluntad. Lo anterior se explica si consideramos dos de sus afirmaciones: “primero: (...) la razón no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad; segundo: (...) la razón no puede oponerse nunca a la pasión en lo concerniente a la dirección de la voluntad” (1984: 614-615).

Hume tampoco aceptó que la virtud podría separarse del vicio, no consideró propio de la vida humana únicamente el goce o el placer unívoco. Todo lo contrario, consideró la fusión de virtud y vicio en el sentido de que “la esencia misma de la virtud consistirá (...) en producir placer, y la del vicio, en ocasionar dolor. La virtud y el vicio deberán, además, formar parte de nuestro carácter para poder suscitar orgullo o humildad” (1984: 470).

Se comprende, entonces, que si bien Hume reconoce la importancia del ejercicio racional en la labor intelectual, no opuso nunca tal reflexividad con la pasión. Una de sus más brillantes recomendaciones, en nombre de la naturaleza, propone lo siguiente: “Sé filósofo, pero en medio de toda tu filosofía continúa siendo un hombre” (2010: 12).

2. La pasión como pauta de la voluntad racional

Eugenio Trías, filósofo español considerado el pensador de escritura hispana más importante desde Ortega y Gasset, condecorado en 1995 con el Premio Internacional Friedrich Nietzsche y caracterizado por su

agudeza y versatilidad temática, indagó profundamente en el tema de la pasión. Precisamente, en el prólogo de su *Tratado de la Pasión*, editado por primera vez en 1979, Trías (1997) advierte que la obra en cuestión “es un libro que habla a la inteligencia femenina que todos poseemos de forma latente o patente, en estado agreste o en forma cultivada” (p. 6). Más adelante, iniciada la obra, aclara la intención del texto de forma radical: “se intenta llegar a una concepción de la pasión que permita esbozar una teoría epistemológica y social, a la vez que una ética y una estética” (p. 9).

Trías pretendió pensar la pasión de una forma no convencional y lo logró. Propuso una reconstrucción del orden racional hacia tal concepto. Para él, la razón teórica y la razón práctica sólo pueden tener una base pasional. No hay, por tanto, una estructura humana que se precie de ser únicamente racional sino que las pasiones estimulan incluso a la razón misma.

Su consideración sobre la filosofía es claramente una invitación al empirismo: “toda filosofía que se precie es siempre filosofía de la experiencia. No hay otro punto de partida que el empírico. El método consistirá entonces en abrirse a la experiencia, acotando en lo posible un fenómeno que pueda ser reconocido” (p. 11). Trías advierte que la pasión fundante de lo epistémico es también una experiencia, no hay pasión no empírica.

A pesar de ello, es poca la atención que se muestra en la literatura filosófica al tema de la pasión. Todo hombre ha sentido pasión. Incluso el más hermético de los intelectuales tendría que sentirse apasionado por lo que hace. Más vale perderse en la pasión que sustraerla totalmente del ámbito de lo humano. Tal abandono en la pasión no ha parecido ser un sinónimo de la libertad en la filosofía; en busca de la promesa de una libertad total se ha perdido la pasión dejándola reprimida. Sartre, por ejemplo, afirmaba sentir envidia cuando observaba el apasionamiento de algunas parejas puesto que él, en la intención de sentirse libre, no podía sentir lo mismo por nadie. ¿Será en parte esta pérdida de la pasión —que tan propiamente está conectada a la vida— la que vuelve inertes tantos

discursos filosóficos? ¿Acaso la filosofía podría encontrar en la pasión una buena parte de su conexión con la cotidianidad desde la cual todo se construye? ¿Podría ser que este desapasionamiento de la juventud contemporánea sea uno de los motivos del desinterés hacia la filosofía, o es que una filosofía sin pasión genera poco júbilo ante una juventud deseosa de apasionarse?

3. La pasión que funda el conocimiento

Trías aborda el tema de la pasión considerándola fundante de todo proceso de conocimiento. Asume que “el estatuto reflexivo es la pasión” (p. 27) y que el *sujeto pasional* se expresa en forma de arte, conocimiento, acción o producción. Es el sujeto pasional el que está a la raíz del sujeto epistemológico.

Advierte que todo conocimiento está condicionado por la falta de consumación de la relación del hombre con aquello que desea conocer o poseer. Las preguntas filosóficas, en ese sentido, adquieren una conexión con la pasión: ya no importa responderlas sino seguir realizándolas. Siendo así, la esencia de la “filosofía” no se reduce ni abarca en el reverenciado “amor a la sabiduría” (como si ésta ya fuese posesión del filósofo), sino que se asemeja a un anhelo, un deseo constante de saber, un anhelo por el producto de la indagación, por conocer. Se trata, además, de un anhelo nunca satisfecho y –en ese sentido– siempre gozado, presente y real. Filosofar es desear saber sin aferrarse a una respuesta unívoca. ¿Cómo desear saber si no es apasionándose por el objeto en cuestión? La inducción al ejercicio filosófico no está divorciada del despertar de las pasiones juveniles.

Del mismo modo en que se pierde el anhelo por las cosas que ya se poseen, es posible perder el anhelo por preguntar lo sabido. La filosofía tiene su razón en la duda y tiene su duda en aquello que apasiona a la razón. El hombre es el ser que se apasiona ante su duda. Es por ello

que la palabra “pasión” refiere al poder propio. Es necesario deslindar el término “poder” con el de “dominio” pues, si bien es cierto que algunos dominios provienen del poder, no todo poder implica dominio. Se puede hablar sin mucho dominio del lenguaje y tener, sin embargo, cierto poder en las palabras. Existe la posibilidad de reflexionar a cierta profundidad aun sin instrucción, pues “el lenguaje corriente es más sabio e ilustrado de lo que a veces suele afirmarse en filosofía” (p. 34).

Asimismo, las pasiones consideradas impropias de las personas racionales pueden ser un factor que invite a la racionalidad. En ese sentido, “el estado de enamoramiento lejos de cerrar el camino de la razón, más bien parece abrirlo” (p. 38). Hay muchos ejemplos de la influencia de la pasión en la historia de la filosofía. Ben-Ami Scharfstein menciona que “los motivos psicológicos pueden considerarse básicos para la filosofía” (1984: 67), pues al final “todos los filósofos (...) sienten el deseo o la necesidad de una penetración que cale más hondo de lo que ellos han sido capaces de lograr antes” (1984: 50). No es el apasionamiento o las emociones la pauta de los filósofos legos sino que tal como Scharfstein refiere puede controlar incesantemente incluso a los más racionales, pues “al menos Hume, Rusell y Wittgenstein sufrieron profundas depresiones y a todos ellos les tentó el suicidio” (1984: 87).

El filósofo está enamorado de su búsqueda. Y todo enamorado se deja afectar por aquello que ama. La pasión lleva al contacto. El hombre es capaz de conocer cuando logra contactar y sólo puede lograrlo cuando existe pasión por aquello que puede contactarse. El amante hace cosas por el amado que en su sano juicio no habría podido imaginar. Pues bien, ¿cuál es el sano juicio? ¿Será que cierta locura es capaz de curar el hastío? El buscador de libertad, calculador, se mantiene estacionado en su visión de las cosas, independiente pero desligado; por el contrario, el apasionado se mueve, se afecta, avanza, construye, se muta en hombre nuevo.

La pasión es una característica propia del humano. Afirma Trías que “somos pasionales en la medida que somos finitos” (1997: 49), y no hay manera de no ser finito si humano se es.

Si la pasión le permite al sujeto llegar a la plenitud de su esencia o al máximo potencial de su propia naturaleza, entonces un sistema ético tendría que ponderarla como un aspecto fundante, lejano a las aseveraciones fichteanas, hegelianas, sartreanas, nietzscheanas y marxistas en las que el valor supremo termina siendo la libertad. Trías afirma que:

Interesarse por lo irracional, investigar sus leyes ocultas, es una operación altamente racionalista (...). Jamás he afirmado que la razón, el logos humano, carezca de fuerza para internarse con algún éxito en esos territorios. He afirmado incluso que en el seno de esa apertura pasional despunta el conocimiento racional, o que razón y pasión son una síntesis humana de tal naturaleza que lo pasional posibilita o abre lo racional y lo racional tiene en la pasión su premisa y su soporte (1983: 12-13).

Existe cierta coincidencia entre el pasaje referido y la afirmación de Nietzsche respecto al estado de ánimo que le permite producir: “Los años de vitalidad más baja fueron los años en que dejé de ser pesimista: el instinto de autorrestablecimiento me prohibió una filosofía de la pobreza y el desaliento” (2005: 15). La visión apasionada de la búsqueda supone el reconocimiento de los límites que, a la vez, promueven un ánimo pesimista que se vuelve desesperado y puede orientar hacia la filosofía.

4. La muerte de la pasión como asesina de la voluntad

Para Trías, el grado de apasionamiento con que se vive la vida también puede determinar el tipo de muerte que se vive. Discrepó de Hegel del siguiente modo: “no todas las muertes son iguales y es falsa la idea, hoy muy prestigiada –por lo menos desde Hegel– de que la muerte nos constituye a todos por igual (...) en tanto que es lo que todo lo iguala” (1997: 70). Aunque Trías afirma que hay varios tipos de muerte, Hegel consideró que, aun sin importar las circunstancias, la muerte, el *hecho* de morir –dejar de ser– es algo que todo hombre comparte en

potencia. Ciertamente se puede morir en distintas circunstancias pero, aunque cada historia de vida sea distinta, la muerte como desaparición del ser termina siendo algo similar. Cuando Trías afirma que hay un tipo de muerte que es la muerte en vida, la muerte de la pasión, está expresando poéticamente un concepto filosófico, lo cual se entiende, pero por ello está en una vía distinta a las aseveraciones hegelianas que refieren no a la muerte espiritual o de la calidad de la vida, sino a la muerte física.

Para Trías, la muerte de la pasión es la peor y la más dolorosa de las muertes. Ya no hay un motivo hacia el cual dirigir la voluntad y es por ello que “el dolor es la afección que adviene cuando se deja de sufrir o padecer” (1997: 71), por lo tanto se infiere que la vida es un padecimiento que la existencia implica. No todos los hombres quieren vivir, “lo que en verdad se quiere es padecer” (*Idem*), de tal modo que “el sufrimiento es alegría y positividad” (*Idem*). Estas aparentes contradicciones filosóficas se entienden tras sumergirse en la idea más íntima de pasión que Trías nos propone. Si la vida es un constante padecer y deseamos vivir, entonces es el padecimiento la muestra palpable de que seguimos vivos, la indiferencia hacia todo sería la muestra de la muerte. El padecimiento es un signo de vitalidad en cuanto que aún se desea algo no logrado o se anhela lo perdido o se busca lo no alcanzado.

Ahora bien, desde la visión del enamorado, el ser afectado por el ser amado no es un motivo de tristeza sino de significación y, en ese sentido, se ama el sufrimiento entendido ahora como donación. La donación a la vida es el sufrimiento gozoso que esto supone. El dolor máximo llega cuando se ha dejado de sufrir, es decir, de comprometerse, de ligarse, de conectarse a algo valioso o concebido de ese modo.

Tras dejar atrás la muerte —cosa que sólo puede suceder en los libros— Trías asume que el término “pasión” es lo que expresa el movimiento o el proceso conectivo entre el sujeto y el objeto. Siendo así, el proceso de aprendizaje es un experimento continuo y metódico de la pasión.

5. Hacia un aprendizaje centrado en la pasión

Cuando cualquier hombre afirma “esto es algo” probablemente olvida que *ese* algo ya se ha visto condicionado por su visión del objeto captado, por sus motivos pasionales desde las cuales se interpreta. Es por ello que la singularidad de la cosa es ficticia, no es nunca *eso* particularmente sino que lo que *es* termina escapándose de lo que se representa. Por ello “la generalidad no es más que la recurrencia, por vía de memoria y hábito, de aquellas cosas que no alcanzan a singularizarse” (1997: 79) Así pues, el hombre conoce en la medida en que aquello que intenta conocer se singulariza plenamente ante él a pesar de que se le conciba a partir de una generalización asociante. Trías (1997) aporta lo siguiente al respecto:

¿Qué es lo que de verdad conocemos? ¿Cómo y bajo qué condiciones podemos decir que conocemos algo (...) o aumenta nuestra potencia de conocer? O para decirlo a la moderna: ¿cuándo puede afirmarse que progresa nuestro conocimiento? ¿Cómo, bajo qué forma se nos revela eso que aumenta nuestro conocimiento, eso que produce en nosotros conocimiento? He aquí el problema del conocimiento planteado en los términos en que yo juzgo que es pertinente plantear (p. 80).

Son los sucesos singulares los que provocan conocimiento una vez que se posicionan en el hombre como dignos de pasión. El conocimiento se produce cuando *algo le pasa al hombre* con lo singular que está frente a él. Es así que “lo que nos pasa” es la base del conocimiento. Ningún profesor conoce los significados o la manera de significar de sus estudiantes, eso sería una evidencia de pedantería en la máxima expresión. Lo que él puede es presentar lo más significativo para sí y hacerlo de manera tal que promueva el despertar o la conexión con un significado personal en el oyente. La pasión no está de más, puede inducirse del profesor al estudiante. Trías propuso un empirismo de la pasión que denominó empirismo mejorado o modificado. No consiste sólo en el aprendizaje a partir de los sentidos sino en función de las condiciones que la pasión impone sobre lo que se conoce.

Aprender no significa tener la respuesta, sino más bien continuar la pregunta ante las respuestas siempre aparentes. De tal manera que “sólo empieza a haber conocimiento cuando el sujeto deja de tener trato con datos. Dicho de otra manera es el dato, *lo dado*, lo que impide que se produzca conocimiento” (Trías, 1997: 84). Siendo así, el conocimiento es posible cuando el dato es singularizado, contactado a fondo, de manera muy íntima y personal, de modo que se puede restituir el objeto aprendido en significados distintos a los iniciales. Más aún, Trías afirmó que los términos de “sujeto y objeto” presentes en casi todos los discursos epistémicos son en realidad sólo “cosa y cosa”, algo que padece y aquello que hace padecer. El sujeto pasional sería entonces aquel que se deja padecer. No hay verdaderos o falsos, sólo padecimientos que generan cognición. La pasión es pues un conectivo entre el corazón y la cabeza.

Un aspecto que genera conocimiento es la *distinción* individual, es decir, la percepción subjetiva. La indistinción (el comunismo o la democracia) generan una predeterminada ideología y una praxis al servicio de ésta. Trías hace un llamado a evitar la politización epistemológica para lograr, en contraparte, una estética del conocimiento. Para Trías, la distinción no se da en las cosas extraordinarias sino en lo ordinario visto desde otro ángulo. El arte y la filosofía, por ejemplo, son maneras posibles de percibir una realidad de manera diferente, una realidad que siempre ha estado ahí. Antes de que Newton enunciara la ley de la gravedad todas las personas habían visto caer manzanas de los árboles, pero ese hecho cotidiano se volvió novedad no por sí mismo sino por la visión distinta de lo ordinario: la caída de algo no fue sólo *algo que sucede* sino que fue *algo que sucedía por un motivo* y esa añadidura llevó a Newton a la duda apasionante. Para Trías “la obra artística acierta a dejarnos ver lo que siempre vemos, pero de tal manera que sólo desde entonces propiamente vemos; alcanzamos entonces visión propia de lo que antes, creyendo ver nunca veíamos” (p. 113). El filósofo coincide con el artista precisamente en la experiencia pasional. Lo anterior puede ser

clarificado cuando se observa una realidad circundante desde la óptica de la posibilidad, es decir, no sólo mirando lo perceptible o sensorial, sino concibiendo la pregunta generadora sobre el origen, los motivos, las causas, los fines, la intención. Preguntarse por los motivos es un camino para encontrarlos. El científico, en cuanto filósofo de la realidad específica, convive con la pasión de su búsqueda y es por eso que investiga. No hay investigación consumada que no haya estado sometida al influjo de cierto apasionamiento necesario.

6. La pasión y la subjetividad

Las distinciones se generan en lo ordinario y siempre desde la subjetividad. La objetividad, que la subjetividad crea conceptualmente, también es entendida desde un parámetro distintivo. La filosofía es, en buena medida, más aprender un modo diferente de ver el conocimiento que aprender en sí el conocimiento. Por ello, se filosofa a partir de algo que es el inicio de la reflexión, no hay reflexión si no hay algo sobre lo cual se ha hecho antes una flexión.

El yo es la ficción refractaria desde la cual puede suceder la pasión. Por ello, “dominar las pasiones equivale a suicidarse” (Trías, 1997: 139), no hay más yo que el que la pasión muestra en su incesante repetirse, en la trama de hábitos forjadores de carácter. Trías (1997) tuvo la intención de separar los términos “deseo” y “pasión” cuando menciona que “el deseo es a la pasión lo que, en terminología hegeliana, es el fenómeno respecto a logos: el deseo es la forma inmediata de manifestarse la pasión, es pasión en su aparecer inmediato, es la pasión en tanto que dato” (p. 145). El deseo es entonces una pasión primigenia que, por tanto, no es la pasión en su máxima expresión. De tal modo, se puede entender el deseo como “fenómeno de la pasión” (p. 161). Siendo así, “la pasión autoconsciente es la que añade al deseo autoconsciente el carácter subjetivo y dialéctico del que carece el deseo” (p. 161).

Trías reconoció la influencia de la sociedad en el individuo cuando afirmó que por sociedad ha de entenderse a “esa totalidad sintetizada en el Ojo que espía, el conjunto de miradas difusas, disueltas en la atmósfera, a modo de espíritus invisibles (...) que persiguen y asedian desde todos los ángulos de mira, la pareja recién constituida, el esbozado dúo de amor, el *romance*” (1997: 178). Si el conocimiento es un romance entre el que conoce y lo conocido, entonces tal romance está mediatizado socialmente.

La pasión propicia conductas de acuerdo con su presencia puesto que

La pasión plenamente consumada constituye el compromiso pasional, el que se hace plenamente cargo de toda la carga, contracarga y sobrecarga que la pasión arrastra, la cual jamás brota de forma inocente y pura, a partir de ninguna *tabula rasa*, sino que se produce en territorios colonizados y conquistados, superpoblados, llenos de dificultades, ruidos, automóviles y griteríos callejeros (Trías, 1997: 181).

No hay pasión de alto grado sin un compromiso. Y uno de tales compromisos es con la propia historia, la “historia de la pasión” (Trías, 1997: 188), puesto que es ésta la que construye nuestras percepciones. Bajo esa concepción, el hombre es una secuencia de pasiones que han motivado las experiencias a la vez que una serie de experiencias que han forjado distintas pasiones. El deseo de saber para poder explicar a otros se funda en un íntimo deseo de explicarse a sí mismo, de comprenderse, de saberse dentro del parámetro de lo general. Cuando un individuo aprende, siempre lo hace desde la lógica de su propia pasión. Sus preguntas, las maneras en que las hace, las personas con quienes las comparte y los momentos en que las preguntas son dignas de ser expresadas, forman parte de los distintivos y elementos que se configuran a partir de la pasión.

Trías (1997) duda del azar totalitario, del determinismo, pero también reconoce que la plena libertad es una falacia, puesto que la pasión que nos domina suprime en sí parte de esa libertad. Para Trías, “el pro-

blema del libre albedrío es un falso problema que dibuja como únicas alternativas dos opciones imposibles, libertad y predeterminación” (p. 191). Elegimos entonces por cuestiones de afectos y en ello, inexorablemente, también juega la pasión. Sin embargo, no toda pasión tiende al bienestar por lo que se deriva que algunas de ellas no son siempre disfrutables o benéficas:

La pasión (...) puede ser de dos modos, pasión constructora, productiva, poética, creadora, o bien, pasión destructiva o ponzoñosa, pasión arrasadora de todo sueño y de todo deseo de paraíso, pasión incendiaria, pasión de abismo, pasión por arrojar al fondo del mismo volcán (1997: 195).

Aun cuando se viven momentos felices existe siempre el temor de perderlos. La sombra del temor es una paradigmática presencia no solicitada pero existente. Trías afirma que “cuanto más cerca está de conseguirse el sueño paradisiaco de felicidad, más hondo, más tremendo se presenta el abismo infranqueable que separa al sujeto de su objeto: el jardín del edén está cercado de abismos, como los castillos medievales (1997: 1).

7. La improbable exclusividad de la pasión

Para Trías, “la vida es un lugar espacial y temporal concedido para que cada cual encuentre la otra mitad de sí mismo, el órgano que le falta, aquel y sólo aquel que le es afín, con el cual pulsar la eterna, frágil, oscura, alegre y triste melodía del amor” (1997: 203-204). Sin embargo, a pesar de la innegable belleza del pasaje, la afirmación tiene múltiples implicaciones inaceptables. La primera es que los seres, al necesitar buscar complemento, serían entes incompletos. La segunda es que tal parece que se afirma que al hombre sólo le es posible complementarse con un solo ser afín a él, a pesar de que la realidad plantea múltiples afinidades posibles. Y, por último, ¿cómo sembrar un sentido en la compañía si

existen muchos sentidos aun en la soledad? Está clara la coherencia de las ideas del filósofo español en cuanto que la pasión requiere de aquello que afecta y no sólo del que es afectado, pero esto no es suficiente para sostener que aquello que afecta a una persona debe ser otra y, además, en forma exclusiva. Si la realidad es ya una otredad suficiente, ésta puede afectar lo necesario para el apasionamiento del individuo.

Ahora bien, pareciera que las emociones propuestas por Hume y Descartes, como cuestiones elementales en el apasionamiento, son siempre sociales en cuanto que requieren de otro ser humano para existir. Sin embargo, incluso el odio, la alegría, la soberbia o el amor pueden vivirse en función de una idea de otra persona, incluso fantasiosamente ideada, no forzosamente a través de otra persona real en el aquí y ahora. Dado que todo hombre tiene ideas vinculadas a su pasión respecto a las personas que le rodean, no es obligatorio que las personas existan como reciprocidad exclusiva en su vida para que las pasiones sucedan (la afectación), sino que es suficiente que exista un referente de los demás para que las emociones acontezcan. La exclusividad como aspecto imprescindible para la afectación podría ser objetado por la multiplicidad de individuos que viven reciprocidades múltiples, siendo igualmente afectados.

La última idea del libro *Tratado de la pasión*, más catequética que filosófica, observa en la sexualidad la exclusiva possibilitación de la familia y entiende a los hijos como la pasión consumada. Sin embargo, más allá de las conclusiones con las que Trías aterriza apasionadamente sus ideas, nos deja un muy interesante mensaje que podría resumirse en tres palabras: la pasión manda.

Conclusión

Ha sido recurrente el esfuerzo por desvincular al hombre de sus pasiones. Sin embargo, no es difícil conjeturar que incluso tales intenciones tengan un ámbito pasional para ser mantenidas. Apasionarse por la ra-

zón no se concibe como algo ausente de racionalidad. Del mismo modo, los apasionamientos hacia otros rubros de la esfera humana, entendida la imposibilidad de hacer exclusiva la fuente, no pueden ser negados. Las facetas de lo humano son variadas y poco se lograría con intentar disminuir hasta la ausencia aquellas variaciones de la pasividad identitaria que mueven al individuo hacia sus intenciones íntimas. No hay ejercicio racional verdaderamente profundo que no haya surgido de un palpar apasionado hacia un objeto de deseo, sea este físico o intangible, corpóreo o sin cuerpo, colorido o grisáceo. Los intentos por disminuir la pasión en función de la razón no han sido más que evidencia de irracionalidad.

La pasión, vista como atributo implícito en la condición humana, es energía que oportunamente encauzada permite el logro de intenciones auténticamente benéficas. Si bien no toda pasión es fructífera, tampoco se fructifica idóneamente sin el carácter de la pasión. Tal como afirmó Hegel: “Si llamamos pasión al interés en el cual la individualidad entera se entrega con olvido de todos los demás intereses múltiples que tenga y pueda tener, y se fija en el objeto con todas las fuerzas de su voluntad, concentrando en este fin todos sus apetitos y energías, debemos decir que nada grande se ha realizado en el mundo sin pasión” (1928: 59).

Bibliografía

- DESCARTES, Rene, *Las pasiones del alma*, Buenos Aires, Aguilar, 1971.
- HEGEL, Friedrich, *Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1928.
- HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona, Orbis, 1984.
- _____, *Disertación sobre las pasiones*, Madrid, Anthropos, 1990.
- _____, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Buenos Aires, Losada, 2010.
- MERLEAU-PONTY, M., *La unión del alma y el cuerpo en Malebranch, Biran y Bergson*, Madrid, Encuentro, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce Homo*, México, Grupo Editorial Tomo, 2005.
- SHARFSTEIN, Ben-Ami, *Los filósofos y sus vidas. Para una historia psicológica de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1984.
- TRÍAS, Eugenio, *La filosofía y su sombra*, Barcelona, Seix Barral, 1983.
- _____, *Tratado de la pasión*, Madrid, Taurus, 1997



Recepción: 9 de enero de 2014
Aceptación: 9 de febrero de 2014