

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

# FILOSOFIA

Y

# LETRAS

*REVISTA DE LA FACULTAD  
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

# 28

*OCTUBRE-DICIEMBRE*

**1 9 4 7**

*I M P R E N T A U N I V E R S I T A R I A*

# **UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**

Rector:

**DR. SALVADOR ZUBIRÁN**

Secretario General:

**FRANCISCO GONZÁLEZ CASTRO**

## **FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**

Director:

**DR. SAMUEL RAMOS**

# FILOSOFIA

Y

# LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE  
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA  
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR-FUNDADOR:

*Eduardo García Máynez*

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71  
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país . . . . .	\$7.00
Exterior . . . . . ds.	2.00
Número suelto . . . . .	\$2.00
Número atrasado . . . . .	\$3.00

## Sumario

### ARTICULOS

	Págs.
Juan David García Bacca . . . . .	<i>La evolución de la física, como serie monótona creciente de inventos conceptuales . . . . .</i> 217
Antonio Gómez Robledo . . . . .	<i>La teoría de las pasiones en Descartes y en la tradi- ción filosófica . . . . .</i> 249
Aníbal Sánchez Reulet . . . . .	<i>Ser, valor y existencia . . . . .</i> 265
Oswaldo Robles . . . . .	<i>El pensamiento ético de José Vasconcelos . . . . .</i> 277
Juan Hernández Luna . . . . .	<i>La Universidad de Justo Sierra . . . . .</i> 291
Leopoldo Zea . . . . .	<i>Antecedentes historicistas en Hispanoamérica . . . . .</i> 309
Vicente Gaos . . . . .	<i>Diez años de poesía espa- ñola . . . . .</i> 329

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

	Págs.
Emilio Uranga . . . . .	337
<i>El mundo histórico social.</i> (Juan Roura Parella.) . . . . .	
Emilio Uranga . . . . .	339
<i>Discursos.</i> (Justo Sierra.) . . . . .	
Juan David García Bacca . . . . .	343
<i>Physique collective. (Principes fondamentaux de physique théorique.)</i> (Destouches.) . . . . .	
Juan David García Bacca . . . . .	346
<i>Correspondencia de Leibniz con Arnauld.</i> . . . . .	
Joaquín Sánchez Mac Gregor . . . . .	349
<i>Tres filósofos del Renacimiento. (Bruno, Galileo, Campanella.)</i> (Rodolfo Mondolfo.) . . . . .	
Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras.—J. H. Luna . . . . .	355
Publicaciones recibidas . . . . .	359
Registro de revistas . . . . .	362

## LA TEORIA DE LAS PASIONES EN DESCARTES Y EN LA TRADICION FILOSOFICA <sup>1</sup>

En todo tiempo, desde hace más de veinticinco siglos que el mundo occidental filosofa, los problemas todos de la filosofía han ocupado la atención de los hombres; pero en todo tiempo también, salvo quizá los momentos de intensa plenitud creadora (Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, Kant, Hegel, Bergson . . .), ciertos problemas, de preferencia a otros, han solicitado más vivamente, con recurrente alternancia, el estudio de los filósofos. En lo que hace al momento actual, bien podría decirse que el estudio del hombre, la antropología filosófica, ocupa el primer lugar. Tal parece como si lo más próximo a nosotros, nosotros mismos, nos fuese lo más inaccesible. Y nadie puede desconocer las muchas y muy valiosas conquistas que en este terreno ha logrado la filosofía contemporánea. Nada importa la doctrina que se profese o la escuela a que se pertenezca para dejar de retirar provecho de esas aportaciones. Los primeros en hacerlo somos, o debemos ser, los que profesamos una filosofía perenne, que no es lo mismo que esclerótica o impermeable, sino todo lo contrario, abierta a todas las influencias bienhechoras que puedan enriquecer el legado tradicional; y a tal punto, que por lo mismo que se posee ya un organismo doctrinal coherente, puede elegirse de fuera lo más acomodado a su incremento, con el resultado, a primera vista paradójico, de que, merced a esta selección, redundan en su salud lo que originariamente formaba parte de un sistema antagónico. ¿No decía, por ejemplo, Charles Péguy, que nunca había él podido comprender las reacciones del alma ante la gracia, con sus variaciones de docilidad o endurecimiento, hasta que tomó noticia de los insuperables análisis bergsonianos sobre la memoria y el hábito?

---

<sup>1</sup> Conferencia pronunciada en la Alianza Francesa de Guadalajara, el 20 de agosto de 1947.

Que la antropología filosófica sea hoy por hoy la temática predominante en el mundo filosófico, nada lo demuestra tanto como el programa del X Congreso Internacional de Filosofía, que habrá de reunirse en Amsterdam en el verano del año próximo, programa del que hasta este momento conocemos sólo tres, pero significativos epígrafes: Hombre, Humanidad, Humanismo.

De modo, pues, que tiene para nosotros un interés superlativo examinar de nuevo y con la nueva óptica que pueda darnos la experiencia intermedia, las teorías filosóficas más conspicuas sobre el ser humano, cualquiera que haya sido la época de su promulgación. Y es por ello por lo que, habiendo de elegir un tema monográfico (o monológico en la ocasión presente) de la filosofía cartesiana, nada me ha parecido tan propio como tomar el tratado de *Las Pasiones del Alma*, en cuyo preámbulo encontramos este significativo subtítulo: "De las pasiones en general, y, con ocasión de ellas, de toda la naturaleza del hombre." Es bien claro, por tanto, que en el tratado de las pasiones está, en parte implícita, en buena parte explícita, toda la antropología cartesiana; y esta implicación no es en modo alguno una arbitrariedad del filósofo, porque no sólo fué en el terreno de las pasiones en lo que más vivamente se opuso Descartes a la antropología aristotélico-tomista, sino que el asunto mismo es el más cardinal quizá en toda antropología, cualquiera que sea, desde el momento que es en las pasiones donde más acusadamente se manifiesta el comercio del alma con el cuerpo, sea cual fuere la explicación que haya de darse de esta simbiosis, de la que nunca será posible eliminar del todo, al menos en esta vida, cierto residuo de misterio.

Mas para la debida intelección de la doctrina cartesiana en esta materia, considero indispensable exponer lo más sucintamente que me sea posible la teoría del hombre, y señaladamente de las pasiones, en el pensamiento aristotélico y escolástico, pues de otro modo no podría comprenderse la nueva concepción que declaradamente impugna a la anterior y pretende suplantarla.

o

Como es bien sabido, el hombre, desde Aristóteles, había sido entendido como una sustancia completa, integrada por dos sustancias incompletas: el alma y el cuerpo. Incompletas, no porque una de ellas, el alma,

no pueda sobrevivir a la destrucción del compuesto, sino porque aun en tal estado ha menester para su perfección operativa de la reunión con el cuerpo. Incompleto el cuerpo sobre todo, que no es cuerpo vivo sino por la inhabitación del alma, y no deja de serlo sino por la ausencia del alma; lo cual no quiere decir, evidentemente, que el alma pueda caprichosamente habitar o dejar este cuerpo, sino que requiere que el cuerpo esté suficientemente dispuesto para venir a informarlo, y lo abandona cuando ya no lo está. El alma y el cuerpo, en suma, mantienen una unión tan íntima como la forma y la materia en todo el universo corpóreo. El alma es la forma del cuerpo y su acto vital; y por ende, el hombre es uno, y todos los actos del hombre que nos plazca imaginar, desde los más rudimentarios de la vida vegetativa hasta los más altos de la vida intelectual, son siempre actos del hombre. Es verdad que en la intelección el cuerpo coopera apenas dispositivamente, manteniendo las fuerzas orgánicas indispensables y proporcionando al espíritu la materia remota de su acto cognoscitivo, pero esta circunstancia no rompe la unidad radical del ser humano y de sus operaciones.

Por otra parte, siendo tan diversas estas operaciones y debiendo todas, en mayor o menor medida, atribuirse también al alma, fué preciso distinguir en ésta, como lo hicieron Platón y Aristóteles, tres funciones, zonas o partes, o aun tres almas, como llegó a decirse, para dar cuenta de su diferente actuación; pero bien entendido que todos esos cortes o metáforas espaciales no eran sino eso: modos de hablar, locuciones de que no puede dispensarse un ser que, como el hombre, recibe sus conceptos de los sentidos, y por tanto de la materia, mas que en manera alguna denotaban una partición real en la unidad anímica. Y fué así como llegó a hablarse de un alma vegetativa, informadora de procesos orgánicos sustraídos del todo al imperio de la razón y de la voluntad, como pueden serlo el sueño o la digestión; de un alma sensitiva, origen de movimientos de suyo irracionales, pero disciplinables por la razón; y de un alma intelectual, en fin, centro de la razón y de la voluntad, y fuente de la vida propiamente espiritual del hombre.

El alma vegetativa y el alma intelectual no deben preocuparnos por ahora. Una en la base, otra en la cúspide, el contacto que mantienen no ofrece ocasiones de fricción, y cada una desarrolla libremente la vida que le es propia. Pero el alma sensitiva, ella sí, no por su constitución óptica, sino por el desconcierto del pecado original, es el teatro de la batalla secu-



lar entre el cuerpo y el espíritu. En ella está prácticamente toda la moral. Digo prácticamente, porque aunque el alma intelectual sea también sujeto de virtudes y vicios, éstos son o menos frecuentes, como la pura soberbia, o inspirados las más de las veces, como la injusticia, por las suasionés del apetito sensitivo.

Ahora bien, los movimientos del apetito sensitivo reciben desde Aristóteles el nombre de pasiones. Y antes de pasar adelante diciendo cuáles son, importa dejar bien claro que en la doctrina aristotélico-tomista las pasiones no son de suyo ni buenas ni malas, sino que serán lo uno o lo otro según que se subordinen o no al bien de la razón. Y por más que en la condición actual del hombre deba más bien tenderse a la mitigación de algunas pasiones que a su fomento y pábulo, sería antinatural y a la postre nocivo tratar de extirparlas. Si esto fuese posible o siquiera deseable, de ello nos habría dado ejemplo Cristo Nuestro Señor, quien por el contrario mostró dar cabida cuando era menester a ciertas pasiones, como la tristeza o la cólera, por ejemplo, con subordinación perfecta, claro está, a la parte racional. Querer abolir las pasiones, teniéndolas todas sin distinción por dolencias del alma, fué uno de los tantos errores de que está plagada la moral estoica, como si nosotros fuésemos entes de pura razón, y como si las pasiones, bien regidas, no fuesen un auxiliar poderoso de la razón y de la voluntad en la conquista del bien, que debe también alcanzarse, contra lo que se ha dicho, con ira y deseo.

¿Cuáles son las pasiones? La descripción de ellas es verdaderamente una obra maestra de finura y perspicacia, consumada por los escolásticos, quienes en este punto llevaron al último extremo de perfección posible la teoría aristotélica.

El criterio fundamental fué el de separar las pasiones unas de otras según que representen movimientos de apetencia de un bien o de aversión de un mal, importando poco en esta descripción de lo que es de suyo neutro, según dijimos, que se trate de un bien o mal reales o simplemente aparentes. Pero pronto se vió que estos impulsos de atracción o repulsión no eran uniformes, sino que un grupo de tendencias por un lado, y otro por el otro, ofrecían notables diferencias, pues en tanto que unos movimientos, como el amor o el odio, tendían a un bien o rechazaban un mal sin otra consideración, otros en cambio, como la esperanza, tendían a un bien no simplemente tal, sino a un bien difícil, o se apartaban de él, como la desesperación, no obstante sentir amor por él, por representárselo ya no

sólo difícil, sino inasequible. Y de la misma manera, con respecto a un mal no como quiera, sino a un mal difícil de eludir o dominar, el movimiento victorioso de audacia o el derrotista de temor no pueden confundirse con el odio que nos inspira, tanto en uno como en otro caso, lo que aprehendemos como mal. Y para radicar debidamente en su sujeto propio uno y otro haz de tendencias, distinguiéronse en el alma sensitiva (distinción que remonta por lo menos a Platón) dos partes a su vez: la una, la parte simplemente desiderativa o apetitiva del bien absolutamente considerado, y la otra la parte, como si dijéramos, combativa, cuyos impulsos se dirigen a la conquista del bien difícil y a la debelación de los obstáculos interpuestos para su logro. A la primera de estas partes llamó Platón, y después Aristóteles, *epithymía*; a la segunda *thymós*. Y doy estos vocablos no por achaque de erudición trivial —son cosas que andan en los manuales—, sino porque me parece que así como los escolásticos captaron admirablemente la doctrina, así por el contrario no fueron muy felices en la versión de ambos términos, del segundo sobre todo, a causa quizá de que el latín no se prestaba como el griego a conservar el mismo radical en las dos voces. Ello fué que a la parte desiderativa la llamaron apetito concupiscible, y a la parte combativa apetito irascible, por creer tal vez que las pasiones que comunican su máxima tonalidad a ambos apetitos, son respectivamente para el primero la concupiscencia (entendida en el sentido general de deseo, y no sólo como impulso sexual, según se entiende a menudo) y para el segundo la ira. Nuestras lenguas romances tampoco han sido en esto más afortunadas, aunque ya se observa una tendencia a encontrar la versión apropiada. Los franceses, por ejemplo, suelen llamar "*la partie généreuse de l'âme*" a la parte irascible. En castellano habría que llamarla la parte combativa, inflamable, fogosa (a estas dos últimas traducciones se prestaría particularmente el radical griego), o simplemente animosa, como propone García Bacca. Dejemos esta digresión filológica y prosigamos, acomodándonos por ahora al uso tradicional, para decir ya cuáles son las pasiones que corresponden respectivamente al apetito concupiscible y al apetito irascible.

En la parte concupiscible, como enseña Santo Tomás (I-IIae., Q. 33), se dan tres parejas de pasiones. Si consideramos el bien o el mal sensible que las motivan, prescindiendo de su ausencia o presencia, tendremos amor y odio. Si están ausentes, deseo y aversión. Si presentes, gozo y tristeza. En suma, seis pasiones concupiscibles: amor, odio, deseo, aversión, gozo y tristeza.

En la parte irascible la clasificación no es tan sencilla, porque aquí, aparte de la contrariedad lógica de los términos del movimiento (bien y mal, tomados respectivamente como término *ad quem* y término *a quo*), hay que tomar en cuenta la otra contrariedad de acceso y receso con respecto al mismo término; y así tenemos esta vez dos parejas de pasiones y una pasión sin pareja, a saber: con respecto al bien difícil, esperanza y desesperación; con relación al mal arduo y ausente, audacia y temor; y en fin, en lo que ve al mal ya presente, ira. Y tiene de particular la ira el no tener contrario, como quiera que el bien presente no es ya un bien difícil. Así pues, en tanto que las pasiones de lo concupiscible eran seis, las de lo irascible son sólo cinco: esperanza, desesperación, audacia, temor e ira. En total, once pasiones.

Ignoro si podrán ponerse reparos a esta clasificación; yo no conozco otra mejor hasta ahora. Este cuadro de las pasiones nos da la pauta para todas las virtudes morales, con excepción de la justicia; porque la virtud no es sino el medio que la prudencia impone en cada caso a cada pasión, así como el vicio consiste en el exceso o el defecto. Las pasiones son así la materia de la vida moral del hombre. Sin ellas no habría propiamente moral, y por eso la moral estoica es la moral más amoral de todas. Lo mejor es reconocer lealmente la radicación carnal del espíritu, esforzándonos, claro, por que el espíritu sea, como decía Prudencio, el *imperator*, pero sin olvidar que si destruimos al siervo acabamos también con el señor. Y ahora volvamos a Descartes.



La moral cartesiana, por más que coincidiendo en sus conclusiones prácticas con la moral peripatética, se aparta notablemente de ella en sus premisas teóricas, y singularmente en la antropología.

Digamos, para empezar, que el hombre, para Descartes, no es una sustancia, sino dos: el alma y el cuerpo, concebidos ambos como sustancias completas. Al filósofo le molestó grandemente que su más fiel discípulo, Regio, sacara de aquí la conclusión de que el hombre no es un ser sino por accidente, pero realmente el corolario es irreprochable.

Esta escisión radical en la unidad humana hubo de llevarla a cabo Descartes, a lo que me parece, en fuerza del designio, siempre dominante en él, de allanar como fuese todos los obstáculos que pudieran oponerse al

progreso expedito de la física matemática, es decir, de quitar del universo sensible todo lo que pudiera impedir tratar todos los seres corpóreos, sin excepción, como cosas extensas, y sus procesos como procesos mecánicos. Y como el principal óbice a todo esto era nada menos que la vida (en las plantas, en los animales, en el hombre mismo), Descartes la suprimió lisa y llanamente, convirtiendo a todos los seres vivos en puros autómatas y a los animales en máquinas; ocurre esta de las *bêtes-machines* que ponía fuera de sí, como puede comprenderse, a La Fontaine. Pero el filósofo no se arredra, sino que sostenía imperturbable, con una encantadora comparación, que todo pasaba en los organismos animales como en las grutas y fuentes artificiales de los jardines reales de Fontainebleau, en las cuales la sola fuerza del agua, merced a un dispositivo ingenioso, podía dejar oír sonidos melodiosos y aun algunas palabras, así como hacer surgir diversos monstruos o deidades, según la fantasía de los ingenieros. Y si un perro, por ejemplo, un perro real y verdadero, aullaba de dolor, no había por qué extrañarse, pues esta alteración, provocada por un objeto importuno, era en todo semejante a la que una persona importuna e inexperta suscitaría en las susodichas fuentes y grutas, dando lugar con su torpeza a que un monstruo marino le vomitase agua en el rostro, o a que un Neptuno le amenazase con el tridente, o a que una Diana pudorosa corriese a esconderse en los cañaverales, todo como si estos personajes fuesen conscientes de sus actos.

Pero si era más o menos fácil suprimir tan gentilmente el alma irracional de los brutos, no lo era ya en modo alguno hacer lo mismo con el alma racional del hombre, y nadie menos que Descartes, cristiano, filósofo y hombre de elevada espiritualidad, podía haber caído en tan craso materialismo. Todo lo contrario. Precisamente porque el alma humana no podía ya, en fuerza de la concepción mecanicista del mundo corpóreo, informar al cuerpo, Descartes la despojó sin miramientos de sus funciones vegetativas y sensitivas, y la dejó reducida a puro espíritu, a cosa pensante, *res cogitans*, sin tener nada que ver por su esencia misma, sino a lo más por circunstancias de hecho, con la *res extensa* del cuerpo al que ni Descartes ni nadie puede negar que está unida. Y por ende, fué preciso dotarla de su patrimonio intelectual de ideas innatas, proveerla de especies infusas, y ponerla de este modo en directa comunicación con su Creador, sin haber menester de elevarse hasta Él desde la contemplación de las cosas sensibles.

Mucho han ponderado los cartesianos, o los enemigos de Aristóteles, este exaltado espiritualismo del filósofo, y fuerza es confesar que no les falta en esto la razón; sólo que este espiritualismo no es el propio del hombre, sino el de las inteligencias puras, de los ángeles. Gran verdad es la que Maritain ha expresado al decir que la psicología cartesiana es la encarnación del ángel. Todo esto es muy sublime y muy hermoso, pero no corresponde a lo que es el hombre, a lo que Dios ha querido que sea —Él solo sabe por qué—, es decir, una inteligencia unida sustancialmente a la materia.

Pero a esta altura se le planteaba a Descartes un grave problema. Había que saber cómo se comunican entre sí las dos sustancias que en el mundo fenomenal componen esto que llamamos hombre, y había que saberlo con apremio en lo tocante a la vida sensitiva y en el terreno de las pasiones. Porque estaba bien que lo vegetativo y lo intelectual marcharan cada cual por su lado, y que aun el mismo espíritu se nutriera sólo de sí mismo, pues en suma, el innatismo ideatorio, por más que difícilmente defendible, está muy lejos de ser un absurdo filosófico. Pero en cambio, no podía desconocer Descartes, discreto y cristiano, que el hombre, como dice el Apóstol, no hace el bien que quiere, sino el mal que no quiere, esto es, que la razón y la voluntad están en estado bélico continuo con las pasiones, y que unas veces las sojuzgan y otras son arrastradas por ellas; de suerte que había aquí, con abrumadora evidencia, una interacción de la que era preciso dar una explicación satisfactoria.

Descartes habría podido eludir la dificultad saliéndose por la fácil tangente de la moral estoica, sosteniendo que las pasiones son meramente perturbaciones enfermizas del cuerpo o desarreglos de la máquina humana, a los cuales el espíritu no tenía por qué prestar atención. Pero Descartes, una vez más, era medularmente latino, francés y cristiano, y por más que tuviese simpatía por ciertas actitudes estoicas —actitudes que, a decir verdad, no son en absoluto privativas del estoicismo—, como la fortaleza en las adversidades y el desapego de los bienes temporales, no podía compartir sustancialmente una doctrina que en el fondo es una doctrina negativa, pues se cifra en el *sustine et abstine*, siendo así que Descartes lo que más quería era hacer del hombre "*maître et possesseur de la nature*". Una doctrina, además, que estrangula la vida, por lo cual dijo Descartes que apenas los melancólicos podrían seguir a Zenón. Una doctrina, en fin, que es, como Pascal lo dijo insuperablemente, soberbia diabólica, por cuanto el

sabio estoico, inaccesible a toda pasión, lo es también, a dicho de Séneca, a la misericordia; por cuanto nada hay más opuesto a la orgullosa autarquía del estoico que la indigencia de la gracia en que se encuentra el cristiano. Por todo ello, Descartes compara en el *Discurso del método* las construcciones doctrinales de los estoicos a palacios soberbios y magníficos, pero edificados sobre arena. Y debemos especial reconocimiento a Cartesio, porque enseñando que la pasión debe también combatirse con la pasión, abrió los ojos a muchos en momentos en que triunfaba el neoestoicismo (piénsese en Charron, en Justo Lipsio . . .) como uno de los tantos brotes paganos que hubo en el Renacimiento. La propia Cristina de Suecia, antes de conocer a Descartes, tenía por autores favoritos a Epicteto, Marco Aurelio y Séneca. De paso diré que no comprendo ese lugar común que corre por ahí en el catecismo de la hispanidad, y que hace de la filosofía estoica poco menos que la esencia del alma española. ¿Que Séneca fué español, o que Marco Aurelio tenía sangre andaluza? ; Y qué más da! En verdad no alcanzo a percibir qué tiene que ver el ideal del sabio estoico con el ideal del caballero cristiano. No comprendo.

Descartes, pues, decidido a explicar cómo es que la pasión es conjuntamente un estado espiritual y sensible, un movimiento psíquico acompañado de placer o de pena, recurre al expediente de imaginar una parte del cuerpo en la cual el alma ejerce sus funciones más particularmente que en las otras, y cree encontrarla en una glándula muy pequeña del cerebro, la glándula pineal, la epifisis de la anatomía moderna. Esta pequeña glándula, centro receptor, coordinador y trasmisor de todas las imágenes e impresiones recibidas de los sentidos por intermedio del sistema nervioso, es empujada de una parte por el alma —no hago sino transcribir casi literalmente a Cartesio— y de la otra por lo que el filósofo, de acuerdo en esto con la ciencia de su tiempo, llama los espíritus animales, que no son sino partes muy sutiles de la sangre, enrarecidas por el calor del corazón (Descartes cree aún, muy medievalmente, que en el corazón reside un fuego invisible), y que por su sutileza y movilidad suben directamente al cerebro, deslizándose fácilmente por cualquier intersticio. Y como la voluntad, de un lado de la glándula, mueve a los espíritus para suscitar por su medio la reacción corporal acomodada al dictamen de la razón en cada caso, y como los espíritus animales, del otro lado, se oponen a la acción libre del alma para inclinarla más bien a desear los objetos sensibles, cuya percepción ha motivado ese impetuoso afluir de los espíritus, de aquí —nos asegura el

filósofo— vienen todos los combates que solemos imaginar entre la parte inferior del alma y la parte superior, erróneamente en su concepto, pues el alma no es sino una, racional y pensante. Las pasiones en conclusión, según la definición cartesiana, no son sino percepciones o sentimientos o emociones del alma, referidas particularmente a ella, y que son causadas, sostenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus (*Passions*, xxvii): Y dicese que son referidas particularmente al alma, para distinguir las de las otras percepciones referidas a su vez o bien a los objetos exteriores, como los olores, sonidos o colores, o bien a nuestro cuerpo, como el hambre, la sed ó el dolor.

No faltará quien asuma una actitud sonriente o desdeñosa ante estas lucubraciones cartesianas, principalmente en lo que toca a la fisiología y a esa desmedida importancia otorgada a una glándula, la epífisis, cuya función parece ser sobre todo, más modestamente, la de contrarrestar los efectos de la hipófisis, alguno de los cuales pudiera ser el gigantismo. Con todo ello, la solución cartesiana no es, filosóficamente hablando, un contrasentido, por más que sea un error, pues si hemos de explicarnos de algún modo, dentro de la filosofía de Cartesio, la unión con la materia de una sustancia espiritual que transitoriamente asume la corporeidad, menester será encontrar algún lugar preciso donde esa sustancia esté por lo que se llama contacto virtual, es decir, por la aplicación especial de su virtud a ese lugar y no a otro, que es el modo como los espíritus puros ocupan de hecho un lugar. Y sobre todo, prescindiendo de lo anterior, lo decisivo está en que Descartes, aunque por contrarios caminos, llega a las mismas conclusiones prácticas a que había llegado la tradición: hacer de las pasiones simultáneamente colaboradoras y siervas. Colaboradoras, porque, según enseña Descartes contra la soberbia estoica, no bastan de ordinario las propias armas de la voluntad para dominar las pasiones, sino que las pasiones deben vencerse también con las pasiones, oponiendo en lo posible representaciones placenteras que lleven al bien a las semejantes que llevan al mal. Y servidoras, porque, a dicho del filósofo, la fuerza del alma debe apoyarse ante todo en el conocimiento de la verdad; por donde vemos que la moral cartesiana, conjugándose en este punto felizmente con la moral peripatética, mantiene también la supremacía de la inteligencia y la rectoría de las virtudes intelectuales. Este es, digámoslo de paso, uno de tantos aspectos en que el cartesianismo, contra lo que de ordinario se piensa, es heredero y prosecutor de la tradición, como lo han mostrado abundantemente las in-

vestigaciones más recientes, las emprendidas sobre todo por Gilson y plasmadas en obras tan magníficas como su *Index escolástico-cartesiano* y sus comentarios críticos al *Discurso del método*.

Esta filiación aristotélica de Descartes, si se quiere a pesar suyo, cobra nueva evidencia en la enumeración que el filósofo hace de las pasiones. Verdad es que, así como no puede admitir una parte sensitiva en el alma, así también rechaza la división de esta parte en apetito concupiscible y apetito irascible, limitándose a no ver en estas denominaciones sino dos facultades, como él dice, "*l'une de désirer, l'autre de se fâcher*" (lo cual en el fondo viene a ser lo mismo), y añadiendo que por el mismo tenor puede hablarse de otras muchas, como son las facultades de admirar, de amar, de esperar, de temer, y así sucesivamente. Descartes, en suma, no ha captado la diferencia irreductible entre los dos movimientos esenciales del alma sensitiva: el que lleva a poseer un objeto agradable o a huir de uno penoso, y el que lleva a destruir o a neutralizar un objeto hostil o arduo. Y sin embargo, no obstante tan acusadas divergencias entre Cartesio y sus precursores, el cuadro de las pasiones fundamentales viene a ser en nuestro filósofo muy semejante a la clasificación escolástica de las pasiones concupiscibles.

Descartes, en efecto, reconoce en total seis pasiones primitivas, que son por el orden que él las expresa: admiración, amor, odio, deseo, gozo y tristeza. Como se ve, Descartes conserva de la antigua clasificación las dos parejas de contrarios amor-odio y gozo-tristeza, y su innovación consiste en privar de contrario al deseo, por estimar el filósofo que en la misma tendencia hacia un bien está implicada la aversión del mal opuesto, y en segundo lugar en erigir en pasión, y aun en pasión fundamental, igualmente sin contrario, la admiración. Donde es muy de ponderar la importancia que nuestro filósofo atribuye a la admiración y el singular papel que este estado de conciencia desempeña en la psicología cartesiana. La admiración, esta súbita sorpresa del alma —como dice muy bien Descartes— que la lleva a considerar con atención los objetos que le parecen raros y extraordinarios (LXX), no había pasado por cierto inadvertida en la filosofía precartesiana. Muy lejos de eso, Aristóteles declara en un texto célebre que la admiración es el principio del filosofar, de modo que la filosofía es propiamente obra de la admiración, obra taumatúrgica. Mas con todo ello, tanto el Filósofo, a lo que parece, como Santo Tomás sin duda alguna, no vieron en la admiración sino un estado de la parte intelectual



del alma: de la razón de un lado ante el misterio de lo desconocido, y de la voluntad del otro, lanzada consecuentemente a poner en ejercicio todas las potencias cognitivas para la conquista de la verdad. Y fué precisamente gracias a la fenomenología de la admiración como fué posible que la teología católica llegara a la conclusión de que en el alma de Cristo hubo ciencia experimental, allende de la ciencia de visión beatífica y de la ciencia infusa, como quiera que los Evangelios nos certifican que Nuestro Señor se admiró en más de una ocasión, y nadie se admira de lo que ya conoce por experiencia propia, sino sólo de lo que ignora por esta vía, aunque pueda ya tener de ello noticia, y aun más alta, por otras. Ciertamente que, volviendo a las personas humanas, la afección intelectual admirativa puede redundar, y de hecho redundando cuando es muy viva, en la parte sensible, la cual siente entonces la pesquisa y posteriormente la posesión de la verdad como un bien en que se gozan la carne y la sangre; pero en este caso, esta pasión es ya pasión de amor, amor de la verdad y del reino de lo inteligible. Por todo ello no creo que Descartes estuviese en lo justo al hacer de la admiración una pasión; sólo que, una vez más, no pudo él hacer otra cosa, toda vez que sosteniendo la unidad, no ya sólo esencial, sino aun operativa del alma, tenía que comprender bajo el nombre general de pasión todas las afecciones de cualquier índole que puedan sobrevenirle. Y aquí también, desentendiéndonos de los presupuestos más o menos erróneos, lo que debemos retener y gustar como fruto positivo es esta necesidad de la admiración como motor y resorte de la vida espiritual. La admiración es algo así como la juventud del espíritu; y ésta sí podemos y debemos conservarla, aunque la otra nos pase para no volver más. ¡Pobres de nosotros cuando ya no sintamos este temblor del alma, esta expectación y zozobra por desvelar la verdad! Esta es la lección que nos dan los grandes filósofos, como Descartes y Aristóteles, a despecho de sus diferencias; y ésta es la lección que nos da sobre todos Cristo Nuestro Señor, cuya alma, con poseer ya originariamente la plenitud de la sabiduría, todavía quiso adquirirla y saborearla en la forma que es propia de cualquier hombre. Y esto sólo debía bastar para no poner más en entredicho la posibilidad de una filosofía cristiana, y quitar cualquier duda al respecto lo mismo a los agnósticos que a esos cristianos indolentes, muertos a la vida de la inteligencia, que hacen ascos de la filosofía diz que por saber ya cuanto es preciso en las proposiciones de la fe; cuando en primer lugar ni esto es exacto, pues la fe concierne sólo y específicamente al orden de la salvación; ni, ade-

más, la fe puede suplir la evidencia, por más que sea más cierta que la evidencia misma; ni, en fin, dado que la fe no sólo aprehendiese su objeto, sino que lo penetrase, podría dispensar de vivir intensamente esta vida terrestre que Dios quiere que vivamos, esta vida cuya tensión más alta está en mantener continuamente despierta la admiración ante los enigmas que por todas partes nos rodean.

Sería imposible extenderme, en el tiempo de que dispongo, en la enumeración de todas y cada una de las pasiones secundarias consideradas por Cartesio, ni aun en los matices especiales que en él tiene el análisis de las principales. Pero sería imperdonable pasar por alto lo que todos tienen por el ápice de la psicología y la moral cartesianas: esos capítulos introductorios del libro tercero de *Las Pasiones del Alma*, donde el filósofo, rebasando su propósito inicial, pasa más allá del dominio neutro de las pasiones para entrar en el de las virtudes. Y es aquí donde concertando bellamente temas peripatéticos y estoicos, Descartes nos ofrece una síntesis absolutamente original en la pintura que nos traza de una virtud que es para él la clave de todas las virtudes, y a la que da el nombre de *générosité* — digamos, a beneficio de inventario, generosidad, con sólo que tengamos presente que esta voz no denota por ahora sólo la liberalidad, como de ordinario se entiende, sino con ella mucho más.

La generosidad cartesiana es, pues, una disposición moral que resulta de la recta estimación en que cada hombre se tiene a sí mismo, a sus semejantes y a todo lo demás. Es, por tanto, una virtud del juicio, el supremo criterio con que señoreamos nuestras voluntades y nuestros afectos. La estimación de sí mismo, la más alta y legítima que de nosotros podemos tener, estriba en la conciencia que tenemos de nuestro libre arbitrio, del imperio que tenemos sobre nuestros actos y pasiones, y de que, por tanto, no se nos podrá enderezar válidamente alabanza o reproche por los bienes o males adventicios, sino tan sólo por el buen o mal uso que hagamos de nuestra libertad. Por la sola buena voluntad que en él siente se estima el generoso, preludiando al Kant de la *Razón práctica* y a su célebre apotegma de que ni en el mundo ni fuera del mundo es posible estimar sin restricción nada bueno en absoluta, fuera de la buena voluntad. De lo cual proviene naturalmente la estimación por nuestros semejantes, a quienes jamás podrá despreciar el generoso, como quiera que reconoce en ellos la misma dignidad esencial de personas, ante la cual ceden las prendas accidentales de talento o fortuna. Y muy inferior, en fin, a estas dos estimaciones, es la que de-

bemos tener de los bienes exteriores, poniendo así tal orden en nuestros deseos, que no tiendan sino a lo que depende de nosotros, es decir, los bienes interiores del alma, y no a lo que es fruto de circunstancias fortuitas, tal como el mismo Descartes lo había dejado consignado en el *Discurso del método*: "*Tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde; et généralement, de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensées.*" Es decir: "Esforzarme siempre en vencerme, más bien que a la fortuna, y en cambiar mis deseos más bien que el orden del mundo; y en general habituarme a creer que no hay nada que esté enteramente en nuestro poder fuera de nuestros pensamientos." Donde es de notar que por pensamiento entiende siempre Descartes, como se reconoce unánimemente, no sólo los conceptos propiamente dichos, sino en general toda afección del alma de cualquier índole, intelectual, emocional o volitiva —como tiene que ser de acuerdo con su idea de que el alma no es sino la sustancia pensante—, por manera que esto de tener dominio sobre nuestros pensamientos significa tenerlo también sobre nuestras voluntades y pasiones. Y ahora, con mayor amplitud, en el tratado de las pasiones, escribe Descartes esta página en que sintetiza las virtudes resultantes de la generosidad, página que me permitiré transcribir, porque es sin duda una de las más altas cosas que se han escrito sobre filosofía moral:

"Los que son generosos de esta manera, están naturalmente inclinados a hacer grandes cosas; pero nunca a emprender aquello de que no se sienten capaces. Y porque nada estiman más grande que hacer el bien a los demás hombres y desprecian por ello su propio interés, son siempre perfectamente corteses, afables y obsequiosos con todos. Y con esto son enteramente dueños de sus pasiones, particularmente de los deseos, de los celos y de la envidia, porque no hay ninguna cosa —de aquellas cuya adquisición no depende de ellos— que piensen valer bastante como para que merezca ser ardientemente deseada; del odio a los hombres, porque los estiman a todos; del miedo, porque la confianza en la propia virtud les infunde seguridad; y en fin, de la cólera, porque no estimando sino muy poco las cosas que dependen de otros, jamás conceden tanta ventaja a sus enemigos como para reconocer que éstos han podido ofenderles." (CLVI.)

En otra parte del tratado nos dice el filósofo que la generosidad es un movimiento compuesto de la admiración, de la alegría y del amor; y que aun de las más negras tristezas puede nacer en nuestra alma una ale-

gría intelectual (*une joie intellectuelle*), pues "con tal de que nuestra alma tenga siempre en su interior motivo de contento, todas las molestias que vengan de fuera no tienen ningún poder de dañarla, antes coadyuvan a aumentar su alegría, porque viendo el alma que no puede ser ofendida por ellas, esto mismo le hace conocer su propia perfección". Yo tengo para mí que Bergson debió de haber tenido muy presentes estas páginas cuando, en aquella su admirable conferencia sobre la intuición filosófica, terminaba diciendo que, al contrario de la ciencia, que sólo puede darnos el bienestar, la filosofía podría darnos la alegría (*elle pourrait nous donner la joie*).

Si he de dar mi interpretación del "generoso" cartesiano, yo diría que en su semblanza ha fundido Descartes dos tipos ideales eminentes en la filosofía moral: el sabio estoico y el magnánimo aristotélico, que es una de las cumbres —no diré precisamente la cumbre— de la *Ética a Nicómaco*. Del sabio estoico toma Cartesio lo que puede tomar un cristiano: la mesurada autarquía que nos hace señores de nosotros mismos e independientes de los bienes y contingencias exteriores, distinguiendo, como lo hace Epicuro, entre lo que está en nosotros y lo que no está en nosotros; esta autosuficiencia de la virtud que, por lo demás, estaba ya tan bien patente en Aristóteles, al decirnos el Filósofo que aun en medio de los más crueles dolores se difunde el resplandor de la hermosura moral (*δμως ἐν τούτοις διαλάμπει τὸ καλόν*).

Del magnánimo aristotélico (el *μεγαλόψυχος*) tiene mucho más el generoso cartesiano, a tal punto que nos veríamos tentados a traducir sencillamente *générosité* por magnanimidad, si no lo impidiesen, a mi juicio, dos consideraciones capitales. La primera, que al emplear el vocablo que eligió, Descartes quiso acentuar, como lo dice expresamente, el carácter por decir así nativo y como por linaje (*génos*) de la generosidad, pues sin desconocer que puede ser adquirida, también es cierto que las almas son, como decimos, bien y mal nacidas. Y la segunda, que la magnanimidad aristotélica sólo se da propiamente, en hábito y en acto, en personas de encumbrada posición social, pues tiene por materia los grandes honores —los honores merecidos, se entiende—, así como la magnificencia supone la riqueza, pues tiene por materia los grandes dispendios, y por ello son virtudes que muy raramente se encuentran con plena actualidad. Pero en todo lo demás, la etopeya del generoso cartesiano es sensiblemente semejante a la del magnánimo aristotélico; éste también, por su parte, reúne en sí todas las otras virtudes. "Cuanto hay de grande en las virtudes de cada género debe

poseerlo —dice el Filósofo—, puesto que siendo digno de los mayores honores, es preciso también que sea el más perfecto de los hombres.” (E. N., iv, 3.) Y siéndome imposible hacer aquí la descripción completa del magnánimo aristotélico, con lo dicho basta, a lo que me parece, para mostrar el paralelo entre el generoso y el magnánimo: uno y otro son uno en el fondo, es a saber, el héroe simultáneamente de la vida interior y de las grandes empresas. Y la gratitud especial que debemos a Descartes es el haber democratizado, por decirlo así, la magnanimidad, sin mengua de su decoro, haciéndola independiente aun en sus actos del rango social. ¿Tuvo en esto razón Descartes contra Aristóteles? Confesaré que me hallo aún perplejo en este punto, como en otros muchos. Básteme haber mostrado por ahora la concordancia profunda, al menos en materia de filosofía moral, entre ambos colosos del pensamiento, y el enriquecimiento que la doctrina del uno recibió en manos del otro, por encima de la polémica entre ambos. Las grandes inteligencias y los corazones levantados están siempre más cerca unos de otros de lo que se cree.

ANTONIO GÓMEZ ROBLEDÓ.