



UNIVERSIDAD DE MURCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía

TESIS DOCTORAL

**LA TEORÍA DE LAS PASIONES EN
DAVID HUME**

**Del modelo clásico de las pasiones al
paradigma ilustrado**

D. Antonio José Cano López

Director: D. Eduardo Bello Reguera

Murcia, 2008

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN.....	3
1.1. HUME Y EL ESTUDIO DE LAS PASIONES	3
1.2. LAS PASIONES EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.	6
1.3. RELEVANCIA DEL TEMA DE LAS PASIONES EN LOS ESTUDIOS SOBRE HUME.....	11
1.4. EL TEMA DE LAS PASIONES EN LA OBRA DE HUME.....	17
1.5. PLAN DE LA OBRA.....	27
II. EL INTERÉS DE HUME POR LAS PASIONES Y SU GÉNESIS.....	31
2.1. LA LECTURA DE LOS CLÁSICOS	35
2.1.1. Los Clásicos en los inicios del despertar filosófico	35
2.1.2. Valoración de los Clásicos.....	37
2.1.3. Ensayos sobre la felicidad.....	47
2.1.3.1. El Epicúreo	51
2.1.3.2. El Estoico.....	55
2.1.3.3. El Platónico.....	57
2.1.3.4. El Escéptico	58
2.1.4. Conclusiones	77
2.2. EL ESTUDIO DE LOS MODERNOS Y LA CIENCIA DE LA NATURALEZA HUMANA.....	81
2.2.1. El paradigma newtoniano	81
2.2.2. El Empirismo y la crítica a la Metafísica	83
2.2.3. La Ilustración Escocesa.....	88
2.2.4. Escepticismo Moderno.....	93
2.2.5. El Estilo Literario.....	103
2.2.6. Conclusión	109
III. GENEALOGÍA DE LAS PASIONES.....	111
3.1. ARISTÓTELES Y EL ORIGEN DEL ANÁLISIS DE LAS PASIONES	115
3.1.1. La Retórica de Aristóteles.....	115
3.1.2. Las Pasiones en Aristóteles.....	120
3.1.2.1. Hacia una teoría del Alma.....	122
3.1.2.2. El análisis de las Pasiones en la Retórica.....	126
3.1.2.3. La interpretación de Martha C. Nussbaum.....	135
3.1.3. La Poética de Aristóteles.....	138
3.1.4. Conclusión	142
3.2. EL ESTOICISMO Y EL IDEAL DE APÁTĒIA	145
3.2.1. Etapas del Pensamiento Estoico.....	145
3.2.2. La Doctrina Estoica de las Pasiones.....	148
3.2.3. La crítica estoica del aristotelismo	162
3.3. LA MEDICINA DE GALENO.....	169
3.4. LAS PASIONES EN EL CRISTIANISMO	177
3.4.1. Agustín de Hipona	178
3.4.2. Los Pecados Capitales.....	189
3.4.3. Tomás de Aquino.....	190

3.4.4. El Amor como pasión absoluta. El Amor Cortés	200
3.4.5. El Cristianismo y Hume	205
3.5. LAS EMOCIONES SEGÚN LUIS VIVES	207
3.6. LAS PASIONES DEL ALMA DE DESCARTES A PASCAL	223
3.6.1. Descartes y las Pasiones del Alma	223
3.6.2. El carácter mundano de las Pasiones. De Pascal a La Rochefoucauld	252
3.7. SPINOZA Y EL GOBIERNO DE LOS AFECTOS	273
3.7.1. Origen y Naturaleza de los Afectos	273
3.7.2. Clasificación de los Afectos	282
3.7.3. La relación entre Spinoza y Hume	289
3.8. EL LEGADO BRITÁNICO: DE HOBBS A HUTCHESON	299
3.8.1. Thomas Hobbes	299
3.8.2. Shaftesbury	311
3.8.3. Mandeville	320
3.8.4. Hutcheson	324
<i>IV. LA TEORÍA DE LAS PASIONES EN DAVID HUME</i>	<i>335</i>
4.1. EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD PERSONAL Y LAS PASIONES	345
4.2. LAS PASIONES COMO IMPRESIONES DE REFLEXIÓN	353
4.3. PASIONES SERENAS Y VIOLENTAS	359
4.4. LAS PASIONES DIRECTAS	367
4.5. PASIONES INDIRECTAS	387
4.6. DEBATES EN TORNO A LA TEORÍA DE LAS PASIONES DE HUME	419
4.6.1. Hacia una clasificación de las pasiones	419
4.6.2. Hume, ¿Emotivista o Cognitivista?	436
4.6.3. Hume, las Pasiones y el Feminismo	444
<i>V. LA PASIÓN Y LOS PRINCIPIOS DE LA ACCIÓN</i>	<i>457</i>
5.1. LA RELACIÓN RAZÓN-PASIONES	457
5.2. LAS PASIONES Y LA MORAL	465
5.3. LAS PASIONES Y LA RELIGIÓN	475
<i>CONCLUSIONES</i>	<i>493</i>
<i>BIBLIOGRAFÍA</i>	<i>507</i>
FUENTES. OBRAS DE HUME	507
TRADUCCIONES	508
BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA SOBRE HUME	510
OTRAS FUENTES	531
BIBLIOGRAFÍA SOBRE OTRAS FUENTES	538
<i>INDICE ANALÍTICO Y DE AUTORES</i>	<i>547</i>

I. INTRODUCCIÓN

1.1. HUME Y EL ESTUDIO DE LAS PASIONES

El propósito de este trabajo es el estudio de las “pasiones” en Hume. Es éste un aspecto poco estudiado por los especialistas de su obra y, sin embargo, creemos que es un tema fundamental para comprender el significado principal de su filosofía.

La Historia de la Filosofía, entendida como historia de la “razón” o de la “racionalidad”, ha sabido crear los lugares comunes que corresponden a cada uno de los filósofos en su entramado histórico. De tal modo que, cuando se descubre en cualquier filósofo algún elemento que la contradice, es interpretado como una inconsistencia propia del autor, nunca del “Sistema”. Como dice Gilles Deleuze “la historia de la filosofía ha absorbido y digerido al empirismo. Lo ha definido contraponiéndolo al racionalismo... Mas el empirismo tuvo siempre otros secretos”¹.

La imagen del empirismo, y, más en concreto, de David Hume ha sido elaborada a partir de las críticas llevadas a cabo por Thomas Reid y James Beattie, autores éstos de la “escuela escocesa del sentido común”, crítica presente en los editores de Hume, T.H. Green y T.H. Grose², y todavía vigente en muchos manuales al uso: el del filósofo del conocimiento que lleva a su término el camino emprendido por Locke y Berkeley, senda ésta que acaba fatalmente en un “escepticismo” sin salida. Thomas Reid lo expresa mediante una ilustrativa metáfora: para él, la filosofía del autor del *Tratado de la Naturaleza Humana* “es sin duda el árbol prohibido del conocimiento; tan pronto como lo pruebo, me percibo desnudo y desprovisto de todo –sí, incluso de mí mismo-”³.

¹ G. DELEUZE, “Hume” en F. CHATELET (ed.), *Historia de la Filosofía*. Vol. 2, trad. de M^a Luisa Pérez Torres, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, p. 256.

² D. HUME, *The Philosophical Works*. Edited by Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose. In 4 vols. Reprint from the new edition, London 1882, Scientia Verlag, Aalen (Darmstadt), 1964.

³ Th. REID, *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, ed. Ellen Duthie, Madrid, Trotta, 2004, p. 80.

Pero, ya Kant en sus *Prolegomena*⁴ critica esta visión simplista. Y, a partir de 1941, año en que Norman Kemp Smith publica *The Philosophy of David Hume*⁵, esta visión se muestra insostenible. Anthony Flew habla de “la época antediluviana anterior a Kemp Smith” (“*the antediluvian epoch before Kemp Smith*”)⁶.

A pesar de esto, todavía sigue primando la imagen del Hume “epistemólogo”. A ello ha contribuido el éxito de la ideología científicista de la escuela filosófica del “positivismo lógico”, surgida en Viena a principios de 1920. Las doctrinas sobre el conocimiento de Hume y su rechazo radical a la metafísica fueron señaladas como un claro precedente de esta corriente. Así, afirma A.J. Ayer que “es de hecho notable que numerosos aspectos de la teoría que hoy se considera especialmente característica del positivismo lógico, ya hubieran sido enunciados, o por lo menos previstos, por Hume”⁷. Indudablemente, hoy día, Hume es considerado el mayor filósofo de la ciencia de entre los pensadores anteriores al siglo XX, hasta el punto de que su influencia en este campo parece haber restado valor a sus doctrinas en los otros ámbitos⁸.

⁴ I. KANT, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como ciencia*, trad. de Julián Besteiro, Madrid, Sarpe, 1984.

⁵ N. KEMP SMITH, *The Philosophy of David Hume. A Study of its Origins and Central Doctrines*, With a new introduction by Don Garrett, New York, Palgrave Macmillan, 2005 (1ª ed., London, MacMillan, 1941). Entre los malentendidos que descubre, se encuentran: que Hume perteneciera únicamente a una tradición filosófica, la de Locke y Berkeley; que estuviera de acuerdo con Berkeley en rechazar la existencia del Mundo material; que niegue las relaciones causales y a su vez, la existencia del yo y la identidad personal. Barry Stroud afirma lo siguiente sobre esta obra: “Like any student of philosophy, I have been reading and thinking about Hume or his problems in one way or another for a long time, and it is difficult to pin-point specific influences on my present understanding of him. My greatest debt is undoubtedly to the writings of Norman Kemp Smith. Every student of Hume is, or ought to be, in his debt” (B. STROUD, *Hume*, London & New York, Routledge, 2003, 1ª ed. 1977). Trad. esp.: “Como todo estudiante de filosofía, he pasado mucho tiempo leyendo y pensando acerca de Hume o sus problemas de una u otra manera, y me resulta difícil señalar con precisión las influencias específicas sobre mi actual comprensión de él. Mi mayor deuda es indudablemente para con los escritos de Norman Kemp Smith. Todo estudioso de Hume está o debería estar, en deuda con él” (B. STROUD, *Hume*, trad. Antonio Ziri6n, M6xico, UNAM, 2005, p. 9).

⁶ A. FLEW, *Hume: Philosopher of Moral Science*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, p. 3.

⁷ A.J. AYER (comp.), *El positivismo l6gico*, trad. L. Aldama, U. Frisco, et al., Madrid, F.C.E., 1981, p. 10. V6ase tambi6n el cap6tulo sobre “El Positivismo L6gico” en J. PASSMORE, *Cien a6os de filosof6a*, trad. P. Castrillo, Madrid, Alianza Universidad, 1981.

⁸ Cfr. A. ROSENBERG, “Hume and the philosophy of science” en D.F. NORTON (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, Cambridge University Press, (1ª ed.1993), 2005, pp. 64-89.

Ciertos autores se han sorprendido respecto a algunas “negligencias” llevadas a cabo en el estudio de la filosofía *humeana*. Así, J.L. Mackie se sorprende del abandono de su “filosofía moral”⁹. Sin embargo, Hume ha estado muy presente en los textos de Ética, si bien no se ha contemplado su filosofía moral en conjunto, sino tan sólo ciertos problemas aislados, como la llamada por G.E. Moore “*the naturalistic fallacy*”¹⁰, cuyo origen estaría en el planteamiento del problema del “*is and ought*” de Hume. Pero, como señala Mackie, lo que se ha llamado “*Hume’s Law*” “no constituye ni la totalidad, ni la parte más importante de su teoría moral”¹¹.

Por otro lado, se ha tendido a ver la filosofía moral de Hume como un antecedente de la corriente contemporánea del “emotivismo” ético de Stevenson. Para este filósofo, Hume “es el filósofo tradicional que con mayor claridad ha planteado las preguntas que nos preocupan en esta obra y el que ha arribado a las conclusiones más parecidas a las que estamos dispuestos a aceptar”¹². Pero es este un grave error, pues mientras las teorías del “sentimiento moral”, en la que se incluiría la concepción de Hume, pretenden *fundamentar* la ética en un sentido moral, el “emotivismo” lleva a cabo una *disolución* de la ética al reducir los juicios morales a expresiones de preferencias, actitudes o sentimientos individuales, dando lugar a un relativismo y subjetivismo moral¹³.

Si bien el olvido de Hume como “filósofo moral” es grave, no lo es menos el de Hume “filósofo de las pasiones”. Más, si cabe, pues al obviar este estudio se vuelve ininteligible su “moral” y toda consideración sobre la “naturaleza humana”, que es el principio que guía la investigación de Hume, desde el inicio de *A Treatise of Human*

⁹ J.L. MACKIE, *Hume’s Moral Theory*, London and New York, Routledge & Kegan Paul, 1987 (1ª ed 1980), Preface, p. VII.

¹⁰ G.E. MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971 (1ª ed. 1903).

¹¹ J.L. MACKIE, *Op. cit.*, Preface, VII.

¹² C.L. STEVENSON, *Ética y lenguaje*, E. Rabossi, Paidós, Madrid, 1984 (ed. inglesa de 1944), p. 251-2. De la misma opinión es A. MacIntyre, que afirma: “En el siglo XVIII, Hume incorporó elementos emotivistas a la grande y compleja fábrica de su teoría moral total; pero no ha sido hasta el siglo actual cuando ha florecido como teoría independiente”, A. MacINTYRE, *Tras la virtud*, trad. Amelia Varcárcel, Barcelona, Crítica, 2001, p. 29.

¹³ Véase para la distinción entre “teorías del sentimiento moral” y el “emotivismo”, E. GUIÁN, “Sentimiento moral” en A. CORTINA (dir.), *10 palabras clave en Ética*, Navarra, Estella, 1994, pp. 377-409.

Nature. Como ha señalado Nicholas Capaldi, en el interesante ensayo “Hume’s Theory of the Passions”: “Sin el entendimiento de esta teoría uno no puede comprender el análisis de la creencia de Hume, la función de la discusión del escepticismo, el mecanismo de la simpatía, y, por lo tanto el conjunto de la teoría moral de Hume, y no puede comprender la concepción del yo (“*self*”) de Hume”¹⁴.

Afortunadamente en las últimas décadas ha ido surgiendo un interés creciente, pero todavía tímido, por los diferentes aspectos de la filosofía *humeana*, entre los que cabe incluir, además de los citados, la estética, la filosofía política, la economía y la filosofía de la religión. Aunque todavía sigue imperando la imagen de Hume como “teórico escéptico del conocimiento”, y en muchas ocasiones interpretado de forma errónea¹⁵.

1.2. LAS PASIONES EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

El olvido de la teoría de las pasiones quizá es parte de un olvido más amplio y general en la historia del pensamiento, que tiene su origen en la filosofía clásica. Las pasiones son consideradas irracionales, y por tanto, ininteligibles, esto es, fuera de un análisis racional. La “Pasión” aparece como el término antagónico a “Razón”. La oposición “Razón-Pasión” expresa la lucha vital en el ser humano entre lo que “debe hacer” y su “deseo”. En la *Ética nicomaquea*, Aristóteles señala que debemos encauzar

¹⁴ N. CAPALDI, “Hume’s Theory of the Passions” in D. W. LIVINGSTON & J.T. KING (eds.), *Hume: A Re-Evaluation*, New York, Fordham University Press, 1976, p. 172. Publicado posteriormente como capítulo de su libro N. CAPALDI, *Hume’s Place in Moral Philosophy*, New York, Peter Lang Publishing, 1992, p. 154.

¹⁵ Un ejemplo claro es el juicio que aparece sobre “Hume” en la entrada del *Diccionario Oxford de la Mente*, Madrid, Alianza Editorial, 1995 (ed. inglesa en Oxford University Press, 1987), editado por R.L. GREGORY donde se afirma lo siguiente: “La asombrosa consecuencia de los argumentos escépticos de Hume es que, en términos estrictos, ninguna creencia tiene más justificación que otra. De ese modo, en rigor, no existe fundamento para distinguir la locura de la cordura”. Resulta escandaloso que existan todavía prejuicios tan arraigados contra la filosofía de Hume, más si esta ignorancia procede de un prestigioso diccionario, y además el artículo está firmado por el famoso neuropsicólogo de la Universidad de Bristol, R.L. Gregory, encargado de la edición, y en él se acusa al pensamiento de Hume de esquizoide.

nuestros deseos y acciones según la razón. Para el estoico Zenón, “la pasión es un impulso irracional del alma en contra de la naturaleza, o un impulso excesivo”¹⁶. Cicerón nos da el siguiente consejo: “Procuremos estar libres de toda pasión, no sólo de la codicia y el temor, sino también de la inquietud, de la alegría desenfrenada y de la cólera, para así gozar de la tranquila serenidad, que es compañera inseparable de una conciencia digna y firme”¹⁷. Y la concepción de la felicidad para Séneca se orienta en el mismo sentido: “Puedes llamar feliz al que no siente pasiones, ni temores, gracias a la razón”¹⁸.

Posteriormente, las pasiones fueron condenadas por el Cristianismo, como puerta de acceso al pecado, Descartes las rebajó al orden de la unión del alma con el cuerpo y Kant las condenó por “inmorales”, llegando a afirmar que “las pasiones son cánceres de la razón pura práctica”¹⁹.

Recientemente, Remo Bodei en su obra *Geometría de las pasiones* hace el siguiente diagnóstico:

“Durante mucho tiempo las pasiones han sido condenadas como un factor de perturbación o de pérdida temporal de la razón. En tanto que signo manifiesto de un poder extraño a la parte mejor del hombre, dominarían a éste, distorsionando su clara visión de las cosas y desviando su propensión espontánea al bien... Obedecer a la imperiosa llamada de los impulsos, rendirse a las halagüeñas tentaciones de los deseos significaría abandonarse inermes a estados de ánimo imprevisibles y contradictorios, renunciar a la libertad, a la consciencia y al autocontrol en provecho de un amo interior más exigente que los exteriores”²⁰.

¹⁶ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VII, 110, ed. Carlos García Gual, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 373.

¹⁷ M.T. CICERÓN, *Tratado de los deberes*, trad. J. Santa Cruz Teijeiro, Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 66

¹⁸ SÉNECA, *Sobre la felicidad en Diálogos*, ed. Carmen Codoñez, Madrid, Tecnos, 2003, p. 232.

¹⁹ I. KANT, *Antropología*, trad. José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 204. Véase también L. DENIS, “Kant’s conception of virtue” en P. GUYER (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

²⁰ R. BODEI, *Una Geometría de las Pasiones*, trad. Enrique Lynch, Barcelona, 1995, Muchnik Editores, p. 11.

Pero el hecho de que las pasiones formen parte de lo más íntimo de nuestra naturaleza humana ha propiciado que algunos filósofos, no sin cierta ambigüedad, le den también un valor positivo. Ello se evidencia claramente en el pensamiento clásico. Así, podemos leer en Platón, junto a afirmaciones sobre la “injusticia” del alma en la *República*, un elogio del “amor” (“eros”) en el *Fedro* o en el *Banquete*. En Aristóteles, junto a la superioridad de la “Razón” en la *Ética a Nicómaco*, el primer estudio sistemático de las pasiones en la *Retórica*. Al igual ocurre en Cicerón y otros autores latinos.

Pero el pensamiento predominante, después de la influencia clásica, cristiana y racionalista, ha sido oponerlas a la razón. Quizá este haya sido el motivo por el cual se las ha relegado a los márgenes de la Historia de la Filosofía.

Hume no fue ajeno a este problema. En el Libro II del *Tratado de la Naturaleza Humana*, titulado “De las pasiones”, trató de mostrar la falacia de esta forma de pensar que aparece, tanto en el discurrir común de los humanos, como en la filosofía de los autores antiguos, medievales y modernos. Así, afirma:

“Nada es más corriente en la filosofía, e incluso en la vida cotidiana, que el que, al hablar del combate entre pasión y razón, se otorgue ventaja a esta última, afirmando que los hombres son virtuosos únicamente en cuanto se conforman a los dictados de la razón. Toda criatura racional, se dice, está obligada a regular sus acciones mediante la razón. Y si algún otro principio o motivo desafía la dirección de la conducta de esa persona, ésta tendrá que oponerse a ello hasta someterlo por completo, o al menos hasta conformarlo por aquel principio superior. La mayor parte de la filosofía moral, sea antigua o moderna, parece basarse en este modo de pensar; no hay tampoco campo más amplio, tanto para argumentos metafísicos como para declamaciones populares, que esta supuesta primacía de la razón sobre la pasión. La eternidad, invariabilidad y origen divino de la primera han sido presentadas para hacerla más ventajosa, mientras que se ha insistido fuertemente en la ceguera, inconstancia y falsedad de la segunda”²¹.

²¹ T 3.3.3.1. (SB 413/FD 614). “Nothing is more usual in philosophy, and even in common life, than to talk of the combat of passion and reason, to give the preference to reason, and to assert that men are only so far virtuous as they conform themselves to its dictates. Every rational creature, 'tis said, is oblig'd to regulate his actions by reason; and if any other motive or principle challenge the direction of his conduct,

La razón ha sido caracterizada como la característica más esencial del ser humano, el hombre es definido como “*zôon logon*” por Aristóteles y la filosofía estoica da a la Razón un carácter divino, el *lógos* rige el Universo, del cual es ley, y cuya naturaleza también se refleja en el alma humana. Este intelectualismo ha primado en la filosofía, siendo consideradas las pasiones como lo opuesto a la racionalidad, lo instintivo o animal, lo no sometido a norma. El lenguaje también ha reflejado esta inferioridad y ha contribuido a asentar la tradición. Los términos *pathos*, y el plural *páthe*, como sus traducciones, *perturbatio animi*, *passio*, *passion*, *pasión*, etc., poseen un carácter negativo, ligado a lo que se padece, a lo contrario a la acción, unido incluso a la enfermedad o la perturbación. El éxito del Racionalismo en la época del Barroco primó el papel de la razón en el ámbito moral. En el siglo XVIII, el uso popular contraponía los dos elementos referidos. Tanto en la filosofía como en la vida cotidiana, se muestra al ser humano como penetrado por fuerzas antagónicas que luchan denodadamente: es el combate entre la razón y las pasiones²².

Sobre el territorio de la pasión ha ido surgiendo toda una mitología, avalada por el lenguaje, la costumbre y una fuerte tradición filosófica. Hume, como después Schopenhauer o Nietzsche, han tratado de desenmascarar esta metafísica, con el coste

he ought to oppose it, 'till it be entirely subdu'd, or at least brought to a conformity with that superior principle. On this method of thinking the greatest part of moral philosophy, ancient and modern, seems to be founded; nor is there an ampler field, as well for metaphysical arguments, as popular declamations, than this suppos'd pre-eminence of reason above passion. The eternity, invariableness, and divine origin of the former have been display'd to the best advantage: The blindness, unconstancy and deceitfulness of the latter have been as strongly insisted on". Félix Duque señala en su edición del *Tratado de la Naturaleza Humana*, siguiendo el estudio de R.D. BROILES, *The Moral Philosophy of David Hume* (La Haya, 1969), que los argumentos que expone Hume son de Clarke.

²² Tal se evidencia, por ejemplo, en una novela que fue un auténtico *best seller* en su tiempo, *Manon Lescaut* del Abate Prevost, publicada en 1731, una obra que condensa y refleja como pocas el espíritu de una época. En ellas se narran las aventuras del caballero Des Grieux, sometido al imperio de la pasión amorosa por la hermosa señorita Manon Lescaut. El propio autor en una advertencia inicial nos dice que el público encontrará en la novela lo siguiente: “Verá en la conducta del caballero Des Grieux un terrible ejemplo de la fuerza de las pasiones. Describiré un joven obcecado que rechaza la felicidad para precipitarse voluntariamente en los mayores infortunios” (ABATE PREVOST, *Manon Lescaut*, trad. Eduardo Marquina, Barcelona, Bruguera, 1983, pp. 5-6). La violencia de la pasión apartará al joven del camino de la virtud, y, así, siguiendo el canon clásico, del camino de la felicidad. El amor, que podría ser una pasión noble e inocente es visto como causa de desórdenes, pues la pasión se opone al control de la racionalidad.

de que al primero se le acusó de escéptico y a los segundos se los incluyó en la corriente denominada como “irracionalismo”, cuando lo que pretendieron todos ellos fue derramar un haz de luz para conocer la verdadera naturaleza del ser humano.

En nuestra época algunos filósofos han recogido el testigo de aquéllos. En el ámbito anglosajón, Anthony Kenny, Martha C. Nussbaum, Annette C. Baier, Richard S. Lazarus, Patricia Greenspan, Ronald De Sousa, Peter Goldie, o Robert C. Solomon, entre otros, han analizado las emociones²³ en un ámbito filosófico, más allá de cierto reduccionismo propio de la psicología que iniciara William James. En el panorama español destacan las obras de Carlos Gurméndez, José Antonio Marina y el psiquiatra Carlos Castilla del Pino. Desde el año 1995, en que Daniel Goleman publicase su obra *Inteligencia emocional*, convertida en un gran *best seller*, la literatura sobre las emociones no ha dejado de crecer a un ritmo vertiginoso, si bien, como ha señalado Solomon, la obra de Goleman no es novedosa, y es, más bien, una obra secundaria que cae en el viejo terreno del control emocional, cuando hoy día el punto de vista filosófico parte de una concepción de “la inteligencia *en* las emociones”²⁴.

La misma “filosofía” tiene sus inicios en un impulso pasional, lo que Hume denomina “pasión de verdad”, que tiene su origen en la naturaleza humana²⁵. Félix Duque en su edición del *Tratado de la Naturaleza Humana* añade una acertada nota: “Es ésta una venerable –y bien conocida- tradición: el origen de la filosofía está en el deseo de saber (es la definición misma del término) Por no citar sino dos ilustres precursores, recordemos a Platón: “*No es cierto que el deseo de aprender y el ser filósofo constituyen una misma cosa*” (*La República*. II, 376 B), y Aristóteles: “*Todos*

²³ En el libro de K.T. STRONGMAN, *The Psychology of the Emotions*, England, John Wiley & Sons, 2003, clasifica a estos autores dentro de la psicología cognitiva, aunque muchos de ellos parten de la tradición filosófica y trascienden los planteamientos de la psicología. En esta obra la teoría cognitiva de las emociones se plantea como una teoría rival de las doctrinas clásicas (James-Lange; Cannon), la teoría fenomenológica (Stumpf; Sartre; Buytedjik; Hillman; Fell; de Rivera, etc.), teoría conductista (Watson; Harlow and Stagner; Millenson; Weiskrantz; Hammond; Gray; Staats and Eifert), teoría evolucionista (Sroufe; Giblin; Fischer, Shaver and Carnochan; Izard, etc.), teoría social (Davitz; Eibl-Eibesfeldt; Frijda; Berscheid; O’Brien; Ekman, etc.), teoría de la ambición (Leeper; Tomkins; Averill; Mandler; Buck; Oatley and Johnson-Laird; Izard, etc.).

²⁴ R.C. SOLOMON, *Ética Emocional. Una teoría de los sentimientos*, trad. Pablo Hermida, 2007, p. 227.

²⁵ T 2.3.10.1.

los hombres desean por naturaleza saber” (*Metaph.* I, 1; 980 a.1)”²⁶. El propio Descartes consideró la “admiración” como una pasión básica²⁷ y, asimismo, Spinoza. Hans Blumenberg, ha visto en la recuperación de la *curiositas* uno de los pilares de la modernidad, frente a su condena por los teólogos medievales²⁸. La pasión está íntimamente unida a la filosofía desde su misma génesis.

Quizá un estudio sobre las pasiones en Hume pueda iluminar ciertos ámbitos de la Historia de la Filosofía en Occidente. Nuestro interés se centra principalmente en la comprensión de la filosofía de Hume, tomando como base de la explicación lo que para intérpretes como Pall S. Árdal, Nicholas Capaldi o Annette C. Baier consideran fundamental en Hume: las pasiones. Pero para ello resulta necesario mostrar una referencia a la historia del pensamiento sobre las “pasiones”, pues Hume no elaboró su teoría de la nada, sino en diálogo con la tradición clásica y moderna. A partir de la misma, tal vez sea posible leer la Historia de la Filosofía de otra manera.

1.3. RELEVANCIA DEL TEMA DE LAS PASIONES EN LOS ESTUDIOS SOBRE HUME.

Norman Kemp Smith revolucionó las interpretaciones de la obra de Hume tras la publicación de *The Philosophy of David Hume* (1941), que desarrollaba la tesis de dos artículos publicados treinta años antes en la revista *Mind* (1905), con título “The Naturalism of Hume”. Para Kemp Smith, “la filosofía de Hume no es fundamentalmente escéptica; es positivista y naturalista, y, podemos añadir, humanística en su tendencia”²⁹. Sugería que había que explicar la doctrina de Hume en base al postulado de que “la razón es y debe ser solo esclava de las pasiones”. Esa primacía de la filosofía práctica sobre la teórica la fundamentaba en la influencia

²⁶ Ibid., nota 123, p. 659.

²⁷ R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, introd. J.A. Martínez, trad. J.A. Martínez y P. Andrade, Madrid, Tecnos, 1997, p.133.

²⁸ H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, (1976), las referencias de su traducción inglesa: *The Legitimacy of the Modern Age*, Translated by Robert M. Wallace, Massachusetts, MIT (Massachusetts Institute of Technology) Press, 1993, p. 419.

²⁹ N. KEMP SMITH, *Op. cit.*, p.155.

decisiva de Francis Hutcheson, oponiéndose así a aquellos intérpretes que asociaban la filosofía de Hume únicamente al legado empirista de Locke y Berkeley. Kemp Smith llegaba a afirmar incluso la anterioridad temporal, en la redacción, por parte de Hume, del los libros II y III del *Tratado de la Naturaleza Humana*. Según este intérprete, el mismo papel desempeñado por los “sentimientos morales” en la parte práctica, era atribuido por Hume a la “creencia” en el ámbito teórico, problematizando todo fundamento racional del conocimiento, en base a la estructura de la naturaleza del ser humano³⁰. Pero, sin embargo, Kemp Smith, no valoró en su justa medida el Libro II, “De las pasiones”. Por encima de este, consideró el Libro III, “De la moral”, pues en el mismo se constituía el fundamento de la moralidad, siguiendo a Hutcheson, en los “sentimientos morales”. Para este intérprete, el papel de las “pasiones” en Hume, y principalmente las “pasiones indirectas”, a las que está dedicado la mayor parte del Libro II del *Tratado*, no está unido a la función del Libro III, sino que esa parte parece limitada a mostrar únicamente el papel de las leyes de la asociación en el mundo mental, no menos importante que el de la gravedad en el mundo físico, pero no piensa que la discusión sobre las “pasiones indirectas” sea importante para la explicación de las doctrinas éticas de Hume.

Unos pocos años después, A.B. Glathe publicó el libro *Hume's Theory of the Passions and of Moral* (1950), una exposición de las doctrinas del Libro II y III del *Tratado de la Naturaleza Humana*, que, a diferencia de Kemp Smith, consideraba que existía una unidad coherente en el orden de los tres libros. Glathe, a pesar reconocer la importancia de la obra de Kemp Smith y de compartir muchas de sus tesis, señala que existen considerables diferencias entre las obras de ambos, tanto en el “método” como

³⁰ N. KEMP SMITH resume así su interpretación: “Si esta es una correcta lectura de los propósitos de Hume, la conclusión a la cual llegamos es que lo central de sus enseñanzas no es la teoría de las ideas de Locke y Berkeley, y las consecuencias negativas que Hume deriva de ellas, sino la doctrina de que la influencia determinante en los humanos, como en otras formas de vida animal, es el sentimiento, no la razón o el entendimiento, esto es, ninguna evidencia *a priori* o empírica, y, por consiguiente tampoco ninguna ‘idea’ –al menos no ‘ideas’ como hasta ahora han sido entendida. ‘Pasión’ es el título más general para los instintos, propensiones, emociones y sentimientos, tanto como para las pasiones comúnmente así llamadas; y la creencia, enseña, es una pasión. La máxima que es central en su ética –‘la razón es y debe ser esclava de las pasiones’- no es menos central en su teoría del conocimiento, siendo allí la máxima: ‘la razón es y debe estar subordinada a nuestras creencias naturales’” en N. KEMP SMITH, *Op. cit.*, p.11.

también en los “resultados” obtenidos de la investigación. En cuanto al “método”, critica que Kemp Smith estudie el *Tratado de la Naturaleza Humana* pretendiendo que se trate de un misterio del cual cabe encontrar una clave para descifrarlo y así entender el todo. Esta clave es la “*Hutchesonian origin thesis*”, según la cual los primeros pensamientos filosóficos de Hume estarían dirigidos hacia la moral, más bien que hacia los problemas epistemológicos, bajo la influencia directa de la obra de Hutcheson. Según Kemp Smith, las doctrinas del Libro I, constituirían así una aplicación a los problemas no morales de los principios generales enunciados en los Libros II y III³¹. Glathe cuestiona esta interpretación de la primacía temporal y teórica de los Libros II y III, sobre el Libro I, dado los principios más generales de éste, que hacen de él una metodología de las ciencias sociales, previa a la exposición de los principios de la naturaleza humana, presente en la parte de las pasiones, y las cuestiones de moralidad. La exposición de Glathe, si bien crítica en algunos aspectos, como la interpretación del llamado “*slave passage*”, era principalmente una exposición de las doctrinas de los Libros II y III, siguiendo el orden dado por Hume: La teoría de las pasiones indirectas, la teoría de la voluntad y las pasiones directas, la teoría de la moral y la teoría de la justicia, dentro de la cual abordaba el origen de la justicia y la propiedad, y el origen del gobierno.

El estudio de P.S. Árdal, *Passion and Value in Hume's "Treatise"*³² (1966), fue pionero en mostrar la importancia del libro II del *Treatise*, “Of Passions”, para la comprensión de los aspectos morales de la filosofía de Hume, desarrollados en el Libro III, “Of Moral”. Árdal lleva a cabo un análisis exhaustivo de las pasiones como impresiones simples, también un estudio detallado de las pasiones indirectas, de la función del principio de simpatía y de los sentimientos morales de aprobación y desaprobación, que según su punto de vista son una especie de pasiones indirectas. Para Árdal las cuatro “pasiones indirectas”, el orgullo y la humildad, el amor y el odio, establecen maneras de valorar a las personas, de ahí su importancia moral para la

³¹ A.B. GLATHE, *Hume's Theory of the Passions and of Morals. A Study of Books II and III of the 'Treatise'* Berkeley, 1950, pp. 2-3.

³² P.S. ÁRDAL, *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1989 (1ª ed. 1966).

evaluación del carácter. De estas pasiones, que sugiere se consideren las cuatro básicas, se derivan otras importantes, como la ambición, la compasión, la piedad, la envidia, la malicia, la benevolencia y la generosidad. El libro de Árdal todavía hoy es la referencia básica y principal en el estudio sobre las pasiones en Hume.

Donald Davidson en su artículo “Hume’s Cognitive Theory of Pride”³³ (1976) interpretaba la doctrina de las “pasiones indirectas” de Hume, y fundamentalmente la pasión del “orgullo”, como una teoría proposicional con un contenido intencional y cognitivo, oponiéndose a posturas anteriores de autores como Anthony Kenny, que en su obra *Action, Emotion and Will*³⁴ (1963), contemplaba la concepción *humeana* dentro de tradición “emotivista”, iniciada con Descartes. La disputa sobre si la teoría de las pasiones de Hume es “cognitiva” o “emotivista” se ha desarrollado ampliamente desde entonces hasta nuestros días.

Por otro lado, nos parece conveniente también referirnos a la tesis del economista Albert O. Hirschman en *The passions and the interests: Political arguments for capitalism before its triumph (Las pasiones y los intereses. Argumentos a favor del capitalismo previos a su triunfo)*³⁵, en la que da un papel relevante a nuestro autor en relación al tema que nos ocupa. La tesis de Hirschman pretende esclarecer las circunstancias ideológicas que explicarían el surgimiento de capitalismo, presentada en cierta forma como una teoría rival a la obra de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Para Hirschman en el siglo XVII y XVIII se produce una transformación moral e ideológica a través de la cual ciertas pasiones consideradas anteriormente como pecaminosas o destructivas, como pueda ser el amor propio, la pasión por los bienes materiales o el lujo, se pasan a considerar como “virtudes”, dado que posibilitan y trabajan hacia el bienestar social. Estas pasiones son nombradas ahora

³³ D. DAVIDSON, “Hume’s Cognitive Theory of Pride” en *Journal of Philosophy*, vol. 73, 1976, pp. 744-757; reimp. En *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon, 1980, pp. 277-290 (trad. esp. D. DAVIDSON, “La teoría cognitiva del orgullo de Hume” en *Ensayos sobre acciones y sucesos*, trad. Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, Crítica, pp. 345-362).

³⁴ A. KENNY, *Action, Emotion and Will*, Bristol, Thoemmes Press, 1994 (1ª ed. 1963).

³⁵ A.O. HIRSCHMAN, *The passions and the interests. Political arguments for capitalism before its triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1977 (trad. esp. A.O. HIRSCHMAN, *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo previos a su triunfo*, trad. Joan Solé, Barcelona, Península, 1999).

como “intereses”, y contrapuestas al resto de “pasiones”. Para autores como La Rochefoucauld, Hobbes, Spinoza o La Bruyère, las pasiones gobiernan el mundo y la razón apenas cuenta. Sólo una pasión puede hacer frente a otra pasión, de tal manera que se deben considerar beneficiosas el influjo de ciertas pasiones, como el “amor a la ganancia”, para combatir a las perniciosas. Esta ideología estaba en sintonía con el fuerte desarrollo de las actividades comerciales y la expansión económica propia de países como Inglaterra, Francia y Holanda. Shaftesbury, Hutcheson y Hume tuvieron un papel principal en la rehabilitación de ciertas pasiones. Según Hirschman: “Puede considerarse el dictamen de Hume como la culminación del movimiento de ideas que hemos seguido: aquí un filósofo destacado en su tiempo celebra el capitalismo porque activará algunas inclinaciones humanas benignas a costa de otras malignas con la esperanza de que, así, reprimirá y tal vez atrofiará los componentes más destructivos y nefastos de la naturaleza humana”³⁶.

En 1991, Annette Baier publicó también una obra que suscitó interesantes debates, titulada *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume’s “Treatise”*³⁷. En ella enfatizaba la unidad del *Treatise*, dando una especial relevancia al Libro II. Para Baier el *Tratado de la Naturaleza Humana* debe ser comprendido como un conjunto de ideas que se refieren a un ser social analizado desde tres perspectivas: como sujeto de conocimiento, como sujeto que se relaciona con otros y como sujeto que forma parte de una comunidad. Esta misma autora poco tiempo antes había realizado una lectura de la obra de Hume en clave “feminista” en su ensayo “Hume, the Women Moral Theorist?”³⁸ (1987). Para ello no se basaba en las referencias a las mujeres en la obra de Hume, a las que consideraba sus mejores lectoras y expertos jueces literarios, o a la reivindicación de la “igualdad”, en algunos ensayos como “Del amor y el matrimonio”, opiniones que además podían ser consideradas ambiguas, sino a la circunstancia de que

³⁶ A.O. HIRSCHMAN, *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo previos a su triunfo*, p. 89.

³⁷ A.C. BAIER, *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume’s “Treatise”*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.

³⁸ A.C. BAIER, *Moral Prejudices: Essays on Ethics*, Cambridge, Massachusetts & London, Harvard University Press, 1994. El artículo citado está traducido en Revista “*Télos*”, vol. VI, nº 1, Junio 1997, Universidad de Santiago de Compostela, pp. 9-34..

las pasiones hayan sido consideradas a lo largo de la historia de nuestra cultura elementos ligados al universo femenino, en oposición a la racionalidad abstracta propia de lo masculino. Dado que en Hume existe “una minimización del papel de la razón” y un “énfasis en la función que desempeña el sentimiento en el juicio moral”³⁹, es evidente la filiación *humeana* a una ética del cuidado (*care*) o la sinceridad (*trust*) frente a la ética de la racionalidad o justicia (*justice*), según la autora.

Cabe, por tanto, concluir de todo lo anterior, la relevancia de un estudio de las “pasiones” en David Hume para entender correctamente su obra, y por otro lado, para relacionar sus tesis, -dada la importancia de la misma en ciertos debates contemporáneos-, con el problema de los fundamentos de la moral, el nacimiento del capitalismo o las raíces filosóficas del feminismo.

A su vez, Hume nos permite mantener un diálogo vivo y fructífero con nuestro pasado filosófico, volver a recorrer e interpretar la historia de la filosofía. Hume es un autor que, como pocos, nos remite continuamente al pasado filosófico, a los clásicos griegos y latinos, que en todo momento aparecen como fuente de inspiración de una filosofía no por ello menos original y moderna. Reclamar esa tradición tiene una función para Hume: la de rechazar el pensamiento teológico, origen de errores y de la servidumbre humana. Y por ello mismo se le considera un autor fundamental para la modernidad, ese movimiento de emancipación del que él es uno de los grandes artífices. Su relación con los autores de los siglos XVI y XVII, como con sus contemporáneos, fue también muy estrecha. Conoció a la perfección la obra de Montaigne, Bacon, Maquiavelo, Descartes, Malebranche, Locke, Shaftesbury y sus compañeros ilustrados. Diseñó un programa científico para crear una ciencia de la naturaleza humana, siguiendo el método experimental de Newton, A la vez, de forma crítica señaló los límites del conocimiento, siguió las consignas “empiristas”, que fundamentaban el conocimiento en la experiencia, se declaró escéptico recogiendo los postulados del *Diccionario* de Bayle, y, en filosofía moral, defendió el “sentimentalismo moral” de

³⁹ A.C. BAIER, “Hume ¿teórico moral de la mujeres? en Revista “*Télos*”, vol. VI, nº 1, Junio 1997, Universidad de Santiago de Compostela, p. 15.

Shaftesbury y Hutcheson, que primaba los sentimientos sobre la razón en los asuntos morales.

1.4. EL TEMA DE LAS PASIONES EN LA OBRA DE HUME

Dos son las obras principales a las que Hume dedica un estudio detallado de las pasiones: el libro II del *Tratado de la Naturaleza Humana, De las pasiones*⁴⁰ (1739) y el ensayo “Disertación sobre las pasiones”⁴¹ (1757), publicado conjuntamente con otros tres ensayos en *Cuatro disertaciones*.

En el *Tratado de la Naturaleza Humana*, Hume pretende aplicar el “método experimental newtoniano”, que tan excelentes resultados había dado en el ámbito de la Ciencia de la Naturaleza, a los “asuntos morales”, esto es a un “conocimiento” o “saber” sobre el “ser humano”. Hume quiere crear una “Ciencia del Hombre”, teniendo como modelo el paradigma newtoniano. Así lo expresa en el subtítulo de la obra: “Ensayo de introducción del método experimental de razonamiento en las cuestiones morales”. Passmore llama a Hume “el Newton de las ciencias morales” (*the Newton of the moral sciences*)⁴², y en efecto, veremos cómo después de Hume no es posible hacer “filosofía” si no es con una referencia directa al ser humano, olvidándonos de todo principio y referencia a lo trascendente. Todas las Ciencias tienen su origen y su fundamento en la “naturaleza humana”. Y elemento fundamental de nuestra vida son las “pasiones”, que nos mueven a la acción, a las cuales Hume dedica el libro II del *Tratado*, y cuya influencia en la ética será analizada en el libro III, “De la Moral”.

⁴⁰ D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, edited by David Fate Norton and Mary J. Norton, Oxford, Oxford University Press, 2000. El Libro II lo titula Hume, “Of the Passions”.

⁴¹ D. HUME, *A Dissertation on the Passions*, incluida en el volumen IV de *The Philosophical Works*, edited by T.H. Green and T.H. Grose, Reprint from the new edition, London, 1882., Scientia Verlag, Aalen (Darmstadt), 1964, pp. 139-66. (trad. esp. *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, ed. de José Luis Tasset, Barcelona, Anthropos, 1990). Aunque el título original dado por Hume al ensayo es “Of the Passions”, los editores Green y Grose lo denominaron “A Dissertation on the Passions”, que es como comúnmente se le conoce ahora, y como nosotros lo mencionaremos.

⁴² J. PASSMORE, *Hume's Intentions*, London, Duckworth, 1980, p.43.

Dado el afán perfeccionista de Hume, a lo largo de su vida, quiso rehacer o exponer con mayor claridad los contenidos de aquella obra que quizá movido por cierto ímpetu juvenil no llegara a alcanzar la altura estilística que hubiera deseado. Así, en 1748 publicó la *Investigación sobre el conocimiento humano*, que exponía con mayor coherencia los contenidos del libro I del *Tratado*; en 1752 veía la luz la *Investigación sobre los principios de la moral*, la que Hume consideraba su mejor obra y que sustituía al libro III, y, en 1757 salía la “Disertación sobre las pasiones” (“*A Dissertation on the Passions*”) que pretendía explicar de forma más resumida, clara y elegante para el “público”, como es característico del género “ensayo”, la teoría de las pasiones de Hume. Mientras que el libro II del *Tratado* en el momento de ser escrita fue concebida más como una parte teórica integrada dentro un “sistema” de filosofía, la “Disertación sobre las pasiones”, sin olvidar su lugar dentro de la doctrina de Hume, pretende tener una influencia pública mayor, si bien para ello debe de suprimir, acortar y clarificar, toda una serie de argumentos presentes en la obra anterior. Es pues una obra más modesta y también más ambiciosa, según se mire.

El tema de las pasiones ha sido visto por intérpretes como Passmore o Noxon⁴³ como la parte constructiva de la filosofía de Hume, a diferencia del Libro I del *Tratado de la Naturaleza Humana* que supone ser la parte crítico destructiva de la metafísica tradicional. Hume intentó crear un sistema de la Naturaleza Humana, y tras explicar que en el ámbito del conocimiento no podemos traspasar los límites de la experiencia sensible, mostrar cuales son los principios propios de nuestra naturaleza. El Libro II sería “la parte más newtoniana del *Tratado*”⁴⁴, cuyo objeto sería crear una teoría psicológica que a partir de una serie de reglas o principios explicase los mecanismos psicológicos de comportamiento, y a partir de ahí comprender los fenómenos morales, estéticos y políticos.

El objetivo de crear un sistema de las ciencias a partir de los principios de la Naturaleza humana ha sido visto por algunos intérpretes como un “fracaso”, que hizo

⁴³ J. NOXON, *Hume's Philosophical Development*, Oxford, Oxford University Press, 1973 (trad. esp. J. NOXON, *La Evolución de la Filosofía de Hume*, trad. Carlos Solís, Madrid, Revista de Occidente, 1974).

⁴⁴ J. PASSMORE, *Hume's Intentions*, p. 45.

que Hume diera un giro en su filosofía, abandonando su inicial proyecto. Según Noxon: “La mayoría de las diferencias más importantes de contenido y de acento que median entre el *Treatise* y las obras posteriores reflejan la decisión del autor de abandonar su ambición primitiva de forjar un sistema unificado y omnicompreensivo a favor de una serie de obras relativamente independientes que trataran por separado los diversos temas anunciados en la Introducción del *Treatise*”⁴⁵. Para Noxon la auténtica filosofía de Hume debe verse en las obras posteriores al *Tratado*. Hume habría abandonado su proyecto tras ver la imposibilidad de elaborar una doctrina del entendimiento que junto con la teoría de las pasiones fuera el fundamento de la moral, la política y el resto de las ciencias. Su teoría del entendimiento fracasó y no se pudieron establecer los mecanismos del “yo”. En las obras posteriores apartaría los mecanismos psicológicos de las reglas metodológicas, que resultaban útiles para evaluar los productos del pensamiento, y así determinar los límites del conocimiento. Esto daría lugar a la construcción de una teoría empirista de la verdad y el significado en las ciencias, en una etapa posterior de su filosofía. A su vez, la teoría de las pasiones, según Noxon, se vería rechazada, como fundamento de la teoría ética, de ahí que el “principio de simpatía”, tan relevante en el *Tratado*, reduzca su importancia en la *Investigación sobre los Principios de la Moral*. Y, a su vez, que la *Disertación sobre las pasiones* sea, según Noxon, un “resumen flojo y seco del Libro II del *Tratado*”⁴⁶ una obra pobre y poco entusiasta, publicada nueve años después que la última obra ética. García Roca sigue la línea de interpretación de Noxon. Si, para este último, Hume cambia la “ciencia del hombre” por la “historia del hombre”, para García Roca, Hume abandonaría el “psicologismo” del *Tratado*, permaneciendo y desarrollando en obras posteriores únicamente su “positivismo” que sería la clave para entender su filosofía, tal como viene determinada por los *Investigaciones*, principalmente por la primera. Para mostrar este desplazamiento del Libro II, García Roca⁴⁷ señala la brevedad de la “Disertación sobre las pasiones”, apenas veintisiete páginas, con respecto al libro II del *Tratado*, por ser el tema de las pasiones el aspecto más psicológico de la filosofía de Hume. La

⁴⁵ J. NOXON, *La Evolución de la Filosofía de Hume*, p. 30.

⁴⁶ J. NOXON, *Op. cit.*, p. 184.

⁴⁷ J. GARCÍA ROCA, *Positivismo e Ilustración. La Filosofía de David Hume*, Valencia, Universidad de Valencia, 1981, p. 67.

interpretación de José García Roca pretende sostener que, en Hume, hay una evolución desde un “psicologismo” a un “positivismo”, sus primeros planteamientos serían relegados en la *Investigación sobre el entendimiento humano*, hacia posturas más bien lógicas y epistemológicas, evitando así los males del “psicologismo”. En la interpretación de García Roca el *Tratado* debería ser leído en función de las *Investigaciones*, para confirmar y completar sus teorías.

Pero hay que señalar que, como tal, la disputa en torno al “psicologismo” surge a finales del siglo XIX en el ámbito del desarrollo de la filosofía de la lógica y la matemática, por lo que retrotraerla a la obra de Hume resulta de alguna manera anacrónico. El “psicologismo” es aquella doctrina que pretende reducir todo tipo de “verdad” al ámbito subjetivo del individuo, la “teoría del conocimiento” o “epistemología” a los contenidos mentales del sujeto. La crítica al psicologismo la lleva a cabo E. Husserl, en las *Investigaciones Lógicas*⁴⁸ (1900) y G. Frege, en su famoso ensayo “El pensamiento. Una investigación lógica”⁴⁹ (1918-9). Si bien Hume puede haber tenido influencia, en algunos de sus planteamientos, en los filósofos que tienen una orientación psicologista, reducir a Hume a esta corriente es desconocer por completo el proyecto “antropológico” humeano.

La mayor parte de los autores para comprender el pensamiento de Hume se han centrado en el *Tratado de la Naturaleza Humana*, por parecerles que es el lugar donde Hume explica de forma más detallada y profunda sus argumentos, y han explicado el rechazo por parte del autor, más a cuestiones de estilo literario que a su contenido filosófico, y aunque hubiese modificaciones, éstas no serían lo suficientemente relevantes como para abandonar la filosofía del *Tratado*.

Para M.A. Box⁵⁰ la historia de la evolución de las obras de Hume es más o menos como sigue: El *Treatise* sería fruto de muchos años de duros estudios, que

⁴⁸ E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, 2 vols., trad. de Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

⁴⁹ G. FREGE, “El pensamiento. Una investigación lógica” en *Escritos lógico-semánticos*, trad. de Carlos R. Luis y Carlos Pereda, Madrid, Tecnos, 1974.

⁵⁰ M.A. BOX, *The Suasive Art of David Hume*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1990.

minaron la salud del joven Hume, y que tras el fracaso de crítica y público hizo que Hume cambiase el interés por la epistemología y la filosofía moral por materias más populares, dando a luz una serie de ensayos en los que mostraba su talento literario, tomando como modelo las publicaciones de los periódicos del *Spectator* y de *Craftsmen*. El éxito obtenido hizo que Hume retornara a la epistemología y filosofía moral, en los *Enquiries*, convirtiéndose, a partir de entonces en un embajador entre una filosofía fácil y otra abstrusa, entre la filosofía popular y la profunda. El pensamiento de Hume habría que interpretarlo remitiéndose a todas sus obras y teniendo en cuenta este interés de unir las dos formas diferentes de hacer filosofía.

Otro punto de vista interesante, en la línea de Box, es el de John Immerwahr⁵¹, que intenta rebatir la opinión común de que no existe una relación de continuidad entre el *Treatise* y los *Essays*. Su interpretación la relaciona con los comentarios de Hume sobre los dos papeles del filósofo, el “metafísico” y el “moralista” y los dos diferentes estilos de obras filosóficas a las que metafóricamente describe como la del “anatomista” y el “pintor”⁵². Dada la proximidad temporal entre ambas obras, -los dos primeros volúmenes del *Treatise* aparecieron en 1739, el tercero en 1740 y los *Essays* en 1741-, cabe pensar algún tipo de relación entre ambas publicaciones. Al final del *Treatise* Hume señalaba que hay ciertos asuntos que no pueden ser abordados con el estilo de la obra, como puede ocurrir con las cuestiones de la moralidad práctica. Así, los *Ensayos* abordarían las materias relativas a “por qué debe uno ser virtuoso”, o “cómo alcanzar la felicidad”. Hume habla de dos formas de hacer filosofía: una fácil y otra abstrusa, que metafóricamente describe como la función del “anatomista” y el “pintor”. La metáfora aparece en sus inicios en una carta dirigida a Hutcheson en 1739, allí escribe Hume que “hay diferentes maneras de examinar la Mente tanto como el Cuerpo...”⁵³. La misma concepción es desarrollada por Hume en el último párrafo del *Treatise* y en la “Introducción” del primer *Enquiry*. Según Immerwahr, entre las obras del “metafísico”

⁵¹ J. IMMERWAHR, “The Anatomist and the Painter: the Continuity of Hume’s *Treatise* and *Essays*” en *Hume Studies*, 17 (1), 1991.

⁵² *Ibid.*, p. 1.

⁵³ *L I*, 13 (Carta de Hume a Hutcheson de Julio de 1739). “There are different ways of examining the Mind as well as the Body. One may consider it either as an Anatomist or as a Painter; either to discover its most secret Springs & Principles or to describe the Grace & Beauty of its Actions”.

y el “moralista” hay diferentes propósitos, pues el primero trata de descubrir la verdad más profunda y el segundo la diferencia entre el vicio y la virtud; el estilo del primero es abstruso y difícil, como un *anatomista* que intenta comprender a través de disecciones y el del moralista fácil, obvio e ilustrativo, como la obra de un *pintor*; las justificaciones también son diferentes, la filosofía metafísica se justifica en tanto que provee y asiste a la moralidad práctica. Así, el moralista necesita del anatomista para comprender al ser humano. Por otro lado, los escritos de la moralidad práctica se justifican por sus efectos directos, en tanto muestran cómo vivir conforme a la virtud y alcanzar la felicidad, retornando Hume a un sentido de la filosofía próximo al propio del pensamiento helenístico.

Aunque Hume estuviera preocupado en el *Tratado de la Naturaleza Humana* por llevar a cabo el intento de “fundamentación” de la ciencia de la naturaleza humana, no por ello dejó de lado los problemas de la moralidad, que recibirían una especial atención en sus *Ensayos*.

En la última edición de *La teoría de los sentimientos morales*, en 1790, Adam Smith añadió una séptima parte titulada “De los sistemas de filosofía moral”, en la que afirmaba que dos son los problemas principales de la filosofía moral: 1º, ¿qué es la virtud?, y 2º, ¿cómo aprobamos los actos virtuosos?⁵⁴.

En el primero, pretendemos establecer cuales son nuestros “deberes”, qué tipo de conducta es la adecuada para constituir el carácter “excelente y laudable”. En el segundo, se trata de investigar porqué la mente prefiere una línea de conducta, a la que denominamos así, buena, a otra, a la que pasamos a denominar mala; por qué la mente

⁵⁴ A. SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, VII. i. intro. 2, ed. D.D. Raphael and A.L. Macfie, vol. I of the Glasgow Edition of the *Works and Correspondence of Adam Smith*, Indianapolis: Liberty Fund, 1982 (trad. esp. A. SMITH, *La teoría de los sentimientos morales*, trad. Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 473-4). Citaremos como *TMS*, que corresponde a la edición inglesa seguido de la paginación de la edición española.

“considera a una (línea de conducta) objeto de aprobación, honra y recompensa, y a otra objeto de culpa, censura y castigo”⁵⁵.

Adam Smith dedicó el grueso de *La teoría de los sentimientos morales* al segundo problema, siendo la cuestión de la “naturaleza de la virtud” un problema subordinado, aun cuando Smith reconoce que el problema de la fundamentación moral “aunque es de la mayor importancia teórica, no tiene ninguna en la práctica” y que su examen es un mero “asunto de mera curiosidad filosófica”⁵⁶.

De igual manera, Hume dedicó el Libro 3 del *Tratado* y la *Investigación sobre los Principios de la Moral* a la cuestión especulativa. Pero si bien, para Hume y Smith, éste fue el asunto principal a fin de establecer un sistema newtoniano de la naturaleza humana⁵⁷, ninguno fue ajeno al problema de la “virtud”, que fue abordado por Hume en los *Ensayos* y por Smith en la parte VI y VII de *La teoría de los sentimientos morales*. Lo que resultaba imposible, según Hume, era unir las dos perspectivas⁵⁸. Aunque los saberes de unos y otros podían proporcionarse mutua ayuda y utilidad⁵⁹.

A nuestro modo de ver, una interpretación que rechace la “filosofía moral”, así como la “teoría de las pasiones”, daría lugar a una concepción sesgada y estrecha de la

⁵⁵ TMS VII. i. intro. 2/CRB 474. “In treating of the principles of morals there are two questions to be considered. First, wherein does virtue consist? Or what is the tone of temper, and tenour of conduct, which constitutes the excellent and praise-worthy character, the character which is the natural object of esteem, honour, and approbation? And, secondly, by what power or faculty in the mind is it, that this character, whatever it be, is recommended to us? Or in other words, how and by what means does it come to pass, that the mind prefers one tenour of conduct to another, denominates the one right and the other wrong; considers the one as the object of approbation, honour, and reward, and the other of blame, censure, and punishment?”.

⁵⁶ TMS VII. iii. intro. 3/CRB 550. “Before I proceed to give an account of those different systems, I must observe, that the determination of this second question, though of the greatest importance in speculation, is of none in practice. The question concerning the nature of virtue necessarily has some influence upon our notions of right and wrong in many particular cases. That concerning the principle of approbation can possibly have no such effect. To examine from what contrivance or mechanism within, those different notions or sentiments arise, is a mere matter of philosophical curiosity”.

⁵⁷ Para Adam Smith, véase V. MÉNDEZ BAIGES, *El filósofo y el mercader. Filosofía, derecho y economía en la obra de Adam Smith*, Madrid, F.C.E., 2004, pp. 140 y ss.

⁵⁸ L I, 13 (Carta de Hume a Hutcheson de Julio de 1739). “I imagine it is impossible to conjoin these two Views”.

⁵⁹ L I, 13 (Carta de Hume a Hutcheson de Julio de 1739). “An Anatomist, however, can give very good Advice to a Painter or Statuary: and in like manner, I am perswaded, that a Metaphysician may be very helpful to a Moralist; tho’ I cannot conceive of these two Character united in the same Work”.

filosofía de Hume. Pensamos que ese modo de pensar se debe al hecho de considerar la “lógica” y la “física” como ciencias que modelan y son patrón de referencia de las demás ciencias. Es la concepción “positivista” a la que se acogen Noxon y García Segura, que no tienden a contemplar otros modelos de conocimiento, como pueda ser el paradigma “antropológico”, “biológico” o incluso “moral”, que posibilitaría el estudio de la “naturaleza humana”. Es cierto, como señalan estos autores, que Hume mezcló en sus argumentaciones análisis de procesos de pensamiento, como el mecanismo de asociación de ideas o la explicación de ideas a partir de impresiones, con criterios metodológicos que trataban de delimitar lo que es un conocimiento válido de lo que no lo es. Pero tales planteamientos fueron depurados en obras posteriores de Hume, sin por ello dejar de afirmar la existencia de una naturaleza humana, de base pasional, que con ayuda de la razón, podía determinar los principios de la moralidad. De ahí, que la mayoría de autores acepten todavía la autoridad del *Tratado de la Naturaleza Humana* para entender la filosofía de Hume, si bien teniendo en cuenta las variaciones realizadas en las obras posteriores.

Es mérito de Box, Immerwahr, Baier y otros estudiosos el mostrar la relevancia de la totalidad de la obra de Hume y no sólo del *Tratado* o de las *Investigaciones*. Los *Ensayos morales, políticos y literarios*, los *Discursos Políticos* y las *Cuatro Disertaciones*, considerados por muchos como obras menores, juegan un papel principal en la filosofía de Hume. Lo que proporciona un interés adicional al tema de las pasiones, pues es a menudo en estos ensayos donde se describen o tratan cuestiones relacionadas con la naturaleza de alguna de las pasiones.

Lo que une, además, los planteamientos de todas sus obras es una “actitud ilustrada”, un afán de crítica hacia el presente, un esfuerzo por derribar las cadenas que mantienen como siervo al ser humano⁶⁰. David Hume perteneció a esa “república de las

⁶⁰ Michael Foucault, refiriéndose al opúsculo de Kant “¿Qué es la Ilustración?” señala lo siguiente: “Me pregunto si no se puede considerar la modernidad como una actitud más que como un periodo de la historia. Y por actitud quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad; una elección voluntaria que hacen algunos; en fin, una manera de pensar y de sentir, una manera también de actuar y de conducirse que, simultáneamente, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin

letras” constituida por un conjunto de intelectuales que cambiaría la mentalidad de una época. En el siglo XVIII tuvo lugar una auténtica “revolución cultural”, debido por un lado, al auge de las comunicaciones impresas, como fueron los periódicos, gacetas y libros; y, por otro lado, a la proliferación de espacios habilitados para la conversación, como los club y sociedades de lectura, los salones e incluso las logias masónicas. Como se ha señalado, hubo una auténtica “revolución de la lectura”⁶¹. Pero no sólo se lee por el placer mismo de la lectura, sino que ese ámbito de conocimiento que procuran los libros, genera un aliento para la “crítica”. Así señala d’Alembert de forma programática en su *Ensayo sobre los elementos de filosofía* (1759):

“Todo ha sido discutido, analizado, removido, desde los principios de las ciencias hasta los principios de la religión revelada, desde los problemas de la metafísica hasta los del gusto, desde la música hasta la moral, desde las cuestiones teológicas hasta las de economía y comercio, desde la política hasta el derecho de gentes y el civil. Fruto de esta efervescencia general de las mentes (*esprits*), se proyecta nueva luz sobre muchos objetos, una nueva oscuridad sobre otros, como el flujo y el reflujo de la marea depositan en la orilla cosas inesperadas y arrastran consigo otras”⁶².

Los filósofos se encontraron con la misión de crear una “opinión pública” ilustrada. Y subrayamos el término de “opinión pública”, pues fue una expresión creada por el movimiento de las Luces. Como tal indicaba una orientación de una parte importante de la población sobre una cuestión principal. Su trascendencia ha sido subrayada por autores como Koselleck y Habermas, en estudios ya clásicos sobre el tema. Para Habermas, “el nacimiento de la opinión pública ilustrada estuvo, por un lado, ligado a la formación de un espacio público burgués diferente de la corte y, por otro, fue

duda, como eso que los griegos llamaban un *ethos*” (M. FOUCAULT, *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2003, p. 81).

⁶¹ R. CHARTIER, “Libros y lectores” en V. FERRONE y D. ROCHE (Eds.), *Diccionario Histórico de la Ilustración*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 243. La oferta de libros se multiplicó por todas partes, en Inglaterra de 21.000 títulos publicados en 1710 se pasó a 65.000 títulos en 1790, a ello hay que sumar los usos múltiples que se le dan, pues existen librerías que prestan libros y sociedades de lectura, llevándose a cabo en algunas lecturas públicas, lo que supone un incremento considerable de personas que tienen conocimiento del libro.

⁶² Citado en E. BELLO, *La aventura de la razón: el pensamiento ilustrado*, Madrid, Akal, 1997, pp. 43-44.

paralela a la afirmación del capitalismo”⁶³. La opinión pública sólo puede existir si se abre un espacio para las libertades, un lugar de encuentro público, un medio accesible a la sociedad civil, como era el propiciado por las diferentes formas de comunicación escrita y los salones, que sometían a debate todo tipo de creencias, prejuicios y opiniones. Hume no fue ajeno a esta “Cultura de la Conversación”⁶⁴, participó en *clubs* de lectura, fue elegido secretario adjunto de la “Philosophical Society of Edinburgh”⁶⁵, sus obras fueron discutidas en estas sociedades literarias⁶⁶ y su persona fue recibida con todos los honores en los salones de las damas francesas. Fue así uno de los miembros más activos de movimiento ilustrado.

En estos lugares se discutía y debatía sobre religión, moral, política, economía y, cómo no, sobre la naturaleza pasional del ser humano. El “amor”, en muchas ocasiones era el tema principal sobre el que giraba el discurso y la vida de los contertulios. La producción literaria sobre las “pasiones” era considerable, y no sólo procedente de los clásicos, sino también de autores como Montaigne, Hobbes, Shaftesbury o Hutcheson, pasando por autores hoy poco conocidos. Para Hume, el análisis descriptivo de las pasiones del Libro II del *Tratado de la Naturaleza Humana* y la *Disertación sobre las pasiones* se completaba con el estudio del papel que jugaban en la moralidad, la estética y la religión.

⁶³ E. TORTAROLO, “Opinión Pública” en V. FERRONE y D. ROCHE (eds.), *Diccionario Histórico de la Ilustración*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 236.

⁶⁴ Véase B. CRAVERI, *La cultura de la conversación*, trad. César Palma, Madrid, Siruela, 2004.

⁶⁵ En 1751, desempeñando el cargo hasta su marcha a Francia en 1763. Véase E.C. MOSSNER, *The Life of David Hume*, Oxford, Oxford University Press, 1980, pp. 257 y ss.

⁶⁶ Thomas Reid en Carta dirigida a Hume el 18 de marzo de 1763 le dice: “Vuestros amistosos adversarios los doctores Campbell y Gerard, así como el doctor Gregory, os devuelven el saludo respetuosamente. Una pequeña sociedad filosófica aquí (*se trata de la ciudad de Aberdeen*), de la que que los tres somos miembros os debe mucho de su entretenimiento. Vuestra compañía sería, aunque todos somos buenos cristianos, más aceptable que la de san Atanasio. Y dado que no podemos contar con vuestra presencia como juez, sois juzgado más que ningún otro hombre, y sois acusado y defendido con gran celo, pero sin amargura. Si dejáis de escribir sobre cuestiones de moral, política o metafísica, me temo que nos quedaremos sin temas sobre los que discutir”, citado en Th. REID, *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, ed. Ellen Duthie, Madrid, Trotta, 2004, pp. 304-5.

1.5. PLAN DE LA OBRA

En el capítulo que titulamos “El interés de Hume por las pasiones y su génesis” (capítulo II), mostraremos cómo en Hume no existe una tradición única de la que derivar su filosofía, sino que, al contrario, sus referencias a diferentes autores y tradiciones es muy variada, teniendo un peso especial las filosofías helenísticas y la moda escéptica moderna. Veremos cómo Hume accede a la filosofía a través de la lectura de los clásicos y en diálogo con los autores de su tiempo. Hume entiende la filosofía, de la misma manera que los antiguos, como un “arte de vivir”, con un sentido terapéutico. Si bien, señala una deficiencia en estos autores que consiste en no plantear el problema de los fundamentos de la moralidad. Hume forjará una filosofía de corte empirista, siendo su principal interés la “ciencia del hombre”, que se constituye en el fundamento de las demás ciencias. Esta concepción constructivista de su filosofía está ligada a un escepticismo epistemológico que le permite criticar la metafísica tradicional. A partir de Hume la filosofía pierde la pretensión de un conocimiento de lo “trascendente”, la filosofía sólo tiene como objeto los asuntos humanos. Y elemento esencial de la naturaleza humana son las “pasiones”, como ya se había evidenciado por los autores antiguos y los modernos que tomaban a aquéllas como referencia.

La reflexión sobre las “pasiones” tiene una especial relevancia en los clásicos, en los filósofos medievales y modernos. Es a partir de mediados del siglo XIX, y hasta ahora, cuando la filosofía olvida estos planteamientos. Por ello, resulta necesario recuperar la “historia de la filosofía de las pasiones” para entender el pensamiento de Hume, e incluso nuestra propia época. En su análisis de la “naturaleza humana”, Hume coloca en un lugar prioritario a las “pasiones”, pues éstas determinan el ser del hombre. Esta idea no era nueva, sino que procede ya de los primeros autores antiguos que reflexionaron sobre las pasiones. En el siglo XVII y en la época de Hume, existía una abundante literatura sobre las pasiones y los sentimientos, a la vez que estaba surgiendo la novela sentimental y cierto espíritu cultural pre-romántico. En el capítulo III, que titulamos “Genealogía de las Pasiones”, pretendemos realizar un recorrido por las diferentes concepciones filosóficas sobre las pasiones, desde sus inicios hasta David

Hume. Para entender adecuadamente la teoría de las pasiones de Hume, y su importancia y trascendencia, creemos que hay que realizar una *nueva* lectura de la “Historia de la Filosofía”. El mayor error de los intérpretes de Hume ha sido dar la espalda al pasado filosófico y pensar que el libro de las pasiones podía explicarse sin referencia alguna, sólo considerando la coherencia con el programa empirista desarrollado por Hume. Nosotros creemos que resulta absolutamente necesario mostrar cómo el estudio de las pasiones ocupó un lugar central en la filosofía desde sus comienzos y por ello llevamos a cabo una reconstrucción de los principales momentos de su historia, comenzando por el primer análisis de las mismas realizadas por Aristóteles en la *Retórica*, para continuar con el pensamiento estoico, la medicina de Galeno, la doctrina cristiana, la teoría de Luis Vives, la concepción moderna de Descartes, Malebranche, Pascal, La Rochefoucauld y Spinoza y el legado británico de Hobbes, Shaftesbury, Mandeville y Hutcheson. Aparte de la explicación de la teoría de las pasiones de cada uno de estos autores, nos detenemos también en el análisis detallado de alguno de los afectos a los que prestan especial atención, desde la ira al amor, pasando por la alegría, la tristeza, la compasión, el miedo, etc. Con ello pretendemos familiarizarnos con nuestro mapa pasional. Después de este estudio, esperamos haber dejado claro cómo el tema de las “pasiones” es un asunto prioritario en la Historia de la Filosofía, que explica por qué Hume le dedicase un Libro del *Tratado de la Naturaleza Humana*, aparte de otros ensayos.

Con la panorámica anterior trazada, creemos estar en situación de entender los problemas a los que se enfrenta Hume a la hora de elaborar su “teoría de las pasiones”, y el lugar que ocupan dentro de su filosofía. En el capítulo IV, “La teoría de las pasiones en David Hume”, hacemos una exposición detallada de la misma, comprobando la influencia de otros autores en su pensamiento, pero también los elementos originales y el nuevo giro que emprende. La mayoría de los intérpretes suelen señalar que el aspecto más novedoso es su concepción de las “pasiones indirectas”, lo que ha hecho que se centren exclusivamente en el análisis de las cuatro pasiones indirectas básicas, -el orgullo y la humildad, el amor y el odio-, olvidando el estudio del resto de pasiones. A diferencia de muchos de estos hermeneutas del pensamiento de

Hume, nosotros prestamos una especial atención a las “pasiones directas”, a las pasiones indirectas derivadas de las cuatro básicas, así como a la distinción entre pasiones serenas y violentas. Es cierto que Hume dedica la mayor parte del Libro II al estudio de las pasiones indirectas, pero también son importantes muchos de los análisis de otras pasiones; y también su interpretación de lo que comúnmente llamamos “razón” como una “pasión apacible”.

La teoría de las pasiones de Hume ha dado lugar en época reciente a diversos e importantes debates filosóficos. El primero que consideramos, interno a la propia teoría, se centra en la discusión en torno a la clasificación de las pasiones que corresponde más a la teoría y las intenciones de Hume. Un segundo debate, incide en la manera como la psicología y la filosofía de las emociones de hoy comprende la naturaleza de las mismas, y en qué concepción se encuadraría la teoría de las pasiones de Hume. Por último observamos el debate abierto por Annette C. Baier en torno a la supuesta filiación moral de la teoría humeana con el desarrollo moral de las mujeres.

El tema de las “pasiones” no es sólo un asunto “psicológico”, sino que deriva en importantes cuestiones de filosofía práctica. En el capítulo V, titulado “Las pasiones y los principios de la acción”, abordamos el problema de la antigua confrontación entre la razón y las pasiones. En el apartado “La moral y las pasiones” intentamos comprender el papel que Hume le otorga a las pasiones para fundamentar la moralidad, tal como habían pretendido anteriormente Shaftesbury, Hutcheson, de cuyo pensamiento es deudor Hume. Y en la sección sobre “La religión y las pasiones” observamos el juicio de Hume sobre las creencias religiosas, y cómo a partir de la referencia a las pasiones lleva a cabo una “crítica moral” de la religión. Existe en Hume una “política” de las pasiones, en cuanto que éstas son principios de acción del hombre que vive en sociedad. A su vez, como ilustrado trata de denunciar los malos usos pasionales, en la forma del “egoísmo” y de la “reverencia religiosa”.

II. EL INTERÉS DE HUME POR LAS PASIONES Y SU GÉNESIS

Resulta difícil encuadrar a Hume en una tradición filosófica, o al menos asignarle una única herencia intelectual, dada la multiplicidad de interpretaciones realizadas sobre su obra. Estas exégesis se centran casi exclusivamente en la epistemología y la teoría de la ciencia, con algunas pocas incursiones en la moral. Pero aún así, son lo suficientemente dispares, y a veces tan contradictorias, que apenas permiten contemplar un aspecto diáfano de las tesis admitidas por Hume. Annette Baier en su entrada para la *Routledge Encyclopedia of Philosophy* de la voz “Hume” señala que la filosofía de Hume ha sido tratada como la culminación de la tradición empirista de Locke y Berkeley, pero también como continuación de la tradición escéptica, e incluso como integrante de la tradición naturalista de Epicuro, Lucrecio, Hobbes y Spinoza⁶⁷. Podríamos pensar, aparte de las señaladas por Baier, otras inclusiones para Hume, como por ejemplo, la de ser miembro destacado de los pensadores de la Ilustración escocesa, o considerarlo como uno de los artífices del auge de la filosofía moral en las Islas británicas, entre otras propuestas.

Cuando Hume dejó la Universidad de Edimburgo, sobre el año 1726, tenía un conocimiento profundo de latín y griego, de los autores clásicos, especialmente Cicerón, Plutarco y la mayoría de los poetas latinos; de la filosofía natural de Robert Boyle, cuyo uso del método experimental impresionó a Hume, matemáticas elementales, lógica y teoría del conocimiento, metafísica, religión natural y filosofía moral, que incluía la psicología moral o teoría de las pasiones. También existe evidencia de que asistió a las clases de historia del mundo y de que tan pronto abandonó la Universidad comenzó el estudio de la teoría de fluxiones. Sus primeras lecturas también incluían la mayoría de los poetas y ensayistas ingleses, tales como Milton, Dryden, Rochester, Prior, Pope,

⁶⁷ A.C. BAIER, “Hume” en *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York, Routledge, 1998.

Swift, Addison, Steele, etc⁶⁸. Hume señaló que en los tres años anteriores a 1734 había leído la mayoría de libros célebres escritos en latín, francés e inglés, y había aprendido italiano⁶⁹. David Fate Norton señala que “aunque el pensamiento de Hume haya sido rutinariamente representado como el resultado de su compromiso intelectual con sólo unos pocos filósofos –con Locke o Berkeley, o Hutcheson o Newton- el hecho es que Hume leyó profunda y extensamente, y que la lista de esos quienes tuvieron un significado, aunque no necesariamente positivo, y que impactó sobre sus primeros pensamientos debe de extenderse, a fin de incluir no sólo a los escritores ya mencionados, sino también a muchos otros, tales como las relativamente bien conocidas figuras de Plutarco, Séneca, Maquiavelo, Montaigne, Francis Bacon, Grotius, Descartes, Gassendi, Pascal, Boileau, Pufendorf, Hooke, Malebranche, Bayle, Collins, Shaftesbury, Samuel Clarke, Mandeville, Joseph Butler, Montesquieu y Bolingbroke, tanto como otras figuras ahora desconocidas” Y concluye Norton que, a pesar de las preferencias por el “método experimental de razonamiento”⁷⁰, ningún escritor o tradición puede ser fiable para darnos a entender la clave comprensiva de su pensamiento, por lo que hay que huir de los intérpretes que reducen a Hume a uno o dos autores o a una única tradición intelectual⁷¹. Esto resulta evidente a partir de la reciente edición de Norton de *A Treatise of Human Nature*, cuyas innumerables notas finales dan cuenta de la extensión de autores referidos por Hume⁷², y también de la publicación del *Historical Dictionary of Hume’s Philosophy* cuyas entradas incluyen un sinnúmero de autores relacionados con Hume⁷³.

⁶⁸ Véase E.C. MOSSNER, *The Life of David Hume*, Oxford, Oxford University Press, (1ª ed. 1954), 1980, especialmente los capítulos 4, “Student Days at Edinburgh”, 5, “Law versus Literature” y 6, “Disease of the Learned”, pp. 35-80 y también D.F. NORTON, “Introduction to Hume’s thought” en D.F. NORTON (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 1-4.

⁶⁹ *L*, I, 3 (Carta dirigida al Doctor John Arbuthnot de Marzo o Abril de 1734). “Most of the celebrated Books in Latin, French & English, & acquiring the Italian” (trad. esp. D. HUME, *Escritos epistolares*, ed. de Carlos Mellizo, Madrid, Noesis, 1998, p. 26).

⁷⁰ D.F. NORTON, “Introduction to Hume’s thought” en D.F. NORTON (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, p. 2.

⁷¹ *Ibid.*, p. 3.

⁷² D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, edited by D.F. Norton y M.J. Norton, Oxford, Oxford University Press, 2003, (1ª ed. 2000).

⁷³ K.R. MERRILL, *Historical Dictionary of Hume’s Philosophy*, Lanham, Maryland, Toronto, Plymouth, UK, The Scarecrow Press, Inc, 2008.

Si a ello añadimos la gran variedad de temas abordados por Hume en sus obras, tales como la antropología, la teoría del conocimiento, la psicología, la moral, la historia, la literatura y crítica literaria, la economía, la política, la religión y la estética, que se apoyan a su vez en pensadores diversos, podemos ver la complejidad que conlleva rastrear la génesis de cualquier teoría, en nuestro caso, de la teoría de las pasiones.

En este capítulo intentaremos demostrar que en Hume existió una influencia filosófica de diferentes y variados autores y tradiciones antiguos y modernos, desmontando aquellas interpretaciones reduccionistas que intentan asignarle una única herencia intelectual. Fue la lectura de los clásicos la que inició a Hume en la tarea del pensar filosófico. Y a lo largo de los años siguió manteniendo una concepción de la filosofía como “arte de vivir”, unida a la cuestión socrática de “cómo se debe vivir la vida”, y tamizada por las reflexiones de epicúreos, estoicos, escépticos y platónicos. Pero también la lectura de los autores modernos le proporcionó las claves para la creación de un pensamiento nuevo que pretendía establecer los fundamentos de las ciencias en la “naturaleza humana”.

Por todo ello, en este capítulo realizaremos incursiones desde ángulos diferentes para intentar realizar una panorámica que nos trace una imagen lo más fiel posible de cuáles fueron los orígenes que motivaron en Hume su tarea filosófica, centrándola después en el tema de las “pasiones”. La formación universitaria de Hume, así como sus posteriores y voraces lecturas hizo que Hume se familiarizara con los antiguos escritores grecolatinos que parecen siempre latir en su obra, pero a la vez los releyó a la luz de los problemas planteados por los filósofos modernos, enfrentándolos a veces a aquéllos, como era propio en la querrela entre los antiguos y modernos, tema presente entonces en la literatura filosófica desde el siglo XVII. Nunca Hume inclinó la balanza de forma decisiva hacia unos u otros, de todos ellos obtuvo lecciones, a la vez que los problemas planteados le iban inspirando nuevas ideas, a las que depuraba según los cánones de la elegancia literaria. Dentro del espíritu de la modernidad, ha sido, sin embargo, la concepción empirista aquella forma de pensamiento en la que ha sido

mayoritariamente encuadrado. No restaremos nosotros importancia a esta opción, punto de partida de sus análisis filosóficos, pero no la única vía transitada para afrontar los problemas, ni tampoco para determinar el mapa de cuestiones filosóficas.

2.1. LA LECTURA DE LOS CLÁSICOS

2.1.1. Los Clásicos en los inicios del despertar filosófico

Hume dio una gran importancia a la lectura de los autores clásicos. En *My Own Life* (1776), autobiografía intelectual escrita poco antes de su muerte, cuenta que “muy pronto nació en mí la pasión por la literatura, que ha sido la pasión dominante de mi vida y la fuente principal de mis satisfacciones...”⁷⁴. A pesar de que su familia pensó en el Derecho como profesión para Hume, él lo consideraba, como dice en una carta fechada en Marzo o Abril de 1734, “nauseabundo”⁷⁵, y se dedicaba en sus estudios a otras tareas más nobles: “Yo sentía una insuperable aversión hacia todo lo que no fueran las tareas de la filosofía y el conocimiento en general; y mientras ellas suponían que yo estaba escudriñando los textos de Voet y Vinnius, Cicerón y Virgilio eran los autores que yo devoraba en secreto”⁷⁶. En la carta anteriormente citada une al nombre de Cicerón los de Séneca y Plutarco⁷⁷.

Años más tarde, en 1742, según relata en su escrito autobiográfico, indica que viviendo entonces en el campo con su madre y hermano actualizó el conocimiento de la lengua griega.

⁷⁴ D. HUME, *My Own Life* incluido en D. Hume, *Essays Moral, Political, Literary*, ed. Eugene F. Miller Indianapolis, Liberty Fund 1987, p. 12. (D. HUME, *Mi vida. Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*, trad. De Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 14). “I passed through the ordinary course of education with success, and was seized very early with a passion for literature, which has been the ruling passion of my life, and the great source of my enjoyments”.

⁷⁵ L I, 3. (Carta dirigida al Doctor John Arbuthnot, fechada en Marzo-Abril de 1734, trad. esp. en D. HUME, *Escritos epistolares*, ed. de Carlos Mellizo, Madrid, Noesis, 1998, p. 22). “The law, which was the business I designed to follow, appeared nauseous to me, and I could think of no other way of pushing my fortune in the world, but that of a scholar and philosopher”.

⁷⁶ D. HUME, *My Own Life*, p. 12 (D. HUME, *Mi vida. Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*, p. 14). “I found an unsurmountable aversion to every thing but the pursuits of philosophy and general learning; and while they fancied I was poring upon Voet and Vinnius, Cicero and Virgil were the authors which I was secretly devouring”.

⁷⁷ L I, 3 (D. HUME, *Escritos epistolares*, p. 23).

Y, en 1752, siendo elegido bibliotecario de la Facultad de Abogados, “me puso a mi disposición una vasta biblioteca”⁷⁸ que le permitirá escribir su “Historia de Inglaterra” y tener acceso a los clásicos.

En un ensayo titulado “Sobre el estudio de la historia” (1741) llega a afirmar: “Me veo obligado a pensar que es una imperdonable ignorancia la de aquellas personas, cualesquiera que sean su sexo y condición, que no están familiarizadas con la historia de su propio país, además de con la historia de Grecia y Roma antiguas”⁷⁹.

Es en este ensayo donde Hume señala las ventajas de la lectura de los clásicos y en especial de las obras de historia porque contribuyen a:

1º el entretenimiento de la imaginación.

2º la mejora del entendimiento.

3º el fortalecimiento de la virtud⁸⁰.

Y, ya en sus últimos días de vida, cuando sus más acérrimos enemigos pensaban que le había llegado la hora de arrepentirse de su filosofía “blasfema”, Hume los pasaba dedicado a la deliciosa lectura de los diálogos del cínico Luciano de Samosata.

⁷⁸ D. HUME, *My Own Life*, p. 12, “In 1752, the Faculty of Advocates chose me their Librarian, an office from which I received little or no emolument, but which gave me the command of a large library” (D. HUME, *Mi vida. Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*, p. 18).

⁷⁹ E 236. “But history is a most improving part of knowledge, as well as an agreeable amusement; and a great part of what we commonly call *Erudition* and value so highly, is nothing but an acquaintance with historical facts. An extensive knowledge of this kind belongs to men of letters; but I must think it an unpardonable ignorance in persons of whatever sex or condition, not to be acquainted with the history of their own country, together with the histories of ancient GREECE and ROME. (D. HUME, “Sobre el estudio de la historia” en *Sobre el suicidio y otros ensayos*, trad. de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 46).

⁸⁰ E 236. “The advantages found in history seem to be of three kinds, as it amuses the fancy, as it improves the understanding, and as it strengthens virtue” (Ibid., p. 45).

2.1.2. Valoración de los Clásicos

En su juventud Hume leyó a los clásicos como un modelo de moralidad y un ejemplo intelectual a seguir, tal como lo testimonia la carta dirigida al Dr. John Arbuthnot:

“Ello fue que, habiendo leído muchos libros de moralidad como (los de) Cicerón, Séneca y Plutarco, y habiéndome impresionado con sus hermosas representaciones de la virtud y de la filosofía, me propuse mejorar mi temperamento y voluntad, al mismo tiempo que mi razón y entendimiento. Continuamente trataba de fortalecerme a mí mismo con reflexiones que hacían frente a la muerte, a la pobreza, a la desgracia, al dolor y a todas las calamidades de la vida...”⁸¹.

Sin embargo, sigue contando Hume que tales lecturas no le fueron -al menos en un principio-, de utilidad, pues éstas eran más indicadas para un hombre que llevara una vida de acción, que a su condición sedentaria, dedicada al estudio, lo que le condujo a un estado de “melancolía”⁸².

Es en esta carta de 1734 donde Hume hace una primera valoración de los clásicos:

“Vi que la filosofía moral heredada de la Antigüedad operaba bajo los mismos inconvenientes que se han encontrado en su filosofía natural, a saber: el ser una disciplina enteramente hipotética y más dependiente de la invención que de la experiencia. Cada uno consultaba con su propia fantasía a la hora de elegir esquemas de virtud y de felicidad, sin tener en

⁸¹ L I, 3 (D. HUME, *Escritos Epistolares*, p. 23) “There was another particular, which contributed, more than any thing, to waste my spirits and bring on me this distemper, which was, that having read many books of morality, such as Cicero, Seneca, and Plutarch, and being smit with their beautiful representations of virtue and philosophy, I undertook the improvement of my temper and will, along with my reason and understanding. I was continually fortifying myself with reflections against death, and poverty, and shame, and pain, and all the other calamities of life”.

⁸² L I, 3 (Ibid., pp. 24-5). Acompañado de ciertos cambios fisiológicos como “secreción excesiva de saliva en la boca”, aumento excesivo de peso, palpitaciones y flatulencia.

consideración la naturaleza humana, de la cual debe depender toda conclusión de tipo moral”⁸³.

En esta carta puede verse ya el germen de lo que será su obra posterior, el *Tratado de la Naturaleza humana*, que pretende, superando las insuficiencias de los antiguos filósofos morales, crear una “ciencia” moral, y ello sólo sobre unas bases sólidas, esto es, desde el conocimiento de la “naturaleza humana”, y aquí en cuanto al punto de partida, esto es, con respecto a la metodología a seguir, tendrá más presente la recién triunfante “ciencia natural” de Newton que a los propios filósofos morales. Hume afirma que “se abría ante mí un nuevo escenario de pensamiento”⁸⁴. La “grandeza del genio” de los autores antiguos les había impedido desprenderse de sus “prejuicios”⁸⁵.

Hume se había trazado el plan de su futura obra: “Por lo tanto me resolvía a hacer de ésta, de la naturaleza humana, mi principal objeto de estudio y la fuente de la cual yo deduciría toda verdad, tanto en el orden de la filosofía crítica como en el de la moralidad”⁸⁶.

Sin embargo, el desarrollo de este programa debía de esperar al no encontrarse Hume, debido a su enfermedad, en condiciones para desarrollarla. Apartado de la filosofía, se dedicó a la profesión comercial en Bristol. Mas pronto la abandonó para volver a su pasión literaria, trasladándose a Francia durante tres años, en los que escribiría el *Tratado de la Naturaleza Humana*⁸⁷.

⁸³ L I, 3 (Ibid., p. 26). “I found that the moral Philosophy transmitted to us by Antiquity, labor’d under the same Inconvenience that has been found in their natural Philosophy, of being entirely Hypothetical, & depending more upon Invention than Experience. Every one consulted his Fancy in erecting Schemes of Virtue & of Happinest, without regarding human Nature, upon which every moral Conclusion must depend”.

⁸⁴ L I, 3 (Ibid., p. 22). “When I was about eighteen years of age, there seemed to be opened up to me a new scene of thought, which transported me beyond measure, and made me, with an ardour natural to young men, throw up every other pleasure or business to apply entirely to it”.

⁸⁵ L I, 3 (Ibid., p. 26). “I believe it is a certain fact, that most of the philosophers who have gone before us, have been overthrown by the greatness of their genius, and that little is required to make a man succeed in this study, than to throw off all prejudices either for his own or for those of others”.

⁸⁶ L I, 3 (Ibid.). “I resolved to make my principal Study, & the Source from which I wou’d derive every Truth in Criticism as well as Morality”.

⁸⁷ D. HUME, *My Own Life*, p.13. “My very slender fortune, however, being unsuitable to this plan of life, and my health being a little broken by my ardent application, I was tempted, or rather forced, to make a very feeble trial for entering into a more active scene of life. In 1734, I went to Bristol, with some

Hume detecta una insuficiencia en los clásicos en lo que respecta a su “cientificidad” tanto en la “filosofía crítica” como en la “filosofía moral” al no basarse en la “naturaleza humana”.

En lo que respecta a lo primero, lo que podría ser la “teoría del conocimiento” de Hume, parece existir una distancia entre el autor y los clásicos, pues los análisis de Hume se orientan hacia el punto de vista “subjetivista” propio de la “modernidad”⁸⁸, y hacia el problema de la fundamentación epistemológica. Los autores de la Antigüedad permanecieron ciegos ante ciertos problemas esenciales para determinar “cómo conocemos” (si bien, Hume también acusa las deficiencias de autores más cercanos en el tiempo). Así, al referirse Hume al análisis de la “causalidad” escribe: “Por consiguiente, puede ser un asunto digno de curiosidad investigar cuál es la naturaleza de esta evidencia que nos asegura de cualquier existencia real y cuestión de hecho, más allá del presente testimonio de nuestros sentidos, o de los registros de nuestra memoria. Esta parte de la filosofía, cosa notable, ha sido poco cultivada sea por los antiguos o por los modernos...”⁸⁹. En todo caso, los modernos, sobre todo los filósofos empiristas como Locke o Berkeley, estaban más cercanos al tratamiento del problema de la fundamentación de las relaciones causales que los antiguos.

recommendations to eminent merchants, but in a few months found that scene totally unsuitable to me. I went over to France, with a view of prosecuting my studies in a country retreat; and I there laid that plan of life, which I have steadily and successfully pursued. I resolved to make a very rigid frugality supply my deficiency of fortune, to maintain unimpaired my independency, and to regard every object as contemptible, except the improvement of my talents in literature.

During my retreat in France, first at Reims, but chiefly at La Fleche, in Anjou, I composed my *Alter* passing three years very agreeably in that country, I came over to London in 1737. In the end of 1738, I published my *Treatise*, and immediately went down to my mother and my brother, who lived at his country-house, and was employing himself very judiciously and successfully in the improvement of his fortune.” (D. HUME, *Mi vida. Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*, pp.14-5).

⁸⁸ La influencia de esta herencia cartesiana en los empiristas y Hume es tratada por A. FLEW, *Hume: Philosopher of Moral Science*, en el apartado 2 del capítulo 1, titulado “The Interlocking Cartesian Assumptions” y en el capítulo 2, “Impressions, Ideas and the External World”.

⁸⁹ *EHU* 4.3. (SB 26/VS 89). “It may therefore be a subject worthy of curiosity, to inquire what is the nature of that evidence, which assures us of any real existence and matter of fact, beyond the present testimony of our senses, or the records of our memory. This part of philosophy, it is observable, had been little cultivated either by the ancients or moderns”.

Sin embargo, hay una cuestión importante en relación al problema del “conocimiento” con el que cabe trazar varios vínculos de unión con los antiguos: la del “escepticismo”. Hume definió su escepticismo como “*mitigated*” (moderado) o “*Academical*” (académico), frente a otro “excesivo” o “pirrónico”⁹⁰, señalando así las raíces ciceronianas de su filosofía. El escepticismo es en principio una “actitud” que pretende conducirnos a una imparcialidad en el juicio, apartándonos de vanos prejuicios. Como tal está presente en las obras filosóficas de Cicerón, pero también en las de Sexto Empírico, a quien Hume leyó. Sin embargo, Hume no aceptó las consecuencias radicales de duda sobre lo real del pirronismo (ni tampoco los planteamientos de la duda metódica de Descartes), ni el hecho derivado de que condujera, según él, a la inactividad, marcando así ciertas distancias con las tesis de la escuela escéptica. La historiadora del helenismo Julia Annas ha estudiado la relación de Hume con la filosofía de los pirrónicos y académicos, señalando en la lectura de aquél ciertos elementos de incomprensión⁹¹. Estos, tal vez, se deben al hecho de la mediación de autores modernos, -y Hume cita aquí a Bayle y Berkeley⁹² como sus precedentes-, en la comprensión del escepticismo.

Tal vez, como han señalado algunos autores habría que distinguir entre un escepticismo “epistemológico” y otro “moral” y delimitar en qué medida Hume lo era en uno u otro sentido⁹³, y si profesar el escepticismo epistemológico tiene consecuencias para la filosofía práctica. El tema es lo suficientemente complejo como para no abordarlo en este momento, quedando pendiente para más adelante. Pero ya aquí se marca esa íntima conexión entre lo antiguo y lo moderno trabada en la filosofía de Hume.

⁹⁰ EHU 12.24. (SB 161/VS 343). “There is, indeed, a t more *mitigated* scepticism or *academical* philosophy, which may be both durable and useful, and which may, in part, be the result of this, or excessive scepticism, when its undistinguished doubts are, in some measure, corrected by common sense and reflection”.

⁹¹ J. ANNAS, “Hume and Ancient Scepticism” en *Acta Philosophica Fennica Vol. 66. “Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, Helsinki, The Philosophical Society of Finland, 2000.

⁹² EHU 12.15. (SB 155/VS 331) Footnote.

⁹³ La cuestión para Descartes está clara al proponer una “moral provisional”, que le proteja de las dudas teóricas que pueda tener en torno a la realidad exterior, las matemáticas o la propia razón, pero no tanto para Hume.

En cuanto a la “filosofía moral”, Hume confesó a Francis Hutcheson que “Prefiero tomar mi catálogo de virtudes del *De Officiis* de Cicerón, que de *The Whole Duty of Man*. De hecho, tengo aquella obra a la vista en todos mis razonamientos”⁹⁴. Esta preferencia por las virtudes descritas por Cicerón en *Sobre los Deberes* puede hacernos pensar en la filiación ciceroniana de Hume en materias de filosofía práctica, aparte de un rechazo por la tradición moral cristiana, pues en efecto *The Whole Duty of Man* era una obra de devoción popular del siglo XVII, en donde se ensalzaba a Dios y su obra, deduciéndose a continuación nuestros deberes con Él y catalogándose un conjunto de virtudes y vicios, acordes con esa doctrina. Hume consideró los sistemas morales de los filósofos de la antigüedad muy superiores a los inscritos en las religiones, pues éstos no tenían una base racional, sino que habían surgido históricamente en un proceso dudoso de formación, mezclando elementos míticos y supersticiosos con otros de sentido común.

Hume llega a señalar en la *Investigación sobre los Principios de la Moral* la superioridad de los antiguos frente a los filósofos modernos en relación a la ética, pues, los autores modernos se han desviado de las “investigaciones morales” de los antiguos, al unir éstas con la “teología”, lo que ha supuesto un retroceso en las “ciencias morales”⁹⁵. Para los autores escolásticos y racionalistas la moral es un ámbito que carece de autonomía y está subordinado a la “metafísica” y la “teología”. Para estos teólogos camuflados bajo el disfraz de filósofos, la moral está “guardada por las sanciones del premio y el castigo”⁹⁶ y por lo tanto el fundamento de la moral lo ponen en la “voluntad”. Hume está mucho más cerca de los autores greco-latinos que de estos otros que han extraviado el camino con consecuencias perniciosas para la Humanidad. Así, dice Hume que “todo el mundo puede emplear los *términos* en el sentido que le

⁹⁴ L I, 13. “Upon the whole, I desire to take my catalogue of Virtues from *Cicero’s Offices*, not from the *Whole Duty of Man*. I have, indeed, the former Book in my Eye in all my Reasonings”.

⁹⁵ Compárese el juicio tan distinto que tiene Descartes sobre los filósofos de la Antigüedad. Descartes al recomendar la lectura de *De vita beata* a la princesa Isabel de Bohemia, señala los límites de la filosofía de Séneca, pues “al no contar con las luces de la fe, no tenía más guía que la razón natural” en R. DESCARTES, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Barcelona, Alba, 1999, p. 80.

⁹⁶ EPM Appx. 4. 21/GLS 200. “Philosophers, or rather divines under that disguise, treating all morals as on a like footing with civil laws, guarded by the sanctions of reward and punishment, were necessarily led to render this circumstance, of *voluntary* or *involuntary*, the foundation of their whole theory”.

plazca; pero, no obstante, esto debe admitirse: que todos los días se experimentan *sentimientos* de censura y alabanza que tienen a sus objetos más allá del dominio de la voluntad o la elección, y de los que nos corresponde, si no como moralistas, sí al menos como filósofos, ofrecer alguna explicación o teoría satisfactoria”⁹⁷.

En la filosofía moral de los modernos, el ámbito moral está confundido con el religioso. Y será a través de los clásicos como llevará a cabo Hume una “crítica moral de la religión”, además de una “crítica epistemológica”, presente en autores como Lucrecio, Cicerón, Plutarco, Sexto Empírico o Luciano, que nuestro autor conocía perfectamente. En este sentido su “escepticismo” en materia religiosa procede de fuentes académicas y epicúreas. Podemos afirmar claramente que la lectura de estos autores puso las bases de su escepticismo religioso, que es, al fin y al cabo, el punto central de toda su filosofía⁹⁸. Es precisamente en el ya citado capítulo final de la *Investigación sobre el conocimiento humano*, titulado “De la filosofía académica o escéptica”, donde acaba señalando la inutilidad de los libros de teología y metafísica escolástica, que merecen por ello ser lanzados a las llamas.

Hume denominó a la “religión revelada” como “superstición”, dejándose así sentir los ecos de autores como Teofrasto, quien afirma en los *Caracteres* que “en efecto, la superstición parece ser un amedrentamiento respecto a lo sobrenatural”⁹⁹ o Plutarco, que dedica una obra al tema, “Sobre la superstición” (citada por Hume en la *Historia natural de la religión*) donde señala que “la superstición, como lo muestra también su nombre¹⁰⁰, es una opinión emocional y una creencia que produce un miedo

⁹⁷ EPM Appx. 4.21. (SB 268/GLS 200). “Every one may employ *terms* in what sense he pleases: but this, in the mean time, must be allowed, that *sentiments* are every day experienced of blame and praise, which have objects beyond the dominion of the will or choice, and of which it behoves us, if not as moralists, as speculative philosophers at least, to give some satisfactory theory and explication”. F. Nietzsche hace también una crítica a la “voluntad” de los sistemas cristianos en *Crepúsculo de los ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

⁹⁸ Tal es por ejemplo la interpretación de Paul Russell (en P. RUSSELL, *The Riddle of Hume's Treatise. Skepticism, Naturalism, and Irreligion*, Oxford, Oxford University Press, 2008), para quien la clave (*Riddle*) para comprender el sentido del *Tratado de la Naturaleza Humana* es, precisamente, atender a los objetivos “irreligiosos” de Hume. A partir de aquí es posible explicar la coherencia y unidad del *Tratado* y rechazar toda incoherencia manifestada por sus intérpretes.

⁹⁹ TEOFRASTO, *Caracteres*, XVI, Madrid, ed. Elisa Ruiz García, Gredos, 2000, p. 80.

¹⁰⁰ El término griego *deisidaimonía* significa “temor a los dioses”.

que humilla y desalienta al hombre que cree que los dioses existen, pero que son adversos y funestos”¹⁰¹. La superstición para Plutarco es mucho más peligrosa que el ateísmo, pues “el ateísmo es un razonamiento falso”, una opinión falsa, pero la superstición es un veneno, una enfermedad del alma, “una emoción nacida de un razonamiento falso”¹⁰².

Por otro lado, la *Historia natural de la religión* de Hume fundamenta su tesis sobre los “orígenes de la religión” en todo un extenso material de obras clásicas que va citando profusamente. Hume se sirve de Homero, Hesiodo, Herodoto, Tucídides, Jenofonte, Platón, Aristóteles, Salustio, Cicerón, César, Ovidio, Sexto Empírico, Estrabón, Diodoro Sículo, Plutarco, entre otros muchos autores antiguos, para argumentar sus tesis e ilustrarlas. Lo cual constituye un abundante material antropológico sobre el que establecer los principios que originan las creencias religiosas.

Los *Diálogos sobre Religión Natural*, su obra más acabada en este sentido, muestra la influencia directa del *De Natura deorum (Sobre la naturaleza de los dioses)*¹⁰³ de Cicerón. En ambos casos existe una perfección estilística que da cuenta de su belleza, no en vano Hume consideraba a Cicerón “el más elocuente orador que haya aparecido en Roma”¹⁰⁴. Si en su obra Cicerón hacía dialogar a tres personajes manteniendo cada uno de ellos una postura, referente a la “naturaleza de los dioses”, - Veleyo la postura de los epicúreos, Balbo la de los estoicos y Cota la de los académicos-, Hume pondrá en escena a tres interlocutores que debaten sobre el problema religioso: Demea, el cristiano defensor de la postura ortodoxa, adalid de la religión revelada; Cleantes el deísta, defensor de la religión natural; y Filón, que representa la postura escéptica presente en la crítica racional que no acepta dogmas. Las obras tienen una similitud formal, pues ambos son “diálogos” y su estructura es parecida. A diferencia de

¹⁰¹ PLUTARCO, *Obras Morales y de Costumbres (Moralia) II*, ed. Concepción Moral y José García López. Madrid, Gredos, 1986, p. 291.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, ed. Ángel Escobar, Madrid, Gredos, 1999.

¹⁰⁴ E 53 (“Of Eloquence”). “Cicero, the most eloquent speaker, that had ever appeared in Rome” (trad. esp. D. HUME, “Sobre la elocuencia” en *Sobre el suicidio y otros ensayos*, p. 98).

los diálogos platónicos el argumento no gira en torno a la definición de una “virtud”, sino que confronta diferentes posturas sobre a un “tema”: la “religión”. Se trata de dirimir las posturas imperantes en cada época en materia religiosa. Dado que las circunstancias históricas han cambiado de la época romana al siglo XVIII, es evidente que Hume se adapta a los nuevos tiempos a la hora de referirse a las posiciones encontradas. En cuanto al personaje “triunfador” en ambos casos se trata de aquel que adopta la actitud “escéptica”¹⁰⁵.

Cicerón, por otro lado es el autor de la Antigüedad que parece haber ejercido una mayor influencia en la filosofía de Hume, y no sólo a través de sus doctrinas filosóficas, sino también de las críticas que vierte sobre platónicos, epicúreos y estoicos, como del uso que realiza de la *oratoria*¹⁰⁶. En sus obras existe una invitación a la filosofía difícilmente presente en algún otro autor. Así el Libro I de las *Disputaciones Tusculanas* comienza señalando que: “Todas las disciplinas que atañen al camino recto del vivir forman parte del estudio de la sabiduría que se llama filosofía”¹⁰⁷. Y en el Libro II tras afirmar que para él la filosofía es una necesidad, nos comenta sus efectos benéficos: “Cura las almas, hace desaparecer las preocupaciones, libera de los deseos,

¹⁰⁵ Aunque en la obra de Hume Cleantes tenga la última palabra y se señale como triunfador, esto es sólo un artificio del que se sirve el autor.

¹⁰⁶ Cicerón (106 a.C.- 43 a.C) fue un excelente orador en la Roma republicana, ciñéndose su creación literaria al campo de la oratoria (Si exceptuamos las obras *Sobre la república* y *Sobre las leyes*) hasta los años finales de su vida que se inclina a la producción filosófica. A partir del año 48 a.C., que con la derrota de Pompeyo y el ascenso de Cesar se vienen abajo sus esperanzas políticas, ligadas al partido republicano y con la muerte de su querida hija Tulia en el año 45 a.C., que lo sume en una profunda aflicción, su obra dará un giro hacia la filosofía. Se suceden en estos años una *Consolatio* tras la muerte de Tulia, que se dirige a sí mismo; el *Hortensius*, obra hoy perdida, que exhortaba a la actividad filosófica; los *Academica*, dedicada a la teoría del conocimiento; *De finibus bonorum e malorum* (*Del supremo bien y del supremo mal*) que versa de las diferentes concepciones del “*summum bonum*” y, por tanto, de la felicidad de las diferentes escuelas helenísticas en auge en Roma: el epicureísmo, el estoicismo, la Academia, con incursiones en el pensamiento peripatético. Una vez abordados estos debates, en las *Disputaciones Tusculanas* pone de manifiesto las condiciones necesarias para una vida feliz, como es despreocuparse de la muerte, hacer frente al dolor, la tristeza y demás perturbaciones del alma, la filosofía enseña que para una vida feliz, la virtud se basta a sí misma. Le siguen una serie de obras críticas sobre la religión: *De natura deorum* (*Sobre la naturaleza de los dioses*), *De divinatione* (*Sobre la adivinación*) y *De fato* (*Sobre el destino*). Entre ellas existe cierta unidad pues aborda las diferentes doctrinas filosóficas sobre la naturaleza de los dioses, la creencia en la adivinación y el carácter del destino y la Providencia.

¹⁰⁷ CICERÓN, *Disputaciones Tusculanas* I, 1, ed. Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 2005, p. 104.

disipa los temores”¹⁰⁸. Esta forma de entender la filosofía como “arte de vivir” y como “terapia del deseo” fue la propia de los ensayos de Hume. Además en el Libro IV de las *Disputaciones Tusculanas* constituye la exposición más detallada que poseemos de la teoría de las pasiones estoica que tendría una fuerte influencia en los escritos de los filósofos del siglo XVII y XVIII. Cicerón, en una de sus últimas obras, *Sobre la adivinación*, recapitulando sobre su producción, se refiere a sus escritos de filosofía como un servicio hecho a la comunidad y el bien público¹⁰⁹. La filosofía se reconoce que tiene una utilidad pública.

Aunque apenas se haya estudiado la influencia del platónico Plutarco en el pensamiento de Hume, hay que señalar que aquél tuvo un gran peso en nuestro autor. Por un lado, de forma directa, a través de la lectura de sus *Vidas paralelas*, donde descubre el carácter moral de los estudios de Historia, y de las *Obras Morales y de Costumbres*, cuya desbordante erudición es siempre un buen punto de partida para reflexionar sobre los más diversos temas (desde la virtud a las pasiones de ira o serenidad, desde la superstición al hado o la fortuna) y tradiciones filosóficas (véanse sus críticas a epicúreos, estoicos o escépticos)¹¹⁰. Por otro lado, de forma indirecta, la influencia de Plutarco en autores modernos como Montaigne, Maquiavelo o Bacon, tanto en sus doctrinas como en su estilo literario, marcó una forma de hacer filosofía. Pues los “ensayos” de Montaigne o Bacon tiene su antecedente, como ellos mismos reconocen en las “diatribas” morales de Plutarco, cuya estructura literaria incluye anécdotas ilustrativas, citas de poetas, máximas filosóficas, refranes, antítesis, paradojas, etc. La diferencia entre la diatriba y el ensayo tal vez estribaría en el público al que se dirigen unas y otros, en Plutarco a los discípulos de las escuelas platónicas, en Montaigne o Bacon, a un público más general, a aquellos que acceden a la lectura de los libros impresos. Hume es deudor de unos y otros, y su pasión literaria estuvo orientada por el estilo de estos autores.

¹⁰⁸ Ibid, II, 11, p. 212.

¹⁰⁹ CICERÓN, *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Tímeo*, ed. Ángel Escobar, Madrid, Gredos, 1999, p.157 (II, 1).

¹¹⁰ Tanto Las *Vidas paralelas* como las *Obras Morales y de Costumbres (Moralia)* de Plutarco están publicadas en varios volúmenes en la Editorial Gredos, Madrid.

A pesar de la admiración de Hume por la filosofía moral de los antiguos, especialmente por Cicerón y Plutarco, Hume observó algunas limitaciones relativas al estudio de los principios de esta materia. Las insuficiencias se observan al señalar que esta disciplina, cultivada por los antiguos, se encuentra en el mismo estado que la “astronomía anterior a Copérnico”¹¹¹, por el hecho de no haberla fundado en los principios de la naturaleza humana. En efecto, para cada nuevo fenómeno se ideaban principios nuevos, en vez de reducir aquéllos a unos pocos principios. Es éste el “giro copernicano” dado por Hume. A partir de los principios de la naturaleza humana es posible explicar los fenómenos relativos al conocimiento, la moral, la política o la religión.

En el Apéndice cuarto de la *Investigación de los principios sobre la moral*, Hume critica a autores como Aristóteles y Cicerón que incluyen “cualidades y defectos mentales” entre lo que ellos denominan “virtudes” y “vicios”, de modo que confunden el ámbito del “razonamiento” con el de la “moral”¹¹². Si bien, de alguna manera Hume excusa a estos autores, pues se trata de un problema gramatical en el que él también confiesa haber caído, a pesar de que cuando existe alguna duda evite emplear los términos “virtud” y “vicio”, dado que la propia lengua es traicionera y no permite marcar con exactitud “los límites precisos de las virtudes y los talentos, de los vicios y los defectos”¹¹³.

Las limitaciones de la filosofía de los autores grecolatinos no le impiden, sin embargo, y como hemos observado, mantener a Hume un continuo diálogo, siempre enriquecedor, con ellos. Su teoría de las pasiones y de la moralidad hará continuas referencias a los textos antiguos.

¹¹¹ T 2.1.3.7. (SB 282/ FD 453). “Here, therefore, moral philosophy is in the same condition as natural, with regard to astronomy before the time of *Copernicus*”.

¹¹² *EPM* Appendix 4.

¹¹³ *Ibid*, 2 (SB /GLS 189).

2.1.3. Ensayos sobre la felicidad

La trascendencia del legado clásico resulta evidente en Hume en cuatro ensayos dedicados específicamente a las distintas filosofías helenísticas: “El Epicúreo”, “El Estoico”, “El Platónico” y “El Escéptico”.

En 1742, Hume publicó un segundo volumen de *Ensayos Morales y políticos* en los que incluía 12 nuevos ensayos, entre los que se encontraban los cuatro referidos. La intención no era tanto explicar la filosofía del epicureísmo, el platonismo, el estoicismo y el escepticismo cuanto “tratar las opiniones de las sectas que se forman naturalmente en el mundo y sostienen diferentes concepciones de la vida y la felicidad humanas”¹¹⁴. Esto es, se trataba de explicar las diferentes concepciones filosóficas del mundo (*Weltanschauung*, en sentido de Dilthey), encaminadas a un logro único, la finalidad esencial del ser humano: la felicidad.

La filosofía es así entendida por Hume como un saber sobre la vida que nos guía hacia la felicidad. Que las formas difieran se debe a la misma complejidad de la naturaleza humana.

John Immerwahr ha denominado a estos cuatro ensayos “Ensayos sobre la felicidad” (*Essays on happiness*)¹¹⁵, explicando el papel significativo que cumplen en la filosofía moral de Hume.

Se han planteado diferentes debates acerca de estos ensayos que muestran la importancia dada por Hume a los clásicos. Tal vez el principal es aquel que intenta vislumbrar la posición que está más cercana a la filosofía de Hume, esto es, quién de

¹¹⁴ E 71/JLT 175. “The intention of this and the three following essays is not so much to explain accurately the sentiments of the ancient sects of philosophy, as to deliver the sentiments of sects, that naturally form themselves in the world, and entertain different ideas of human life and of happiness. I have given each of them the name of the philosophical sect, to which it bears the greatest affinity.

¹¹⁵ J. IMMERWAHR, “Hume’s Essays on Happiness” en *Hume Studies*, 15 (2), 1989, pp. 307-324.

entre los cuatro personajes representa a Hume. Los editores T.H. Green y T.H. Grose, siguiendo a John Hill Burton, biógrafo de Hume, insisten en la actitud “estoica” de nuestro filósofo. La admiración de Hume por Cicerón y Séneca, presente en sus ensayos, así como su teoría de las virtudes haría pensar en esta filiación. En el ensayo “El estoico” Hume acentúa además el encanto de los afectos sociales, que trazan una imagen del hombre orientado hacia la moral y la consecución del bien público, minimizando así el papel otorgado a la “apatía” por algunos pensadores estoicos, que los haría desinteresarse por algo que no fuera la propia individualidad. La imagen que recoge Hume es la de aquellos autores estoicos que buscan un sentido a la existencia dentro de una armonía entre el sujeto y la sociedad, de tal manera que la política tiene una importancia fundamental para su filosofía.

Sin embargo, hay un punto obvio en el que la filosofía de Hume no puede aceptar la postura estoica, y es en lo relativo a las pasiones, pues Hume no acepta la oposición o lucha en el ser humano, a la hora de determinar su conducta, entre la razón y las pasiones. Como señala José Luis Tasset: “No puede afirmarse en modo alguno que Hume considerase el modelo estoico de conducta, sobre todo en lo referido al tema de las pasiones, como algo a imitar, desarrollar o aplicar, sino más bien todo lo contrario, puesto que Hume parte de la afirmación inicial –claramente antiestoica- de que ninguna pasión es sometible, desviable, controlable, a no ser por otra pasión, pero nunca por medio de una razón o entendimiento similar al defendido en su antropología moral por los estoicos”¹¹⁶.

Dada la fama de “escéptico” de Hume, y el número de páginas que dedica en diversas obras al tema, parecería más acorde a su filosofía este calificativo, que serviría para identificarlo con la última de las figuras de estos cuatro ensayos. El hecho de que el ensayo “El escéptico” sea el más extenso, ocupando él sólo el mismo número de páginas que los tres anteriores, y siendo el que cierra el ciclo, puede hacernos pensar

¹¹⁶ J.L. TASSET, “Estudio introductorio” a D. HUME, *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 55.

que Hume se ocultaría bajo tal personaje. Robert J. Fogelin¹¹⁷ defiende esta postura, pues, según él, coincide con el escepticismo de las páginas del *Treatise*, si bien, a partir de esta posición epistemológica, profundiza en la relación entre escepticismo, moralidad y pasiones. Así, según Fogelin, las doctrinas de este ensayo coincidirían con la filosofía propia de Hume.

Sin embargo, José Luis Tasset llama la atención sobre la idea de que hay algo de las doctrinas de Hume en todas las posturas y nunca una coincidencia absoluta. Así, al igual que en los *Diálogos sobre la Religión Natural*, queda abierta la respuesta sobre qué personaje representa a Hume. Nuestro filósofo tenía algo de “epicúreo-estoico-platónico-escéptico”¹¹⁸. Y ello derivaría de su misma actitud escéptica: “El triunfo del escepticismo se vuelve contra sí mismo si, como en el caso de Hume, se es razonablemente coherente. No hay dogmas, no hay puntos arquimédicos, ni siquiera el de la propia duda. Ninguna posición es absoluta, ninguna, ni siquiera la que las niega todas. Así pues, Hume está en los cuatro ensayos, en los cuatro personajes y no está en ninguno, aunque en algunos momentos su voz se oiga claramente a pesar de los intentos por esconderse; es en esos pocos lugares donde se aprecia una unión entre estilo y contenido que vuelve únicos estos cuatro ensayos”¹¹⁹

Carlos Mellizo en una reciente antología de ensayos de Hume, que abre con estas cuatro lecciones de filosofía moral coincide en esta opinión: “Siguiendo método parecido al empleado en sus *Diálogos sobre la religión natural*, Hume deja que cada personaje se exprese libremente y que el lector saque sus propias conclusiones”¹²⁰. Esto no impide que Hume, igual que en los *Diálogos sobre la religión natural*, no muestre una preferencia, que en este caso, según Carlos Mellizo, es la del personaje de “El escéptico”, junto con algunas posturas conciliadas de “El epicúreo” y “El estoico”.

¹¹⁷ R.J. FOGELIN, *Hume's Scepticism in the Treatise of Human Nature*, London, 1985.

¹¹⁸ J.L. TASSET, *Op. cit.*, p.57.

¹¹⁹ *Ibid*, pp. 57-58.

¹²⁰ C. MELLIZO, “Prólogo” a D. HUME, *Del amor y el matrimonio y otros ensayos morales*, Madrid, Alianza, 2006, p.10.

Este acento en el estilo, que lo aproxima a la forma del “diálogo” filosófico, ha hecho pensar a John Immerwahr si no se trataría de un auténtico “diálogo”. Para ello se refiere a Cicerón, que distingue dos clases de diálogo: el “dialéctico”, donde existe una representación dramática con unos personajes que confrontan sus opiniones, estableciendo tesis que son discutidas por los otros asistentes; y el diálogo “retórico”, en el que uno o más personajes presentan sus opiniones sin ser interrumpidos. El hecho de que alguno de los ensayos esté escrito en primera persona avalaría esta postura. Según Immerwahr, el modelo de estos cuatro ensayos habría sido la obra de Cicerón *De finibus bonorum et malorum*. En ambas obras se suceden las posiciones teóricas de un Epicúreo, un Estoico y un Escéptico, a los que Hume añade la figura del Platónico, que constituyen otras tantas reflexiones sobre la naturaleza de la felicidad humana.

Así, para John Immerwahr, los cuatro ensayos de Hume son un auténtico “diálogo filosófico” en los que no habría posibilidad, por tanto, de identificar la posición de Hume. Ello se debe, según este intérprete, a que el objetivo de Hume en los mismos no es el de realizar un análisis de la naturaleza humana, tal como aparecía en el *Treatise*, sino que el propósito es más bien terapéutico, en el sentido de que la filosofía puede apartarnos de las creencias y supersticiones vanas y conducirnos a la felicidad. El ideal filosófico de Hume se identificaría con el propio de las filosofías helenísticas¹²¹, esto es, el de ser un medio para afrontar las dificultades de la existencia, a través de una reflexión sobre la vida, la amistad, los afectos, el amor, la muerte, etc., que guiaría nuestra conducta hacia la plenitud humana, hacia la felicidad. El papel que juegan las “pasiones” en estos ensayos es revelador de cómo concebían estas tradiciones la naturaleza del ser humano.

Si se comparan, además, estos cuatro ensayos con las posiciones reales de las filosofías que comenta pueden sacarse conclusiones interesantes que nos dan ciertas claves para entender la relación de Hume con los clásicos.

¹²¹ Un estudio fundamental sobre la filosofía helenística como técnica terapéutica, como arte comprometido con la vida es el de Martha C. Nussbaum, *La terapia del deseo*, trad. Miguel Candel, Barcelona, Paidós, 2003.

Pasaremos a realizar un pequeño resumen de estos ensayos, seguidos de comentarios críticos, para finalmente sacar las conclusiones pertinentes sobre la relación de Hume con los clásicos.

2.1.3.1. El Epicúreo

Comienza este bello ensayo cantando con alabanzas la superioridad de los productos de la naturaleza sobre las creaciones del arte. El ser humano debe guiar su vida conforme a la naturaleza, de donde ha nacido y no por las reglas del arte, pues resulta ridícula aquella filosofía de quienes pretenden alcanzar la felicidad a través de la razón y la reflexión, dado que “mi felicidad depende de mi constitución y estructura originales”¹²². Y esos principios que la naturaleza ha implantado en el ser humano nos hacen que busquemos el contento, el reposo y el placer, no que ejerzamos violencia sobre nosotros mismos cambiando a través de nuestra voluntad el curso de nuestras pasiones y sentimientos. El filósofo es aquel que sabe leer los dictados de la naturaleza, consultando sus propias pasiones e inclinaciones, lo que hace que siga una vida de placer. En el ensayo se introduce la voz de un personaje en su momento auroral de la vida, la juventud. El hedonismo parece ser la filosofía más acorde con el despertar de los sentidos en esta etapa de la vida. Las facultades sensitivas se conmueven y disfrutan con las suaves melodías de la música, los dulces aromas de perfumes y bálsamos, el sabor del néctar espumoso... Pero el Placer no es duradero, los sentidos se sacian y para que no caigan en frío letargo, el Placer debe llamar a su hermana Virtud, y con ella llegan los amigos. El placer requiere de la presencia de otros, de su compañía, que alegran los momentos conversando. En la amistad se manifiesta la verdadera virtud. Y, así, los jóvenes reunidos en tierna camaradería disfrutan de cantos y voces amigables. Pero cuando el Sol se pone nuestro joven se despide de los amigos y se retira presto al bosque buscando a Caelia, la dama de sus deseos. Allí le espera suspirando la joven, que sufre por sus cuitas amorosas, pensando cuánto tiempo durará el amor, esta pasión tan sublime e incontrolada. Nuestro joven la consuela, “¡Ay! Caelia mía, ¿puedo

¹²² E 69/JLT 177. “You pretend to make me happy by reason, and by rules of art. You must, then, create me anew by rules of art. For on my original frame and structure does my happiness depend”.

resolver yo esta cuestión? ¿Sé yo cuánto durará aún mi vida?”¹²³. Nuestro joven frente a la brevedad de la vida justifica la búsqueda y disfrute de los placeres. No hay un más allá y si existiese una divinidad, ésta se complacería en ver cómo disfrutamos de aquellos fines para los que fuimos creados.

El retrato de “El Epicúreo” es la imagen de una concepción hedonista y estética de la vida. Si bien es cierto que Hume reproduce aquí una idea de los saberes epicúreos, no deja de llamarnos la atención que en la última escena del ensayo nuestro joven abandone a sus amigos y vaya en busca de su amada. Esos arrebatos amorosos, a pesar de ser, según Hume, los productos más excelsos de nuestra naturaleza pasional, no coinciden con la ortodoxia epicúrea que rechazaba la pasión amorosa y la contraponía al disfrute de la amistad (*philía*). Para Epicuro, “de los bienes que la sabiduría procura para la felicidad de una vida entera, el mayor con mucho es la adquisición de la amistad” (*Máxima Capital 27*) y “la amistad no puede separarse del placer y por este motivo ha de ser cultivada, porque sin ella no puede vivirse en seguridad y sin miedo, ni siquiera puede vivirse alegremente” (frg. 541 Us)¹²⁴

El “objeto del amor” es fuente de amplia veneración, de manera casi “religiosa”, de ahí el rechazo y el ataque filosófico que Lucrecio dirige contra él en su poema *De rerum natura*¹²⁵. El amor erótico crea ilusiones al idealizar al ser amado al que considera similar a un dios o diosa¹²⁶. La persona enamorada aspira además a un

¹²³ E 71/JLT 191. “But why does your bosom heave with these sighs, while tears bathe your glowing cheeks? Why distract your heart with such vain anxieties? Why so often ask me, Alas, my CÆLIA, can I resolve this question? *How long my love shall yet endure?* CÆLIA *Do I know how long my life shall yet endure?*”

¹²⁴ Citados en C. GARCÍA GUAL, *Epicuro*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 216-218.

¹²⁵ Lucrecio, *De rerum natura. De la naturaleza*, Ed. Eduard Valentí Fiol, Barcelona, 1985. Sigo para este tema la obra de M.C. Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, trad. Miguel Candel, Barcelona, Paidós, 2003.

¹²⁶ “Éstos son los males que se sufren en un amor fiel y dichoso; pero en el amor desgraciado y sin esperanzas hay otros sin número, visibles aunque cierres los ojos. Más vale, pues, velar de antemano del modo que dije y procurar no caer en la trampa. Pues evitar ser cogido en las redes del amor es menos difícil que librarse de ellas una vez se ha caído y romper los nudos que Venus ha atado tan fuerte. Sin embargo, aunque estés amarrado y maniatado, podrías escapar del enemigo si no te lo impidiesen tú mismo y no empezaras cerrando los ojos a los defectos, morales y físicos, de la mujer que pretendes y quieres. Eso es lo que hacen comúnmente los hombres cegados por la pasión, y le atribuyen en cambio méritos de los que en verdad está ayuna. Así vemos mujeres repugnantes y en todo punto deformes ser adoradas y tratadas con los mayores honores. Y todavía los unos se ríen de los otros y se dan mutuos

imposible: a la unión (o comunión) con el objeto de su amor, vive cegada por el deseo, que le conduce a un sentimiento de frustración, pues no es posible, materialmente hablando, fundirse con el otro. De ahí también el arrebató de los celos, esa pasión enfermiza, que surge al no poseer por completo al compañero.

Lucrecio rechaza asimismo la poesía amorosa, que crea, a través de la seducción por la palabra, la falsa creencia. “El amor es una ilusión, exactamente igual que un sueño” dice Lucrecio.

Sólo una clase de *eros*, el filosófico, puede desplazar a otro: Epicuro afirmaba: “Con el amor a la verdadera filosofía se resuelve todo impulso perturbador y molesto” (Us 457, Porfirio, *Ad Marc.*)¹²⁷. La curación de los malos deseos se logra a través de un amor a los argumentos que disipa la ilusión y nos deja con la verdad. Si no se crea la ilusión del amor no puede surgir un momento de desilusión. El amor queda desacralizado, pues a diferencia del *Banquete* platónico, para Epicuro y Lucrecio el amor no tiene un origen ni una naturaleza divinos.

consejos para aplacar a Venus y para librarse de su vergonzosa pasión; y los desdichados son ciegos para sus propias miserias, acaso mucho peores. La carinegra es «color de miel»; la asquerosa y maloliente, «sencilla»; la ojizarca, una «imagen de Palas»; la que es todo cuerdas y madera, una «gacela»; la menuda y enana, «una de las Gracias», «puro granito de sal»; la gigante y corpulenta es un «prodigio», «llena de majestad»; si es tartamuda e incapaz de hablar, se dice que «cecea»; la muda es «recatada»; la chismosa, llena de mala intención y de encono, es una «antorcha ardiente». 401- Un «tierno amorcillo» es la anémica, que apenas si puede vivir; «delicada», la medio muerta de tanto toser. La obesa y tetuda es «Ceres dando el pecho a Baco»; la chata es una «Silena», una «Satíresa»; la de labios hinchados, «un nido de besos». Sería cosa de nunca acabar si intentara agorar este punto.

Pero admitamos que su rostro sea tan bello como quieras y que el encanto de Venus emane de todos sus miembros: sin duda, otras habrá como ella, hasta ahora bien hemos vivido sin ella; sin duda hace, y bien lo sabemos, las mismas cosas que las feas; la desdichada se sahúma a sí misma con repugnantes hedores, y sus doncellas huyen de ella y ríen en secreto. Y entretanto, el lacrimoso amante, dejado a la puerta, cubre de flores y guirnaldas el umbral, unge de perfumes las desdeñosas jambas y, en su desdicha, cubre sus batientes de besos; que si fuera admitido, a la primera emanación que llegara a su nariz, buscaría pretextos plausibles para volverse, caería sin objeto la rebuscada elegía largo tiempo ensayada y se acusaría de necio por haber atribuido a su amada más de lo que es justo conceder a un mortal, y no lo ignoran nuestras Venus; por eso ponen tanto cuidado en ocultar los bastidores de su vida a los amantes que quieren retener en cadenas; pero es en vano, ya que con os ojos del espíritu puedes sacarlo todo a la luz e inquirir a causa de aquellas risas; o si ella es de buen carácter y no garcía rencor, cerrar a tu vez los ojos y perdonar las flaquezas humanas” (Lucrecio, *De rerum natura. De la naturaleza*, Barcelona, 1985, pp. 399-401).

¹²⁷ Citado en M.C. Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 202.

Sin embargo, Lucrecio no rechazará el matrimonio, pues la unión conyugal debe verse como una forma de *philia*, en la que dos personas conviven y atienden a lo cotidiano, haciéndolo objeto de su disfrute. Lucrecio siente un aprecio hacia el matrimonio y la familia, desde una perspectiva social, contrariamente al amor erótico, Nussbaum lo resume de la siguiente forma: “El amor, como Lucrecio ha sostenido, es subversivo para la sociedad: engendra preocupaciones llenas de ansia que distraen al amante de la política y la vida comunitaria; y la relación misma, con su inestabilidad y su mutuo sadismo, no puede servir de base a un matrimonio que, mediante la crianza de los hijos en una atmósfera de tierna atención, promueva los fines de la comunidad. El matrimonio, tal como muestra el libro V, exige estabilidad y ternura. Y ahora vemos que exige algo más. Exige la capacidad de ver, cada día la vida *entre bastidores* del otro, y verla sin repugnancia e incluso sin aburrimiento, sin su continuo contraste implícito con algún otro estímulo maravilloso. Atender a lo cotidiano y convertirlo en objeto de disfrute. De *voluptas*, intencional y mutua. La meta de la terapia lucreciana es hacer posible un buen matrimonio”¹²⁸.

¿Por qué entonces esa inclusión del amor erótico como placer supremo en el ensayo de “El Epicúreo”? Hume, que conocía perfectamente las doctrinas epicúreas a través de sus críticos, como Cicerón y Plutarco y admiraba el *De rerum natura* de Lucrecio parece dar la espalda a la auténtica filosofía epicúrea. ¿Cuáles son entonces las razones de Hume para la introducción de estos cambios? En primer lugar, Hume asocia la juventud con el despertar de ciertas pasiones, siendo la principal la erótico amorosa. Reprimirla sería ir contra los dictados de la naturaleza, cuando el epicureísmo parece ligado a esta idea. Podría haber una inconsistencia doctrinal en el epicureísmo que Hume resuelve llevando hasta sus últimas consecuencias una concepción hedonista de la vida.

Por otro lado, si Hume quería conmover la sensibilidad de sus lectores, mujeres y hombres del siglo XVIII, no podía trazar la imagen de una filosofía que alabase el uso de los placeres, reprimiendo el más dulce y sublime: el amor. El discurso amoroso en la

¹²⁸ Ibid, pp. 237-8.

época ilustrada se había establecido como un elemento insustituible en la disposición de la vida feliz¹²⁹.

2.1.3.2. *El Estoico*

Hume en este ensayo comienza realizando una distinción entre los animales y el ser humano. Salidos del seno de la naturaleza los animales tienen cubiertas sus necesidades a través de los instintos naturales, mientras que el hombre es un ser indefenso que debe procurarse, mediante su arte e industria, las estrategias para sobrevivir.

La naturaleza al dotar al ser humano de inteligencia y razón ha hecho que pueda así suplir sus faltas creando habilidades. Y entre todas las artes, destaca el arte de la vida que nos conduce a la felicidad. Esta perfección sólo se obtiene viviendo en sociedad: “El fin último de toda industria humana es el logro de la felicidad. Para ésta fueron inventadas todas las artes, cultivadas las ciencias, dispuestas las leyes y organizadas las sociedades por la más profunda sabiduría de los patriotas y legisladores”¹³⁰. Bajo la protección de las leyes el ciudadano disfruta de los logros de la laboriosidad humana, pero todavía no obtiene aquel fin para el que fue creado: la felicidad. En esto el ciudadano es muy inferior “al hombre de virtud y al verdadero filósofo, que gobierna sus apetitos, somete a sus pasiones y ha aprendido, por la razón, a conceder el justo valor a cada fin y a cada placer”¹³¹.

¹²⁹ Werner SOMBART (en su obra *Lujo y capitalismo*, trad. Luis Isabel, Madrid, Alianza, 1979, p. 45) señala: “No sé de otro acontecimiento más importante, para la configuración en la vida en la sociedad antigua y moderna, que la transformación acaecida en la relación de los sexos desde la Edad Media hasta la época del rococó. Sobre todo la inteligencia de la génesis que ha tenido el capitalismo moderno se halla íntimamente ligada a un conocimiento preciso de esos cambios en las relaciones intersexuales”. Y según Ivonne Bordelois, (en *Etimología de las pasiones*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006, p. 39) afirma que “modernamente suele considerarse que la pasión por antonomasia es el impulso sexual amoroso”.

¹³⁰ E 72/JLT 197. “The great end of all human industry, is the attainment of happiness. For this were arts invented, sciences cultivated, laws ordained, and societies modelled, by the most profound wisdom of patriots and legislators”.

¹³¹ E 72-3/JLT 197. “But as much as the wildest savage is inferior to the polished citizen, who, under the protection of laws, enjoys every convenience which industry has invented; so much is this citizen himself inferior to the man of virtue, and the true philosopher, who governs his appetites, subdues his passions, and has learned, from reason, to set a just value on every pursuit and enjoyment”.

El hombre virtuoso lleva a cabo una actividad que consiste en forjar un carácter, cultivando su mente y moderando sus pasiones. Una vez alcanzada la virtud, al ser comparada con el ansia de riquezas y placeres, éstos se nos muestran vanos. El epicureísmo, en tanto que fija la felicidad en objetos externos, está sometido a los vaivenes de la fortuna que puede arrebatarse en un golpe de infortunio aquellos bienes. El sabio no puede exponerse a los avatares de la fortuna. Pero, lamentándose entonces el sabio de las miserias humanas ¿puede permanecer recogido en sí mismo, impasible, alejado de la sociedad en una fría indiferencia? ¿No es ésta una rígida sabiduría que endurece el corazón? A lo cual contesta: “No; él sabe que en esta malsana *Apatía* no pueden encontrarse ni la verdadera sabiduría ni la verdadera felicidad. Siente la atracción de las pasiones sociales con demasiada fuerza como para contrarrestar una inclinación tan dulce, tan natural, tan virtuosa”¹³². El estoico no permanece ajeno a los sentimientos humanitarios de simpatía y afecto. Pero los afectos sociales sólo conducen a la virtud si nos inclinan a realizar actos nobles y valiosos. El sabio vive orientado hacia el “bien público”, conduciéndose por este camino ha logrado gobernar sus pasiones egoístas y, ahora, la benevolencia y la virtud reinan en su alma.

¿Existe algún premio para la virtud? La recompensa para la virtud es la virtud misma, una posesión de incalculable valor que hace que el sabio viva agradecido al Creador, si lo hubiera. Pero la Gloria es también el premio de los virtuosos, que son aclamados por el resto de los mortales como ejemplo para ellos.

En este retrato Hume recogía los planteamientos del estoicismo tardío, tal como era referido por Cicerón en *De Officiis* y *De finibus*, donde se hacía eco de las doctrinas de Posidonio y Panecio, autores de la *Stoa nueva*. La comparación entre los animales y los seres humanos o la primacía de los afectos sociales guiados por la virtud sobre el estado de *apatía*, estaban presentes en estas obras. Así mismo, la concepción de que hay que perseguir la virtud por ella misma, a través de los méritos realizados en nuestra

¹³² E 74/JLT 205. “No; he knows that in this sullen *Apathy*, neither true wisdom nor true happiness can be found. He feels too strongly the charm of the social affections ever to counteract so sweet, so natural, so virtuous a propensity”.

vida, aún obteniendo como recompensa la Gloria es el tema del opúsculo *El sueño de Escipión*¹³³ de Cicerón.

2.1.3.3. El Platónico

Otro bello retrato es el que realiza Hume de esta concepción de la vida. Sometidos como estamos a los vaivenes de lo sensible nos mostramos inconstantes, pues diferimos de nosotros mismos al estar continuamente cambiando de deseos e intereses. No alcanzamos a ver que el “alma racional” aspira a algo superior, y vivimos así en una inquietud perturbadora que continuamente nos atormenta. El alma ha sido creada para la contemplación del Ser supremo y sólo ahí encuentra satisfacción y reposo.

Frente a los filósofos que buscan la fama y el aplauso del público, el platónico se dirige a su conciencia y busca la aprobación del Creador y Supremo Benefactor. Considerando las obras del arte, y afirmando que los productos más perfectos son aquellos salidos del ingenio y la inteligencia del autor (escultor, arquitecto, etc.) y dado que el arte es sólo imitación de la naturaleza, copiando su cara exterior, comprobamos que el universo responde a un plan y diseño de una Inteligencia Superior, de un Ser infinitamente bueno y sabio.

Hume asocia así el “argumento del diseño” para demostrar la existencia de Dios, razonando por analogía al comparar las obras del arte y los seres de la naturaleza, al pensamiento platónico. El platonismo es la filosofía más afín al Cristianismo, e incluso en este bosquejo, Hume introduce deliberadamente elementos de esta religión, por ejemplo, al señalar la Creación del Mundo a partir de la Nada, que no es una idea original platónica, o al prescindir por completo de los aspectos políticos de la filosofía de Platón, aún cuando Hume conocía bien la *República* platónica.

¹³³ M.T. CICERÓN, *El sueño de Escipión*, ed. Jordi Raventós, Barcelona, Acantilado, 2004.

La doctrina de la religión natural se fundamentaba, pues, según Hume, en el platonismo. Adelantándose a Nietzsche, Hume verá en el Cristianismo una derivación popular de las ideas platónicas, que el deísmo trataba de recuperar eliminando el lastre mítico y supersticioso del cristianismo.

¿En qué consiste entonces la felicidad para el platónico? Según Hume:

“La felicidad más perfecta nace de la contemplación del objeto más perfecto. ¿Pero, qué hay más perfecto que la belleza y la virtud? ¿Y dónde va a encontrarse belleza igual a la del universo, o virtud que pueda compararse a la benevolencia y justicia de la Deidad?”¹³⁴.

Amamos a Dios porque él es el Creador y representa o personifica la Belleza y la Virtud. Si cultivamos nuestras facultades en esta vida podremos disfrutar de otra en la que adoremos directamente a nuestro Hacedor, pasando de una existencia temporal a otra más perfecta, eterna. Sin embargo, la virtud se debe perseguir por sí misma, obrar bien teniendo como finalidad alcanzar la recompensa eterna es una corrupción del idealismo platónico que se pone de manifiesto en sus derivaciones y corrupciones del cristianismo popular. El *leit-motiv* de la *Historia Natural de la Religión*, a la hora de criticar las religiones monoteístas es que la corrupción de lo mejor da lugar a lo peor. Una filosofía que pretendía vincularse a la Divinidad a través de la virtud del alma, pasó a convertirse en un culto lleno de prácticas irracionales y supersticiosas.

2.1.3.4. El Escéptico

Es este ensayo el más extenso de la serie, ocupando tanto espacio como los tres anteriores. Comienza con una tesis programática:

¹³⁴ E 76/JLT 221-3. “The most perfect happiness, surely, must arise from the contemplation of the most perfect object. But what more perfect than beauty and virtue? And where is beauty to be found equal to that of the universe? Or virtue, which can be compared to the benevolence and justice of the Deity?”.

“He abrigado largamente sospechas respecto a las decisiones de los filósofos en todas las materias, y he descubierto en mí mayor inclinación a discutir que a aceptar sus conclusiones. Hay un error al que parecen expuestos casi sin excepción: limitan mucho sus principios y no tienen en cuenta en absoluto esa amplia diversidad que la naturaleza ha perseguido en todas sus operaciones”¹³⁵.

Hume acusa a los filósofos de reducir toda la realidad circundante a unos pocos o a un único principio sobre el que construyen un sistema de explicación de la naturaleza del ser humano. Es ésta, dice, “una enfermedad de los filósofos”, siendo especialmente grave en sus especulaciones sobre la vida y la felicidad humanas. Esta enfermedad afecta no sólo a su entendimiento, sino también a sus pasiones. No perciben estos razonadores la enorme variedad de inclinaciones, afanes y deseos de los humanos, que les lleva a comportarse de maneras diferentes en una misma situación. ¿Cómo explicar que unos prefieran la vida del campo a la de la ciudad, su opción por la acción o el placer, la vida retirada o la vida en sociedad, o que se cambie de parecer y prefiera una mezcla de las modalidades que nos ofrece la existencia? Acudimos a los filósofos para que nos indiquen el camino de la felicidad, más allá de nuestros deseos e inclinaciones confiamos en una sabia “razón” para vislumbrar los fines propios del ser humano, aquéllos que dan lugar a la felicidad: “Queremos saber qué deseo satisfaremos, que pasión consentiremos, que apetito saciaremos”¹³⁶. Las respuestas dadas hasta ahora por los filósofos van de la teórica, propia de pedantes y escolásticos, a la inmoralista de aquellos que predicán el vicio y la corrupción de las costumbres.

El escéptico niega la existencia de un objeto en sí, de un fin propio, que nos conduzca a la felicidad. Se afirma en el ensayo:

“Si podemos depender de algún principio que aprendamos de la filosofía es éste, que pienso puede ser considerado cierto e indudable: no hay nada

¹³⁵ E 76/JLT 225. “I HAVE long entertained a suspicion, with regard to the decisions of philosophers upon all subjects, and found in myself a greater inclination to dispute, than assent to their conclusions. There is one mistake, to which they seem liable, almost without exception; they confine too much their principles, and make no account of that vast variety, which nature has so much affected in all her operations”.

¹³⁶ E 77/JLT 129-31. “We want to know what desire we shall gratify, what passion we shall comply with, what appetite we shall indulge”.

en sí mismo valioso o despreciable, deseable u odioso, bello o deforme, sino que esos atributos nacen de la particular constitución y estructura del sentimiento y afecto humanos”¹³⁷.

Lo que para unos es digno de amar, para otros puede ser objeto despreciable o indiferente. A pesar de la uniformidad existente en la naturaleza de nuestra mente, la educación, la costumbre, el prejuicio o los estados de ánimo, hacen que juzguemos sobre la misma cosa de manera diferente. En nuestros juicios sobre cuestiones estéticas y morales podemos diferir en su consideración afirmando:

“Que la belleza y el valor son simplemente de una naturaleza relativa y consisten un sentimiento agradable producido por un objeto en una mente concreta, de acuerdo con la peculiar estructura y constitución de esa mente”¹³⁸.

Es el triunfo del relativismo de Protágoras, aunque Hume no lo cite, sobre toda clase de absolutismo de los valores. Sin embargo, en el ámbito del conocimiento sí existe una norma real a la que se ajusta el entendimiento, determinando lo que es verdadero y falso. La ciencia no depende de nuestros gustos y aprehensiones. Pero no ocurre lo mismo cuando hablamos de la moralidad o la estética, aquí “la mente no se contenta con contemplar simplemente los objetos tal como son en sí mismos; siente también un sentimiento de deleite o desagrado, aprobación o condena, como consecuencia de tal contemplación, y este sentimiento le lleva a atribuir los epítetos de *bello o deforme*, de *deseable u odioso*”¹³⁹. Conducimos nuestra vida intentando alcanzar lo que consideramos bueno, que es lo que causa en nosotros una sensación de agrado y placer. Es el impulso, la pasión, lo que determina el valor de las cosas. Así, se afirma en el ensayo:

¹³⁷ E 77/JLT 231. “If we can depend upon any principle, which we learn from philosophy, this, I think, may be considered as certain and undoubted, that there is nothing, in itself, valuable or despicable, desirable or hateful, beautiful or deformed; but that these attributes arise from the particular constitution and fabric of human sentiment and affection”.

¹³⁸ E 78/JLT 235. “That beauty and worth are merely of a relative nature, and consist in an agreeable sentiment, produced by an object in a particular mind, according to the peculiar structure and constitution of that mind”.

¹³⁹ E 78/JLT 237. “The mind is not content with merely surveying its objects, as they stand in themselves: It also feels a sentiment of delight or uneasiness, approbation or blame, consequent to that survey; and this sentiment determines it to affix the epithet *beautiful and deformed, desirable and odious*”.

“La inferencia de conjunto es que podemos determinar el placer de una persona no a partir del valor o mérito del objeto que persigue, sino simplemente a partir de la pasión con que lo persigue, y del éxito que logra en su propósito. Los objetos no tienen absolutamente ningún mérito o valor en sí mismos. Derivan su mérito simplemente de la pasión”¹⁴⁰.

La felicidad reside así en los afectos, en la predisposición natural y el éxito logrado en los fines propuestos. En “El Escéptico”, Hume traza una serie de consejos o normas de sabiduría para la vida, que suponen una regulación de nuestra vida pasional:

“Para ser feliz, la pasión no debe ser ni demasiado violenta ni demasiado indolente. En el primer caso, la mente está en perpetua agitación y conmoción; en el segundo, cae en una desagradable pereza y letargo.

Para ser feliz, la pasión debe ser benigna y social, no áspera o salvaje. Las pasiones de esta última clase no están tan cerca de ser agradables al sentimiento como las de la primera. ¿Quién comparará el rencor y la animosidad, la envidia y la venganza, con la amigabilidad, la benignidad, la clemencia y la gratitud?

Para ser feliz, la pasión debe ser alegre y brillante, no sombría y melancólica. Una inclinación hacia la confianza y la alegría es una auténtica riqueza; hacia el miedo y la tristeza, una auténtica miseria”¹⁴¹.

Debe tenerse en cuenta también que los estados de placer y satisfacción a veces no son duraderos, y, así, una vida de placer es inferior a una vida en la que existe esfuerzo y atención. De igual manera, las pasiones que persiguen objetos externos, como pueda ser el afán de riquezas, son menos seguras en sus intentos de lograr la

¹⁴⁰ E 79/JLT 243. “The inference upon the whole is, that it is not from the value or worth of the object, which any person pursues, that we can determine his enjoyment, but merely from the passion with which he pursues it, and the success which he meets with in his pursuit”.

¹⁴¹ E 79/JLT 243. “To be happy, the passion must neither be too violent nor too remiss. In the first case, the mind is in a perpetual hurry and tumult; in the second, it sinks into a disagreeable indolence and lethargy.

To be happy, the passion must be benign and social; not rough or fierce. The affections of the latter kind are not near so agreeable to the feeling, as those of the former. Who will compare rancour and animosity, envy and revenge, to friendship, benignity, clemency, and gratitude?

To be happy, the passion must be chearful and gay, not gloomy and melancholy. A propensity to hope and joy is real riches: One to fear and sorrow, real poverty”.

felicidad, que aquellas pasiones que se dirigen a nuestra interioridad, tal el caso de la pasión por aprender o pasión por la verdad.

Por todo lo cual, podemos concluir que aquella disposición de ánimo en la cual reside la felicidad es la “vida virtuosa”, aquella que:

“Conduce a la acción y a la ocupación, nos vuelve sensibles a las pasiones sociales, fortalece el corazón frente a los asaltos de la fortuna, somete a las pasiones a una adecuada moderación, hace de nuestros pensamientos un entretenimiento para nosotros y nos inclina más hacia los placeres de la sociedad y la conversación que hacia los de los sentidos”.¹⁴²

Pero la virtud, según el escéptico, tiene poca influencia en los seres humanos, que se dejan guiar por su constitución natural y su temperamento. Pocos son así los que encuentran el verdadero camino de la felicidad, una senda que supone esfuerzo y conquista.

Es a través de la educación, que puede causar efectos prodigiosos en los seres humanos por lo que nos percatamos del valor de la virtud. Vamos creando “hábitos” de comportamiento, a partir de la repetición de acciones nobles, con convencimiento de que es preferible esta forma de vida. El triunfo de la filosofía y el arte es así imperceptible, fruto de un esfuerzo continuo y constante.

No existe una filosofía que a través de sus argumentaciones nos haga cambiar nuestro temperamento e inclinaciones, conduciéndonos de inmediato por el camino de la virtud. El estoicismo de un Séneca o un Epicteto, que pretende moderar las pasiones por la razón, es algo artificial e impotente: “Las reflexiones de la filosofía son demasiado sutiles y distantes para tener un espacio en la vida común o para erradicar

¹⁴² E 79/JLT 247. “According to this short and imperfect sketch of human life, the happiest disposition of mind is the *virtuous* or, in other words, that which leads to action and employment, renders us sensible to the social passions, steels the heart against the assaults of fortune, reduces the affections to a just moderation, makes our own thoughts an entertainment to us, and inclines us rather to the pleasures of society and conversation, than to those of the senses”.

cualquier pasión”¹⁴³. Además, estas filosofías al intentar extirpar las pasiones, debilitan tanto las pasiones viciosas como las virtuosas, transformando al ser humano en un ser inactivo, frío, privado de afectos sociales. Se critica así el ideal de “*apátheia*” del estoicismo.

Pero el filósofo que muestra desdén hacia los asuntos humanos (cita aquí Hume algunos juicios de Cicerón, Plutarco y Fontenelle), que contempla la vida como un espectador, se transmuta en el momento que se ve convertido en un hombre de acción, que tiene que decidir, y acuden a él las pasiones que anteriormente había condenado. Aquellas filosofías son propias del filósofo especulativo, pero no resultan operativas cuando uno debe enfrentarse a los verdaderos problemas de la vida, cuando uno se ve precisado de tomar decisiones y llevarlas a cabo. No se puede dejar de actuar, rebajando nuestros problemas a nimiedades que no deben afectarnos. Son las pequeñas cosas las que nos alteran y enfrentan, no estando siquiera el filósofo a salvaguarda de su naturaleza.

Sin embargo, hay ciertas reflexiones filosóficas que pueden influir en la vida humana, situaciones en las que se nos plantea el sentido de nuestra existencia¹⁴⁴. La principal es la toma de conciencia de nuestra finitud, o como se señala en el ensayo de “la brevedad e inseguridad de la vida”¹⁴⁵. Cuando reflexionamos sobre nuestra condición, “qué despreciables parecen todos nuestros anhelos de felicidad”. Podría ser éste un argumento poderoso a favor de la filosofía estoica, que intenta aniquilar todas nuestras pasiones. Pero contrariamente a los efectos esperados por los estoicos indolentes, una tal reflexión daría lugar más bien a un abandono hedonista en los placeres, tal como se observa en épocas de enfermedades y epidemias, y Hume trae aquí a colación los ejemplos de la peste de Atenas citada por Tucídides y el comienzo del

¹⁴³ E 81/JLT 257. “The reflections of philosophy are too subtle and distant to take place in common life, or eradicate any affection. The air is too fine to breathe in, where it is above the winds and clouds of the atmosphere”.

¹⁴⁴ Estas nos recuerdan a las “situaciones límite” descritas por Karl Jaspers, y aquellas que señalaba Hans Reiner que nos hacen cuestionarnos nuestra existencia.

¹⁴⁵ E 82/JLT 265. “When we reflect on the shortness and uncertainty of life, how despicable seem all our pursuits of happiness? And even, if we would extend our concern beyond our own life, how frivolous appear our most enlarged and most generous projects”.

Decamerón de Boccaccio en las afueras de una Florencia assolada por la peste, y la afición de los soldados a los placeres y el juego, cuando están en periodo de guerra.

La naturaleza, además, tiene argumentos para minimizar los efectos de la argumentación sobre nuestra finitud, haciéndonos creer que nuestra vida es de gran valía.

Hume añade otras consideraciones filosóficas que pueden tener influencia sobre nuestras pasiones, pero sólo si uno tiene un temperamento predispuesto a la reflexión filosófica. Uno puede fortalecerse y cultivarse, y Hume recomienda recurrir al “conocimiento de Plutarco, la imaginación de Luciano, la elocuencia de Cicerón, el ingenio de Séneca, la jovialidad de Montaigne, la sublimidad de Shaftesbury”¹⁴⁶, evitando así las ilusiones de las pasiones desordenadas, pero ellos no son siempre un antídoto infalible. Así, afirma Hume:

“No desprecies estas ayudas, pero tampoco confíes demasiado en ellas, a menos que la naturaleza haya sido favorable en cuanto al temperamento de que te ha dotado”¹⁴⁷.

Desde el punto de vista del escéptico la vida no se halla gobernada por la razón, por lo que no tiene sentido someterse a un conjunto de reglas que violentan nuestra naturaleza. Podríamos entonces inquirir: ¿Por qué entonces filosofar? ¿Qué sentido tiene la filosofía? Hume concluye este ensayo criticando, en un ejercicio de escepticismo, la propia postura escéptica, pues la ocupación del pensador es fruto de una pasión por la verdad y el conocimiento, tal como se había descrito al final del Libro II del *Treatise*, lo que proporciona a algunos humanos un inusitado y sublime placer.

¹⁴⁶ E 85, footnote/JLT 273, nota al pie. “Have recourse to the learning of PLUTARCH, the imagination of LUCIAN, the eloquence of CICERO, the wit of SENECA, the gaiety of MONTAIGNE, the sublimity of SHAFTESBURY”.

¹⁴⁷ E 85, footnote/JLT 273, nota al pie. “Despise not these helps; but confide not too much in them neither; unless nature has been favourable in the temper, with which she has endowed you”.

De los cuatro ensayos referidos, quizá sea éste el más sorprendente si tenemos en cuenta, primero, la relación que puede establecerse entre sus tesis y las mantenidas en otros lugares de la obra de Hume donde aborda directamente el tema del escepticismo, en concreto la última parte del Libro I del *Treatise* y el ensayo “Sobre el escepticismo” en la *Investigación sobre el conocimiento humano*; en segundo lugar, la relación que guarda el ensayo con la postura histórica del escepticismo antiguo; y, finalmente, las tesis que sobre el escepticismo han atribuido a Hume diferentes intérpretes de su obra. El tema del escepticismo *humeano* es uno de los tópicos que más literatura ha producido en los estudios sobre su obra.

Hume a lo largo de su vida, y posteriormente, fue calificado como epicúreo, estoico, escéptico y también platónico (esto último en la medida que algunos piensan que acepta un deísmo). Sin embargo, de estas filiaciones, Hume aceptaría, principalmente, el título de “escéptico”. Así, en el *Abstract* afirma que la filosofía contenida en el *Treatise* “es muy escéptica”¹⁴⁸ y en *Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo* señala: “Estaba yo persuadido de que las acusaciones de *escepticismo*, *ateísmo*, etc., habían sido tan frecuentemente esgrimidas por los hombres peores contra los mejores, que habían llegado a perder toda su influencia”¹⁴⁹. Hume hace profesión de escepticismo como una filosofía que reconoce los límites de nuestras facultades naturales, por lo tanto, desde una concepción modesta y humilde de la racionalidad, que se retrotrae a los comienzos de la actividad filosófica con Sócrates¹⁵⁰.

El escepticismo no es sólo una tesis filosófica, la de que “no es posible alcanzar una certeza absoluta”, sino también, y Hume es consciente de ello en el ensayo comentado, una “forma de vida”, de igual manera que la concepción epicúrea, estoica o platónica. En este sentido Hume contempla el escepticismo tal como aparece en la Antigüedad con Sexto Empírico. Pero un fenómeno nuevo en la época de Hume es el hecho de que el escepticismo se interprete como una forma de pensamiento unida

¹⁴⁸ A 27/JLT 143. “The philosophy contain’d in this book is very sceptical”.

¹⁴⁹ LG 147 (D. HUME, *Mi vida. Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*, trad. Carlos Mellizo, Madrid, 1985, Alianza Editorial, p. 37). “I was persuaded that the clamour of scepticism, atheism, etc., had been so often employed by the worst of men against the best, that it had now lost all its influence”.

¹⁵⁰ LG 155/CM 50-1.

estrechamente al ateísmo, algo que califica como un malentendido filosófico e histórico, pues, como él advierte, los primeros Padres de la Iglesia y los Reformadores parten de la debilidad de la razón para afirmar los principios de la fe y las principales sectas heréticas de la Cristiandad, tales como los arrianos, los socinianos o los deístas, han surgido por un exceso de racionalismo¹⁵¹. En nuestros días, Popkin en su *Historia del escepticismo de Erasmo a Spinoza* confirma la tesis de Hume

¿Por qué entonces el escepticismo en Hume se convierte en un cargo contra su filosofía? La respuesta tiene que ver con la evolución de esta doctrina en Francia. Asociada a *philosophes* como Voltaire, Diderot, D'Holbach, etc., fue contemplada como una doctrina que socavaba los cimientos mismos de la sociedad.

En la cuestión del escepticismo, Hume se comporta más como un filósofo francés que como uno británico¹⁵². En efecto, mientras que en su país no existe una auténtica tradición escéptica, en Francia en esos momentos es una cuestión de vivo debate. No existe en Gran Bretaña una obra comparable a la de Montaigne, Bayle, o a la reciente y extensa *Examen du Pyrrhonisme Ancien et Moderne* (1733) de Crousaz¹⁵³. De los pensadores ingleses Hume tan sólo incluye a Berkeley en la tradición escéptica¹⁵⁴, cuando curiosamente, como el mismo Hume indica, aquél escribe sus *Diálogos entre Hylas y Philonus* “contra escépticos y ateos”, pero sus argumentos contra la teoría de la abstracción escolástica (o, podríamos nosotros añadir, contra la existencia de la realidad material) son escépticos, por cuanto “no admiten contestación ni producen convicción. Su único efecto es producir el asombro momentáneo, la irresolución y confusión, que son el resultado del escepticismo”¹⁵⁵. Así, tanto en cuanto al estilo, como al contenido, Berkeley es incluido por Hume en esta tradición. Aun recogiendo de Berkeley la crítica a las “ideas generales”, Hume está más cercano a

¹⁵¹ LG 155-6/CM 50-2.

¹⁵² J. PASSMORE, *Hume's Intentions*, p. 132.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ EHU 12.32., footnote. (SB 155/VS 331, nota al pie).

¹⁵⁵ Ibid.

filósofos franceses, como Voltaire, Diderot, el Marqués d'Holbach, etc., en sus planteamientos, asumiendo en su obra la moda literaria escéptica¹⁵⁶.

Según H.F. Klemme, a mediados del siglo XVIII hay cuatro diferentes versiones de lo que significa el escepticismo, dos de ellas pertenecientes al mundo antiguo: el “pirronismo” y la “filosofía académica”, y dos al pensamiento moderno: la “duda cartesiana” y la “filosofía de Locke”¹⁵⁷. El pirronismo sostiene que no existe ninguna evidencia de la verdad de una proposición, pues cualquier proposición puede ser enfrentada a otra de igual probabilidad, por lo que la orientación filosófica del pirronismo propone “suspender el juicio” (*epoché*), lo cual nos conduce a un equilibrio de la mente que ellos llaman “*ataraxia*”. La segunda versión del escepticismo deriva de los desarrollos de la Academia platónica, la llamada “Nueva Academia”, que consideran excesivo el pirronismo, decantándose por un conocimiento probable y contrastado. Por otro lado, con la “duda metódica”, Descartes introduce un principio metodológico por el que, a través de la suspensión de nuestro asentimiento, podemos llegar a un conocimiento evidente del que no exista el menor atisbo de duda. La última forma de escepticismo que podemos considerar es la de John Locke, que en muchos aspectos niega la metafísica cartesiana, negando la concepción de las ideas innatas y lo que ello implica. Locke señala que las facultades de nuestro entendimiento tienen unos límites precisos, por lo que no es posible conocer, al contrario de lo que pensaban los autores racionalistas, lo que está más allá de la experiencia sensible.

Uno de los máximos especialistas en la obra de Hume, David Fate Norton, se ha preguntado en qué sentido puede ser calificado Hume como “escéptico”. En el título de su ya clásico libro *David Hume. Common-Sense Moralism, Sceptical Metaphysian*¹⁵⁸ nos adelanta su postura. Efectivamente Hume fue un escéptico metafísico pero no comulgó

¹⁵⁶ D. BARNOUW, “Skepticism as a Literate Mode: David Hume and Robert Musil” en *MLN*, Vol. 93, n° 5, *Comparative Literature* (Dec., 1978), The Johns Hopkins University Press, p. 852-870.

¹⁵⁷ H.F. KLEMME, “Scepticism and common sense” en A. BROADIE, *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 117.

¹⁵⁸ D.F. NORTON, *David Hume. Common-Sense Moralism, Sceptical Metaphysian*, Princeton, New Jersey, 1982, Princeton University Press. La figura de los Yahoos, que aparece en *Los Viajes de Gulliver* de J. Swift, es referida por Thomas Reid en la *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, p. 78.

con el escepticismo moral, presente por ejemplo en autores como Hobbes y Mandeville, que negaban las distinciones morales. Pero para sus contemporáneos Hume no fue comprendido de esta manera. Para ellos toda forma de escepticismo era peligrosa por conducirnos a un mundo sin valores morales. Para Thomas Reid, Hume y Hobbes “eran culpables de hacer al hombre aparecer como un Yahoo –incompetente, desagradable, despreciable- y hacer una mofa de la piedad, el patriotismo, la afección y la virtud”¹⁵⁹ En la época, el escéptico fue un personaje ridiculizado, pero no comprendido. Como dice Norton: “Es fácil caricaturizar al escéptico... lo difícil es caracterizarlo”¹⁶⁰. Norton emprende una investigación profunda para mostrar cómo en el siglo XVIII se tendía a confundir a diferentes autores que eran calificados como escépticos, siendo como eran sus filosofías incompatibles las de unos con los otros. Lo primero que debemos precisar es que existen diferentes variedades de escepticismo, algo que el propio Hume aprendió de Shaftesbury, autor que suministró la descripción del paradigma del escepticismo moral, siendo su filosofía una reacción contra la misma. Shaftesbury distinguió claramente entre el “escepticismo epistemológico” y el “escepticismo moral”, señalando que uno podía ser escéptico en el ámbito de la especulación, sin profesar un escepticismo moral. Tal era el caso del pirronismo de Bayle, un completo escéptico epistemológico, cuya filosofía no tiene el menor efecto en la religión, modelo ejemplar, además, de hombre religioso y moral. El pirronismo no pone en peligro la correcta práctica y creencia, pues éstas no dependen de la especulación. El mismo Hume expresa esta idea en una carta dirigida a Elliot “¿Qué peligro puede proceder del ingenioso Razonamiento e Investigación? Los peores Escépticos especulativos que yo he conocido, son con mucho mejores Hombres, que los mejores supersticiosos Devotos y Fanáticos”¹⁶¹.

En el estudio de Norton se precisa que Hume en el *Treatise* y en los *Enquiries* se refiere al menos a cinco clases de escepticismo: el escepticismo ético o moral, el

¹⁵⁹ Ibid., p. 239.

¹⁶⁰ Ibid., p. 240.

¹⁶¹ L I, 154 (Carta de 10 de Marzo de 1751 a Elliot). “What Danger can ever come from ingenious Reasoning & Enquiry? The worst speculative Sceptic ever I know, was a much better Man than the best superstitious Devotee & Bigot”.

escepticismo religioso, el escepticismo Cartesiano (llamado por Hume “antecedente”), el Pirronismo y el escepticismo Académico (llamado por Hume “moderado”).

En este capítulo abordaremos la relación de Hume con el “escepticismo antiguo”, dejando para los siguientes capítulos las consideraciones de las diferentes formas de “escepticismo moderno”.

El escepticismo tuvo un gran auge en la Europa dieciochesca, sobre todo en Francia en la obra de los *philosophes*, debido principalmente al prestigio de los *Ensayos* de Montaigne y el *Diccionario* de Bayle, que recuperaron la filosofía de Pirrón y su seguidor Sexto Empírico. Si bien Montaigne y Bayle ejercieron una gran influencia sobre Hume, también hay que señalar que éste conoció también el escepticismo a través de la lectura de Sexto Empírico, y de la mano de Cicerón, que expuso las enseñanzas de los académicos en *Cuestiones Académicas*.

No está claro que el escepticismo sea una escuela filosófica. Sexto Empírico que escribió hacia el año 200 d.C., y se considera depositario de la tradición escéptica, distingue tres tipos de sistemas filosóficos: el dogmático, el académico y el escéptico. Los dogmáticos afirman haber encontrado la verdad y entre ellos se encuentran Aristóteles, Epicuro y los estoicos, entre otros; los académicos, como Clitónimo o Carnéades y sus seguidores, niegan que sea posible la aprehensión de la verdad; y, a diferencia de ellos los escépticos son los que aún investigan, no pronunciándose por una u otra tendencia¹⁶². Pero Sexto Empírico problematiza el hecho de que pueda existir un sistema filosófico escéptico, pues si se entiende por ello un conjunto de doctrinas o dogmas, queda claro que el escepticismo no es un sistema, aunque si se entiende como una orientación del pensamiento, o actitud, que lleva a suspender el juicio, entonces sí lo es. No es, por tanto un sistema en sentido estricto, de ahí la dificultad de admitir que el escéptico pueda estudiar la realidad, o sea un “arte de vivir”. Tampoco existe una escuela en un sentido bien definido. Queda claro que si no fuese un sistema sería

¹⁶² SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos Pirrónicos*, ed. Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Madrid, Gredos, 1993, Libro I, I, 1-5, pp. 51-52.

absurdo atribuirle un fundador, aunque en la Antigüedad se atribuyó a Pirrón de Elis este cargo, por ser, a pesar de no escribir nada, el personaje que mejor encarnó un ideal de vida de lo que llamamos escepticismo. Enesidemo a partir de él hace surgir la tradición escéptica y Sexto afirma que el escepticismo “también recibe el nombre de Pirronismo por parecernos que Pirrón se acercó al escepticismo de forma más tangible y expresa que sus predecesores”¹⁶³. Pese a las reservas de Sexto Empírico por admitir el escepticismo como una doctrina y una escuela, reconoce el valor de Pirrón como artífice de un giro respecto a autores anteriores. Como bien señala el estudioso de la antigüedad Ramón Román Alcalá: “Pirrón, a juicio del Empírico, es el causante de un cambio crucial en el escepticismo: fue el primero que consiguió que la actitud escéptica se hiciera autónoma de cualquier concepción filosófica. Pirrón no es un maestro iniciador de un movimiento filosófico, encarna un nuevo uso de la filosofía que se preocupa no sólo de las afirmaciones de nuestro conocimiento, sino también de nuestras creencias, de la racionalidad de ellas y de su necesidad”¹⁶⁴. En efecto, el propio Sexto Empírico se ve precisado a distinguir la actitud escéptica de aquellas filosofías que parecen incluir algún elemento propio del escepticismo. En los *Esbozos Pirrónicos*, combate las opiniones de aquellos que asocian la filosofía escéptica con otras filosofías como la de Heráclito, Demócrito, la Escuela Cirenaica, la doctrina de Protágoras, la Filosofía Académica (en sus tres momentos de Academia Antigua, la de los platónicos, la Academia Media, de Arcesilao y la Academia Nueva, la de Carnéades y Clitómaco, pudiendo añadirse una cuarta de Filón y Cármidas) y la Escuela de Medicina Empírica (señalando Sexto Empírico, que el escepticismo está más cercano a la Escuela Metódica de Medicina). Si en todas estas corrientes es posible descubrir ciertos elementos de escepticismo no es posible identificarlos con él, pues todos ellos afirman algún tipo de conocimiento, participando por tanto del “dogmatismo”¹⁶⁵. Sin embargo el propio Sexto

¹⁶³ Ibid., Libro I, III, 7-8, p. 53.

¹⁶⁴ R. ROMÁN ALCALÁ, “El escepticismo antiguo: Pirrón de Elis, la indiferencia como terapia de la filosofía” en *Daímon. Revista de Filosofía*, nº 36. *Variedades de Escepticismo*, Septiembre-Diciembre, Murcia, Universidad de Murcia, 2005, p. 38.

¹⁶⁵ Para un exposición del tema véase el estudio muy completo de R. ROMÁN ALCALÁ, *El escepticismo antiguo: posibilidad de conocimiento y búsqueda de la felicidad*, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 1994. También T. CALVO MARTÍNEZ, “El pirronismo y la hermenéutica escéptica del pensamiento anterior a Pirrón” en V.V.A.A., *Mirar con cuidado. Filosofía y Escepticismo*, Valencia, Pre-Textos, 1994.

Empírico acepta ciertos antecedentes al contemplar una división de los filósofos entre aquellos que aceptaron un criterio de verdad y los que no aceptaron que exista criterio alguno para nuestro conocimiento. Citamos el texto:

“Y de los que conservaron [el criterio] tres han llegado a ser las opiniones más relevantes. Unos lo conservaron en el discurso racional, otros en las evidencias no racionales y otros en ambas cosas. Y además, rechazaron esto por una parte, no sólo Jenófanes de Colofón, sino también Jeníades de Corinto, Anacarsis el Escita, Protágoras y Dionisodoro, y por otra parte, además de éstos, Gorgias de Leontini, Metrodoro de Quíos, Anaxarco «el eudaimonista» y Monimo «el cínico»”¹⁶⁶.

Por tanto, si bien podemos aceptar, aunque con reservas, el escepticismo como una escuela o doctrina surgida a partir de Pirrón, por otro lado podemos determinar que es también una actitud presente, en mayor o menor medida, en diferentes pensadores.

Sexto Empírico definió el escepticismo como “la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los *tropos*; gracias a los cuales nos encaminamos –en virtud de la equivalencia entre las cosas y proposiciones contrapuestas- primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la ataraxia”¹⁶⁷. En el proceso de investigación, el escéptico descubre que a cada argumento que podemos aceptar, se puede contraponer otro de igual fuerza, según los *tropos* o modos de razonamiento. El escepticismo pirrónico es, como el resto de las filosofías helenísticas, una concepción de la vida que aspira a la felicidad que identifican con la “ataraxia” o “serenidad de espíritu”. Ésta se alcanza cuando la mente consigue un equilibrio o serenidad, cuando ni afirma ni niega ninguna proposición o representación mental. Pero el suspender el juicio en las investigaciones no significa negar los fenómenos de forma radical. Al contrario, los fenómenos o representaciones mentales son el “criterio” para el escéptico, éste no niega los fenómenos, sino su verdad: “Nadie seguramente disputará sobre si el objeto se percibe en tal o cual forma, sino que se discute si es tal cual se percibe”¹⁶⁸. Además, si bien se suspende el juicio en

¹⁶⁶ SEXTO EMPÍRICO, *M.*, VII, 47-48. Citado en R. ROMÁN ALCALA, *Op. cit.*, p. 109.

¹⁶⁷ SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos Pirrónicos*, Libro I, IV, 8-9, pp. 53-54.

¹⁶⁸ *Ibid.*, I, XI, 22-23, p. 60.

relación en la creencia de la realidad, no ocurre así en el ámbito práctico. En el ámbito de la acción observamos ciertas exigencias vitales, las siguientes cuatro clases: “Una consiste en la guía natural, otra en el apremio de las pasiones, otra en el legado de las leyes y costumbres, otra en el aprendizaje de las artes. En la guía natural, según la cual somos por naturaleza capaces de sentir y pensar. En el apremio de las pasiones, según el cual el hambre nos incita a la comida y la sed a la bebida. En el legado de las leyes y costumbres, según el cual asumimos en la vida como bueno el ser piadosos y como malo el ser impíos. Y en el aprendizaje de las artes, según el cual no somos inútiles en aquellas artes para las que nos instruimos. Pero todo ello lo decimos sin dogmatismos”¹⁶⁹. El escéptico se provee, pues, de una auténtica “moral provisional”. Es posible actuar sin creencias firmes.

Hechas estas apreciaciones sobre el escepticismo antiguo hemos de señalar la relación con el mismo de Hume. Para Popkin el pensamiento de Hume es el único pirronismo consistente, señalando que los elementos pirrónicos y naturalistas de su filosofía no pueden ser distinguidos¹⁷⁰. Según James Fieser, Hume sería un auténtico pirrónico en el *Treatise* al proceder con una forma de razonamiento consistente en demostrar una tesis y su contraria. Lo que algunos intérpretes han visto como incoherencias dentro del sistema de Hume no sería sino un proceder metodológico encaminado a suspender el juicio. Esta obra dejaría en suspenso así el problema del conocimiento. Será en la *Investigación sobre el conocimiento humano* donde Hume matizaría su posición hacia un escepticismo más moderado, declarando que él no es un pirrónico, sino que su posición se sitúa del lado del “escepticismo académico”¹⁷¹.

Un aspecto fundamental de la filosofía *humeana*, presente tanto en el *Tratado de la Naturaleza Humana* como en la *Investigación sobre el entendimiento humano*, es el que se refiere a la crítica del “principio de inducción”, sobre el que se ha hecho girar la mayoría de los planteamientos escépticos del autor. Pero esta crítica tiene sus raíces en

¹⁶⁹ Ibid, I, XI, 23-25, p. 60.

¹⁷⁰ R.H. POPKIN, “David Hume: his pyrrhonism and his critique of pyrrhonism” en V.C. CHAPPEL (ed.), London, Macmillan, 1966, pp. 53-98.

¹⁷¹ J. FIESER, “Hume’s Pyrrhonism: A Developmental Interpretation” en *Hume Studies*, 15 (1), 1989, pp. 93-119.

los argumentos de Sexto Empírico¹⁷², que Hume conocía a través de sus lecturas. Contrariamente a la opinión dominante, Hume no fue el primer autor en abordar el problema de la forma de la inferencia inductiva, sino Sexto Empírico, que planteaba el siguiente dilema: “Y creo que también es fácil de descalificar el principio de inducción. En efecto, cuando con ella pretenden garantizar la universal a partir de las particulares, o lo harán recorriendo todos los casos particulares o sólo algunos. Pero si sólo algunos, la inducción no será segura al ser posible que algunos de los casos particulares descuidados en la inducción contradigan la universal. Y si todos, se afanarán en una cosa imposible al ser infinitos e indeterminados los casos particulares. De modo que así, en cualquiera de ambos casos resulta –creo yo- que la inducción se tambalea”¹⁷³. Lo que Sexto está señalando es que “la conclusión de un argumento inductivo puede ser falsa, incluso si sus premisas son verdaderas”¹⁷⁴, o dicho de otra manera, que la inducción no es un tipo de argumento válido. Aunque Hume utilice una terminología empirista y tenga en mente a las inferencias propias de la ciencia, vemos que coincide con Sexto Empírico en que no existe una lógica de la inducción. Pero como señala Ruth Weintraub, Hume no coincide con Sexto Empírico en su epistemología. A diferencia de Sexto Empírico, Hume no pone en duda la “deducción”, aunque restrinja su uso a las “relaciones de ideas”, y funda la inducción en un principio psicológico, como es el hábito o la costumbre, que derivamos de la experiencia.

Por otro lado, la distinción entre el “pirronismo” y el “escepticismo moderado o académico”, presente en la *Investigación sobre el conocimiento humano*, también resulta problemática para algunos intérpretes de la obra de Hume. Según la historiadora de la filosofía antigua, Julia Annas, Hume “no comprende el escepticismo antiguo correctamente, y en los aspectos más importantes su escepticismo no es, en términos del escepticismo antiguo, verdaderamente escéptico, sino que es más bien un dogmático”¹⁷⁵. Hume no se refiere a Sexto Empírico ni en el *Treatise* ni en el primer

¹⁷² R. WEINTRAUB, “What was Hume’s contribution to the problem of induction?”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 45, nº 181, October 1995, pp. 460-470.

¹⁷³ SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos Pirrónicos*, II, XV, 204-205, pp. 206-207.

¹⁷⁴ R. WEINTRAUB, “What was Hume’s contribution to the problem of induction?”, p. 461.

¹⁷⁵ J. ANNAS, “Hume and Ancient Scepticism” en J. SIHVOLA (ed.), *Acta Philosophica Fennica*, vol. 66, *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, Helsinki, University of Helsinki, 2000, p. 271.

Enquiry, pero sí en el segundo *Enquiry*, en la *Historia natural de la religión* y en algunos de sus *Ensayos*. Dado que en el segundo *Enquiry* cita a Sexto en griego podemos establecer que Hume manejó una edición de la obra no sólo en la traducción latina, sino también en la edición griega de los hermanos Chouet (1621)¹⁷⁶. Pero el uso que hace de Sexto es más bien un recurso para criticar la concepción de los dioses en la antigüedad y la idea de virtud de los estoicos y no se centra, pues, en su filosofía. Según esta autora, Hume no consigue a través de Sexto ningún conocimiento del escepticismo antiguo. Por otro lado, Hume menciona el pirronismo frecuentemente, caracterizándolo como una forma de pensamiento consistente en suspender el juicio, siendo incompatible con la acción, y por tanto impracticable¹⁷⁷. Hume asume así el retrato hecho por Diógenes Laercio sobre Pirrón, argumento que también asume Sexto, pero para rebatirlo. Según Sexto, como vimos, el escéptico aunque suspenda el juicio, vive conforme a las apariencias, aparte de aceptar unas normas de conducta, a modo de moral provisional, que le posibilitan vivir actuando en sociedad. Esta vida sin creencias, pero no inactiva, es lo que le conduce a la *ataraxia*, un estado de la mente que supone la felicidad para ellos. El escéptico no tiene más razones para creer en algo que en su contrario. Tiene además una visión terapéutica de la filosofía: la de proteger a los demás de los daños causados por las creencias. El Pirronismo es una forma de vida, algo que Hume parece aceptar en el retrato que hacía del “Escéptico”, pero cuya postura crítica duramente al final del primer *Enquiry*.

Si, como afirma Nussbaum, las pasiones son estados intencionales y cognitivos, o, dicho de otra manera, “creencias”, y si lo que define al escepticismo es “una vida sin creencias”, el estado de la mente sereno que proporciona la *ataraxia* podría ser comparable a la *apátheia* estoica. Tanto el estoicismo como el escepticismo podrían trazarse como ideales “una vida sin pasiones”. De hecho los términos de *apátheia* y *ataraxia* en su traducción latina son vertidos como “*tranquillitas*”, lo que muestra la dificultad para diferenciarlos. Tal vez a ello se refería Hume cuando afirmaba que el pirronismo nos conduce a la inactividad, pues su objetivo en la vida es llegar a una

¹⁷⁶ Hume no utiliza la edición más moderna de Fabricius (1718). Esta es la conclusión a la que llega J. Annas, siguiendo las indicaciones de Jonathan Barnes. Véase *Ibid.*, pp. 272 y nota 3.

¹⁷⁷ *EHU* 12.23. (SB 160/VS 341)

serenidad en el juicio, al saber que no existe argumento más poderoso que otro, ni siquiera que existan grados de verdad, como admitían los académicos.

Al pirronismo opone así Hume otra forma de escepticismo con la que parece estar de acuerdo, el escepticismo “académico” o “moderado”. Pero para Julia Annas, históricamente, el escepticismo académico no es más moderado que el pirrónico, sino al contrario, más extremo. El pirrónico siempre argumenta *ad hominem*, desmontando las creencias de los demás y no siendo incompatible con la acción, mientras que el escepticismo de la Academia, entendiéndose aquí el propio de la Academia Nueva, de Carnéades, Clitómaco y sus seguidores, afirman taxativamente, más allá de toda indagación argumentativa, que “no existe la verdad”.

Julia Annas señala que el equívoco de Hume puede estar motivado por el hecho de que nuestro filósofo al estar familiarizado con los escritos de Cicerón, y dado que éste se consideraba miembro o seguidor de la Academia escéptica, entendiera que la filosofía académica fuera la propia de Cicerón. Y efectivamente muchas de las obras de Cicerón tienen forma de argumentos escépticos, razonamientos a favor y en contra de la ética epicúrea o la estoica, argumentos a favor y en contra de la adivinación y la divinidad, etc. Este modo de proceder también es propio de muchas obras de Hume y de ahí su identificación. Nosotros creemos, contrariamente a lo que piensa Julia Annas que Hume no malinterpreta el escepticismo antiguo, lo que ocurre es que aparte de la fuente de Sexto Empírico, toma como referencia a Cicerón y a Diógenes Laercio. Sexto Empírico negaba a los académicos la posibilidad de un conocimiento cierto, pero indicaba que la doctrina de éstos afirmaba que el conocimiento es “probable”. Así afirma: “Nosotros decimos que las representaciones mentales son equivalentes en credibilidad o no credibilidad a la hora de argumentar, mientras que ellos (los miembros de la Academia Nueva) afirman que unas son probables y otras improbables”¹⁷⁸, algo que acepta Cicerón, que se consideraba discípulo de la Academia Nueva, y que está también en las tesis de la filosofía de Hume. De ahí que pueda denominar a su

¹⁷⁸ SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos Pirrónicos*, I, XXIII, 227, p. 129.

escepticismo académico o moderado, pues no niega el conocimiento, sino que establece un estatus de probabilidad

También señala Annas, que Hume no puede considerarse un escéptico en sentido antiguo, sino más bien un dogmático, pues para él es posible un conocimiento sobre el ser humano, fundado en una ciencia de la naturaleza humana. Hume tiene una concepción firme de la ciencia, derivada de la revolución científica acaecida con la modernidad. Por otro lado, para Hume, es posible constituir un sistema de las ciencias, derivado de la naturaleza humana, pues, para él hay conocimientos como son los propios de las relaciones de ideas y las cuestiones de hecho. Pero esto no es un obstáculo para lo que afirmamos arriba, que el escepticismo de Hume cabe entenderlo en un sentido moderno no como la negación de la ciencia y el conocimiento, sino como negación de la existencia de un fundamento “racional” de nuestro conocimiento de la experiencia. Lo que Norton denomina “escepticismo metafísico”.

Hume tiene claras afinidades con el escepticismo antiguo. Por un lado, el modo de proceder argumentativo dialógico, que enfrenta en algunos de sus escritos tesis y antítesis. Pero también el fenomenismo presente en el *Treatise*, y el recurso a ciertas motivaciones para la acción, como el sentido común o la propia naturaleza, a pesar de no estar fundadas en principios racionales.

Pese a todo, no fue considerado en su tiempo como un pensador moderado, sino como un escéptico peligroso, quizá debido también a sus reservas metafísicas, sus opiniones sobre religión, o a las derivaciones de su teoría para un conocimiento sobrenatural, no sabiendo calibrar sus contemporáneos entre las diferentes formas escépticas que pudo o no asumir Hume.

2.1.4. Conclusiones

De la lectura que Hume realiza de los autores clásicos podemos destacar ciertas conclusiones:

1.- Hume se inició en la filosofía de la mano de los clásicos, como él mismo lo confiesa en sus escritos. Los autores de la Antigüedad clásica fueron para él un modelo de estilo literario y un factor estimulante que le abrió todo un campo de problemas epistemológicos, morales y políticos. Por otro lado, la lógica de la argumentación de los antiguos es para Hume ejemplar, su admiración por Cicerón o Séneca le viene dada por la retórica, elocuencia y estilo argumentativo de éstos. También la sabiduría de un Plutarco o la propia de los historiadores y mitólogos griegos y latinos, son una fuente de datos antropológicos que le sirven para fundamentar sus tesis sobre la naturaleza humana, en su ámbito moral, político y religioso. Hume recurrió a los clásicos a lo largo de toda su vida. En su filosofía encontramos cierta filiación o afinidad con el eclecticismo ciceroniano, que le hace recoger, compartir y debatir tesis estoicas, epicúreas, platónicas y escépticas, en sus obras filosóficas. Como Cicerón, se consideró un “escéptico”, al modo “académico” y entenderá el pasado filosófico, la historia de la filosofía a través del tamiz de la obra ciceroniana. Incluso en su lecho de muerte Hume se acompañó de la lectura de los clásicos, en este caso de los *Diálogos* cénicos de Luciano de Samosata.

2.- Contempló las doctrinas filosóficas de la Antigüedad como concepciones del mundo, que orientaban la existencia del ser humano y le guiaban por el camino de la felicidad. Son auténticas “*eudaimonologías*”, tratados sobre el fin último del hombre, sobre el verdadero bien humano, auténticas “terapias” para curar las enfermedades del alma. De ahí que las reflexiones sobre el placer y el dolor, sobre la amistad y las distintas pasiones sean un elemento determinante en la forma de entender aquello que

forma parte de la vida individual y comunitaria del ser humano. Un elemento esencial de este “arte de vivir” es la educación o el control de las pasiones. Las pasiones son elementos perturbadores que se oponen al ideal de vida del sabio, que es definido con los caracteres de “serenidad” o “paz del alma”. Las especulaciones sobre las pasiones incidirán directamente en los pensadores neo-estoicos, epicúreos y escépticos de los inicios de la época moderna. Hume mostrará un gran interés hacia estas reflexiones sobre el arte de vivir, a la vez que intenta disolver la falacia de la lucha entre la razón y las pasiones.

3.- Los clásicos constituyen para Hume un arma arrojada contra las desviaciones de la filosofía tras el advenimiento del Cristianismo. En la *Historia natural de la religión*, apoyándose en las obras de los clásicos, ha mostrado la superioridad de las religiones politeístas sobre el monoteísmo, al estar éste pervertido y dar señales de auténtica intolerancia e intransigencia. La filosofía escolástica y racionalista suponía el intento último de compatibilizar la fe con la razón, y Hume denunciará este proceso, reduciendo al absurdo sus sistemas, desde planteamientos epistémicos y morales presentes en las críticas que los antiguos epicúreos y escépticos hacían a las diferentes formas de religión. Es más, Hume considera superior la forma de “vida filosófica” que la “religiosa”, el pensador está por encima del creyente. La *Historia natural de la religión* es clara al respecto al concluir con las siguientes palabras: “El todo es constituye un intrincado problema, un enigma, un misterio inexplicable. Duda, incertidumbre y suspensión del juicio aparecen como único resultado de nuestra más esmerada investigación sobre este tema... Pero nosotros, por nuestra parte, mientras dura tal altercado y disputa, refugiémonos gozosamente en las apacibles aunque oscuras regiones de la filosofía”¹⁷⁹. Expresa la misma tesis al comienzo de su ensayo, publicado póstumamente, “Sobre el suicidio”: Una considerable ventaja que surge de la filosofía consiste en el soberano antídoto que ella procura contra los males de la superstición y de

¹⁷⁹ NHR 75/HNR 96. “The whole is a riddle, an aenigma, an inexplicable mystery. Doubt, uncertainty, suspence of judgment appear the only result of our most accurate scrutiny, concerning this subject. But such is the frailty of human reason, and such the irresistible contagion of opinion, that even this deliberate doubt could scarcely be upheld; did we not enlarge our view, and opposing one species of superstition to another, set them a quarrelling; while we ourselves, during their fury and contention, happily make our escape, into the calm, though obscure, regions of philosophy”.

la falsa religión”¹⁸⁰. En estos y otros lugares, Hume establece la vida filosófica como una alternativa a la adscripción personal a las corrientes religiosas que priman en su tiempo, a las que nuestro pensador contempla como pervertidoras de la naturaleza humana, de tal manera que la filosofía constituye una terapia contra ellas, y un auténtico camino, -como ya vieron los pensadores griegos-, a la hora de alcanzar la verdadera felicidad.

4.- Hume, sin embargo, no hace una lectura complaciente de los clásicos, sino un estudio más bien crítico. Tras el advenimiento de la modernidad, caracterizada fundamentalmente por la “revolución científica”, Hume se percató de que la filosofía de la Antigüedad no es una forma de pensamiento adecuada a los tiempos que corren, necesitados de una “ciencia” con unos “fundamentos” sobre los que establecer sus leyes. La principal deficiencia que encuentra en los autores antiguos es la falta de fundamento de sus doctrinas o la falta de preocupación por este problema. De ahí que destaque las insuficiencias de la “sabiduría” clásica en el ámbito de la filosofía natural, -dominado ahora por el paradigma newtoniano-, y la filosofía moral, que el propio Hume quiere elaborar, tras los intentos fallidos del racionalismo, y a imagen de la Mecánica Racional. La concepción newtoniana en principio parece que no es acorde con los planteamientos de los antiguos. Pero ello no determina un rechazo del pensamiento griego y latino por parte de Hume, pues para entender la naturaleza humana, que es uniforme a lo largo de los siglos de la historia de la humanidad, hay que recurrir a aquella herencia, que da testimonio de esa uniformidad, si bien Hume buscará otros principios epistemológicos sobre los que construir su ciencia. Acepta pues la “sabiduría” de los clásicos, pero crítica la falta de científicidad de sus planteamientos, algo que sólo ha sido posible plantear tras la revolución epistemológica de los inicios de la modernidad. Es así preciso conducirnos ahora al estudio que realiza Hume de los modernos.

¹⁸⁰ E 240/CM 121. “ONE considerable advantage that arises from philosophy, consists in the sovereign antidote which it affords to superstition and false religion”.

2.2. EL ESTUDIO DE LOS MODERNOS Y LA CIENCIA DE LA NATURALEZA HUMANA

2.2.1. El paradigma newtoniano

La principal deficiencia que notó Hume en los clásicos fue la falta de “cientificidad” presente en sus escritos. En la época de Hume, la obra de Newton era una referencia inexcusable para concebir toda forma posible de conocimiento, de ahí que Hume lo tomara como modelo y quisiera extender sus principios del ámbito de la filosofía natural a la filosofía moral.

En 1687, aparecía la obra de Isaac Newton *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*¹⁸¹, que suponía la culminación de la Ciencia de la Naturaleza, iniciada con la obra de Copérnico *De Revolutionibus*, que había dado lugar a la denominada “Revolución científica”. En esta obra Newton sistematizaba toda la ciencia anterior (la teoría heliocéntrica de Copérnico, las leyes de Kepler, la física de Galileo), a la vez que introducía nuevos conceptos como el de “fuerza”, “masa” y “aceleración”, y nuevas leyes, como sus tres principios de la Dinámica o la Ley de Gravitación Universal, creando una explicación completa del mundo físico, lo que se conoce como el *sistema newtoniano*.

Newton también proponía un “método científico” que sería modelo para los filósofos empiristas y todos los científicos posteriores: el *método experimental*. El método de la ciencia es la “inducción”, se parte de observaciones, para, mediante una generalización, formular una ley. Además, no podemos suponer más de lo estrictamente observable o de lo que se deriva de la observación: “*Hypothesis non fingo*” (“*no invento hipótesis*”) dirá Newton.

¹⁸¹ I. NEWTON, *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural*, ed. A. Escohotado, Madrid, Editora Nacional, 1982.

Newton se oponía frontalmente a la concepción de la ciencia vigente en el momento, la de Descartes, tanto a su sistema del mundo (el sistema cartesiano, con una física de torbellinos donde no era posible el espacio vacío), como a su método deductivo.

Hume, basándose en el ejemplo newtoniano quiso elaborar una “ciencia del hombre”. En el *Tratado de la Naturaleza Humana*, Hume pretende aplicar el método experimental a los asuntos humanos. En esta obra afirma:

“Todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana... Incluso las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural dependen de algún modo de la ciencia del hombre, pues están bajo la comprensión de los hombres y son juzgadas según las facultades y capacidades de éstos”¹⁸².

Por lo cual, el cometido de esta nueva ciencia es, ante todo, examinar “la extensión y las fuerzas del entendimiento humano, y explicar la naturaleza de las ideas que empleamos y de las operaciones que realizamos al argumentar”¹⁸³.

Posteriormente, Hume pasa a estudiar de forma empírica los principios de la naturaleza humana que pueden explicar las “pasiones”, y, fundada en éstas, la “moral”. Hume sigue aquí la línea de filósofos morales como Shaftesbury o Hutcheson que, contrariamente a la ética racionalista fundamentaban la moral no en la razón, sino en el sentimiento.

¹⁸² T 1.intro.4. (SB XIX/FD 79). “‘Tis evident, that all the sciences have a relation, greater or less, to human nature; and that however wide any of them may seem to run from it, they still return back by one passage or another. Even *Mathematics, Natural Philosophy, and Natural Religion*, are in some measure dependent on the science of Man; since they lie under the cognizance of men, and are judged of by their powers and faculties”.

¹⁸³ T 1.intro.4. (SB XIX/FD 79). “‘Tis impossible to tell what changes and improvements we might make in these sciences were we thoroughly acquainted with the extent and force of human understanding, and cou’d explain the nature of the ideas we employ, and of the operations we perform in our reasonings”.

2.2.2. El Empirismo y la crítica a la Metafísica

Precisamente, como autores que han comenzado a poner la ciencia del hombre sobre una nueva base Hume cita a Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson y Butler, entre otros. Locke (1632-1704) era un filósofo que había descubierto en Descartes los fundamentos de una nueva filosofía, alternativa a las enseñadas en la Universidad, tanto en lo referente a la naturaleza del Universo, como a la epistemología, doctrinas ambas que se oponían a la concepción aristotélica por entonces vigente en los ámbitos intelectuales¹⁸⁴. Locke recogía así el legado cartesiano de lo que se ha dado en llamar la “vía de las ideas”, que continuarían Berkeley y Hume¹⁸⁵.

Para Descartes, como para Locke y Berkeley, todo conocimiento es siempre conocimiento de ideas: no conocemos directamente la realidad, sino nuestras ideas. Por “idea” entendían el objeto inmediato de nuestro conocimiento o percepción, es decir, todo lo que conocemos, tratase de un color, un olor, un dolor, un recuerdo o una noción abstracta. Para Hume, esta noción de “idea” era excesivamente amplia, pues no nos permitía distinguir entre lo inmediatamente obtenido por la experiencia y lo elaborado por la mente. Hume va a utilizar el término *percepción* para designar los contenidos de la mente. Y distinguirá dos clases: *impresiones* e *ideas* (que ya no se identifica con el sentido de Descartes y Locke). Las *impresiones* son los datos inmediatos de la experiencia tales como sensaciones, sentimientos y emociones. Las *ideas*, sin embargo, son imágenes atenuadas, débiles, de impresiones en el pensamiento. Hume aunque está en la tradición de la “vía de las ideas” iniciada por Descartes, realiza una crítica a la noción cartesiana de “idea”. El primer principio de la “ciencia de la naturaleza humana”

¹⁸⁴ Véase G.A.J. ROGERS, “The Intellectual Setting and Aims of the *Essay*” en L. NEWMAN (ed.), *Locke’s “Essay concerning Human Understanding”*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 7-32.

¹⁸⁵ En el libro de D. HAUSMAN and A. HAUSMAN, *Descartes’s Legacy: Mind and Meaning in Early Modern Philosophy*, Toronto, University of Toronto Press, 1997, se señala a Locke, Berkeley y Hume como los auténticos herederos de las doctrinas de Descartes. En la misma línea, Thomas Reid, contemporáneo de Hume, concluía tesis similares.

para Hume es que “todas las ideas derivan de impresiones” (sean éstas de sensación o reflexión)¹⁸⁶. Lo que significa una primacía de la experiencia frente a la razón.

Las diferentes Historias de la Filosofía al uso suelen contraponer la corriente “Racionalista” a la “Empirista”, aún a pesar de que Locke tenga una fuerte influencia cartesiana, y que Berkeley y Hume sean catalogados, para muchos hermeneutas de sus obras, como seguidores de estos autores. ¿Existe pues alguna diferencia que nos permita clasificar a Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz en un grupo y a Locke, Berkeley y Hume en el otro? La más obvia es el peso que cada uno de estos movimientos da a la razón y a la experiencia. Pero dado que la experiencia depende del “pensamiento”, podríamos reducir un movimiento a otro. Una sugerencia importante para distinguirlos nos la proporciona el historiador de la filosofía moderna Don Garrett. La diferencia que destaca es la siguiente: “los racionalistas afirman, mientras que los empiristas niegan, que la mente humana tiene dos facultades representacionales distintas: el intelecto y la imaginación”¹⁸⁷. Efectivamente, según Descartes los seres humanos tienen la capacidad de formar dos clases de ideas o representaciones mentales: por un lado las ideas de la “imaginación”, que derivan de los contenidos de la sensación; y, por otro lado, las ideas del “intelecto” más elevadas y ricas en contenido, con un grado mayor de generalidad. Tanto Descartes como Spinoza y Leibniz piensan que es tarea de la filosofía potenciar el uso del intelecto y reducir el papel de la imaginación en el conocimiento, pues piensan que mientras aquél produce ideas claras y distintas, la imaginación es vehículo de ideas confusas. Locke negaría esta distinción entre el intelecto y la imaginación, manteniendo que todas nuestras representaciones mentales son ideas de la imaginación, derivadas de los contenidos de la experiencia sensorial. El intelecto no produce ideas por sí mismo, pues la mente en el momento de nacer es como un “papel en blanco” que sólo se va llenando con la experiencia. No hay pues “ideas innatas”, ni imágenes propias del intelecto. Pero negar el intelecto no significa por ello negar la razón o el entendimiento, sino señalar el verdadero alcance de la razón como facultad no

¹⁸⁶ T 1.1.1.12-13. (SB 7/FD 94-5). “It still remains true, that all our simple ideas proceed either mediately or immediately from their correspondent impressions. This then is the first principle I establish in the science of human nature”.

¹⁸⁷ D. GARRETT, “The Literary Arts in Hume’s Science of the Fancy” en *KRITERION, Belo Horizonte*, nº 108, Dez/2003, Brasil, p. 167.

representativa en el sentido “racionalista”, sino *inferencial*. No es posible así llevar a cabo ideas metafísicas *a priori*.

Con el ejemplo newtoniano en una mano y la epistemología de Locke en otro, Hume podrá desarrollar una crítica de la metafísica tradicional, para así poner las bases de una auténtica “ciencia de la naturaleza humana”. Para este edificio del saber, Hume se servirá de toda una tradición de filosofía moral iniciada en Inglaterra un siglo antes.

En relación a la epistemología¹⁸⁸, Hume va a utilizar el término *percepción* para designar los contenidos de la mente. Y distinguirá dos clases: *impresiones* e *ideas* (que ya no se identifica con el sentido de Descartes y Locke).

Las *impresiones* son los datos inmediatos de la experiencia tales como sensaciones, sentimientos y emociones. Las *ideas*, sin embargo, son imágenes atenuadas, débiles, de impresiones en el pensamiento.

Esta distinción de las percepciones en impresiones e ideas está hecha en base a su fuerza o intensidad-vivacidad. Las impresiones son más vivaces, intensas, que las ideas; no es lo mismo estar furioso (sentir una emoción), que pensar en la furia (lo que no lleva consigo el hecho de enfurecerse).

Hume distingue entre *impresiones de sensación* y de *reflexión*. Las primeras son aquellas que obtenemos a través de los sentidos, su análisis, como dice Hume, pertenece más a los anatomistas y filósofos de la naturaleza que a los filósofos morales. Las segundas, las *impresiones de reflexión*, derivan de nuestras ideas de la manera siguiente:

¹⁸⁸ No entraremos aquí a exponer detalladamente o a discutir la epistemología *humeana*, ofrecemos simplemente un pequeño “resumen” de la misma, a partir de la Sección I y II del *Tratado de la Naturaleza Humana* y las Secciones II y IV de la *Investigación sobre el Entendimiento Humano*. Para un estudio en profundidad destacamos, entre la extensísima bibliografía del tema, B. STROUD, *Hume*, London and New York, Routledge, 2003 (1ª ed. 1977); A. FLEW, *Hume*; G. DICKERS, *Hume's Epistemology and Metaphysics: An Introduction*, London and New York, Routledge, 1998; S. BUCKLE, *Hume's Enlightenment Tract The Unity and Purpose of An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 2001, así como los comentarios intercalados al texto original de la Edición de Vicente Sanfélix a la *Investigación sobre el entendimiento humano*, Madrid, Istmo, 2004.

“Una impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos, y hace que percibamos calor o frío, placer o dolor de uno u otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea. Esta idea de placer o dolor cuando incide a su vez en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión, puesto que de ellas se derivan. A su vez, son copiadas por la memoria y la imaginación y se convierten en idea; lo cual, por su parte, puede originar otras impresiones e ideas: De modo que las impresiones de reflexión son previas solamente a sus ideas correspondientes, pero posteriores a las de sensación y derivadas de ellas”¹⁸⁹.

Las impresiones de reflexión son nuestras pasiones, deseos y emociones.

Hume establecía que toda idea procede de una impresión, esto es, que todo conocimiento deriva de la experiencia. No existen pues “ideas innatas”¹⁹⁰.

Al clasificar los elementos del conocimiento en impresiones e ideas, Hume estaba sentando las bases del empirismo más radical. Con este planteamiento, en efecto, se introduce un criterio tajante para decidir acerca de la verdad de nuestras ideas. Para saber si una idea cualquiera es verdadera tendremos que comprobar si tal idea procede de alguna impresión. Si podemos señalar la impresión correspondiente estaremos ante una “idea verdadera”; en caso contrario, estaremos ante una “ficción”. El límite de nuestro conocimiento, son, pues, las impresiones.

¹⁸⁹ T 1.1.2.1. (SB 7-8/FD 95). “An impression first strikes upon the senses, and makes us perceive heat or cold, thirst or hunger, pleasure or pain of some kind or other. Of this impression there is a copy taken by the mind, which remains after the impression ceases; and this we call an idea. This idea of pleasure or pain, when it returns upon the soul, produces the new impressions of desire and aversion, hope and fear, which may properly be called impressions of reflexion, because derived from it. These again are copied by the memory and imagination, and become ideas; which perhaps in their turn give rise to other impressions and ideas. So that the impressions of reflexion are only antecedent to their correspondent ideas; but posterior to those of sensation, and deriv'd from them”.

¹⁹⁰ Para demostrarlo Hume señala en la *Investigación sobre el entendimiento humano* los siguientes argumentos: a) que hasta las ideas más abstractas (compuestas o simples) se reducen a una mezcla de ideas simples, copias de impresiones; y, b) que si un hombre carece de cierta facultad sensitiva, es también incapaz de imaginar o pensar las ideas correspondientes. Y también ocurre que si no hemos tenido experiencia de un determinado objeto tampoco podemos tener ideas sobre el mismo (EHU 2.6-7.; SB 19-20/VS 57-59).

Hume ha establecido un criterio empirista para mostrar cuando una idea es verdadera y cuando no lo es. Una idea es verdadera cuando le corresponde una impresión, y cuando no ocurre esto, dicha idea es una ficción. Este criterio empirista de verdad tiene una serie de consecuencias para la filosofía, sobre todo para la filosofía tradicional (metafísica escolástica y racionalista), pues sobre ella recae cierta *sospecha*. Sospecha de que ciertos términos filosóficos (Dios, alma, mundo, sustancia...). Se emplean sin significado, están vacíos de significado ¿Cómo sabemos si estas ideas son verdaderas o no (vacíos de significado)? Sólo hay que mostrar si proceden o no de una impresión. Este principio es un criterio de verdad y también de significado¹⁹¹.

Hume en la sección IV de esta obra señalaba que hay un segundo principio que en unión del criterio empirista de significado, constituye uno de los instrumentos fundamentales de la crítica empirista de Hume a la metafísica racionalista y a la religión. Dicho principio, llamado en la literatura filosófica anglosajona “horquilla de Hume” (*Hume’s Fork*), consiste en la consideración de que tan sólo hay dos tipos o modos de conocimiento: “relaciones de ideas” y “cuestiones de hecho”¹⁹².

Respecto a las relaciones de ideas, este tipo de verdades *son necesarias*, negarlas supone una contradicción. Así, por ejemplo, dados los axiomas de la geometría euclidiana no puede ocurrir sino que la suma de los lados de un triángulo sea 180°; y son también *a priori*, su verdad no viene determinada por la experiencia, como dice Hume, “pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, sin depender de nada que pueda existir en cualquier del universo”¹⁹³. Este tipo de verdades son las propias de la matemática.

¹⁹¹ EHU 2.9. (SB 21-22/VS 61-65).

¹⁹² EHU 4.1. (SB 25/VS 85).

¹⁹³ EHU 4.1. (SB 25/VS 85). “All the objects of human reason or enquiry may naturally be divided into two kinds, to wit, *Relations of Ideas* and *Matters of Fact*. Of the first kind are the sciences of Geometry, Algebra, and Arithmetic; and in short, every affirmation which is either intuitively or demonstratively certain. *That the square of the hypotenuse is equal to the square of the two sides*, is a proposition which expresses a relation between these figures. *That three times five is equal to the half of thirty*, expresses a relation between these numbers. Propositions of this kind are discoverable by the mere operation of thought, without dependence on what is anywhere existent in the universe. Though there never were a

Aparte de las relaciones de ideas, nuestro conocimiento se refiere a los hechos, son las “cuestiones de hecho”. Éstas no pueden tener otra justificación que la experiencia, o, expresado en lenguaje filosófico, las “impresiones”. A este tipo de conocimiento *probable y a posteriori* pertenecen el resto de las ciencias¹⁹⁴.

Con esto determinaba Hume el ámbito del saber, en el que no había lugar para la teología, ni para la metafísica de corte escolástico o racionalista.

2.2.3. La Ilustración Escocesa

La ciencia de la naturaleza humana es el único fundamento sólido para las otras ciencias, y la base sobre la que se asienta esta ciencia del hombre es la experiencia y la observación. Locke, como afirmaba Hume comenzó a poner la ciencia del hombre sobre unos cimientos nuevos. Pero además de Locke, Hume citaba a otros autores, precisamente por ser artífices de una nueva orientación en la filosofía moral.

Como ha señalado Nicholas Capaldi, la filosofía de Hume “es parte del extraordinario renacimiento en filosofía moral que tuvo lugar en los siglos XVII y XVIII en Gran Bretaña”¹⁹⁵. Thomas Hobbes, Bernard Mandeville, John Locke, Joseph Butler, Samuel Clarke, Shaftesbury, Francis Hutcheson, el propio Hume y su amigo Adam Smith son las figuras más eminentes en este renacimiento.

circle or triangle in nature, the truths demonstrated by Euclid would for ever retain their certainty and evidence”.

¹⁹⁴ *EHU* 4.2. (SB 25-26/VS 85-89). “Matters of fact, which are the second objects of human reason, are not ascertained in the same manner; nor is our evidence of their truth, however great, of a like nature with the foregoing. The contrary of every matter of fact is still possible; because it can never imply a contradiction, and is conceived by the mind with the same facility and distinctness, as if ever so conformable to reality. That the sun will not rise tomorrow is no less intelligible a proposition, and implies no more contradiction than the affirmation, that it will rise. We should in vain, therefore, attempt to demonstrate its falsehood. Were it demonstratively false, it would imply a contradiction, and could never be distinctly conceived by the mind”.

¹⁹⁵ N. CAPALDI, *Hume's Place in Moral Philosophy*, New York, Peter Lang, 1992, p.1.

Esta revolución moral sólo fue posible desde el momento en que pudo llevarse a cabo una ruptura con la religión como criterio moral, produciéndose un fenómeno de secularización. A pesar de todas las críticas que después se harían a Thomas Hobbes es mérito suyo el haberle dado a los asuntos humanos este giro. Como reconoce Adam Smith, “la intención declarada del Sr. Hobbes era someter las conciencias de los hombres de un modo inmediato a los poderes civiles y no a los eclesiásticos, cuya turbulencia y ambición habían llegado a ser para él, tras el ejemplo de su propia época, las fuentes principales de los desórdenes sociales”¹⁹⁶.

Pronto estos autores se dividieron en dos corrientes contrarias: la del “egoísmo moral”, en la que se integraban Hobbes, Locke y Mandeville y el “sistema de la benevolencia”, en la que podríamos encuadrar a Shaftesbury, Hutcheson, Butler, Hume y Adam Smith. Algunos de estos últimos pertenecientes a lo que se ha dado en llamar “Ilustración escocesa”, de la que es preciso referir algunas ideas.

Se suele determinar el periodo conocido como “Ilustración escocesa” al comprendido entre 1740 y 1790, fecha esta última que coincide con la muerte de Adam Smith. Es en esta segunda mitad del siglo XVIII, donde una pléyade de intelectuales genera un pensamiento propio que abarcará disciplinas tan diversas como la metafísica, las ciencias naturales, historia, filosofía moral, política y economía. Un aspecto fundamental de sus estudios es el referido a la historia civil, esto es, al “progreso de la sociedad”, concediendo prioridad a la mejora de la situación económica y a las condiciones y consecuencias morales y políticas que aquélla generará sobre la sociedad. Hemos de entender este fenómeno a la luz del “Tratado de la Unión” con Inglaterra en 1707, que favorece el comercio libre con Inglaterra y sus colonias americanas.

¹⁹⁶ A. SMITH, *TMS* VII.iii.2.2./CRB 556. “It was the avowed intention of Mr. Hobbes, by propagating these notions, to subject the consciences of men immediately to the civil, and not to the ecclesiastical powers, whose turbulence and ambition, he had been taught, by the example of his own times, to regard as the principal source of the disorders of society”.

Se produce también una liberalización religiosa¹⁹⁷, perdiendo poder el partido evangélico de la Iglesia presbiteriana, de tendencia entusiasta y rigurosamente calvinista, frente al partido moderado, a través del uso del patronazgo, que había sido reinstaurado en 1712 por el Parlamento de Westminster. El patronazgo era un derecho que permitía que los patrones laicos pudieran elegir a sus ministros eclesiásticos en las parroquias de su propiedad, lo que permitió, dadas las preferencias de los señores, un desarrollo del partido eclesiástico moderado. Los moderados denominaron a sus oponentes “*Zealots*” o *Highflyers*”, y éstos a aquellos, “latitudinarios”, dada la consideración de laxitud religiosa. En el fondo lo que estaba en juego era una visión de la verdadera doctrina cristiana, trazándose una línea entre la ortodoxia y la herejía. Fueron los ministros moderados los que introdujeron los razonamientos propios de la filosofía moral en los asuntos teológicos, frente a la rama más dura de la ortodoxia calvinista que tenía como único criterio de fe a la revelación. De ahí que algunos ministros y profesores de Universidad de Filosofía Moral fueran acusados de herejía, como fue el caso de John Simon, Archibald Campbell, Francis Hutcheson y William Leechman. La filosofía moral adquirió una fuerte influencia social que sirvió para transformar la cultura religiosa de la época. El foro filosófico asociado a las Universidades, las sociedades y *clubs* de debate irían usurpando paulatinamente los poderes e influencias de los tribunales eclesiásticos.

Escocia se abrió a los avances del pensamiento europeo. Grande fue el impacto del pensamiento newtoniano en las Universidades, así como del derecho natural de Pufendorf y Locke; y la filosofía moral de Shaftesbury. Este clima intelectual y las buenas condiciones económicas favorecieron la labor de un conjunto de pensadores que han tenido una influencia fundamental en la elaboración de la filosofía moral, la historia civil, la economía política y la sociología. Entre las aportaciones fundamentales de la

¹⁹⁷ Véase, G. LÓPEZ SASTRE, *La Crítica Epistemológica y Moral a la Religión en el Pensamiento de David Hume*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1989, cap. I, “La Religión en la Escocia de Hume”, pp. 33-58; A. MacINTYRE, *Justicia y Racionalidad* (título original: *Whose justice Which rationality*), trad. Alejo José G. Sison, Ediciones Internacionales Universitarias, EIUNSA, S.A., Barcelona 1994, cap. XIII, “La Filosofía en el Orden Social Escocés”, pp. 237-51; y R. EMERSON, “The contexts of the Scottish Enlightenment”, en *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 9-30.

Ilustración escocesa está el análisis de los orígenes y el desarrollo de la sociedad y el gobierno, criticando las tesis contractualistas; el análisis de las instituciones en la fase de la sociedad comercial, defendiendo el comercio y el lujo como económica y moralmente beneficiosos para la sociedad, frente a la concepción de Mandeville, para quien el lujo conducía a la corrupción moral; y la creación de la economía política, cuya intuición básica era que la vida económica y su crecimiento era un proceso dinámico e independiente, que se regulaba por sí mismo. Aunque Hume publicó ensayos importantes sobre economía¹⁹⁸, sería Adam Smith, el que de forma sistemática llevaría a cabo una exposición y creación de la ciencia de la economía en *La riqueza de las naciones* (1776)¹⁹⁹. La idea fundamental de esta ciencia era la existencia de un mecanismo autorregulador del mercado que permitía el desarrollo económico, junto con el estudio de las aportaciones de la división del trabajo, el capital, la agricultura y las manufacturas.

En cuanto a la filosofía moral, una característica de los pensadores de la “Ilustración escocesa” es el deseo de fundar los conceptos morales y políticos en una comprensión científica y empírica de la naturaleza humana, más bien que en una concepción abstracta de la virtud y la justicia²⁰⁰. Por ello, la reflexión sobre las “pasiones” estuvo muy presente entre estos autores, destacando entre ellas, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense* de Francis Hutcheson²⁰¹, las obras dedicadas por Hume al tema, y *La teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith.

¹⁹⁸ Véase la introducción de Javier Ugarte Pérez a D. HUME, *Ensayos económicos. Los orígenes del capitalismo moderno*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

¹⁹⁹ A. SMITH, *La Riqueza de las Naciones*, ed. Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Alianza, 2001.

²⁰⁰ N. PHILLIPSON, “The Scottish Enlightenment” en R. PORTER y M. TEICH (eds.), *The Enlightenment in National Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 20.

²⁰¹ F. HUTCHESON, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, Introd. Aaron Garrett, (The Collected Works and Correspondence of Francis Hutcheson), Indianapolis, Liberty Fund, 2002.

Dentro de la preocupación por los asuntos morales, Andrew Skinner²⁰², junto a A.L. Macfie, han defendido la existencia de una “Escuela escocesa de Filosofía Moral”, con unas características propias. Según estos intérpretes formarían esta escuela, como autores principales, Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson, William Robertson, Lord Kames, Thomas Reid y John Millar. Ellos crearon un “programa para investigar los fenómenos sociales, económicos y políticos”, cuyos elementos fundamentales eran los cuatro siguientes:

1º, “El reduccionismo psicologista”: “El comportamiento social y el funcionamiento de las instituciones humanas lo configuran las actuaciones *individuales* que se derivan de los instintos o propensiones de la psicología invariable de los sujetos. Esas acciones individuales producen consecuencias no previstas *por*, ni intencionales *de* los sujetos que es preciso conocer”²⁰³.

2º, “La concepción ius-naturalista de la Escuela escocesa”, si bien tanto Hume como Smith, más que creer en la existencia de un orden natural, como los otros autores, introducían elementos “utilitaristas”, relativos al bienestar social.

3º, “El uso de datos históricos”. El propio Hume llegó a tener más fama como historiador que como filósofo. De su *Historia de Inglaterra* llegó a decir Voltaire: “Nada puede añadirse a la fama de su *Historia*, quizás la mejor nunca escrita en lengua alguna”²⁰⁴. Aparte, obras como *Historia Natural de la Religión* o una gran variedad de “ensayos” introducían reflexiones y conclusiones a partir de los datos históricos. Como dicen los prologuistas, Adam Smith, -y lo mismo se podría decir de Hume-, “concibe los hechos históricos como resultantes de dos fuerzas: las constantes psicológicas y las circunstancias fácticas en que se encuentran los individuos. El análisis de esas *dos*

²⁰² A. S. SKINNER, *Essays on Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press, 1975, citado en el Prólogo de Enrique Fuentes Quintana y Luis Perdiges de Blas a A. SMITH, *La Riqueza de las Naciones*, trad. José Alonso Ortiz, facsímil de 1794, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1996.

²⁰³ *Ibid.*, p. XXI.

²⁰⁴ Citado en E. C. MOSSNER, *The Life of David Hume*, Oxford, Oxford University Press, p. 318.

fuerzas resulta indispensable para analizar la historia y el origen y evolución de las instituciones”²⁰⁵.

4º, “El método empírico de la observación y la experimentación”, como fundamento de sus investigaciones. Una metodología rigurosa era el mejor medio de legitimar su empresa científica, dentro del ámbito de los estudios “morales”. En Hume, por ejemplo, está clara la influencia “newtoniana”²⁰⁶, que procede de una tradición que se remonta al menos a Bacon.

Hume se sirve, pues de estos elementos para crear su proyecto, encaminado a conocer, desde bases empíricas, al “ser humano”, su “naturaleza” y su vida con los otros, formando sociedad. Pero este afán científico lleva parejo una intención emancipatoria, pues creer en la “filosofía”, o mejor, seguir el camino del filosofar hace que nos desprendamos de ciertos “prejuicios”, y entre ellos Hume considera como los más peligrosos, por estar unidos y propagar la ignorancia y la servidumbre de los mortales, los derivados de la religión.

2.2.4. Escepticismo Moderno

Hume se consideró a sí mismo un escéptico. En la sección anterior estudiamos la relación de Hume con las dos formas de escepticismo antiguo, el pirrónico y el académico. En ésta abordaremos la relación con las formas de escepticismo moderno. Como vimos en el capítulo anterior H. F. Klemme, dentro del marco de la filosofía del siglo XVIII, distinguía cuatro formas de escepticismo, dos pertenecientes al escepticismo antiguo, el “pirronismo” y el “escepticismo académico” y dos al moderno, la “duda cartesiana” y el “empirismo lockeano”²⁰⁷. Puede parecer paradójico que una filosofía como la de Locke pueda ser catalogada de escéptica, cuando ni el mismo

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ Véase partes II y III de J. NOXON, *La evolución de la filosofía de Hume*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.

²⁰⁷ H.F. KLEMME, “Scepticism and common sense” en A. BROADIE, *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 117.

Locke ni Berkeley pretendieron nunca pertenecer a este movimiento, ni tuvieron conciencia de ello. Sin embargo, David Hume sí que se manifestó en múltiples ocasiones como escéptico, y así fue considerado en su época y posteriormente. Además, el calificativo con el que denominó su escepticismo fue, -en la *Investigación sobre el conocimiento humano*-, el de “académico”, siguiendo la asignación hecha por Cicerón, aunque también mencionaba como antecedente de su pensamiento al respecto la obra de Berkeley. Así vemos que Hume supo aunar los planteamientos del escepticismo antiguo con la filosofía empirista para concebir una nueva filosofía, que fue vista como el desarrollo final de la corriente empirista británica. Su planteamiento era el de señalar los límites del conocimiento, concluyendo que no podemos trascender los fenómenos, o la experiencia, lo que daba lugar a un conocimiento probable sobre los mismos, nunca, pues, cierto o evidente.

Hume, de la misma manera que Shaftesbury, y a diferencia de los filósofos de su época, supo distinguir entre el escepticismo “epistemológico” y el escepticismo “moral”²⁰⁸. En el ámbito moral, su escepticismo no suponía la negación de las distinciones morales como ocurría en Hobbes o Mandeville, sino que asignaba al “sentimiento” el papel que erróneamente el racionalismo moral había asignado a la “razón”. Y en el aspecto religioso, Hume seguía, tanto en la forma como en el contenido, la crítica iniciada por Lucrecio, Cicerón y también Montaigne y Bayle, radicalizándola hasta ser tildado de “ateo”. Que en su época el escepticismo de Hume no fuera comprendido por sus contemporáneos es algo claro, como se desprende de las críticas de Henry Home (Lord Kames), James Boswell y, posteriormente, Thomas Reid, James Beattie y otros filósofos del sentido común, aparte de las procedentes de la Iglesia. El escepticismo religioso, por ejemplo, era definido como la muestra de incredulidad respecto a los dogmas de la religión, sus creencias y sus prácticas. Pero como bien señala Norton²⁰⁹, en esta situación están tanto el ateo, el deísta, el creyente que critica la religión establecida y el agnóstico, habiendo entre todos ellos diferencias

²⁰⁸ D.F. NORTON, *David Hume. Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton, New Jersey, 1982, Princeton University Press, p. 241-244. Norton señala al respecto que Shaftesbury seguiría en este planteamiento a Pierre Bayle, que concebía que se pudiera ser un escéptico en el ámbito del conocimiento, siendo una persona que se gué por la virtud.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 246.

muy marcadas. Sin embargo, tanto en el siglo XVII como en el XVIII, “la caza del ateo era un deporte literario popular”²¹⁰, confeccionándose listas que incluían a autores como Aristóteles, Demócrito, Epicuro, Lucrecio, los humanistas renacentistas y los fundadores del protestantismo, Papas que habían llevado una vida licenciosa, los cartesianos e iniciadores de la modernidad, los librepensadores e ilustrados, etc., incluyendo a aquellos que como los hindúes, chinos o judíos, profesaban una religión diferente a la cristiana. Los cargos de aristotelismo, materialismo, racionalismo, deísmo, protestantismo o catolicismo, según desde el bando que se juzgase, fideísmo, deísmo, escepticismo, podían ser cargos de “ateísmo”. Negar la existencia de Dios, criticar la Providencia por imperfecta o inexistente, afirmar la corrupción de los dirigentes de la Iglesia, afirmar que la era de los milagros ha cesado, o que el alma es material, o no existe, o simplemente llevar una vida poco convencional, etc., podían ser motivo de consideración de ateísmo. El propio Hume trató de defenderse de la acusación de impiedad que pesó sobre su obra. Así en el *Resumen* del Tratado, como en la *Carta de un caballero a su amigo de Edimburgo*. Y también es significativa una carta enviada a su amigo el reverendo Hugo Blair, a propósito del comentario vertido por George Campbell en su *Dissertation on Miracles*, donde escribe: “Desearía que tu amigo no me considerase un escritor impío, de acuerdo a diez o doce páginas en las que le parecen a él que tengo esta tendencia; mientras que he escrito tantas páginas y páginas sobre historia, literatura, política, comercio, moral, lo cual, en ese particular al menos, son enteramente inofensivos. ¿Puede un hombre ser llamado borracho (*drunkard*), porque haya sido confundido una vez en su vida?”²¹¹. Aunque Hume se refería aquí a las páginas dedicadas a los milagros en su primer *Enquiry*, no deja de ser significativo que ocultase los ensayos “Of Suicide” o “Of the Immortality of the Soul”, que no se atrevió a publicar en sus iniciales *Five Dissertations*, o la “Natural History of Religion”, que sí incluyó en la obra, aparte de algunos pasajes en *The History of England*. Hume quizá no pueda considerarse un “ateo” en el sentido propio del término, como persona que niega

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ *L I*, 351. Norton refiere en nota al pie de página (D.F. NORTON, *Op. Cit.*, p. 247-248) que esta carta le sirve a J.C.A. Gaskin para afirmar que Hume no era un “escéptico religioso” en “Hume’s Critique of Religion” (*Journal of the History of Philosophy* 14 (1976), pp. 301-311), replicando al respecto J. Noxon (“In Defense of Hume’s Agnosticism”, *ibid.*, pp. 469-473), que piensa que no debe sobrevalorarse esta declaración.

la existencia de Dios, y tal vez de ahí su queja de que sus escritos han sido malinterpretados, aunque sí que demostró que la creencia en la existencia de Dios no puede estar justificada racionalmente, lo que levantó las iras de propios y extraños, introduciéndolo en ese saco del ateísmo, donde, según Norton, cabía todo. Hume, con toda su fina ironía, señala cómo es posible que si el mayor número de razonamientos filosóficos desarrollados se ha centrado en demostrar la existencia de Dios, todavía los filósofos religiosos y teólogos se planteen la posibilidad de que haya hombres que tengan dudas o sean ateos, y afirma al respecto, con humor: “Los caballeros andantes que erraban por el mundo para limpiarlo de dragones y gigantes, nunca abrigaron la menor duda con respecto a la existencia de tales monstruos”,²¹².

Pasemos a estudiar ahora la relación de Hume con el “escepticismo moderno”, en concreto con la “duda cartesiana” y con la “filosofía empirista”. Resulta sorprendente que Descartes esgrimiese argumentos escépticos de manera mucho más radical y potente que Sexto Empírico, Montaigne o Gassendi y, que, sin embargo, mostrase cierta antipatía por esta forma de pensamiento. Si bien el pirronismo proponía suspender el juicio con respecto a todas las cuestiones, Descartes llegó más lejos dudando de la realidad exterior incluso en el ámbito fenoménico, algo que no ponían en duda los seguidores de Pirrón, de la certeza matemática e incluso de la propia razón. De ahí que se diga que “con Descartes, el escepticismo alcanza un nivel mayor que con cualquier otro pensador de la época”²¹³ y que haya sido calificado el suyo como el “escepticismo más profundo”²¹⁴. Pero Descartes utilizó la “duda”, como una estrategia para construir una ciencia cierta, de ahí que su duda fuera “metódica”, un ardid metodológico con vistas a elaborar una filosofía, o un edificio del saber sólidamente fundado. Si bien, es cierto que muchos de sus contemporáneos no creyeron que Descartes hubiera salido de la duda escéptica, o que hubiera cumplido su programa epistémico. Entre estos pensadores se halla David Hume.

²¹² EHU 12.1. (SB 149/VS 323). “The knights-errant, who wandered about to clear the world of dragons and giants, never entertained the least doubt with regard to the existence of these monsters”.

²¹³ L. BENÍTEZ y J.A. ROBLES, “La vía de las ideas” en E. De OLASO, *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía Vol.6. Del Renacimiento a la Ilustración I*. Madrid, Trotta, 1994, p. 111.

²¹⁴ Véase C. HOOKWAY, *Scepticism*, London and New York, Routledge, 1990, en especial el cap III, “Descartes: the Deepest Scepticism” y el IV, “Descartes’ Legacy: Science and Circularity”.

En el último capítulo de la *Investigación sobre el conocimiento humano*²¹⁵, Hume quiere llevar a cabo un examen del escepticismo en profundidad, distinguiendo entre un escepticismo “*antecedente*” y otro “*consecuente*”²¹⁶. El primero es asignado a la filosofía de Descartes y algunos de sus seguidores, y es llamado así porque es previo a toda investigación, y, por tanto, anterior a la adquisición de cualquier conocimiento científico o filosófico. Descartes aconsejaba la duda universal, tanto de nuestras opiniones y principios anteriores como de nuestras facultades, intentando acceder a un principio original y cierto del que derivar deductivamente, en una cadena de razonamientos, nuestros conocimientos. Pero, según Hume, no existe tal principio evidente que tendría una prerrogativa sobre otros principios evidentes y si lo hubiera, ¿por qué ir más allá de él?, ¿no muestra esto una falta de confianza en el mismo? Aunque Hume no lo cite expresamente, estaría señalando que, si el sistema cartesiano es cierto no habría necesidad de ir más allá del *cogito*. Y si persistiéramos en mantener la duda llegaríamos a un estado sin certeza posible, algo que según Hume no puede ser mantenido por criatura alguna. La duda como método para acceder a un principio del que derivar todo conocimiento es contemplado por Hume como un absurdo epistémico, por el que desconfiaríamos de nuestras facultades, no pudiendo llegar a la seguridad de razonamiento alguno. Sin embargo, Hume acepta una forma moderada de tal escepticismo, que como tal es una excelente iniciación a la filosofía, pues dudar de nuestros prejuicios y opiniones adquiridos por la educación nos pone en el camino de la correcta investigación. Como tal es un buen prerrequisito que nos asegura la fiabilidad de nuestro método de conocimiento y nuestras facultades. Es necesario, y en esto está de acuerdo con Descartes, un método que nos precise un conocimiento claro y evidente del que partir para razonar, avanzando “con paso cauto y seguro”, revisando nuestros razonamientos y conclusiones, Que los principios metodológicos no sean los mismos para uno u otro, es otra cuestión.

²¹⁵ EHU 12.

²¹⁶ Distinción que no aparece en el *Tratado de la Naturaleza Humana*.

Por otro lado, el escepticismo consecuente, es aquél que surge tras la investigación y el conocimiento, es el propio de pirrónicos y académicos, que parten de determinados datos sensoriales y conocimientos racionales, y que a través de una serie de curiosos argumentos, permiten dudar de la existencia de un conocimiento cierto.

A lo largo de esta parte I de la sección XII, Hume irá refiriéndose a los tópicos empleados por los escépticos de todas las épocas, la mayoría, como vimos, ya recogidos por Sexto Empírico, así, la duda en los sentidos y la realidad exterior, y, también, en la Parte II, la duda en nuestra capacidad racional. Algunos de los pasajes referidos remiten a Sexto Empírico, y otros claramente al *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, haciendo coincidir Hume los planteamientos de uno y otro, no en vano el propio Descartes reconoce que sus planteamientos surgen del conocimiento de textos escépticos²¹⁷.

Con respecto a la evidencia contra los sentidos, Hume nos recuerda los argumentos de la antigüedad, relativos a la inmersión de un palo en el agua, la apariencia engañosa de los objetos que están a cierta distancia, etc. Pero ellos, concluye Hume, no llegan a alcanzar a poner en duda el conocimiento obtenido por los sentidos, sino únicamente a probar “que no se debe confiar implícitamente sólo en los sentidos, sino que debemos corregir su evidencia por la razón, y por consideraciones derivadas de la naturaleza del medio, la distancia del objeto y la disposición del órgano, en orden a hacerlos, dentro de su esfera *criterios* adecuados de verdad y falsedad”²¹⁸. El conocimiento sensible no es un conocimiento puro, sino que los sentidos se ven corregidos continuamente por el conocimiento previo que tenemos sobre el medio y

²¹⁷ “Por ello, no conociendo nada más útil, a fin de alcanzar un conocimiento firme y seguro, que acostumbrarme a dudar de todo –y principalmente de las cosas corpóreas- antes de dar nada por cierto, y aun teniendo yo noticia hacía tiempo de los diversos libros de los escépticos y académicos tocantes a dicha materia (por lo que no sin disgusto recorría un sendero tan trillado), no he podido dispensarme de dedicar a eso una meditación entera” en “Respuestas del Autor a las Segundas Objeciones”, R. DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*, p. 108.

²¹⁸ *EHU* 12.6 (SB 151/VS 325). “These sceptical topics, indeed, are only sufficient to prove, that the senses alone are not implicitly to be depended on; but that we must correct their evidence by reason, and by considerations, derived from the nature of the medium, the distance of the object, and the disposition of the organ, in order to render them, within their sphere, the proper *criteria* of truth and falsehood”.

nuestros órganos sensoriales. Por lo que los argumentos escépticos no son válidos en este sentido al punto de negar nuestra confianza en los sentidos²¹⁹.

Además, los argumentos escépticos no cuentan con el favor popular, pues el instinto natural de los hombres, al igual que el de los otros animales, hace que depositemos una fe en los sentidos, al punto de que creemos que nos ponen en contacto con la realidad tal cual es, como dice Hume, los hombres gobernados por este instinto “siempre suponen que las imágenes mismas que presentan los sentidos son los objetos externos, y nunca abrigan sospecha alguna acerca de que las unas nada son sino representaciones de los otros”²²⁰.

Tres, pues son las posturas relativas al conocimiento sensible, la primera que otorga una creencia total a los sentidos, como órganos que nos ponen en contacto con la realidad tal cual es, una realidad que es independiente de nuestra percepción, la segunda, la concepción escéptica, también extrema, es la que considera a los sentidos falaces a la hora de conocer, y la tercera, mesurada y filosófica que nos enseña “que nada puede estar presente a la mente sino una imagen o percepción, y que los sentidos sólo son canales a través de las cuales estas imágenes son transmitidas, sin ser capaces de producir ninguna interacción inmediata entre la mente y el objeto”²²¹. Según esta última versión, en nuestra mente tenemos una “representación” de la realidad, esto es, una imagen de la misma. Es esta la concepción filosófica por antonomasia, que va más allá de la ingenuidad natural y las inferencias pirrónicas. Pero curiosamente, de la postura defendida por Hume se deriva un escepticismo más serio y profundo que el de los propios escépticos, pues, en efecto, la idea de “representación” nos lleva a un problema difícil de resolver, pues, ¿cómo probamos que las percepciones de la mente son causadas por objetos externos, semejantes a ellas, si nuestro conocimiento atiende

²¹⁹ Agustín de Hipona en *Contra académicos* ya había considerado argumentos de esta clase.

²²⁰ *EHU* 12.8. (SB 153/VS 325-7). “It seems also evident, that, when men follow this blind and powerful instinct of nature, they always suppose the very images, presented by the senses, to be the external objects, and never entertain any suspicion, that the one are nothing but representations of the other”.

²²¹ *EHU* 12.9. (SB 153/VS 327). “Nothing can ever be present to the mind but an image or perception, and that the senses are only the inlets, through which these images are conveyed, without being able to produce any immediate intercourse between the mind and the object”.

únicamente a nuestras percepciones? Hume muestra la inutilidad de recurrir a un Ser supremo, a la manera cartesiana, para legitimar una correspondencia entre el orden de las ideas y el orden de la realidad, pero el recurso a la filosofía empirista tampoco nos deja satisfechos, pues no es posible alcanzar ninguna experiencia que muestre la conexión entre una percepción y su objeto. Tampoco resulta convincente la doctrina que distingue entre cualidades primarias (extensión y solidez), como aquellas que realmente pertenecen al objeto y cualidades secundarias (suavidad, dureza, calor, color, etc.), existentes sólo en la mente, la idea de extensión también se adquiere por los sentidos. Hume muestra, así, el absurdo de esta distinción, defendida por los atomistas griegos, por Galileo, Descartes y Locke, entre otros.

Tras reconducir los argumentos escépticos contra los sentidos a la tesis “escéptica” de la ausencia de justificación racional del conocimiento sensible, Hume se dirige, a considerar los argumentos que ponen en duda el otro componente del conocimiento: la razón. Dejando a un lado las especulaciones de los escépticos antiguos y de Descartes, que cuestionaban el razonamiento deductivo y las verdades matemáticas, Hume señala que la principal objeción contra las ciencias abstractas es la que se deriva de las ideas de espacio y tiempo, en concreto de la doctrina de su infinita divisibilidad, lo que desvela las paradojas del infinito, que Hume ve como absurdos de la razón.

Las objeciones al conocimiento de los pirrónicos son incluidas por Hume en las objeciones escépticas “populares”, aquellas que están asimiladas a la tradición filosófica y al uso común de los que se inician en la argumentación. Hume enumera algunos de los diferentes “tropos” pirrónicos (la contradicción de opiniones en épocas y naciones, en la salud y la enfermedad, en la juventud y la vejez, etc), para mostrar su debilidad. No podemos mantener en serio estos modos de argumentación e intentar sacar sus consecuencias prácticas, lo que nos conduciría a la inacción. Pero esto se opone a los principios de nuestra naturaleza humana, de tal manera que “lo que más subvierte el pirronismo, o los principios excesivos del escepticismo, son la acción y el quehacer, y

las ocupaciones de la vida ordinaria”²²², pues cuando los objetos incidan sobre nosotros, produciendo nuestras pasiones y sentimientos, de nuevo nos veremos respondiendo igual que el resto de los mortales. Son los principios de la naturaleza humana los que nos instan a actuar de continuo y cualquier sistema que intente refrenar nuestros impulsos está condenado al fracaso, además de no aportar beneficio alguno para la sociedad.

Hume en esta sección parece haber superado la concepción del escepticismo antiguo. Hume no es un escéptico en el ámbito de la *praxis*, como señala Norton, aunque sí en la metafísica, que ha creado sistemas basados en argumentos engañosos y débiles, con la apariencia de solidez. Los ataques escépticos de Hume se dirigen contra ella, porque precisamente es esta disciplina la que nos impide llevar a cabo el ideal de una vida acorde con la filosofía, una vida que los antiguos hubieran denominado plena o feliz. Por ello, resulta beneficioso para el individuo y la sociedad los argumentos escépticos planteados por Hume en el *Treatise* y la *Enquiry*, las “objeciones filosóficas que surgen de investigaciones más profundas”²²³, para diferenciarlas de las anteriores, de uso popular. Hume nos recuerda los logros del primer libro del *Tratado de la Naturaleza Humana* y de las secciones anteriores de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, para hacernos comprender que el verdadero escepticismo es el derivado de la filosofía “empirista”, aquel que demuestra la imposibilidad de encontrar un fundamento racional a las cuestiones de hecho, debido a los límites de nuestras facultades naturales:

“Aquí parece tener un amplio campo para triunfar: mientras justamente insista en que toda nuestra evidencia sobre cualquier cuestión de hecho que quede más allá del testimonio de los sentidos o de la memoria, se deriva por completo de la relación de causa y efecto; que no tenemos otra idea de esta relación sino la de dos objetos que han estado frecuentemente *conjuntados*; que no tenemos argumento ninguno para convencernos de que estos objetos que han estado, en nuestra

²²² EHU 12.21. (SB 158-9/VS 339). “The great subverter of Pyrrhonism or the excessive principles of scepticism is action, and employment, and the occupations of common life”.

²²³ EHU 12.22. (SB 159/VS 339). “The sceptic, therefore, had better keep within his proper sphere, and display those *philosophical* objections, which arise from more profound researches”.

experiencia, conjuntados frecuentemente, estarán igualmente, en otros casos, conjuntados de la misma manera; y que nada nos conduce a esta inferencia salvo la costumbre o cierto instinto de nuestra naturaleza; al cual es difícil resistirse, pero que, como otros instintos, puede ser falaz y engañoso. Mientras el escéptico insista sobre estos tópicos, muestra su fuerza, o más bien, realmente, su propia debilidad y la nuestra; y parece, por un tiempo al menos, destruir toda seguridad y convicción”²²⁴.

Esta forma de escepticismo no resulta excesiva como el pirrónico, sino que somete sus tesis al sentido común y la reflexión. Hume lo denomina escepticismo académico o mitigado, en referencia, por un lado, a la concepción ciceroniana de la filosofía, y por otro, al hecho de no abocarnos con sus principios a la inacción. Al contrario, esta forma de escepticismo supone otra forma de enfrentarse a la vida. Pues una vez reconocida las limitaciones de nuestro entendimiento y nuestra naturaleza, podremos criticar las ilusiones de nuestra imaginación y evitar toda investigación “elevada y distante”, sobre nociones metafísicas de dudosa existencia, confinándonos a los asuntos de la vida común, para así, conocernos a nosotros mismos. El hecho de que califique a esta forma de escepticismo como “académico” da cuenta de que Hume sigue teniendo una concepción de la filosofía ligada al ideal clásico de la misma. La filosofía tiene como ámbito de investigación al ser humano, “las decisiones filosóficas no son otra cosa sino las reflexiones de la vida diaria, sistematizadas y corregidas”²²⁵. Para algunos críticos del empirismo esto supone el fin de la filosofía, para Hume y los ilustrados, el comienzo de una nueva forma de saber, que ha eliminado los pliegues teológicos que encadenan al hombre, para volverse sobre sí mismo: su entendimiento, sus pasiones, sus ciencias, y las formas como ha ido constituyendo la vida en sociedad.

²²⁴ *EHU* 12.22. (SB 159/VS 339). “Here he seems to have ample matter of triumph; while he justly insists, that all our evidence for any matter of fact, which lies beyond the testimony of sense or memory, is derived entirely from the relation of cause and effect; that we have no other idea of this relation than that of two objects, which have been frequently conjoined together; that we have no argument to convince us, that objects, which have, in our experience, been frequently conjoined, will likewise, in other instances, be conjoined in the same manner; and that nothing leads us to this inference but custom or a certain instinct of our nature; which it is indeed difficult to resist, but which, like other instincts, may be fallacious and deceitful. While the sceptic insists upon these topics, he shows his force, or rather, indeed, his own and our weakness; and seems, for the time at least, to destroy all assurance and conviction”.

²²⁵ *EHU* 12.25. (SB 162/VS 345). “Philosophical decisions are nothing but the reflections of common life, methodized and corrected”.

No existe fundamento alguno para la metafísica y la teología, de ahí que su mejor destino, en cuanto sólo contienen sofistería y engaño, son las llamas. Sólo la experiencia es el fundamento de los razonamientos sobre las cuestiones de hecho, y así fuente de la acción y de nuestro comportamiento. El escepticismo académico o empirista tiene una fuerte significación epistémica y moral, las objeciones filosóficas escépticas abren nuevos ámbitos del saber todavía poco explorados y nos conducen a la eliminación de la tutela moral y religiosa. Bien es cierto que Hume señala que la ciencia de lo divino y la teología se fundamentan no en la razón, aunque sí en la fe. Razón por la cual algunos intérpretes saludan a Hume como un pensador religioso, pero no sabemos si acaso es una falsa propuesta, y en todo caso, Hume nunca se declara creyente, lo que sí realiza es una destrucción de los principios de la religión y la teología, tal como estaban establecidos en su época.

2.2.5. El Estilo Literario

Dentro de los géneros literarios parecen existir algunos más adecuados para expresar el lenguaje de las pasiones y los sentimientos. Así, por ejemplo, la poesía lírica o la novela sentimental. Sin embargo, Hume, que ansiaba la fama literaria, no se acercó a ninguno de estos estilos literarios, y su incursión en el mundo de las “pasiones” fue a través de la reflexión filosófica que expresó en “Tratados” y “Ensayos”, siguiendo de esta manera la tradición *filosófica* antigua y moderna.

Hume cultivó una gran variedad de géneros literarios, desde el *Tratado* filosófico, que tenía carácter de sistema²²⁶, hasta el género *ensayo* o el *diálogo*. Sus

²²⁶ I. Kant define la idea de sistema de la siguiente manera: “Regidos por la razón, nuestros conocimientos no pueden constituir una rapsodia, sino que deben formar un sistema. Únicamente desde éste pueden apoyar e impulsar los fines más esenciales de la razón. Por sistema entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea. Esta es el concepto racional de la forma de un todo, en cuanto que mediante tal concepto se determina *a priori* tanto la amplitud de lo diverso como el lugar respectivo de las partes en el todo. El concepto racional científico contiene, pues, el fin y la forma del todo congruente con él. La unidad del fin al que todas las cosas se refieren y en la idea del cual se relacionan todas ellas hace, por un lado, que la falta de cada una de sus partes pueda ser notada al conocer las otras y, por otro, que no se produzca ninguna adición fortuita ni haya ninguna magnitud indeterminada del todo que no posea los límites determinados *a priori*. El todo está, pues, articulado (*articulatio*), no amontonado (*coacervatio*).

inicios filosóficos fueron a través del *Tratado de la Naturaleza Humana*, obra con la que Hume sintió la frustración del escritor incomprendido, al no obtener el éxito esperado. Para el autor suponía un absoluto giro en el pensar filosófico, creando una nueva filosofía. Como él mismo expresaba en el Prefacio del *Abstract*: “De ser aceptada su filosofía, deberíamos modificar desde su raíz la mayor parte de las ciencias”²²⁷. Del fracaso aprendió que los Tratados filosóficos no se adecuaban al espíritu de la época y que era a través de otras formas literarias como las ideas podían circular de manera más satisfactoria. Realizando una labor de autocrítica se percató de que el *Treatise* era una obra en algunas de sus partes desordenada, y en ocasiones con un estilo literario oscuro y con argumentos abstrusos. Hume achacó el fracaso a la juventud del autor: los errores eran fruto del ímpetu y la precipitación por publicar. Sin embargo, la mayor parte de los críticos actuales toman como modelo de referencia de la filosofía de Hume esta obra. Pero, si bien es cierto que la mayoría de las tesis humeanas ya están expuestas en el *Treatise*, la evolución posterior del autor muestra ciertos cambios que hay que tener en cuenta y que de alguna manera corrigen, como Hume deseaba hacer, sus argumentaciones. El *Treatise* formaba parte de las obras que Hume denominaba de “filosofía abstrusa”, concepción que parecía ir dirigida a una élite intelectual. Dado que esta élite no podía aceptar las tesis revolucionarias del *Treatise* y que por su modo de exposición no era accesible al público, no resultó extraño comprobar el fracaso editorial. Sin embargo, para Hume esta “filosofía abstrusa” o “verdadera metafísica” era necesaria como fundamento de una “filosofía práctica” que ya tenía en mente.

Mientras trabajaba en el *Treatise*, Hume se dedicó a componer una serie de *Ensayos morales, políticos y literarios*, que verían la luz un año después de la tercera parte del *Treatise*. Con ellos alcanzó gran éxito de crítica y público, motivándolo a ampliar el número de ensayos en una nueva edición. Por fin Hume alcanzó la fama literaria que tanto ansiaba, percatándose de que el ensayo era la forma idónea para

Puede crecer internamente (*per intus susceptionem*), pero no externamente (*per appositionem*), como hace un cuerpo animal, cuyo crecimiento no supone adición de nuevos miembros, sino que fortalece cada uno de ellos, sin modificar su proporción, y lo capacita mejor para cumplir sus fines” (I. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Alfaguara, 1988, p. 647-8).

²²⁷ A Pref.2./JLT 113. “As the Author seems to insinuate, that were his philosophy received, we must alter from the foundation the greatest part of the sciences”.

exponer la filosofía, si bien ello suponía cierta cortesía con el lector, dado que se trataba de una “filosofía fácil”, popular. Desde entonces Hume comprobó la necesidad de actuar de embajador entre las dos formas de filosofía citadas. Sus *Enquiries* tratarían de adaptar los argumentos de la filosofía abstrusa a una forma cercana al ensayo filosófico, reformulando y cercenando partes del *Treatise*, bien en aras de una mayor claridad, bien porque evitaba así el lastre escolástico y racionalista.

Hume también cultivó con maestría el diálogo filosófico (tanto dialógico, como retórico) y en sus ensayos, introdujo la fábula, el mito, la narración utópica (o más bien distópica), etc. Como hombre del XVIII utilizó con maestría el género epistolar, (ese género imposible, según los críticos actuales).

Desde Montaigne, el “ensayo” se convirtió en el género filosófico por excelencia, fue su gran aportación a la modernidad²²⁸. Frente a los *Tractatus*, que surgen como auténticos “edificios del saber”, el ensayo aparece como una tentativa, como una manera modesta de señalar que el ser humano no habita en la verdad, pero que cabe realizar un intento de conquista, un asalto a la fortaleza del conocimiento, desde un sano escepticismo, esto es, desde el reconocimiento de los límites y capacidades de la razón. El saber del ensayo siempre es provisorio, nunca definitivo ni conclusivo, siempre atento a las tendencias sociales y de pensamiento. Si el ensayo perdura en parte es por una cuestión estética. El ensayo supuso una recuperación de la esencia de la filosofía, definida ésta como “amor al saber”, no como un saber ya contituido y cerrado. Como ámbito abierto proporciona una esfera de libertad que permite indagar en las más diversas cuestiones. El ensayo tiene además algo de divertimento que lo acerca a la concepción ociosa del filosofar, al carácter de juego y de aventura de la vida. El género del ensayo está así íntimamente ligado a un escepticismo moderado.

Podríamos preguntarnos también cómo es posible que si Hume ansiaba la fama literaria, que fue su mayor pasión a lo largo de su vida, nunca escribiese novelas. Es ésta

²²⁸ Aunque, como vimos, pueden rastrearse antecedentes en autores antiguos como Plutarco.

una cuestión no abordada por la crítica, pero creemos que pertinente, pues la novela como género tiene su origen en el siglo XVIII, como forma máxima de expresión de la burguesía. Es más, el juicio de Hume acerca de las novelas es más bien negativo. En su ensayo “Sobre el estudio de la historia”²²⁹, Hume refiere una anécdota: una joven por la que siente cierta atracción le solicita que le envíe algunas novelas de amor en un retiro campestre. Hume en vez de aprovechar la ocasión enviándole este tipo de libros y despertar así en la joven la pasión del amor, le hace llegar las *Vidas ejemplares* de Plutarco. Hume critica la “novela”, fundamentalmente la “novela sentimental”, pues crea la ilusión, según él, de que la pasión que gobierna el mundo es el amor. Precisamente es esta falsa representación, unida a la creencia de que existen criaturas tan perfectas como uno o una pueda imaginarse, la razón por la cual las mujeres parecen preferir este género. Frente a ella, Hume recomienda las obras de Historia como más acordes a una educación virtuosa. Hume no alcanza a ver las posibilidades estilísticas que la novela como género llegará a tener, incluso en su propia época. Ello se debe principalmente a dos razones: la primera, que la novela no era el género dominante en el mundo de las publicaciones, pues los libros religiosos, los libros de conducta, junto con la prensa (periódicos y revistas) ocupaban posiciones más relevantes en el mercado editorial. Si bien es cierto, que en los años de la vida de Hume, el panorama cambiará significativamente y el ascenso de la novela será cada vez más potente. La segunda razón tiene que ver con la reputación de la misma, pues en esta época muchas de ellas tenían un contenido semipornográfico, dando cuenta del comportamiento sexual de los personajes. Así, se la considera como vulgar e inmoral, frente al gusto refinado de los bien pensantes²³⁰.

Sin embargo, es por el tiempo que Hume publica sus *Ensayos* que también ve la luz en el mercado la novela de Samuel Richardson (1689-1761) *Pamela*²³¹, publicada en

²²⁹ E 235-7/CM 43-48.

²³⁰ Resulta ilustrativo, por ejemplo, que el reverendo Broadhurst recurra al ensayo de Hume sobre la Historia para contrarrestar los males que aquejan a la educación de las jóvenes lectoras de novelas (Th. BROADHURST, *Advice to Young Ladies on the Improvement of the Mind and Conduct of Life* (Londres, 1810), p. 49, referido en N. ARMSTRONG, *Deseo y ficción doméstica*, trad. María Coy, Madrid, Cátedra, 1987, p. 131).

²³¹ S. RICHARSON, *Pamela*, Edición de Fernando Galván y María del Mar. Pérez Gil, Madrid, Cátedra, 1999.

1740, que conmocionará a la opinión pública y que constituye como tal un giro en la producción narrativa. El propio Diderot en *Eloge a Richardson* afirma:

“Hasta este momento, se ha entendido por novela un tejido de sucesos quiméricos y frívolos cuya lectura resultaba peligrosa para el gusto y las costumbres. Me agradaría que se hallara otro nombre para las obras de Richardson, que elevan el espíritu, conmueven el alma y respiran por todos sus poros amor al bien, y que se llaman igualmente novelas”²³². Se da aquí un encuentro entre novela y filosofía, pues intenta un conocimiento de la naturaleza humana, un conocimiento moral de la vida²³³.

Los filósofos franceses verán en la novela un instrumento para la crítica, de ahí que muchas de sus obras sean narraciones, pues la novela puede participar en la literatura de combate. Henry Fielding (1707-1754) en su novela *Tom Jones* afirma que: “la alimentación que ofrecemos aquí es a base de la «naturaleza humana»”²³⁴. En la novela se recrean los principios de la naturaleza humana, referidos a la educación y las costumbres, discutidos filosóficamente con anterioridad por Bacon, Hobbes o Locke. La novela tiende a cubrir una necesidad de la propia sociedad burguesa, que ha logrado importantes progresos no sólo económicos, sino también culturales. Fernando Galván y María del Mar Pérez Gil, en su introducción a la edición española de *Pamela*, afirman al respecto:

“La novela surge como expresión literaria del mundo burgués, de una sociedad estable y próspera, cuyo nivel de lectura aumenta con el incremento del tiempo libre dedicado al ocio. Lo que los lectores piden entonces es un retrato realista, verosímil del mundo que les rodea, no un conjunto inconexo de relatos o episodios fantásticos destinados al mero entretenimiento; quieren un argumento sólidamente trabado, con personajes y acciones creíbles, que les enseñen más sobre la sociedad en la que viven”.

²³² Y. Séité, “Novela” en V. FERRONE y D. ROCHE (Eds.), *Diccionario Histórico de la Ilustración*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 251.

²³³ Aunque se suele considerar a *Pamela* como la primera novela inglesa, años atrás habían visto la luz las obras de Daniel Defoe (1660-1731) *Robinson Crusoe* (1719) y *Moll Flanders* (1722). El hecho de que estas novelas caigan en muchas ocasiones en lo episódico y carezcan de una clara unidad estructural es lo que hace que se tienda a calificarlas como prenovelísticas. Lo mismo ocurre con *Los viajes de Gulliver* (1726) de Jonathan Swift (1667-1745).

²³⁴ H. FIELDING, *Tom Jones*, Introd. Carlos Pujol, trad. Enrique De Juan, Barcelona, Planeta, 1989, p.8.

Precisamente en sus inicios el recurso a lo epistolar, propia de las novelas de Richardson, como después de Jane Austen, es lo que produce la sensación de verdad o verosimilitud de la novela. Pero su sentimentalismo no está exento de críticas, como mostrará la obra de Henry Fielding, que parodia las novelas de Richardson en su *Shamela* (1741) y *Joseph Andrews* (1742) y que con su *Tom Jones* ofrece un retrato de la sociedad más hedonístico y divertido, como hará también Laurence Sterne (1713-1768) en *Vida y opiniones del caballero Tristram Shandy*²³⁵ (1760).

Aunque Hume pudiera haberse divertido con el *Quijote* de Cervantes y con estas novelas de Fielding o Sterne que continuaban la tradición cervantina, no pudo aceptar la moda del “sentimentalismo” de la novela. De ello da cuenta su relación con Rousseau. En carta al Profesor, Reverendo y amigo, Hugo Blair, Hume comenta de Rousseau: “Durante toda su vida se ha limitado a sentir; y en este aspecto su sensibilidad se eleva a un nivel que va más allá de cualquier otro ejemplo que yo he visto. Sin embargo, esta sensibilidad le hace más susceptible de sentir dolor que de sentir placer; es como un hombre que hubiera sido despojado, no sólo de sus vestidos, sino también de su piel, y que en esta situación se dispusiera a combatir los crudos y tormentosos elementos que constantemente perturban ese mundo inferior”²³⁶. Significativo es también que a Hume no le convenza el argumento de la *Nueva Heloísa* de Rousseau, compartiendo la opinión de las autoridades que habían censurado la obra de que tras la apariencia de la virtud de los personajes y sus nobles sentimientos no se escondía sino un arte de satisfacer sus bajas pasiones. En la carta, continúa contando la anécdota referida a la continuación del *Emilio*, imaginado por Rousseau, en esta secuela, el personaje, Emilio, descubre que la amable y virtuosa Sofía le es infiel en el lecho, algo que soporta con una gran fortaleza de espíritu. Hume que ya no soporta más la “sensibilidad” le dice en la carta a Blair:

²³⁵ L. STERNE, *Vida y opiniones del caballero Tristram Shandy*, Introd. Francisco Yudoráin, trad. José Antonio López de Letona, Madrid, Ediciones del Centro, 1975.

²³⁶ L II, 314/CM 81.

“Se dará usted cuenta de que lo único que le falta es escribir un libro para instrucción de las viudas, a menos que piense que éstas pueden aprender la lección sin instrucción alguna”²³⁷.

El sentido irónico de Hume era el mejor arma contra el sentimentalismo de la novela, cuya visión, Hume no podía compartir, pues no conducían a un sentido hedonístico de la vida, sino todo lo contrario. Box señala que el modelo de elegancia de los escritos literarios venía marcado por los artículos periodísticos del *Spectator* y el *Craftsman*²³⁸, a los que Hume trató de imitar, con éxito, en sus ensayos. Box señala a Addison, Pope y Swift como autores que tuvieron una influencia profunda en los gustos y estilo de Hume. De ellos adquirió el rechazo a la vieja filosofía, el modelo de estilo de los ensayos populares y la ironía y el humor presentes en gran parte de sus escritos²³⁹.

2.2.6. Conclusión

Hume se introdujo en el mundo de la filosofía a través de la lectura de los autores greco-latinos. Pese a encontrar en ellos a maestros de la virtud, y problemas que le despertaron ciertos intereses en el ámbito epistemológico, también notó en ellos algunas de insuficiencias importantes. La principal fue la ausencia de búsqueda de los fundamentos del conocimiento y de la moralidad.

Precisamente tomando como modelo la obra de Newton, quiso buscar los principios de una ciencia de la naturaleza humana que fuera el fundamento de todas las ciencias. Esta exigencia de fundamentación era un requisito de la Modernidad para constituir los saberes con certeza. Por ello, Hume se mostró como un escéptico moderado a fin de dibujar el mapa del saber humano, trazando sus límites.

²³⁷ Ibid. p. 85.

²³⁸ M.A. BOX, *Op. cit.*, p. 8.

²³⁹ Ibid., p. 20 y ss.

Hume tuvo que hacer frente también a los problemas de la filosofía moral tal como habían sido planteados por Hobbes en el siglo anterior, entrando en el debate entre los partidarios del egoísmo moral y el sentimentalismo moral.

Por otro lado, la importancia concedida al estudio de la naturaleza humana en los autores de la Modernidad, hizo surgir un importante número de obras sobre las pasiones. Hume dedicaría el Libro II del *Tratado de la Naturaleza Humana* a este tema, junto con otros ensayos.

La preocupación por el estilo literario fue también una constante en esta época propiciando la crítica literaria y la reflexión sobre el estilo²⁴⁰.

²⁴⁰ Véase J. SWIFT, J. ADDISON, D. HUME, C. LAMB y W. HAZLITT, *Sobre el estilo*, trad. Juan José Utrilla, México, UNAM, 2007.

III. GENEALOGÍA DE LAS PASIONES

La referencia a las pasiones como elementos pertenecientes a la “naturaleza humana” está ya presente desde los inicios mismos de nuestros orígenes culturales. Así comienza la *Iliada*: “Canta, ¡oh diosa!, la cólera del Pelida Aquiles, cólera funesta que causó infinitos males a los aqueos y precipitó al Hades muchas almas valerosas de héroes...”²⁴¹.

En este primer pasaje de la *Iliada*, el “primer documento literario de eso que se suele denominar la cultura occidental”²⁴², se nos da la clave para entender la obra que será referencia obligada y continua para los griegos, educados todos en la tradición homérica²⁴³. No la “guerra de Troya”, como a veces se repite, sino la “cólera de Aquiles”, como se canta en el primer verso, es el tema central del poema²⁴⁴. Pues, la acción del relato se sitúa sólo en un año, el noveno de la guerra, y si bien se hacen continuas alusiones a la confrontación nunca se abandona el tema principal: “la cólera de Aquiles primero contra Agamenón por haberle arrebatado una de sus esclavas favoritas y más tarde contra Héctor por haber dado muerte a su compañero Patroclo”²⁴⁵.

²⁴¹ HOMERO, *Iliada. Odisea*, trad. de Luis Segalá Estalella, introd. de Jaime Berenguer Amenós, Barcelona, Círculo de Lectores, 1971, p. 31.

²⁴² E. LLEDÓ, “El mundo homérico” en V. CAMPS (ed.) *Historia de la Ética*, vol. 1, Barcelona, Crítica, 1988, p. 16.

²⁴³ Así lo afirman los primeros filósofos de forma crítica. JENÓFANES: “Y es que desde el principio todos por Homero han aprendido” (frag. 14) en DE TALES A DEMÓCRITO, *Fragments presocráticos*, ed. de Alberto Bernabé, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 109. PLATÓN: “Por lo tanto, Glaucón, cuando encuentres a quienes alaban a Homero diciendo que este poeta ha educado a la Hélade, y que con respecto a la administración y educación de los asuntos humanos es digno de que se le tome para estudiar, y que hay que disponer toda nuestra vida de acuerdo con lo que prescribe dicho poeta, debemos amarlos y saludarlos como a las mejores personas que sea posible encontrar, y convenir con ellos en que Homero es el más grande poeta y el primero de los trágicos, pero hay que saber también que, en cuanto a poesía, sólo debe admitirse en nuestro Estado los himnos a los dioses y las alabanzas a los hombres buenos” en *República*, X, 606e-607a, trad. de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986, p. 476.

²⁴⁴ Hume era consciente de ello. En un pasaje de la *Investigación sobre el entendimiento humano* de Hume, suprimido en la última edición de 1777, en la sección dedicada a la asociación de ideas y analizando la dependencia de las acciones de un hombre afirma: “Se ve también que un biógrafo que fuera a escribir la vida de Aquiles habría de conectar los eventos mostrando su mutua dependencia y relación, lo mismo que un poeta que hiciera de la cólera de este héroe el tema de su narración” *EHU*, p. 75.

²⁴⁵ F.J. GÓMEZ ESPELOSÍN, *Introducción a la Grecia Antigua*, Madrid, Alianza Editorial, p. 37.

Y no sólo surge el conflicto entre los hombres, sino también entre los dioses y éstos con los humanos. El “arrebato pasional” y la “educación de las pasiones”, que constituyen uno de los aspectos de la “moralidad”, están desde un principio presentes en el modelo literario iniciático de la cultura occidental.

Será la “ira”, también, la pasión que inaugure el análisis filosófico de los afectos, cuando Aristóteles en su *Retórica* muestre la importancia política de las mismas²⁴⁶.

Etimológicamente, los términos *páthos*, y el plural *páthe*, como sus traducciones, *perturbatio animi*, *passio*, *passion*, *pasión*, etc., poseen un carácter negativo, ligado a lo que se padece, a lo contrario a la acción, unido incluso a la enfermedad o la perturbación. Como bien ha estudiado Ivonne Bordelois, en las lenguas primitivas indoeuropeas no existe un término genérico equivalente a “pasión”, aunque sí a emociones específicas como la ira (*ghrem-*), el deseo vehemente (*las-*), el amor (*leubh-*) o el odio (*od-*).

Una raíz que aparece en los diccionarios etimológicos y que se adscribe a términos relacionados con la pasión es **eis*, palabras que “abarcan nociones tan diversas como el movimiento y la velocidad, la presencia de lo sagrado, la sexualidad (en particular la femenina), la ira y la inspiración poética”²⁴⁷. Sin embargo, el impulso divino y turbulento de la pasión que aparece en la raíz **eis*, irá dando paso a otras derivaciones de la pasión, relacionadas más bien con la pérdida de control de la razón, con un “padecer”. Se trata de un proceso “desmitificador”, en el que las fuerzas divinas retroceden ante la racionalidad, que ejerce o pretende ejercer la medida de la realidad, según el *dictum* de Protágoras. De la raíz **kwenh*, que significa “sufrir” y “padecer” deriva *pathos* que significa “suceso que afecta, experiencia, cambio, agitación,

²⁴⁶ Aunque no es el mismo término ni el sentido de la ira homérica y la aristotélica. La “ira” del héroe Aquiles es *menis*, que se traduce como “indignación” o “resentimiento violento”, y es palabra relacionada con otros términos empleados en la *Iliada*, como *menos* (“*furor guerrero*”), *cholos* (“*cólera amarga*”) y *thymos* (“impulso que mueve a actuar”) (Véase M. VEGETTI, “Pasiones antiguas: el yo colérico” en S. VEGETTI FINZI (ed.), *Historia de las Pasiones*, trad. Antonio Bonanno, Buenos Aires, Losada, 1998). El término aristotélico es *orges* definido como un impulso de venganza, por causa de un desprecio manifestado contra nosotros o nuestros allegados (ARISTÓTELES, *Retórica*, 1378a30-35, p. 312).

²⁴⁷ I. BORDELOIS, *Etimología de las pasiones*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006, pp. 29-30.

sufrimiento, desgracia, enfermedad”²⁴⁸. Y en el plural se le agregan los significados de sentimiento, pasión y emoción. En latín, *passio* traduce la palabra *pathos*, aunque es palabra rara, que normalmente en el latín eclesiástico servirá para referirse a la Pasión de Cristo. Lo que entendemos por pasión es expresado por palabras como *libido* o *cupido*. Cicerón traducirá el griego *páthos* como *perturbatio animi*, pues le resultaba extraño representarse a pasiones, como la ira o el miedo, como enfermedades.

En esta sección haremos una exposición de las principales teorías filosóficas sobre las pasiones²⁴⁹ (*páthe*) humanas. Podemos señalar que ha sido Aristóteles el primero en realizar un estudio sistemático de las mismas en el libro II de su *Retórica*. Platón, más interesado en la búsqueda de lo ideal no mostró un interés especial hacia ellas, tan sólo hacia el amor (*eros*) como impulso hacia la Belleza y el Bien. Sin embargo, la concepción platónica del alma tripartita dio lugar al desarrollo de la teoría de las pasiones del Cristianismo en San Juan Damasqueno y, a través de él, en San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, haciéndose sentir su influencia en la Escolástica. El humanista Luis Vives criticará esta teoría. Por otro lado, los estoicos dieron lugar a la otra gran tradición de las pasiones, estableciendo una clasificación según la presencia o ausencia de un bien o un mal. Sus análisis tuvieron una amplia repercusión en el pensamiento moderno, notándose su influencia en filósofos como Descartes y Spinoza, a pesar del distanciamiento que éstos realizaron sobre los mismos. Descartes inicia un estudio de las pasiones desde un punto de vista original y novedoso, desde la física y la fisiología, que ha arraigado en el desarrollo de las neurociencias de nuestros días. Sin embargo, Descartes no podrá prescindir de análisis morales, dando pie a la concepción *spinoziana* de los afectos. La revolución en filosofía moral que introdujo Hobbes en Inglaterra dio pie a un intenso debate sobre el egoísmo moral y su posición contraria, el sistema de la benevolencia, que forzó a los filósofos a elaborar

²⁴⁸ Ibid., p. 71.

²⁴⁹ Actualmente en los estudios científicos suele emplearse el término “emoción” en lugar de “pasión”. El primero es más neutro y se ha convertido ya en una categoría psicológica ampliamente aceptada por la comunidad científica, sin embargo, nuestro estudio está en la línea de las concepciones éticas y, por lo tanto, nos parece más adecuado emplear el originario de “pasión”. Para un estudio de esta evolución terminológica véase Th. DIXON, *Emotions: The Invention of a Psychological Category*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

una teoría de las pasiones acorde con sus posturas filosóficas. Teniendo presentes todos estos antecedentes, Hume participó en los principales debates, a la vez que introdujo varias novedades importantes, procedentes de sus análisis de la naturaleza humana.

3.1. ARISTÓTELES Y EL ORIGEN DEL ANÁLISIS DE LAS PASIONES

3.1.1. La Retórica de Aristóteles

Pierre Aubenque²⁵⁰ señala que podría verse el estudio sobre las “pasiones” y los “caracteres” del Libro II de la *Retórica*²⁵¹ como una auténtica “antropología práctica”, si no fuera porque el mismo Aristóteles niega el carácter “científico” de este arte. A su vez, Heidegger contempla este libro como “la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del «ser uno con otro»”²⁵².

Aristóteles definió al ser humano como un “*zôon logon*”, esto es un animal racional, pero también dado que “*lógos*” significa palabra, discurso... el ser humano es el animal que usa la palabra, a diferencia de los otros animales, que sólo poseen voz²⁵³.

Desde un principio Grecia ha sido cuna de la palabra, del lenguaje, que se ha constituido en “cultura”. Periplo éste que ha dado lugar a nuestra civilización occidental.

Jesús Mosterín en su obra sobre Aristóteles resume así la importancia del lenguaje, desde sus inicios en la Grecia Antigua hasta su esplendor con la aparición de las *polis* democráticas: “Los griegos siempre han sido parlanchines inveterados y han apreciado la elocuencia natural más que los otros pueblos antiguos. Tanto la *Ilíada*

²⁵⁰ P. AUBENQUE, *El problema del ser en Aristóteles*, trad. de Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1987, p. 254.

²⁵¹ ARISTÓTELES, *Retórica*, ed. Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1999.

²⁵² M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, trad. José Gaos, Madrid, F.C.E., 1984, p. 156. Heidegger realiza esta referencia dentro de su análisis de un existenciario primigenio en el *Dasein* como es el “encontrarse” (*Befindlichkeit*). Según Heidegger, siempre nos encontramos originariamente en una situación afectiva, en un “estado de ánimo” (*Stimmung*), y éste es un “encontrarse”. Para una lectura heideggeriana de la teoría de las pasiones de Aristóteles véase A. SCULT, “Aristotle’s Rhetoric as Ontology: A Heideggerian Reading” *Philosophy and Rhetoric*. 32.2, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1999.

²⁵³ ARISTÓTELES, *Política*, I, 1253a, ed. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 43.

como la *Odisea* están llenas de brillantes discursos, pronunciados por los héroes épicos. Desde antiguo los estrategos arengaban a sus tropas con fervientes palabras antes de entrar en batalla. Y los caídos en la guerra eran luego honrados con solemnes discursos fúnebres (epitafios).

Este interés por la elocuencia y la oratoria creció explosivamente con el advenimiento de la democracia. El pueblo entero –es decir, el conjunto de los hombres (no las mujeres) libres (no los esclavos) y de origen local (no los forasteros)- se reunía en asamblea general –*ekklesia*- para decidir todo tipo de cuestiones. La asamblea era a la vez el supremo órgano legislativo, ejecutivo y judicial. Podía declarar la paz o la guerra, cambiar las leyes, otorgar los máximos honores a alguien, mandarlo al exilio o condenarlo a muerte. Todo ciudadano podía asistir a la asamblea, podía intervenir y podía votar. En Atenas incluso recibía dietas por asistir. La influencia en la asamblea dependía muy considerablemente de la elocuencia. Los que mejor hablaban eran los más influyentes. Por eso quien quisiera hacer carrera política, quien aspirase a influir en la asamblea, debía tener ciertas dotes oratorias y esforzarse por cultivarlas... Los pleitos entre los ciudadanos se dirimían ante tribunales de justicia constituidos por jurados elegidos por sorteo. Estos pleitos eran continuos, y aquél que con sus palabras persuasivas lograba engatusar a los jurados y convencerlos de su posición ganaba el juicio”²⁵⁴.

En la Grecia clásica, la técnica oratoria tenía, pues, una importancia capital para la vida política de la ciudad, pero también para los ciudadanos, que a lo largo de su vida podían verse involucrados en alguna denuncia judicial de la que tenían que salir airosos. La ley establecía que cada ciudadano debía defenderse por sí mismo, pues no había por entonces abogados (aunque sí estaba permitida la profesión, mal considerada, de logógrafos, esto es, la de aquellos que preparaban y escribían lo que el contendiente en

²⁵⁴ J. MOSTERÍN, *Historia de la Filosofía*, 4, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 70-71.

un juicio podía pronunciar como discurso para defenderse o acusar ante el tribunal popular²⁵⁵).

La retórica parece tener su origen en Sicilia a mediados del siglo V a. C., tras el fin de la tiranía de Hierón y el establecimiento de la democracia. De hecho los primeros tratados de los que se tiene noticia son de los sicilianos Córax y Tisias. Y fue, el también siciliano Gorgias²⁵⁶, quien la llevó a su máximo esplendor, causando admiración sus discursos en Atenas, a la que había llegado como embajador de su ciudad. Rodeándose de muchos seguidores, la retórica de Gorgias tendría un fuerte impacto en la ciudad, El movimiento sofístico del que él fue uno de sus creadores, esto es, la educación fundada en la palabra como técnica para persuadir y convencer, se puso de moda en Atenas. Gorgias, en su *Encomio de Helena*, afirmaba: “La palabra es un gran soberano que con un cuerpo pequeñísimo y totalmente invisible realiza acciones divinas. Puede, en efecto, hacer cesar el miedo, eliminar el dolor, provocar el gozo, aumentar la compasión”²⁵⁷. Así, estos primeros oradores, algunos de ellos considerados como “sofistas”, sabían jugar y manipular las palabras como si fueran “hechizos divinos”, de tal manera que eran capaces de modificar opiniones y suscitar o calmar pasiones a capricho, mostrando un desprecio hacia lo verdadero y lo justo. Este peligro es reconocido por Gorgias, quien manifiesta que la retórica, como la palabra, puede emplearse para bien o para mal. Siendo la persona hábil en retórica quien pueda poner a su disposición ese poder hacia su provecho e interés.²⁵⁸.

A la llegada de Aristóteles a esta ciudad, Isócrates era el más famoso maestro de retórica del momento. Isócrates era crítico con las sutilezas intelectuales de sofistas y retóricos formalistas y consideraba que “sólo una formación integral, que, basándose en un carácter adecuado, abarque tanto el estudio de la temática política como la técnica retórica en toda su potencia, puede formar ciudadanos virtuosos y preparados para el

²⁵⁵ En Atenas los tribunales lo formaban 500 ciudadanos elegidos por sorteo y divididos en 10 secciones. Algunos cómicos denominaron a Atenas la ciudad de los jueces.

²⁵⁶ SOFISTAS, *Testimonios y fragmentos*, ed. de Antoni Piqué Angordans, Barcelona Bruguera, 1985.

²⁵⁷ *Ibid*, p. 101-102.

²⁵⁸ Véase J. DE ROMILLY, *Los Grandes Sofistas en la Atenas de Pericles*, trad. Pilar Giralt, Barcelona, Seix-Barral, 1988, especialmente el capítulo III titulado “Una educación retórica”.

éxito político y social. A esa formación integral, en que la retórica ocupaba la posición central, llamaba Isócrates *filosofía*. A los demás filósofos, incluido Platón, los consideraba sofistas poco serios²⁵⁹.

La Academia platónica se oponía a los planteamientos educativos tanto de los sofistas como del prestigioso Isócrates, defensor de una *paideia* retórica. Platón criticará a aquellos que sacrifican la búsqueda de la verdad en aras de una educación que tiene como finalidad el éxito social. En el diálogo platónico *Gorgias*²⁶⁰ se criticaba la profesión sofística y la técnica oratoria, ésta no es de utilidad alguna, y ni siquiera es una técnica pues no se basa en conocimiento alguno. Pero las críticas más contundentes surgían desde planteamientos morales. El arte de la persuasión, no lo es de la persuasión de lo bueno, sino del interés propio, particular. El ejercicio retórico se sustrae así a los principios morales. El programa “científico” de Platón atrajo a Aristóteles a la Academia.

La muerte temprana de Grilo, hijo de Jenofonte, en una expedición militar fue una oportunidad para el lucimiento de muchos oradores y retóricos. Éstos escribieron epitafios y discursos de alabanza. Uno de ellos fue escrito por Isócrates, y desde la Academia fue objeto de burla. El joven Aristóteles publicó el hoy perdido diálogo *Grilo, o sobre la retórica*, en la que siguiendo el planteamiento platónico negó a la retórica su condición de técnica o arte, caracterizándola como mera forma laudatoria. Fue tal el impacto del diálogo que Aristóteles comenzó a dar clases de retórica en la Academia, se supone que para su crítica. Aunque según ciertos autores²⁶¹ en el *Grilo* se recogen ya planteamientos del diálogo *Fedro*²⁶². En esta obra platónica se abre la posibilidad de que la “retórica” puede convertirse en técnica, si bien, subordinada a la dialéctica. El discurso verdadero es el discurso científico, y no hay dos formas de discurso verdadero, la retórica no debe ni puede tener una función distinta a la dialéctica, si en algo se aparta de ella es en la presentación de los argumentos más cercana a la poesía dramática. A su vez es misión de un verdadero filósofo estudiar los

²⁵⁹ J. MOSTERÍN, *Op. cit.*, p. 74.

²⁶⁰ PLATÓN, *Gorgias. Diálogos II*, Madrid, Gredos, 1983.

²⁶¹ Basándose en Quintiliano. Véase la “Introducción” a la *Retórica* de Quintín Racionero.

²⁶² PLATÓN, *Fedro. Diálogos III*, Madrid, Gredos, 1986.

diferentes tipos de almas y los efectos que los discursos producen en ellos, a fin de acercarlos de un modo u otro la verdad. Fue Aristóteles el llamado a tal efecto. Se tomó en serio los cursos que impartía de retórica, recopilando los textos sobre esta presunta técnica.

Del *Grilo* a la *Retórica* media un distanciamiento hacia las tesis programáticas del platonismo. Ya en el inicio de la obra se destaca la falta de conexión entre el discurso y la verdad; la retórica, al igual que la dialéctica aristotélica, tiene que ver con lo probable²⁶³, con las opiniones (*dóxai*) y las creencias (*písteis*)²⁶⁴, y no tanto con el discurso verdadero. La dimensión retórica tiene que ver, por un lado, con la argumentación práctica, y, por otro, con la comunicabilidad de un orador a su auditorio.

Aristóteles distingue tres tipos de oratoria: la “oratoria deliberativa”, que es aquella que trata de persuadir a la Asamblea; la “oratoria forense”, que trata de persuadir a los jueces a que fallen a favor del implicado; y la llamada “oratoria de exhibición”, en la que se trata de lucirse o impresionar a un auditorio en el *ágora*, en fiestas, certámenes, etc. Aristóteles estudia la “retórica” para analizar las razones que conducen al éxito y la persuasión. La entiende como una “técnica”, que consigue sus objetivos a través de unos “medios de persuasión”, *písteis*. Éstos son: el *êthos*, o *carácter del orador*, importante de cara al auditorio, pues debe de presentarse como honesto e íntegro si quiere ser objeto de atención; el *páthos*, o *emoción* despertada en el auditorio, que ayudará a decidir en un sentido u otro (y en algunos casos los *êthe* o caracteres); y el *lógos* o *técnica de argumentación* que se usa para convencer. Aristóteles consideraba a esta parte como la más importante, oponiéndose a los anteriores retóricos que daban una primacía a las pasiones. Ello no significa que Aristóteles les quitara importancia a la hora de determinar la opinión de un auditorio de

²⁶³ Para Aristóteles no es posible la verdad “científica” en el ámbito práctico moral.

²⁶⁴ La diferencia entre retórica y dialéctica consiste, en palabras de Quintín Racionero, siguiendo las *Refutaciones sofísticas*, en lo siguiente: “Saber probar la probabilidad de una tesis (refutando en el interior de un diálogo metódico la improbabilidad de las que se le oponen), tal es la tarea de la *dialéctica*. Saber defender la tesis más probable (determinando mediante una técnica de persuasión la necesidad de que se acepte), tal es la tarea de la *retórica*”. Q. RACIONERO, “Introducción” a ARISTÓTELES, *Retórica*, p. 37.

un lado u otro, y de ahí sus análisis, pero al estar más interesado en la parte técnica del asunto, acentuó la “lógica” de la argumentación práctica, esto es, aquella que va unida a la elección de un fin.

3.1.2. Las Pasiones en Aristóteles

Hemos visto como Aristóteles inserta la *Retórica* dentro del marco de una teoría argumentativa y de la persuasión que está íntimamente ligada con la vida de los ciudadanos. Con esta influencia política, Aristóteles realizó el primer estudio sistemático de las “pasiones” en el Libro II de la *Retórica*. Es esta quizá la mayor novedad respecto a la tradición académica. Dado el carácter cerrado del Libro II, tal vez pueda pensarse que se trata de una obra independiente de Aristóteles, el *Peri pathôn*, de hecho Diógenes Laercio cita un título con este nombre en el catálogo de las obras de Aristóteles. Tal vez, existiese una obra dedicada al tema de las pasiones independiente de su uso retórico y que en *Retórica* se hubiese adaptado a estos intereses, la cuestión no está clara. Como tal influirá en autores posteriores que lo tomarán, a pesar de las críticas, como punto de referencia de un estudio de las emociones.

La teoría de las pasiones de la *Retórica* se complementa con ciertos comentarios de la *Ética a Nicómaco*²⁶⁵, la *Poética*²⁶⁶, y el tratado *Acerca del Alma*²⁶⁷ que nos ayudan a entender a su concepción sobre las mismas.

¿Qué entiende Aristóteles por “pasiones”? En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles se refiere a ellas como “afectos que van acompañados de placer o dolor”²⁶⁸ Tres son las actividades que le son propias al alma: las “pasiones” (*páthe*), las “facultades” (*dynámeis*) y los “hábitos” (*héxeis*), y Aristóteles entiende por pasiones la “apetencia,

²⁶⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, ed. María Araujo y Julián Marías, Madrid, Instituto de Estudios políticos, 1970.

²⁶⁶ ARISTÓTELES, HORACIO, BOILEAU, *Poéticas*, ed. Aníbal González Pérez, Madrid, Editora Nacional, 1984.

²⁶⁷ ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, ed. Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1999.

²⁶⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1105b, p. 24.

ira, miedo, atrevimiento, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y en general los afectos que van acompañados de placer o dolor”²⁶⁹.

Aunque las pasiones están relacionadas con la “virtud”, sin embargo la virtud no consiste en “pasiones”, pues de éstas no se dicen que son buenas o malas. La “virtud” tampoco consiste en “facultades”, sino en “hábitos” o “modos de ser” (*héxis*), en virtud de las cuales “nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones, por ejemplo, respecto de la ira nos comportamos mal si nuestra actitud es desmesurada o lacia, y bien si obramos con medida; y lo mismo con los demás”²⁷⁰. Las pasiones consideradas en sí mismas, no son ni virtudes ni vicios, es el uso que hacemos de ellas lo que es calificado moralmente. Las “pasiones” son elementos propios de la “naturaleza humana” y es la “educación” la que, ya desde jóvenes, como enseñaba Platón, puede encauzarlas como es debido.

La virtud consiste en una “disposición” o “hábito” (*héxis*) determinado por la razón, lo que nos lleva a obrar con medida, sin excesos o defectos, esto es, siguiendo un “término medio”²⁷¹. Aristóteles mantiene que “no sólo importa lo que un hombre hace, sino el estado de ánimo en el que se halla cuando lo hace. La virtud moral, según argumenta Aristóteles, es una disposición (*héxis*) por la cual se escoge lo que es bueno y se rechaza lo que es malo. Y esta elección ha de ser una elección racional”²⁷². Y la vida virtuosa es la que nos conduce a la “felicidad”, fin propio del hombre.

Las “pasiones” nos mueven a la acción y las “virtudes” son disposiciones, por eso es importante que éstas dirijan a aquellas de acuerdo a la “razón”. Ésta determina el término medio por el que conseguimos actuar bien.

Sin embargo, Aristóteles también señala que hay ciertas pasiones que son buenas o malas en sí mismas. Por ejemplo, “la vergüenza no es una virtud, pero se elogia

²⁶⁹ Ibid.

²⁷⁰ Ibid.

²⁷¹ Ibid., p. 26.

²⁷² J. M. RIST, *La Filosofía Estoica*, Barcelona, Crítica, 1995, p. 12.

también al vergonzoso”²⁷³ frente al tímido, que de todo se avergüenza o el desvergonzado que no se avergüenza de nada. “La indignación es término medio entre la envidia y la malignidad y todos ellos son sentimientos relativos al dolor o placer que nos produce lo que suceda a nuestros prójimos: el que se indigna se aflige de la prosperidad de los que no se lo merecen, el envidioso yendo más allá de éste, se aflige de la de todos, y el maligno se queda tan corto en afligirse, que hasta se alegra”²⁷⁴. O, también, el amor entendido como “amistad” a cuyo estudio dedica Aristóteles todo el libro VIII y IX de la *Ética a Nicómaco*.

De todo lo anterior, se sigue la importancia que da el filósofo a las pasiones en la consecución de la felicidad humana.

3.1.2.1. Hacia una teoría del Alma

Aristóteles intentará comprender las pasiones sin recurrir a una teoría del alma dividida, como era el caso de su maestro Platón. En efecto, para éste el alma se estructuraba en tres partes, cada una de las cuales tenía un objeto, y estaba asociada a una virtud propia. El *nous* o alma racional era el elemento superior y casi divino capaz de captar las Ideas y así comprender la estructura ontológica del mundo; el *thymos*, o parte irascible representaba un conjunto de emociones como la ira, miedo, valor, etc., elementos de naturaleza impulsiva que, sin embargo, tienen una relación cognitiva con lo que nos rodea, A diferencia del *thymós*, los *epithimiai* son los impulsos corporales, vegetativos, que una vez que se desencadenan tienden a buscar satisfacción, no son controlables de forma cognitiva y su virtud está en, con ayuda de la razón, moderarlos, esto es, satisfacerlos en su justa medida impidiendo que ejerzan un dominio sobre nuestra naturaleza²⁷⁵.

²⁷³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1108a, p. 29.

²⁷⁴ *Ibid.*, I, I, 1108b, p. 29.

²⁷⁵ Richard S. Lazarus hace la siguiente afirmación: “Plato appears to be the first to have divided the soul (or mind) into these three different parts o functions. This tripartite formula has dominated psychology ever since” en R. S. LAZARUS, “The cognition-emotion debate: a bit of history” en *Handbook of Cognition and Emotion*. Edited by Tim Dalgleish and Mick J. Power, Chichester, New York, Toronto, John Wiley & Sons, 1999, p. 5.

En *De anima*, Aristóteles criticará las diferentes concepciones filosóficas del alma, entre ellas la pitagórico platónica, en cuanto entiende el alma como armonía y de forma específica la concepción del alma dividida. Así afirma: “Hay quienes dicen que el alma es divisible y que una parte entiende, otra apetece. ¿Qué es, entonces, lo que mantiene unida al alma si es que es divisible?”²⁷⁶ Pensar que es el cuerpo es inadmisibles desde el punto de vista platónico, más bien parece lo contrario, pero entonces, queda todavía en el aire la pregunta, ¿hay un principio superior al alma que mantiene las partes enlazadas? Admitirlo crea tantos problemas como resuelve, por lo que Aristóteles muestra el absurdo de esta teoría. ¿Con que argumentos apoya Platón su teoría? Pese a que algunos autores como Plutarco han señalado la influencia pitagórica en la concepción del alma tripartita o autores contemporáneos como Dumezil la han remontado a legendarios mitos indo-europeos, el caso es que Platón en su República se sirve de ciertos argumentos para idear esta psicología. Por un lado es claro que el hombre es un ser que razona a la vez que posee unos impulsos irracionales, como son el hambre, la sed y los apetitos sexuales, que tienden a satisfacerse de manera compulsiva. Platón ve aquí una división de la naturaleza humana que es asociada con dos partes del alma, una *logon* y otra *alogon*. Sin embargo añade una tercera en base al siguiente razonamiento: “En muchas ocasiones hemos advertido que, cuando los deseos violentan al hombre contra su raciocinio, se insulta a sí mismo y se enardece contra lo que, dentro de sí mismo, hace violencia, de modo que, como en una lucha entre dos facciones, la fogosidad se convierte en aliado de la razón de ese hombre. No creo en cambio que puedas decir –por haberlo visto en ti mismo o en cualquier otro- que la fogosidad haga causa común con los deseos actuando contra lo que la razón decide”²⁷⁷. Esto es, hay una parte de nosotros que se puede rebelar de forma enaltecida contra nuestros apetitos. Dado que la razón es un instrumento para alcanzar la verdad pero no para atemperar los impulsos irracionales, Platón supone que existen ciertas pasiones como la cólera que combaten a veces contra nuestros deseos²⁷⁸. Ciertos propósitos nuestros pueden triunfar sobre el hambre, el frío y otras necesidades si domina en nosotros un carácter noble.

²⁷⁶ ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, Madrid, Gredos, 1999, 411b, p. 164.

²⁷⁷ PLATÓN, *República, Diálogos IV*, 440a, p. 234.

²⁷⁸ *Ibid.*

Ello significa suponer ciertos rasgos cognitivos en la parte *apasionada* del alma, que podría así auxiliar a la razón contra los apetitos. El enemigo principal del alma racional y del alma apasionada es la intemperancia en la consecución de los bienes materiales. Afirma Platón: “Con una parte decimos que el hombre aprende, con otra se apasiona; en cuanto a la tercera, a causa de su multiplicidad de aspectos, no hemos hallado un nombre peculiar que aplicarle, sino que la hemos designado por lo que predomina en ella con mayor fuerza, la hemos denominado en efecto la parte *apetitiva*, en razón de la intensidad de los deseos concernientes a la comida, a la bebida, al sexo y a cuanto otros los acompañan; y también *amante de las riquezas*, porque es principalmente por medio de las riquezas como satisface los apetitos de esa índole”²⁷⁹. Los excesos en los placeres de la bebida, la comida y el sexo, a la vez que la avaricia son síntomas de la corrupción del alma apasionada que no sabe hacer frente al alma apetitiva moderando los deseos. Ello se debe a una mala *paideia*, de ahí que Platón se vea en la obligación de renovar la educación de los niños y jóvenes, rechazando los mitos tradicionales a los que acusa de inmorales²⁸⁰. Su teoría del alma venía acompañada de una visión espiritualista, según la cual el alma tras la muerte se separaba del cuerpo.

Para Aristóteles, sin embargo, como ya hemos adelantado resulta imposible explicar en base a qué principio o principios se mantienen estas partes unidas. Además, rechaza la visión religiosa de un alma concebida como espíritu, cuestionando su inmortalidad y la reminiscencia platónica, pues para Aristóteles el alma no es separable del cuerpo. Aristóteles parte de una concepción biológica según la cual los vivientes tienen una serie de funciones (nutrición, sensación, movimiento, etc.) que los definen. Las plantas realizan funciones de nutrición, crecimiento y reproducción, los animales asumen las anteriores y añaden como propias las funciones de percepción y locomoción, a éstas añaden los humanos las funciones racionales teóricas y prácticas que dan lugar al conocimiento, la reflexión, la deliberación y la elección. Los vivientes en cuantos poseedores de vida tienen alma, aunque la vida y el alma no se identifican. El alma se concibe, desde el punto de vista aristotélico, como “entidad en cuanto forma específica

²⁷⁹ PLATÓN, *República, Diálogos IV*, 480d, p.436.

²⁸⁰ Véase Libro II de la *República*.

de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”²⁸¹. El alma es la forma del cuerpo, y no hay, pues, separación entre una y otro. Para entenderlo cabe recurrir a algún ejemplo del mismo Aristóteles: “Si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista. Esta es, desde luego, la entidad definitoria del ojo. El ojo, por su parte, es la materia de la vista, de manera que, quitada ésta, aquél no sería en absoluto un ojo a no ser de palabra, como es el caso de un ojo esculpido en piedra o pintado”²⁸². La actualización o plenitud del ojo es la vista, y así, el alma sería la entelequia o plenitud de los diferentes seres vivos que cumplen o se definen por cumplir unas determinadas funciones vitales.

El alma no es una entidad separada como lo era para Platón, ni tampoco el lugar de residencia de la inteligencia, las pasiones y los apetitos (el cuerpo era similar a un cadáver). Contrariamente, para Aristóteles: “No es el alma quien se compadece, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma”²⁸³. Desde este presupuesto antropológico la razón es una función de un viviente determinado: el ser humano; y las pasiones no son entendidas como elementos extraños o inferiores de nuestra naturaleza sino como algo que le es propio, y que por tanto, será necesario explicar en una teoría de la virtud y la felicidad. Este tema queda zanjado desde el inicio mismo de *Acerca del Alma* donde Aristóteles sostiene lo siguiente: “Las afecciones del alma, por su parte, presentan además la dificultad de si todas ellas son también comunes al cuerpo que posee alma o si, por el contrario, hay alguna que sea exclusiva del alma misma. Captar esto es, desde luego, necesario, pero nada fácil. En la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general. No obstante, el inteligir parece algo particularmente exclusivo de ella; pero ni esto siquiera podrá tener lugar sin el cuerpo”²⁸⁴.

Un aspecto también importante presente en *Acerca del Alma* respecto al tema de las pasiones es la forma en cómo son abordadas. Aristóteles diferencia los análisis del

²⁸¹ ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, 412a, p. 168.

²⁸² Ibid, 412b, p. 169.

²⁸³ Ibid, 408b15-16, p. 155.

²⁸⁴ Ibid., 403a2-9, p. 134.

“dialéctico” de los del “físico”, según qué aspectos de la misma abstraigan, sean la materia en éste o la forma en aquél: “El físico y el dialéctico definirían de manera diferente cada una de estas afecciones, por ejemplo, qué es la ira: el uno hablaría del deseo de venganza o de algo por el estilo, mientras el otro hablaría de la ebullición de la sangre o del elemento caliente alrededor del corazón. El uno daría cuenta de la materia mientras el otro daría cuenta de la forma específica y de la definición”²⁸⁵. Aristóteles señalaría la superioridad del dialéctico en esta cuestión sobre el físico, pues el dialéctico se dirige hacia la definición, y es éste el tipo de estudio que llevará a cabo en la *Retórica*, mientras que el físico se ocupa de los aspectos materiales. Aristóteles compara el caso con aquél que quiera tener una definición de lo que es una casa, el físico la verá como un conjunto de piedras, ladrillos y madera, mientras el dialéctico establecerá que se trata de un refugio que nos protege contra los elementos. La prioridad de la concepción dialéctica frente a la física perdurará a lo largo de toda la Antigüedad y la Edad Media hasta los inicios de la Modernidad con Descartes, que se declarará partidario de un estudio físico o fisiológico de las pasiones. Sin embargo, ni Spinoza, ni Hume aceptarán esta orientación y la misma obra de Descartes no podrá prescindir de elementos morales. Habrá que esperar a William James para un efectivo giro hacia la fisiología, que dará lugar a los primeros estudios de la psicología moderna sobre las emociones.

3.1.2.2. El análisis de las Pasiones en la Retórica

Dicho todo lo anterior pasemos al estudio de la *Retórica*²⁸⁶. En esta obra, Aristóteles realizará un estudio de las pasiones, considerando tres dimensiones de la misma:

- 1.- en qué estado de ánimo se está al sentir esa pasión.
- 2.- a quién o qué se dirige, esto es, cuál es el objeto de la pasión.
- 3.- qué causa la ha producido.

²⁸⁵ Ibid., 403a29-33 – 403b1-3, p.135

²⁸⁶ ARISTÓTELES, *Retórica*, Ed. de Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1999.

Aristóteles en el Libro II de la *Retórica* analizará las siguientes pasiones: “la ira y la calma”, “el amor y el odio”, “el temor y la confianza”, “la vergüenza y la desvergüenza”, “el favor”, “la compasión”, “la indignación”, “la envidia” y “la emulación”.

Aristóteles hará aquí, a diferencia de sus obras éticas, un estudio descriptivo de las pasiones, con independencia de la valoración moral pertinente para una teoría de la virtud. Al final de cada análisis Aristóteles señala su utilidad para el arte de la “retórica”, así de la ira, afirma su conveniencia de ser despertada en el auditorio para dirigirla contra los enemigos a los que se consideran culpables de haber causado ciertos males²⁸⁷. El objetivo del orador no es hablar de la ira, sino producirla, por lo que debe conocerla en el sentido arriba indicado.

Aunque la *Retórica* es principalmente una antropología o psicología de las emociones de él se derivan ciertas apreciaciones morales, siendo así, que también es posible leerse como un compendio moral en el que se describen los sentimientos del hombre honesto y del malvado.

¿Cuales son las características principales de las pasiones según Aristóteles? Podemos señalar, siguiendo a Martha Craven Nussbaum²⁸⁸ las tres siguientes²⁸⁹:

1ª, “Las emociones son formas de conciencia *intencional*”, esto es, como señalábamos más arriba, van dirigidas hacia un objeto, no son simplemente una reacción corporal, como hoy día se tiende a creer, sino que surgen debido a la impresión que nos puede causar una determinada situación o cosa. Así, por ejemplo, una persona que tiene miedo lo debe a que existe un objeto o una situación que lo provoca, algo, un mal, que sabe que le puede provocar un gran sufrimiento. De igual manera la ira surge

²⁸⁷ Ibid., 1380a, 1-5, p. 321.

²⁸⁸ M.C. NUSSBAUM, *La terapia del deseo*, capítulo 3 “Las emociones y la salud ética en Aristóteles” y también capítulo 2 “Dialéctica médica: la teoría y la práctica según Aristóteles”.

²⁸⁹ Compartidas en gran medida por los estoicos y otros pensadores griegos.

por el desprecio realizado por alguien hacia nosotros, y así el objeto hacia el que dirigimos nuestra cólera será ese individuo.

2ª, “Las emociones guardan muy íntima relación con las creencias y pueden modificarse mediante una modificación de creencia”. Para sentir pasiones debemos tener primero ciertas creencias, por ejemplo, creer que alguien nos ha ultrajado o humillado, en el caso de la ira; o que se cierne sobre nosotros un peligro que no podemos dominar, en el caso del miedo. La valoración o juicio²⁹⁰ que realizamos de una determinada situación es la creencia que tenemos sobre ese hecho, de tal manera que es el hecho tal como lo vemos y no en el hecho sí mismo lo que despierta en nosotros la emoción. La creencia es una condición necesaria para que surja determinada pasión. Podríamos esperar que si el juicio cambiase, el sentimiento también pudiera variar. Al basarse en creencias, las emociones tienen un carácter cognitivo, por lo que no tiene sentido denominarlas como “irracionales”, al menos en este sentido. Según Fortenbaugh, anteriormente a Aristóteles las pasiones fueron vistas de forma natural como opuestas a la razón y concebidas como hostiles al juicio del pensamiento, la gran contribución de Aristóteles fue ofrecer una visión diferente de la emoción, de tal manera que las emociones no fueran vistas como un arrebató o encantamiento más allá de la razón²⁹¹.

3ª, “Las emociones pueden calificarse adecuadamente de *racionales* o *irracionales*, y también (con independencia de eso) como *verdaderas* o *falsas*, según el carácter de las creencias que constituyen su base o fundamento. Así, más que hallarnos ante una simple dicotomía entre lo emocional y lo (normativamente) racional, tenemos una situación en que todas las emociones son en alguna medida “racionales” en sentido descriptivo –son todas en alguna medida cognoscitivas y basadas en creencias- y todas pueden ser valoradas, como las creencias, por su posición normativa”²⁹² Será así la valoración que hagamos de las creencias en que se fundan nuestras disposiciones

²⁹⁰ Actualmente R.C. Solomon defiende la teoría que las emociones son juicios evaluadores. Véase R.C. SOLOMON, *True to Our Feeling*, New York, Oxford University Press, 2007 (trad. esp. R.C. SOLOMON, *Ética Emocional. Una Teoría de los Sentimientos*, Barcelona, Paidós, 2007)

²⁹¹ W. FORTENBAUGH, *Aristotle on Emotion*, London, Gerald Duckworth and company, 1975, p. 18.

²⁹² M.C. NUSSBAUM, *La terapia del deseo*, p.113-114.

emocionales lo que determine su racionalidad o irracionalidad, así como su posición respecto a la realidad lo que haga que puedan ser calificadas de verdaderas o falsas.

En esta obra, Aristóteles analiza con mayor detalle que en la *Ética a Nicómaco* las pasiones referidas, atendiendo al esquema inicialmente citado. Aristóteles define la “ira” (*orges*) como un impulso de venganza, por causa de un desprecio manifestado contra nosotros o nuestros allegados²⁹³. El objeto de la ira es la persona que nos ofende o humilla²⁹⁴. La ira es una pasión más compleja que otras, pues en ella existe cierta ambivalencia anímica, pues si bien se sigue de forma inmediata dolor, al pensar que la venganza es posible llevarla a cabo se sigue también placer. En cuanto a los estados anímicos o disposiciones favorables a la ira están las de aquellos que por los motivos que sean no satisfacen alguna pasión, así los enamorados, los pobres, los enfermos, etc., mostrándose iracundos con aquellos que los menosprecian, se burlan o son indiferentes a sus deseos. También los que sufren ofensas respecto a lo que es objeto de su interés, por ejemplo “ocurre con los que ponen toda su ambición en la filosofía, si alguien (habla) en contra de la filosofía; o con los que la ponen en el aspecto personal, si alguno (desdeña) su buena presencia; y de modo semejante en los demás casos”²⁹⁵. Por otro lado, somos más propensos a encolerizarnos con los amigos, o quienes creemos que nos honran o estiman, pues pensamos que es justo que seamos bien tratados por ellos. Aunque también nos encolerizamos contra los que no son bien considerados por nosotros, si además nos desprecian, pues los tenemos por inferiores. La ironía y el olvido, al ser muestra de desdén de los demás también producen ira.

La “calma” (*praótes*)²⁹⁶ sería la pasión contraria a la ira, definida como “un apaciguamiento y pacificación de la ira”²⁹⁷. En la *Ética a Nicómaco* es considerada más

²⁹³ “Un apetito penoso de venganza por causa de un desprecio manifestado contra uno mismo o contra los que nos son próximos, sin que hubiera razón de tal desprecio”, ARISTÓTELES, *Retórica*, 1378a30-35, p. 312.

²⁹⁴ Aristóteles señala tres clases de desprecio: desdén, vejación y ultraje, *Ibid.*, 1378b15-16, p.314.

²⁹⁵ *Ibid.*, 1379a39-41, p.318.

²⁹⁶ E. Ignacio Granero traduce como “serenidad” en su edición de la *Retórica* (ARISTÓTELES, *El Arte de la Retórica*, Ed. de E. Ignacio Granero, Buenos Aires, EUDEBA, 1979). María Araujo y Julián Marías la traducen en la *Ética a Nicómaco* como “mansedumbre”.

²⁹⁷ ARISTÓTELES, *Retórica*, 1380a5-10, p.321.

como un “modo de ser” que como una pasión, y “término medio” (*mésotes*) entre la ira y el defecto de aquellos que no se irritan cuando es debido²⁹⁸. Estas desviaciones son estudiadas en la *Retórica*.

La ira y la calma podríamos decir, y de ahí que sean las primeras en ser estudiadas por Aristóteles, son las pasiones principales en el ámbito de una retórica afectiva, pues el objeto principal del orador es, o bien levantar en ira a un auditorio, o bien calmarlo, promoviendo pasiones como el odio y el amor, que son las siguientes a estudiar.

Como la pareja de emociones anterior, el amor y el odio se oponen. Aristóteles define el amor (*philia*) como “voluntad de querer para alguien lo que se piensa que es bueno”²⁹⁹ y no por interés propio, sino por sí mismo. A ello le añade el sentimiento de reciprocidad, pues uno ama y a su vez es amado. Esta reciprocidad es la que nos señala el objeto de la pasión. Así, es amigo “quien se alegra con los bienes de uno y se entristece con sus penas”³⁰⁰. Lo que estimamos por bienes es lo que también queremos para nuestros amigos, de ahí que consideremos las mismas cosas y personas como buenos y malos, y que la amistad consista en compartir ideas e intereses.

Amamos además a los justos, pues su forma de vida nos parece ejemplar; a los que nos deleitan, al hacernos la vida agradable; los que no reprueban nuestros errores ni faltas; los que elogian las cosas buenas que hacemos o poseemos; los que no nos abandonan en las dificultades; aquellos quienes nos inspiran confianza y no nos causan temores ni miedos, porque “nadie ama a aquel que teme”³⁰¹; los que miran las cosas buenas de los demás y no están pendientes de los defectos de los otros. Es así imposible ser amigo de censores, rencorosos o vengativos de las ofensas. Aristóteles no considera en la *Retórica* el amor entendido en sentido erótico, como *eros*.

²⁹⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1125b6-7, p. 63-64.

²⁹⁹ ARISTÓTELES, *Retórica*, 1380b, 35-38, p.327.

³⁰⁰ *Ibid.*, 1381a, 4-5, p.328.

³⁰¹ *Ibid.*, 1381b, 30-35, p.332.

Aunque en la *Retórica* la amistad está tratada como pasión, podemos afirmar que su sentido coincide con su consideración como “virtud” en el Libro VII de la *Ética a Eudemo* y los Libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco*.

Lo contrario de la *philia* es la enemistad (*échthra*) y el odio (*mîsos*). El odio es una pasión próxima a la ira, llegándose a presentar ésta “como una parte del odio”³⁰² en sus análisis políticos, y señalando que dan lugar a las mismas consecuencias.

Aristóteles pasa ahora a considerar el “temor” y la “confianza”. El miedo (*phóbos*) es “un cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso”³⁰³. Así, la causa del miedo será la imagen (*phantasia*) de algo que sabemos que puede proporcionarnos de forma inminente un mal. Decimos “inminente”, pues un peligro lejano no se teme, como ocurre con la muerte. Y entendemos por “mal” aquello que puede producirnos daños o pesar, e incluso nuestra propia destrucción. El objeto del miedo es lo “temible”, o los “signos de tales cosas” que manifiestan la existencia del “peligro”, esto es, de la proximidad de lo “temible”.

Tememos a nuestros enemigos, a los que se muestran airados con nosotros, a los injustos, a los vengativos, a los rivales.

Como estado anímico, el miedo viene acompañado de cierto presentimiento de un mal que acecha, pues, los que no creen que pueda ocurrirles algo malo, no tienen miedo. Dado que, como bien señala Nussbaum, las pasiones se apoyan en creencias de cierto tipo, en este caso, “es forzoso que tengan miedo quienes creen que van a sufrir algún mal y ante las gentes, cosas y momentos (que pueden provocarlo)”³⁰⁴.

El miedo puede promoverse en los oyentes, mostrando que otros ya sufren o han sufrido ese mal. Sin embargo, nunca debe de caerse en la desesperación, que nos haría inactivos, y debe de pensarse que cabe la esperanza de superar el mal. Como se

³⁰² ARISTÓTELES, *Política*, 1312b25ss, p.216.

³⁰³ ARISTÓTELES, *Retórica*, 1382a 20-25, p.334.

³⁰⁴ *Ibid.*, 1382b 30-35, p.338.

desprende de esta reflexión, el miedo está unido a cierta dosis de confianza, aunque Aristóteles tratará a continuación la confianza como una pasión opuesta, pues se dice que el confiado cree que el mal está lejos y no le llega.

De la confianza afirma que “es una esperanza acompañada de fantasía sobre que las cosas que pueden salvarnos está próximas y, en cambio, no existen o están lejanas las que nos provocan temor”. El confiado se piensa a salvo, bien por tener amigos, o no tener enemigos, o no ser poderosos estos últimos. Las disposiciones en las que se encuentran son las de aquellos que han salido airosos de las dificultades o las desgracias, o que no han sufrido nunca ningún mal, de tal manera que confían en sí mismos, o en un futuro favorecedor, pues, como dice Aristóteles “los hombres se hacen insensibles por dos razones: o porque no tienen experiencia o porque tienen recursos”³⁰⁵.

Importantes también como pasiones de cara a la política es la “vergüenza” y la “desvergüenza”, pues van unidas a nuestra reputación ante nuestros conciudadanos. La “vergüenza (*aischýne*) es un cierto pesar o turbación relativos a aquellos vicios presentes, pasados o futuros, cuya presencia acarrea una pérdida de reputación. Y la desvergüenza es el desprecio o la insensibilidad ante estos mismos (vicios)”³⁰⁶. Teofrasto en sus *Caracteres*, siguiendo las ideas de su maestro añade que la causa de la desvergüenza, que hace no tener en cuenta la opinión de los demás, es el hecho de que se obtiene un beneficio³⁰⁷.

Pasa después Aristóteles a prestar atención al “favor” (*cháris*), que consiste en prestar una ayuda a quien lo necesita de forma desinteresada³⁰⁸. De ahí surge una reflexión sobre la “gratitud”, cuando existe un reconocimiento por el favor que se nos ha hecho, y de la falta de agradecimiento.

³⁰⁵ Ibid., 1383a, 28-30, p.340.

³⁰⁶ Ibid., 1383b, 12-17, p.341-342.

³⁰⁷ TEOFRASTO, *Caracteres*, VI “De la desvergüenza”, p. 59-61.

³⁰⁸ Contrariamente a como aparece en *Ética a Nicómaco* VIII, 13 1162b30ss, que aparece ligado a la concepción de la amistad por interés.

Le sigue un análisis de la “compasión” (*éleos*), definida como el pesar que se siente por alguien, debido a desgracias no merecidas. Por su importancia, la dejaremos para el final para un estudio más amplio, pasando a las siguientes pasiones tratadas, como son la “indignación”, la “envidia” y la “emulación”. La “indignación” (*némesis*), junto con la compasión, es una pasión moral, propia del hombre honesto, que consiste en mostrar pesar por los éxitos inmerecidos de alguien. Según Aristóteles: “Tan adecuado es entristecerse y sentir compasión por los que sufren un mal sin merecerlo, como indignarse contra los que son inmerecidamente felices”³⁰⁹. Es una cuestión de justicia, a cada cual según su mérito, de acuerdo a su virtud³¹⁰. A la hora de estudiar el “objeto” de la indignación, podemos decir que éste será alguien que, por ejemplo, se haya enriquecido de forma injustificada y la “causa” será la riqueza ahora alcanzada. En cuanto al “estado anímico” de los que se indignan, dice Aristóteles que son más propensos a la indignación “los que fueren honestos y virtuosos, porque juzgan correctamente y odian lo injusto”³¹¹. Al contrario, “los que tienen un carácter servil, bajo y sin ambición, no son propensos a la indignación, pues no existe nada de lo cual juzguen dignos a sí mismos”³¹².

Un talante diferente tendrá aquel hombre que se alegra del mal ajeno o siente pesar por lo que alguien posea de forma merecida. En la *Ética a Nicómaco* el primer carácter es definido como “malignidad” y el segundo como “envidia”, ambos extremos por defecto y exceso del justo término medio que es la “indignación”³¹³. Sin embargo, en *Retórica* piensa que estas dos propiedades son propias de un mismo hombre deshonesto. La oposición a las pasiones anteriores de la compasión y la indignación, da pie a Aristóteles para hablar de la “envidia” como “un pesar turbador y que concierne al éxito, pero no del que no lo merece, sino del que es nuestro igual o semejante”³¹⁴. Se envidia a quienes poseen riquezas, honores, fama, etc., cuando no hemos alcanzado, o lo poseemos de forma insuficiente, el bien en cuestión, sintiendo un pesar el contemplarlo

³⁰⁹ Ibid., 1386b, 10-15, p.361

³¹⁰ Véase ARISTÓTELES, *Política*, 1278a20 y 132b15.

³¹¹ ARISTÓTELES, *Retórica*, 1387b, p. 241.

³¹² Ibid.

³¹³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* II 7, 1108b1-7.

³¹⁴ ARISTÓTELES, *Retórica*, 1386b 15-20, p.362.

en los demás. Una pasión similar, es la “emulación” (*zēlos*), aunque viene a ser la cara virtuosa de la misma: el querer conseguir lo que otros poseen, pero no con ánimo de arrebatarlo o pesar de verlo en los demás, si no por considerarlos bienes honorables y dignos a los que uno debe aspirar.

Señalemos de forma esquemática el conjunto de pasiones referido por Aristóteles en el libro II de la *Retórica*:

PASIONES	Πάθη
Ira	ὀργῆς (<i>orgēs</i>)
Calma	Πραότης (<i>praótēs</i>)
Amor/Amistad	Φιλία (<i>philía</i>)
Odio/Enemistad	Μῖσος (<i>mîsos</i>)
Temor/Miedo	Φόβος (<i>phóbos</i>)
Confianza	Θάρρος (<i>thárros</i>)
Vergüenza	Αἰσῶς (<i>aischýnē</i>)
Desvergüenza/Desdén	Καταφρονησις (<i>kataphrónēsis</i>)
Favor/Gratitud	Χάρις (<i>kháris</i>)
Comasión/Piedad	ἔλεος (<i>éleos</i>)
Indignación	Νέμεσις (<i>némēsis</i>)
Envidia	Φθόνος (<i>phthonos</i>)
Emulación	Θέλω (<i>zēlos</i>)

Después de exponer el análisis de las pasiones realizado por Aristóteles, podríamos preguntarnos si realmente pudo tener influencia en Hume. Por supuesto que por vía indirecta, dado que otros autores partían de Aristóteles y que se creó una tradición sobre las mismas, pudo influir. Pero de forma más directa o cercana hemos de referir la importancia de las obras de Aristóteles dedicadas a la oratoria y la poética en la Inglaterra del siglo XVII y XVIII. En 1637, Thomas Hobbes (1588-1679), publicó *A Briefe of the Art of Rethorique*, una traducción de la *Retórica* de Aristóteles, que,

aunque abreviada, daba cuenta de todas las pasiones tratadas por Aristóteles. El tema de las pasiones estuvo presente en este autor tanto en sus *Elements of Law* (1650) como en su *Leviathan* (1651). Y, no sólo en Hobbes, sino también en la mayoría de los pensadores británicos, como Locke, Shaftesbury o Hutcheson. Es normal, pues, que Hume partiese de una tradición cuyas raíces procedían claramente de Aristóteles.

3.1.2.3. La interpretación de Martha C. Nussbaum

De gran importancia es el análisis que realiza Aristóteles de la “compasión”, pues no existe un tratamiento del mismo en sus obras éticas. Define la compasión como “un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados”³¹⁵. La filósofa Martha C. Nussbaum, en sus obras *La terapia del deseo* y, sobre todo, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*³¹⁶, ha dado una gran importancia a esta pasión, junto al temor o miedo, por considerarla paradigmática a la hora de entender la teoría de las pasiones de Aristóteles y en general su concepción filosófica de la vida. Creemos importante conocer su interpretación, pues nos proporcionará ciertas claves importantes para entender, no sólo la filosofía de Aristóteles, sino también los desarrollos posteriores en el tema que aquí nos ocupa.

Nussbaum ofrece la imagen de un Aristóteles “humanista”, apartándose de interpretaciones “intelectualistas”, que acercan Aristóteles a Platón, cifrando en la “contemplación teórica” la felicidad de los seres humanos. La autora, recurre a las obras éticas, en las que Aristóteles sostiene que la felicidad (*eudaimonía*) es un “compuesto” y que la “sabiduría” (*sophía*) es sólo una parte de la excelencia que conforma al ser humano, junto a otras excelencias como el placer y la amistad (*philia*), para mostrar que Aristóteles tiene una concepción de la vida en la que el individuo no es autárquico para conseguir su fin último, la felicidad.

³¹⁵ Ibid., 1585b12-16, p.353..

³¹⁶ M.C. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995.

Según Nussbaum, Platón en los diálogos medios, como la *República* identificaba la *eudaimonía* con la actividad teórica del alma racional, de tal manera que la persona virtuosa era concebida por entero como autosuficiente, esto es, la formación del carácter bueno en el individuo lo hacía independiente, autárquico, frente a los avatares del destino, no necesitando, así, de nada exterior. Aristóteles, por el contrario, “se interesó por los infortunios que entorpecen o impiden la actividad de una existencia caracterizada anteriormente por la *eudaimonía*”³¹⁷, para él existe una diferencia entre “ser bueno y “vivir bien”, hay una escisión entre la virtud y la felicidad. Es por ello, señala la autora, que Aristóteles valoraba positivamente la tragedia en la *Poética*, pues “en las tramas trágicas se explora la diferencia entre la bondad y el buen vivir, entre lo que somos (nuestro carácter, intenciones, aspiraciones y valores) y lo humanamente bien que discurre nuestra existencia. En ellas aparecen personajes buenos de carácter, pero que no son seres divinos ni invulnerables, sufriendo toda clase de infortunios, y se examinan las múltiples formas en que un carácter bueno es insuficiente para alcanzar la *eudaimonía*”³¹⁸. De ahí la opinión aristotélica, frente al rechazo de la poesía por Platón, de que en la tragedia se encuentra saber.

Nussbaum estudiará para avalar su tesis la relación entre la diferencia entre “ser bueno” y “vivir bien” con las dos pasiones que ella considera “trágicas”, la “compasión” y el “temor”. La autora intentará demostrar que “la estructura de creencias interna de la compasión y el temor concuerda con la tesis sobre la importancia de la fortuna en la vida humana”³¹⁹.

Para Aristóteles, tal como señala en la *Retórica*, “la compasión es una pasión penosa suscitada por el dolor o el sufrimiento de otro (1385b13 y ss.). Por tanto, requiere pensar que ese otro está padeciendo realmente, y, además, que su sufrimiento es grave (Aristóteles dice que debe ser grande, tener *mégēthos* 1386a6-7)”³²⁰. Después

³¹⁷ Ibid., p.472.

³¹⁸ Ibid., p. 474.

³¹⁹ Ibid., p. 475.

³²⁰ Ibid., p. 476.

de definir la compasión, Aristóteles enumera los diferentes sufrimientos que pueden padecer los humanos, éstos concuerdan con los citados en la *Ética a Nicómaco* al referirse Aristóteles a los bienes exteriores que impiden que el individuo alcance la felicidad, *eudaimonía*, plena: “No podría ser feliz del todo aquel cuyo aspecto fuera completamente repulsivo, o mal nacido, o solo y sin hijos, y quizá menos aún aquel cuyos hijos o amigos fueran absolutamente depravados, o, siendo buenos, hubiesen muerto. Por consiguiente, como dijimos, la felicidad parece necesitar también de esta clase de prosperidad”³²¹.

Aristóteles distingue la compasión de la “censura moral”, en ésta el agente, al ser responsable por sus malas acciones del sufrimiento que ahora le toca, no mueve a compasión, sino todo lo contrario.

Por otro lado, quien es pesimista con respecto a la naturaleza humana, no será capaz de sentir compasión pues pensará que todos merecen las desgracias que les ocurren (*Retórica*, 1385b6).

Como señala Nussbaum, siguiendo a Aristóteles, “la compasión guarda una estrecha relación con la creencia de que uno mismo es también vulnerable... Así pues, la compasión requiere una comunidad de sentimientos y la opinión de que se puede padecer un mal similar al que sufre el que la suscita”³²².

Según Aristóteles, no compadecen ni los que están colmados de sufrimientos, pues su desdichas superan en mucho las de los demás, ni tampoco los que están colmados de bienes y son autosuficientes en relación con la *eudaimonía*, pues de forma insolente o soberbia creen no merecer ningún mal (1585b). Insisten estos últimos que “si el carácter es bueno, no se puede sufrir un mal grave. Conceptualmente, no piensan que exista un ámbito para la compasión, que debe considerarse una pasión irracional e inútil basada en falsas opiniones. Racionalmente debemos escoger entre la censura, si

³²¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1099b, p. 11.

³²² M. C. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, p.476.

juzgamos que lo acontecido cabe achacárselo al agente, o la serenidad y la indiferencia, si consideramos que la causa del mal radica en el mundo. Así Platón repudia la compasión en los términos más duros. En el *Fedón*, claro ejemplo de la antitragedia platónica, se insiste reiteradamente en que la situación de Sócrates no ha de mover a compasión (cfr. Interludio I). Los males que le sobrevienen son insignificantes, pues sólo afectan a su cuerpo; el alma está segura y es autosuficiente”³²³.

Aristóteles, por el contrario, como ya hemos señalado “ser bueno” no basta para ser “feliz”, y así la compasión no es ni irracional ni despreciable sino una “respuesta humana valiosa”³²⁴.

De la misma manera ocurre con el “temor”, “lo que compadecemos en otro es lo que tememos que podría ocurrirnos a nosotros mismos (*Po.* 1453a4-5, *Ret.* 1386a22-8). Y puesto que la compasión exige percibir la propia vulnerabilidad y la semejanza con el que sufre, compasión y temor se experimentan casi siempre juntos. El temor se define como una pasión penosa relacionada con la expectativa de un daño o dolor futuros (1382a21y ss) graves e importantes (138a28-30), que no está en nuestra mano evitar”³²⁵.

De ahí el valor que Aristóteles concede a la tragedia, en cuanto que nos identificamos con aquello que podría ocurrirles a otros. La tragedia actúa como *Kátharsis*, en alguno de los dos sentidos que posee el término de “purificación moral o purgación médica”³²⁶.

3.1.3. La Poética de Aristóteles

Hemos visto como en las obras de *Ética*, Aristóteles estudia las “emociones” en vistas al desarrollo del “carácter” del ser humano. Por otro lado, la perspectiva de *Retórica* es la de cómo producen creencias u orientan esas creencias y cómo se

³²³ Ibid., p.477.

³²⁴ Ibid.

³²⁵ Ibid.

³²⁶ Ibid., p. 480.

despiertan las pasiones por un orador en un auditorio. A ello habría que añadir los análisis psicológicos de las pasiones en el ámbito de la estética, concretamente en el libro de la *Poética*.

En las obras poéticas, y concretamente en la “tragedia” la noción de “*katharsis*”, o descarga de las emociones desagradables como la piedad y el miedo, es el eje central para entender el sentido de una pieza teatral, y también para comprender esa necesidad del hombre de verse liberado de ciertas emociones penosas.

En el siglo XVIII la noción de *katharsis* será fundamental en la estética moderna, siendo analizada por el propio Hume.

Antes de hacer mención al poder psicológico que poseen las obras literarias representadas en el teatro griego, hemos de señalar ciertos aspectos de su estética antigua, que suelen estar presentes en la *Poética* de Aristóteles. Los griegos no disponían de un término específico para designar a la literatura. Solían usar la palabra *poiēsis* para referirse a la obra literaria, y *poietes* para su autor. Ambas provienen del verbo *poiéo*, es decir, producir, hacer. Así pues, cada productor tenía su técnica peculiar para producir su arte. Son dos los elementos que intervienen en la creación literaria, y artística en general, los cuales llevarán a la discrepancia a Platón y Aristóteles. Pues el primero concede mayor importancia al elemento de inspiración, al momento de posesión del poeta por las musas, y explicita su menosprecio por el otro componente de la creación, por la técnica. Aristóteles, en cambio se posiciona en el aspecto opuesto. Él subraya muy enérgicamente la importancia de la técnica en la creación literaria. Así, en su obra la *Poética* disecciona la obra literaria no incidiendo en el sentido místico propio del elemento de inspiración, sino más bien cual naturalista lo haría con un ser vivo³²⁷. A través de la técnica poética la acción debe ser convincente aún cuando sea imposible, pues como dice Aristóteles: “es preferible lo imposible convincente que lo posible que no convence;... pero es mejor, pues es necesario que el paradigma sobrepase la

³²⁷ Véase el cap. 2, dedicado a la “Poética” del libro de J. MOSTERÍN, *Historia de la Filosofía*. 4. *Aristóteles*.

realidad”³²⁸. Aristóteles pone como ejemplo de poeta a Homero “que especialmente enseñó a los otros poetas a decir cosas falsas como es debido”³²⁹. A diferencia de la Historia que tiene por objeto lo que ha ocurrido, la poesía tiene por objeto qué podría ocurrir, convirtiendo lo posible en verosímil y convincente.

Si bien, la *Poética* de Aristóteles se inicia con la pretensión de hablar de la obra literaria, y de sus diferentes tipos, la temática se vuelve una, y su única disertación será sobre la “tragedia”, formulando explícitamente al final de la obra su conclusión: “En consecuencia, si la tragedia vale más por todas estas cosas, y además por la acción que ejerce su arte, es evidente que será superior, al conseguir su fin mejor que la epopeya”³³⁰.

Cabe preguntarse cuál es su fin, considerado mejor, y cómo lo alcanza. Ya en la *Política* afirmaba que la tragedia ejercía una especie de purgación y *katharsis* al excitar las emociones de compasión y terror en los espectadores³³¹.

En su *Política*, Aristóteles remite a su *Poética* en este punto. En esta última obra, tras enumerar la poética y sus géneros (epopeya, poesía trágica, comedia, ditirambo, aulética y citarística) y destacar el elemento común a todos ellos, que radica en ser “mimesis”, se centra en la “tragedia”, a la que considera pretende “mimetizar a los hombres como siendo mejores de lo que son”³³², oponiéndola así, en esta acepción, a la comedia. Pues la comedia para Aristóteles es “mimesis de hombres inferiores, pero no en todo el vicio, sino lo risible, que es parte de lo feo; pues lo risible es un defecto y una fealdad sin dolor ni daño, así, sin ir más lejos, la máscara cómica es algo feo y retorcido sin dolor”³³³.

³²⁸ Ibid., cap XXV, 1461b, p. 117.

³²⁹ Ibid., cap XXIV, 1460a, p.111.

³³⁰ Aristóteles, *Poética*, cap. XXVI, 1462b.

³³¹ Aristóteles, *Política*, VII, 1342 a 5.

³³² Aristóteles, *Poética*, cap. II, 1448a.

³³³ Ibid., cap. V, 1449a, p.67.

Después de analizar la “tragedia” a través de los seis componentes que la integran, y dividirla en sus cuatro partes sucesivas, concluye que la esencia de la misma “es ser mimesis de una acción noble y eminente,... pues la tragedia no es mimesis de hombres sino de acciones y de vida;... abarcan los caracteres por medio de las acciones, de manera que los hechos y la fábula son el fin de la tragedia y el fin es lo más importante de todo”³³⁴.

La finalidad de la tragedia, a través de una técnica bien elaborada por poeta, no será otra, que la de seducir y purificar³³⁵ el alma, la de despertarla y producir sucesivamente la excitación de las emociones de miedo y compasión, “probar, refutar, despertar emociones (como piedad, temor ira u otras semejantes) e incluso aumentar y minimizar”³³⁶, provocando pasiones que la purifiquen. El poeta trágico produce placer en el espectador, pero no como si se tratara de un espectáculo cuyo fin fuera asombrar a través de lo maravilloso, sino que la tragedia tiene un placer que le es propio, y que alcanza “por medio de la mimesis a partir de la piedad y el temor”³³⁷ que debe ser introducido en la estructura de la acción y los hechos que se narran.

Hume en el ensayo “Sobre la tragedia” recogía el testigo de Aristóteles para preguntarse cómo es posible que los espectadores de una buena tragedia lleguen a experimentar placer a partir de una serie de pasiones desagradables despertadas por la representación. Y entre estas pasiones cita la pena, el terror y la ansiedad. Hume lleva a cabo una reflexión sobre los principios del arte a partir de la perplejidad que produce el hecho de que el objeto de la tragedia pueda causar placer, cuando si lo experimentáramos en la vida real caeríamos en la más honda inquietud y aflicción.³³⁸

³³⁴ Ibid., cap. VI, 1450a.

³³⁵ Ibid., cap. VI, 1450a.

³³⁶ Ibid., cap. XIX, 1456b.

³³⁷ Ibid., cap. XIV, 1453b, p. 84.

³³⁸ Ess, p. 32-40. (teorema)

3.1.4. Conclusión

Las respuestas pasionales son una parte valiosa del carácter que nos define como humanos. Es mérito de Aristóteles el haber propuesto una primera metodología para su estudio atendiendo al “objeto” al que se dirige la pasión, pues las pasiones tienen un claro componente intencional, algo que aceptan toda la filosofía hasta la aparición de William James y que será recuperado después por la fenomenología y la corriente cognitiva de una psicología y filosofía de las emociones. En segundo lugar, la atención se fija en la “causa” que produce la pasión, un objeto, una situación real o imaginaria. Y, por último, es importante atender a la “disposición anímica” de las personas que sienten la pasión.

Por otro lado, Aristóteles no realiza una clasificación de las mismas, no dispone de un sistema conceptual con el que catalogarlas, como sí lo hay en el estoicismo. Las coloca en pares de opuestos, pero este contraste no es una oposición moral, pues tanto la ira como la serenidad pueden ser virtuosas o perversas según hagamos un uso u otro de ellas. Su oposición radica en la misma definición. Sí que existe una primera enumeración, que hace que podamos atender a las mismas como importantes e incluso imprescindibles para entender nuestro repertorio comportamental. Mas adelante podremos ir comparándolas con aquellas que han considerado otros filósofos a lo largo de la historia del pensamiento.

Para autores como Kenny, Solomon, Lazarus o Nussbaum, la teoría de las pasiones de Aristóteles es un claro precedente de las actuales teorías cognitivas de las emociones, de las que ellos son claros representantes. Esta teoría la oponen a la tradición *humeana*, que para ellos es el paradigma de una teoría que identifica las pasiones con “sentimientos”, “sensaciones” o “impresiones”, sin ningún contenido cognitivo. Sin embargo, como estudiaremos más adelante esta concepción malinterpreta la filosofía de Hume. Intérpretes como Davidson, Norton o Baier mantienen posturas diametralmente opuestas a los autores anteriores. Aquí sólo señalaremos la similitud en

los análisis de Aristóteles y Hume. Aristóteles a la hora de analizar las pasiones veíamos que tiene en cuenta: el objeto de la pasión, la causa que la ha producido y el estado de ánimo en el que se está; en el caso de Hume, cuando analiza las “pasiones indirectas”, tales como el amor y el odio, el orgullo y la humildad, distingue también entre la “causa” que produce las pasiones y su “objeto”, que es aquello a que dirigen la atención una vez que surge la disposición anímica.

Aparte, hemos comprobado cómo Hume se muestra interesado por la “tragedia” en los mismos términos que Aristóteles, en la medida que produce en el espectador placer de la pena el temor y otras pasiones desagradables.

Si autores como Kenny hubieran comprendido el alcance de la influencia de los clásicos sobre Hume, habrían minimizado el contenido de sus críticas, basadas en una serie de pasajes del *Treatise*, interpretados sin relación a la globalidad del pensamiento de Hume.

Por otro lado, el hecho de que hayamos acentuado el papel de la compasión, se debe a su trascendencia posterior en nuestro estudio. Juan Luis Vives en su estudio sobre las emociones en *De Anima et Vita* dedicará un capítulo a “la compasión y la simpatía”. Vives sigue en su análisis las consideraciones de Aristóteles casi al pie de la letra. Criticando la postura de los estoicos: “No hay nada tan propio de la Naturaleza Humana como compadecerse de los afligidos, y me sorprende que los estoicos se hayan empeñado en arrancar del hombre virtuoso este sentimiento”³³⁹.

La “compasión” nace de una cierta semejanza de los espíritus humanos y esta semejanza produce la “simpatía”. David Hume en su intento de estudiar la naturaleza humana, en relación con la moral, dará una importancia capital a la “simpatía”, como veremos mas adelante.

³³⁹ J. L. VIVES, *El Alma y la Vida*, Valencia, 1992, p. 291.

3.2. EL ESTOICISMO Y EL IDEAL DE APÁTHEÍA

3.2.1. Etapas del Pensamiento Estoico

La “filosofía estoica”, fundada por Zenón de Citio (334 a.C.-262 a.C.) en Atenas, fue la corriente de pensamiento más importante e influyente de la época helenística y romana. Su predominio sobre otras escuelas filosóficas y sobre la religión duró más de cinco siglos. Posteriormente, cuando el Cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio Romano (391 d.C.) y Justiniano cerró las escuelas filosóficas (529 d.C.), el estoicismo todavía deja sentir su influencia. Y no sólo en la concepción rígida de la virtud, propia del cristianismo³⁴⁰, sino también en pensadores como Descartes o Spinoza³⁴¹, que a pesar de su “moderna” raíz “racionalista” tienen una fuerte impronta estoica. Doctrinas como la conciliación del *determinismo* de la Naturaleza con la *libertad* del ser humano, la del dominio de las pasiones por la razón, prácticamente pasarán intactas a la escolástica y a la metafísica racionalista. A la vez, su “cosmopolitismo” será fuente de inspiración para los filósofos ilustrados.

El origen del estoicismo hay que situarlo en una época donde predominaba el “aristotelismo” como sistema filosófico de explicación de la naturaleza y el ser humano. Como tal la filosofía estoica se presentó como una teoría rival, que habría de sustituir la influencia intelectual del aristotelismo³⁴². El estoicismo también construyó un “sistema”, articulado en tres partes: la “lógica”, la “física” y la “ética”³⁴³. Si bien, en su desarrollo en el *Imperium Romanum* será la ética, junto con alguna doctrina

³⁴⁰ T. ENGBERG-PEDERSEN, “Stoicism in the Apostle Paul: A Philosophical Reading” y R. SORABJI, “Stoic First Movements in Christianity” en S.K. STRANGE & J. ZUPKO, *Stoicism. Traditions and Transformations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

³⁴¹ Véase D. RUTHERFORD, “On the Happy Life: Descartes vis-à-vis Seneca” y F. DeBRABANDER, “Psychotherapy and Moral Perfection: Spinoza and the Stoics on the Prospect of Happiness” en S.K. STRANGE & J. ZUPKO, *Stoicism. Traditions and Transformations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

³⁴² J. M. RIST, “Aristóteles y el bien estoico” en *La Filosofía Estoica*, trad. David Casacuberta, Barcelona, Crítica, 1995, p. 11-31.

³⁴³ *SVF*, I, 45, p. 51 (=Diógenes Laercio, VII, 39). Esta concepción de la filosofía dividida en tres disciplinas procedería de su maestro platónico Polemón (*SVF*, I, 11 y 12).

perteneciente a la teodicea (por tanto dentro de la física), la que prime sobre el resto de disciplinas. Curiosamente, a pesar de postular la “fraternidad universal” y el “cosmopolitismo”, principios estos que son acordes con un “igualitarismo” humanista, tuvo su mayor calado en los funcionarios y clases dirigentes.

Debemos de precisar que aún siendo una corriente unitaria de pensamiento, en su seno encontramos ciertas discrepancias. Tradicionalmente se viene distinguiendo entre:

1º.- La *Stoa Antigua*, correspondiente al periodo griego, destacando la figura de su fundador, Zenón de Citio que hacia el año 300 a.C. creó una escuela filosófica en Atenas denominada la “*Stoa*”, esto es el “Pórtico”, por situarse en la *Stoa Poikilé* (“Pórtico de la Pinturas”). Junto a Zenón destacan su discípulo Cleantes (331 a.C.-232 a.C.), que le sucedió como *escoliarca* y Crisipo (280 a.C.-206 a.C.), discípulo, a su vez, de Cleantes³⁴⁴.

2º.- La *Stoa Media*, formada por Panecio de Rodas (185 a.C.-110 a.C.), que profesó en sus últimos años en Atenas, y su discípulo Posidonio de Apamea (135 a.C.-50 a.C.), que introdujeron notables novedades en la doctrina estoica, influyendo notablemente en Cicerón. Sus obras se sitúan en la linde del declive cultural de Atenas y en el ascenso político de Roma.³⁴⁵

3º.- La *Stoa Nueva* o romana, que tuvo un papel destacado en la vida de Roma y estuvo integrada principalmente por Séneca (1 d.C.-65 d.C.), Musonio Rufo (muerto hacia el año 81 d.C.), su discípulo Epicteto (50 d.C.-138 d.C.), -esclavo emancipado gracias al aprecio de sus dotes intelectuales por Nerón-, y por el emperador Marco

³⁴⁴ *Los Estoicos Antiguos*, ed. de Ángel J. Cappelletti, Madrid, Gredos, 1996. Este volumen incluye los fragmentos relativos a los primeros estoicos, de Zenón de Citio a Cleantes y Esfero. Traduce la obra de referencia publicada por Hans von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (1902-1905), citada normalmente como *SVF*. Deben todavía publicarse en español otros 2 volúmenes que incluyan los fragmentos de Crisipo (volumen 2) y sus sucesores (volumen 3). Al referirnos a Crisipo lo haremos a través del doxógrafo Diógenes Laercio y del médico Galeno, que criticó su doctrina.

³⁴⁵ Las noticias de las doctrinas de Panecio y Posidonio nos vienen dadas principalmente a través de las obras de Cicerón

Aurelio (121 d.C.-180 d.C.). En esta última etapa se volvieron a los presupuestos de la *Stoa Antigua*.

Para los estoicos, como para Aristóteles, la felicidad es el fin de la vida del hombre y se alcanza a través de una vida virtuosa. La virtud también la entienden como “disposición” de acuerdo a la razón, si bien, el término que utilizan no es *héxis*, sino *diáthesis*, que tiene un sentido de mayor fijeza o rigidez. Además, la virtud se basta a sí misma para alcanzar la felicidad³⁴⁶, por lo que el hombre estoico es autosuficiente y autónomo, separándose aquí de la doctrina aristotélica que hace del hombre un ser vulnerable frente a los avatares de la fortuna. En este sentido, la doctrina estoica está más cercana a la concepción de la virtud de Sócrates y Platón, discrepando de este último en la teoría del alma, pues no existe para los estoicos un alma distinta a la racional³⁴⁷. Su concepción del universo es la de un todo ordenado, regido por leyes naturales, de acuerdo a la Razón. La moral del sabio estoico consiste en la conformidad con la ley propia del cosmos, con la que alcanza la “*apátheia*”, esto es, la “imperturbabilidad de ánimo”, en que consiste la “felicidad”. La *apátheia* es entendida como un estado en el que se han extirpado todas las “pasiones” (*páthe*), las cuales son consideradas como los elementos irracionales del alma, que impiden, con su fuerza, que alcancemos la dicha y la vida buena.

La concepción de la felicidad está pues íntimamente relacionada con las pasiones, si bien, a diferencia de Aristóteles, lo que promulga la teoría estoica no es la moderación o su uso inteligente, sino su extirpación. Tal es la doctrina de Crisipo, y parece ser que también la de Zenón, Séneca o Epicteto.

De la misma manera que existe un arte (*téchne*) para curar el cuerpo, al que denominamos medicina, el arte de la filosofía se ocupa de la curación del alma³⁴⁸,

³⁴⁶ DIÓGENES LAERCIO, *Los filósofos estoicos*, VII, 125-132, p. 195-203.

³⁴⁷ Aunque debemos matizar que Panecio y Posidonio estaban más cercanos a la teoría del alma de Platón, que a la propia del estoicismo antiguo, al confrontar un *lógos* y unos impulsos irracionales (*páthos*).

³⁴⁸ Véase M.C. NUSSBAUM, *La terapia del deseo*, cap. 9: “Tónicos Estoicos: Filosofía y Autogobierno del Alma” y cap 10: “Los Estoicos y la Extirpación de las Pasiones”.

mediante la erradicación de las pasiones de la vida humana. Esta teoría es uno de los puntos donde los estoicos se oponen con mayor vigor a la moral aristotélica.

Expondremos en este capítulo la teoría de las pasiones del estoicismo antiguo, principalmente de Zenón y Crisipo, conocidas principalmente a través de las obras de Diógenes Laercio y Galeno, la clasificación de las mismas, las desviaciones doctrinales de Panecio y Posidonio, y su vuelta a la doctrina primigenia por el estoicismo romano.

3.2.2. La Doctrina Estoica de las Pasiones

Muchos de los tratados estoicos comienzan por realizar una clara distinción entre el hombre y los animales³⁴⁹. El ser humano es infinitamente superior a las fieras pues está dotado de razón, facultad que le permite comprender el mundo y su lugar en el universo. El poseer razón nos hace dignos de respeto. Para el estoico, la razón debe cultivarse y controlarse a través de una educación adecuada, que nos apartará, por un lado, de las religiones populares, que colocan lo importante en dioses exteriores a nosotros y, por otro lado, de las doctrinas filosóficas o convenciones que muestran la felicidad ligada a bienes externos. La razón nos permite hacer una elección correcta y virtuosa. Pero esa virtud se basta a sí misma. Contrariamente a Aristóteles y la opinión común, el hombre sabio ha de ser siempre “autosuficiente” a la hora de alcanzar la felicidad. Los pensadores estoicos no asignan valor alguno a los bienes externos, por ser inestables y caer fuera de nuestro control. El hombre sabio dirige su vida conforme a la Naturaleza³⁵⁰, lo cual quiere decir, dado el carácter racional de su ser, conforme a su propia razón, una razón interior, que como tal es un fragmento de la Divinidad. Podemos descubrir el orden moral dentro de nosotros, al tiempo que descubrimos que la Naturaleza está gobernada por una Providencia divina. Sin embargo, ese bien al que nos orientamos no es un bien individual, sino que es inseparable de la búsqueda de un bien para el resto de los seres humanos. Si para Aristóteles la perfección humana podía

³⁴⁹ De ahí que Hume en su ensayo “El estoico”, comience también con esta distinción.

³⁵⁰ Zenón fue discípulo primero del cínico Crates, cuya doctrina defendía una forma de vida conforme a la naturaleza, si bien la doctrina estoica se separa de la interpretación cínica. Después seguiría las enseñanzas de megáricos y platónicos (Diógenes Laercio, VII, 2-6, p.73-79).

hallarse dentro del esfera de la *polis*, con lo que no había necesidad de procurar el bien de los demás, para los estoicos, una vez desaparecido aquél marco político, y fieles a su distinción de lo humano y lo animal, pertenecemos a una comunidad universal de seres racionales. Somos “ciudadanos del mundo” (*polítes tou kosmou*)³⁵¹, al decir de Epicteto. El sistema estoico va unido a un ideal de justicia, como orden derivado de la Divinidad.

Importante también para los estoicos es el estudio de la “lógica”, como investigación de los significados de los términos y de las formas de la argumentación. Esta disciplina supone una propedéutica para la filosofía moral³⁵². Por otro lado, el cosmos y el lugar del hombre en el mismo es objeto de la “física”, -de la que forma parte la “teodicea”-; la física es un saber sobre las causas necesarias del acontecer cósmico, de acuerdo a la Razón. Ambas disciplinas, lógica y física, están subordinadas a la ética.

Pasemos, pues, al análisis de las pasiones. En relación al estoicismo antiguo conocemos la teoría de las pasiones estoicas mediante fuentes indirectas como son Diógenes Laercio, Galeno, Cicerón o Plutarco. A través de ellos conocemos la doctrina del fundador Zenón, de Cleantes y tal vez el del mayor de los filósofos estoicos, Crisipo, que escribió tres libros sobre las pasiones y un cuarto dedicado al tratamiento terapéutico de las mismas. Para el estoicismo antiguo las pasiones deben ser erradicadas de la vida humana, pues son las causantes de las enfermedades del alma. La filosofía, y en concreto la filosofía estoica se presenta como una terapia para el alma enferma, para establecer o restablecer la salud anímica, a través del control racional. Como ha señalado Foucault, el estoicismo es un conjunto de reglas para interrogar y orientar la conducta, permitiendo al individuo formarse y modelarse a sí mismo, a través de las *techniques du soi*, técnicas del yo³⁵³.

³⁵¹ EPICTETO, *Discursos*, 2, 10, 3ss.

³⁵² Aunque tanto Séneca como Epicteto son conscientes de que un interés desmesurado en el discípulo por este tipo de estudios puede distraerlo de su verdadero fin, que es moral, creando una falsa presunción de sabiduría.

³⁵³ M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres, e Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, Madrid, Siglo XXI, 1987.

En Diógenes Laercio encontramos recogida la siguiente definición de las pasiones:

“Según Zenón, la pasión en sí es el movimiento del alma que es irracional y contrario a la naturaleza, o un impulso excesivo (ὄρμη πλεονάζουσα - *horme pleonazousa*-)... Y les parece a ellos que las pasiones son juicios (κρίσεις - *kríseis*), como dice Crisipo en *Sobre las pasiones*”³⁵⁴.

Dos son, pues, las referencias sobre las pasiones recogidas por Diógenes Laercio, la primera más acorde con el sentido popular que ve en las “pasiones” (*páthe*) un impulso desmedido (*horme pleonazousa*) y una segunda más extravagante que las considera “juicios” (en griego *krisis*, aunque también utiliza la palabra *doxa*, opinión o creencia). Las mismas tesis aparecen posteriormente en el estoicismo tardío de Séneca y Epicteto.

Debemos entender lo de “movimiento del alma” en un sentido literal³⁵⁵. Los estoicos no conciben el alma como una entidad inmaterial, sino como una parte del *pneûma* universal³⁵⁶, esto es, una mezcla de aire y fuego³⁵⁷ ubicada en el principal órgano del cuerpo, el corazón. Ese Alma Universal la identifican con Zeus o con Dios³⁵⁸. Y el alma humana, principalmente la parte rectora o *hegemonikon*³⁵⁹, debe vivir acorde a su ley, pero el ser humano posee impulsos o movimientos que nos hacen contemplar algo como bueno y, por tanto, apetitoso, o malo, y, por tanto, a evitar. Esos impulsos son desmedidos pues orientan el alma hacia bienes exteriores que son considerados valiosos.

³⁵⁴ DIÓGENES LAERCIO, *Los Filósofos Estoicos*, ed. bilingüe Griego-Español de A. López Eire, Barcelona, PPU, 1990, L. VII, 110-116, p. 183. “κατὰ Ζήνωνα ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίησις ἢ ὄρμη πλεονάζουσα. δοκεῖ δ’ αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι, καθά φησι χρύσιππος ἐν τῷ Περὶ παθῶν”.

³⁵⁵ Véase STEVEN K. STRANGE, “The Stoics on the Voluntariness of the Passions” en B. INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

³⁵⁶ “Algunos decían que la sustancia (del alma) es incorporea como Platón; otros, que mueve los cuerpos, como Zenón y los que de él (proviene). Y éstos suponen que ella es *pneûma*”, *SVF*, I, 136, GALENO, *Historia de los filósofos* 24 Diels, pag 613, 12, p. 99.

³⁵⁷ *SVF*, I, 107, p. 86-87.

³⁵⁸³⁵⁸ *SVF*, I, 102, p. 80 (= Diógenes Laercio, VII 135-136).

³⁵⁹ “A la (parte) directiva le son inmanentes la representación, el asentimiento, el impulso y la razón” *SVF*, I, 144 (=Jámblico, *Sobre el alma*, en Estobeo, *Églogas* I 49, 34, 369 W), p. 102.

Por otro lado, hemos de entender también que la doctrina estoica de las pasiones no hay que comprenderla dentro del marco platónico que separaba una parte racional del alma de otra irracional³⁶⁰, o dentro de la distinción aristotélica entre razón y pasiones. El estoicismo fue una reacción racionalista e intelectualista contra estos filósofos. Para ellos sólo existe el alma racional³⁶¹. Como dice Crisipo:

“La pasión (*páthos*) y la razón (*lógos*) no se enfrentan ni se oponen entre sí, sino que son los dos aspectos de una misma alma”³⁶².

El hombre es un ser racional por naturaleza, por lo que los conflictos entre el pensamiento y nuestros impulsos no es una lucha entre dos fuerzas diferentes, propias cada una de una parte del alma, sino una tensión dentro de un alma única, son desviaciones de la propia razón. Como dice Nussbaum: “Han de verse como luchas de la razón consigo misma respecto de lo que es valioso y bueno en el universo, respecto, simplemente, de la manera de imaginar el mundo”³⁶³. Y aquí enlazamos con la segunda definición, en efecto, las pasiones son juicios, pero juicios o creencias de un determinado tipo, esto es “falsos”, “las pasiones del alma humana son deformaciones de la razón y juicios errados de la misma”³⁶⁴. Es la creencia misma la que da lugar a ese movimiento violento del alma. Las pasiones surgen al considerar que determinados objetos o cosas son valiosos, por ejemplo el dinero que da lugar a pasiones como el afán de riquezas o la avaricia. Nussbaum considera el ejemplo de la pena que surge por la desaparición de un ser querido. Ante ella el estoico muestra cierto desapego, como ante las noticias de la muerte de un hijo: “Sabía que lo había engendrado mortal”³⁶⁵; o del ser

³⁶⁰ Aunque en *República* o *Fedro* la concepción platónica del alma es tripartita, en el *Timeo*, que fue una obra que alcanzó mayor popularidad en la Antigüedad, Platón distingue entre una parte racional, asiento de la razón, y otra irracional, sede de los impulsos y deseos.

³⁶¹ Dentro de un alma única integran diferentes elementos y funciones: “Zenón el estoico dice que el alma consta de ocho partes, y las divide en la parte directiva, los cinco sentidos, la (facultad) vocal y la genésica” *SVF*, I 143 (=Nemesio, *Sobre la naturaleza del hombre* 96), p. 101.

³⁶² *SVF*, III, 459, 17-18, citado en, M. DARAKI y G. ROMEYER-DHERBEY, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, trad. F. Guerrero, Madrid, Akal, 1996, p. 22.

³⁶³ M.C. NUSSBAUM, *La terapia del deseo*, p. 476.

³⁶⁴ *SVF*, I. 208 (=Temistio, *Paráfrasis al “Sobre el alma” de Aristóteles* 90 bII 197, 24 Speng.), p. 130.

³⁶⁵ CICERÓN, *Disputaciones Tusculanas*, p. 285. Cicerón atribuye aquí la anécdota a Anaxágoras al tener conocimiento de la muerte de su hijo.

amado: “Has enterrado el único ser que amas; busca a alguien a quien amar. Es mejor reemplazar tu amor que llorar por él”³⁶⁶. Extinguir una pasión significa eliminar el juicio o la creencia con la que se identifica, creer que lo más importante de la vida es el dinero, o que el ser humano que ha muerto es único. El hombre debe verse así libre de pasiones, con lo que dependerá menos de los golpes de la fortuna, encontrando la felicidad en sí mismo.

Siguiendo a Nussbaum³⁶⁷, podemos destacar tres argumentos que aclaran y justifican la posición de los estoicos antiguos con respecto a las pasiones. En primer lugar hemos de señalar que los juicios con los que se identifican las pasiones son falsos, esto es, falsas opiniones o falsas creencias. En este punto, como en los siguientes se oponen a la concepción aristotélica, que parece en todo momento ser el blanco de sus críticas. Para Aristóteles las pasiones contienen un elemento cognitivo, pero no tiene por qué ser falso, llorar la pérdida de un ser querido o indignarse ante una injusticia es un signo de que hay algo que consideramos como valioso, así la persona amada o la justicia, lo cual nos dignifica. La posición aristotélica parece más intuitiva y fácil de entender que la estoica, que prescinde de la consideración de lo mundano. Un segundo argumento sostiene que “las pasiones no son tan importantes como piensan los aristotélicos para motivar la acción virtuosa”³⁶⁸. Si para Aristóteles la “ira” resultaba deseable para rebelarse contra una acción injusta, los estoicos mantienen que el hombre virtuoso debe verse siempre privado de ella y que la injusticia será condenada por el hombre virtuoso de una forma segura y desapasionada, siendo capaz de una auténtica autodeterminación racional. La virtud no puede estar unida a un impulso excesivo, y, según los estoicos, irracional. Un tercer argumento se refiere a las pasiones como un “intenso sentimiento doloroso”³⁶⁹, de tal manera que se sienten como dolor y trastornos del organismo y del alma, como perturbaciones. Ni siquiera las presuntas pasiones positivas se libran de este dictamen, y, así, una alegría desbordante o un amor pasional se sienten como turbaciones.

³⁶⁶ SÉNECA, *Epistolas*, 63, 11 citado en NUSSBAUM, p. 476.

³⁶⁷ *Ibid.*, pp. 482-493.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 484.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 486.

De esta manera, las pasiones, sean de la clase que sean, impiden el control racional que constituye la conformidad con la Naturaleza propia de la vida estoica. Una vez desencadenada una pasión no es posible refrenarla. Crisipo lo muestra mediante la siguiente metáfora:

“Cuando una persona está caminando, el impulso de los miembros puede ser controlado y modificado como ella quiera. Pero si está corriendo, ya no ocurre así. El movimiento se desplaza a sí mismo, por su propio empuje; de modo que, aunque la persona en cuestión quisiera detenerse o cambiar de dirección, sería incapaz de hacerlo. El impulso de su propio movimiento la llevará más allá del punto en el que deseaba detenerse. Así es también la pasión. Los juicios verdaderos de la razón estoica, como el caminar, pueden gobernarse por nuestra voluntad; la cólera, el miedo y el amor, aun cuando puedan frenarse, no pueden detenerse con seguridad en el punto en el que la virtud quisiera. Nos lleva más allá de nuestro deseo (SVF, III, 462 = PHP, 4,2, 13-19, 240-242D)”³⁷⁰.

La opinión aristotélica de que las pasiones pueden moderarse o controlarse por la razón es criticada por el pensamiento estoico, y considerada perversa para comprender el fin propio del hombre.

Los estoicos son también los primeros en realizar una clasificación sistemática de las pasiones en base a un criterio, según se contemple un “bien” o un “mal” y este bien o mal sea “presente” o “futuro”. De las combinaciones anteriores surgen cuatro pasiones básicas:

- 1°.- El “placer” (*hedone*), que tiene por objeto los bienes presentes.
- 2°.- El “deseo” (*epithymía*), que es una expectativa de bienes (futuros).
- 3°.- La “pena” (*lype*), que tiene por objeto un mal presente.
- 4°.- El “temor” (*phobos*), que es la expectativa de un mal (futuro).

³⁷⁰ Ibid., p. 490. Nussbaum se refiere aquí a la obra de Crisipo, *Acerca de las pasiones* referida por Galeno en *PHP*.

De estos estados o perturbaciones del alma se derivan a su vez todo un conjunto de pasiones. Siguiendo el compendio hecho por Diógenes Laercio podemos destacar lo siguiente:

“El placer es una exaltación irracional motivada por un objeto que parece deseable; al placer se subordinan el encanto, el regocijo maligno, el goce, la efusión”³⁷¹.

Tras su enumeración, Diógenes cita la definición estoica de cada una de ellas. Puede verse aquí en este rechazo del placer una confrontación frontal con la filosofía epicúrea que colocaba el placer en el centro de sus reflexiones, así como con la filosofía peripatética que no rechazaba los bienes del cuerpo y los bienes exteriores, y que nunca pondría en una misma clasificación pasiones como el placer, el encanto o el goce, que parecen tener un carácter positivo y el regocijo maligno, que parece rechazable por sí mismo.

En cuanto a la pasión que espera un bien futuro, el “deseo”:

“Es una apetencia irracional, a la que están subordinados también estas pasiones: la necesidad, el odio, la porfía, la cólera, el amor, el resentimiento, la irritación”³⁷².

No deja de llamar la atención que el amor, el odio o la cólera formen parte de un mismo grupo de pasiones. Para el “hombre sabio” no son aceptables emociones como el amor mundano, pues éste surge como una atracción motivada por la apariencia de belleza del otro, y la perturbación que produce es tan turbadora como el odio o la cólera.

En cuanto a las pasiones que tienen su origen en la captación de un mal, siendo presente afirma:

³⁷¹ DIOGENES LAERCIO, L. VII, 110-116, p. 185.

³⁷² Ibid.

“La pena es una contracción irracional; son sus especies éstas: la piedad, la envidia, los celos, la rivalidad, el pesar, la inquietud, la aflicción, la congoja, la confusión”³⁷³.

Y en cuanto a las pasiones derivadas de un mal futuro:

“El temor es la expectación de un mal. Al temor se reconducen las emociones siguientes: el terror, la vacilación, la vergüenza, el estupor, la turbación, la angustia”³⁷⁴.

El hecho de que las pasiones estén referidas a algo a lo que concedemos un valor, sea un bien o un mal, que hace que orientemos nuestra acción de una determinada manera, no significa que la filosofía estoica predique la doctrina según la cual debamos perseguir el bien tal como lo suponemos y evitar el mal, sino que la conducta del hombre sabio consiste en apartarse de toda clase de pasiones. Éste es el estado de *apátheia*. Para el estoicismo antiguo existen dos tipos de hombres: el sabio (*sophós*) y el hombre vulgar (*phâulos*), el primero, se caracteriza por vivir constantemente en la virtud al verse libre de pasiones, esto es, de temores, penas, esperanza, celos, amor pasional, compasión, etc., de toda relación con el mundo, al fin y al cabo; y el segundo, por apartarse de la virtud. Entre un hombre y otro no hay término medio, pues nada hay entre el vicio y la virtud, de tal manera que todo hombre que no sea un sabio es un malvado³⁷⁵.

Este rigorismo moral será criticado por los estoicos de la *Stoa Media*, como Panecio y Posidonio, que afirmaban la capacidad del ser humano de aproximarse a la virtud, a través del “hombre que hace progresos” (*prokoptontes*)³⁷⁶, negando la tesis de los maestros del Antiguo Pórtico de que entre vicio y virtud no hubiese un término medio. Panecio y Posidonio rechazan también la idea de que la virtud en sí misma sea suficiente para alcanzar la felicidad, pues la salud y otros bienes exteriores son también necesarios para la misma. Además se aproximaron al platonismo al volver a introducir

³⁷³ Ibid., p.183.

³⁷⁴ Ibid., p.185.

³⁷⁵ M. DARAKI y G. ROMEYER-DHERBEY, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, trad. F. Guerrero, Madrid, Akal, 1996, p. 17-58.

³⁷⁶ Ibid., p. 19.

la distinción entre un alma racional y otra irracional, viendo la tensión del individuo como una confrontación entre las dos partes del alma, una *logon* y otra *alogon*, y no como una tensión dentro del alma misma. Cicerón recogió la teoría de estos autores, ahondando en la misma. En las *Disputaciones Tusculanas*, al introducir y discutir la teoría de las pasiones y si el sabio puede verse libre de ellas, afirma:

“Yo seguiré la división clásica, que fue primero de Pitágoras y después de Platón, que dividen el alma en dos partes: a una la hacen partícipe de la razón, mientras que la otra está privada de ella; en la que participa de la razón sitúan la tranquilidad, es decir, un estado de equilibrio plácido y reposado, en la otra los movimientos perturbadores, tanto de la ira como del deseo, contrarios y hostiles a la razón. Sea éste el punto de partida, aunque en la descripción de estas perturbaciones, podemos recurrir a las definiciones y divisiones de los estoicos, que, en mi opinión, evidencian en esta cuestión una gran agudeza”³⁷⁷.

Así, la actitud ecléctica ciceroniana parte de la naturaleza dual del alma para explicar con las definiciones y caracterizaciones estoicas el problema de las pasiones. Según Remo Bodei: “Su *coup de génie* consistió en llevar una lectura dualista de una filosofía monista como era la estoica”³⁷⁸. En su obra *Disputaciones Tusculanas*, Cicerón discute la doctrina estoica que afirma que el sabio puede verse libre de toda *animi perturbatio*. Éste es el término que utiliza Cicerón para trasladar al latín el griego *páthos*, evitando los términos *morbus* (enfermedades) o *passio* (sufrimiento). En el Libro III, demuestra que el sabio puede verse libre de la aflicción, y en el Libro IV expone la teoría de las pasiones estoica e investiga si el sabio puede verse libre del resto de pasiones: el miedo, la alegría desmedida y el deseo de placeres. Cicerón reelabora la teoría de las pasiones señalando las cuatro básicas: La alegría (*laetitia*), el deseo (*libido* o *cupiditas*), la aflicción (*aegritudo*) y el miedo (*metus* o *formido*), que corresponden a la catalogación estoica basada en el juicio de un bien o un mal, presente o futuro. Así afirma:

³⁷⁷ CICERÓN, *Disputaciones Tusculanas*, ed. Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 2005, Libro IV, 5, 10-11, p. 333.

³⁷⁸ R. BODEI, *Geometría de las pasiones*, p. 280.

“Ellos sostienen, a su vez, que las formas principales de las perturbaciones tienen su origen en dos supuestos bienes y dos supuestos males; de manera que resultan cuatro formas; de los bienes se originan el deseo de placer y la alegría, de modo que la alegría tiene por objeto los bienes presentes y el deseo de placer los futuros; ellos piensan que el miedo y la aflicción nacen de los males, el miedo de los males futuros y la aflicción de los presentes. La alegría y el deseo de placer, por su parte, se mueven en el ámbito de la creencia de cosas que son buenas, porque el deseo de placer, si se lo tienta y se lo inflama se deja arrastrar hacia lo que parece un bien, mientras que la alegría, una vez que ha conseguido lo que ya deseaba, se exalta y se desborda”³⁷⁹.

Vemos así, que también la persecución de lo que creemos bueno aparece como una perturbación del ánimo, tal como aparecía en la doctrina del Antiguo Pórtico.

	El objeto es un BIEN	El objeto es un MAL
Presente	Alegría	Tristeza
Anticipado	Deseo	Miedo

Sin embargo, tanto Posidonio y Panecio, como Cicerón van a insistir en la existencia de emociones buenas, “*eúpátheia*”. Estas disposiciones afectivas ya estaban presentes en el estoicismo antiguo. Diógenes Laercio refiriéndose a los primeros estoicos griegos señala: “Hay también, sostienen, tres buenas emociones (*eúpátheias*): la alegría (*chara*), la precaución (*eulábeia*) y la voluntad (*boúlesis*)”³⁸⁰. ¿Significa esto que los estoicos no abogan totalmente por la extirpación de las pasiones? De pasiones sí, pero no de emociones, pues no son lo mismo las *páthe*, o impulsos desmedidos e irracionales, y las *eúpátheia* o emociones racionales. Según Rist:

³⁷⁹ CICERÓN, *Disputaciones Tusculanas*, IV, 6, 11-13, p. 333-334.

³⁸⁰ DIÓGENES LAERCIO, VII, 116-117, p. 186-187.

“El hombre sabio, según su punto de vista, muy lejos de ser alguien sin emociones, se halla poseído por las tres disposiciones básicas y estables emocionales –y al mismo tiempo racionales–: de alegría, deseo y un sentido de precaución. Según la visión estoica, en un hombre saludable no hay contraste entre razón y emociones; de aquí que estas “emociones” puedan describirse como estados racionales. Estos estados racionales se hallan presentes en el hombre sabio; los estoicos los llamaban “*eúpátheia*”. Evidentemente hay una diferencia entre un *páthos* y una *eúpátheia*; y el *ápathés*, el hombre sabio ha de verse sin *pathé*”³⁸¹.

Los estoicos concebían los *páthe* como enfermedades: son estados o impulsos excesivos o irracionales con lo que no podían identificarse sin más con emociones. Tal es el punto de vista de Zenón y Crisipo. De esta forma es fácil comprender por qué se abogaba por su supresión. Los *páthe* hay que verlos como irracionales, pero no las emociones en su totalidad. Pero el hecho de que la *apátheia* se hubiera identificado con indiferencia o insensibilidad, hizo que por ejemplo Panecio prefiriese el término *euthymía* a *apátheia*. Según Rist:

“Ya hemos visto que los primeros estoicos consideraban que *apátheia* significa una supresión de las emociones irracionales. *Apátheia* significa no ausencia de emociones, sino ausencia de emociones irracionales y malas; en otras palabras, para la antigua Estoa *apátheia* significa *eúpátheia*. Pero la terminología es confundente y Panecio abandonó al parecer el término *ápátheia*. Le habría animado a dar este paso el hecho de que para él la virtud consiste no en la supresión de las emociones irracionales, sino en el refrenar una parte no racional del alma. La palabra *apátheia* podría haber sugerido demasiado la supresión más que el refreno. Es mejor y más inteligente librarse de todo ello”³⁸².

El propio Cicerón pudiendo traducir *páthos* por la expresión latina *morbus*, esto es, “enfermedad”, prefiere el término más neutro *perturbatio*.

Por otro lado, de la misma manera que de las pasiones básicas derivan un conjunto de pasiones subordinadas que parecen depender de ellas, otro tanto ocurre con las originarias emociones buenas:

³⁸¹ J.M. RIST, *La Filosofía Estoica*, p. 35-6.

³⁸² *Ibid.*, 205.

“A la buena voluntad se subordinan la benevolencia, la bondad, el afecto, la estimación; bajo la precaución figuran el pudor, la pureza; y bajo la alegría se asientan el contentamiento y el buen humor”³⁸³.

Parecería, según lo anterior, discutible que la felicidad de la forma de vida estoica radicase en la extirpación de toda forma de vida emocional, de todo afecto. El propio Hume interpretaba la figura del estoico suavizada por el tamiz de las pasiones sociales. Shaftesbury y Hutcheson darán una importancia fundamental a la benevolencia en sus sistemas morales. Sin embargo, a pesar de todo este conjunto de emociones, el estoico mantiene una seriedad y un rigorismo moral que no le permite valorar positivamente los bienes externos, como bien se ha percatado Nussbaum. El sabio estoico se libera de todo un conjunto de problemas cotidianos, pero su forma de alegría no le permite la euforia o la risa, sino tan sólo el contento. Si bien los textos de Panecio o Posidonio, así como las referencias de Cicerón, parecen menos estrictos moralmente hablando, no ocurre lo mismo en los maestros del estoicismo antiguo o en los del estoicismo tardío, como es el caso de Séneca, Marco Aurelio y Epicteto. Hume en su interpretación del estoicismo, estaría más cercano en este sentido a la concepción de la *Stoa Media*.

Podemos ver ahora la relación que existe entre las cuatro pasiones básicas y las tres emociones buenas. Unas y otras guardan una relación de oposición:

“La alegría es contraria al placer, puesto que es una exaltación racional; y que la precaución lo es al temor, puesto que es una evitación racional; el sabio, en efecto, de ninguna manera sentirá temor, y, en cambio, sí tomará sus precauciones. Y, al deseo, dicen, se opone la buena voluntad, que es un apetito racional”³⁸⁴.

Las *páthe* y las *eúpátheia* son respuestas emocionales diferentes ante una misma situación, pero mientras que unas son respuestas inadecuadas las otras son adecuadas a la razón, oponiéndose de la siguiente manera:

³⁸³ DIÓGENES LAERCIO, VII, 116-117, p. 186-187.

³⁸⁴ DIÓGENES LAERCIO, VII, 116-117, p. 186-187.

<i>Páthe</i>	<i>Eúpátheia</i>
Placer	Alegría
Deseo	Voluntad
Temor	Precaución
Pena	

No existiría una pareja para la pena o aflicción, pues al hombre sabio no le afecta ningún mal presente.

Afirma Cicerón, así, que existen “cuatro perturbaciones y tres estados de equilibrio”³⁸⁵ que él cataloga de la siguiente manera:

<i>Perturbaciones</i>	<i>Estados de equilibrio</i>
Alegría desmedida	Alegría
Deseo	Voluntad
Miedo	Precaución
Aflicción	

Cicerón explica extensa y claramente este tipo de respuestas. Nos dice que todos los hombres persiguen por naturaleza aquello que les parece un bien y evitan el mal. Y a continuación matiza lo siguiente:

“Cuando ello sucede con equilibrio y medida, a una atracción de esa naturaleza los estoicos le dan el nombre de *boúlesis* y nosotros el de voluntad, la cual piensan que sólo la posee el sabio; la definen así: la voluntad es el deseo racional de algo, si, por el contrario, se trata de un impulso excesivo contrario a la razón, ella se convierte en deseo de placer o deseo desenfrenado, pasiones que se hallan en todos los necios. Del mismo modo, cuando nos da la impresión de que nos encontramos en

³⁸⁵ CICERÓN, *Disputaciones Tusculanas*, IV, 6, 14-15, p. 335.

presencia de un bien, ello acontece de dos maneras. Cuando esa impresión mueve el alma de una forma serena y equilibrada, acorde con la razón, a ese estado se le denomina alegría, cuando, por el contrario, el alma exulta de un modo vano y desenfrenado, puede hablarse entonces de alegría desmedida y excesiva, que ellos definen así: exaltación irracional del alma. Y, dado que por naturaleza tendemos al bien, del mismo modo por naturaleza nos alejamos del mal; si ese alejamiento se hace de un modo racional, llámese precaución y reconózcase que sólo se da en el sabio; cuando por el contrario, prescinde de la razón y va acompañado de un estado de ánimo de abatimiento y postración, llámese miedo; el miedo es una precaución contraria a la razón. Al sabio, por el contrario, no le afecta en absoluto el mal que está presente, mientras que la aflicción es propia de los necios y se dejan afectar por ella en los males supuestos, caen en el abatimiento y se encogen, porque no obedecen a la razón: Por eso, la primera definición es la siguiente: la aflicción es una contracción del alma contraria a la razón: De aquí que haya cuatro perturbaciones y tres estados de equilibrio, porque no hay ningún estado de equilibrio que se oponga a la aflicción”³⁸⁶.

De entre esos estados de equilibrio la *boúlesis*, que Cicerón traduce como *voluntas* y nosotros por “voluntad” es, decíamos, el deseo racional de un bien. Esta concepción se aparta de la forma habitual de entender la voluntad como facultad de elección o decisión para llevar a cabo ciertas acciones. El término *boúlesis* no era nuevo, ya Platón en el libro IV de la *República* lo introduce para designar la clase de deseo propio de la parte racional del alma, en oposición a los deseos de honor o fama, propios del *thymós* y a los apetitos relativos a los placeres de la mesa y sexuales, propios de los *epithymiai*. Aristóteles, tanto en la *Ética a Nicómaco* como en el tratado *Sobre el Alma*, entiende la *boúlesis* de la misma manera que Platón, como deseo (*órexis*) del bien. El estoicismo es deudor de esta concepción, pero dado que no distinguen entre una parte racional y otra no-racional del alma, adaptaron su uso, definiendo la voluntad como un “apetito racional” (*eulógos órexis*), que es de hecho un bien y lo posee únicamente el hombre sabio. Así, la voluntad es una clase de deseo y no una facultad de elección, y como tal sólo la posee el hombre sabio y bueno³⁸⁷.

³⁸⁶ CICERÓN, *Disputaciones Tusculanas*, IV, 6, 12-15, pp. 334-335.

³⁸⁷ Véase STEVEN K. STRANGE, “The Stoics on the Voluntariness of the Passions” en B. INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 33-36.

La interpretación que los estoicos tardíos del Imperio Romano, como Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, dieron de la filosofía estoica influyó decisivamente en la confrontación entre la razón y las pasiones. Años antes Cicerón ya nos advertía:

“Procuremos estar libres de toda pasión, no sólo de la codicia y el temor, sino también de la inquietud, de la alegría desenfadada y de la cólera, para así gozar de la tranquila serenidad, que es compañera inseparable de una conciencia digna y firme”³⁸⁸.

3.2.3. La crítica estoica del aristotelismo

Aristóteles definía la “ira” como un deseo de venganza manifiesta, acompañado de pesar, y causado por un desdén indebido, bien respecto a nosotros, o alguno de nuestros amigos o familiares. En la *Retórica* Aristóteles afirma de la ira su conveniencia de ser despertada en el auditorio para dirigirla contra los enemigos a los que se considera culpables de haber causado ciertos males.

Unos siglos más tarde, Séneca dedicará uno de sus primeros tratados a la “ira”³⁸⁹. Y si bien coincide con la definición que de ésta da Aristóteles, diferirá sin embargo en el papel que desempeña en la vida del ser humano. Para Séneca la “ira” es lo más opuesto que existe al ideal de “*apatheia*”, de imperturbabilidad del alma, del sabio estoico, y admitir cierta utilidad en ella –como hace Aristóteles –significa que puede ser aceptada, algo que Séneca negará. La ira no es acorde, sino contraria al fin del hombre: “El vivir conforme a la naturaleza”³⁹⁰.

La ira es la causa de los grandes males acaecidos al ser humano, así dice Séneca: “Mas ahora, si quieres examinar sus efectos y daños, ninguna calamidad al género humano le ha costado más. Verás matanzas y envenenamientos... y los exterminios de

³⁸⁸ M.T. CICERÓN, *Tratado de los deberes*, trad. J. Santa Cruz Teijeiro, Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 66.

³⁸⁹ SÉNECA, *De la Cólera*, ed. de Enrique Otón Sobrino, Madrid, Alianza Editorial, 2000 (1ª ed. 1986).

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 43.

pueblos enteros...”³⁹¹. La ira no puede ocultarse, “la cólera se exhibe y salta al rostro”³⁹². Es la más terrible de las pasiones, si “las otras pasiones asoman, ésta desborda”³⁹³. Y además, es incontrolable, de ahí que Séneca critique a aquéllos que, como Aristóteles, creen que pueden domeñarla y “constreñirla dentro de un límite beneficioso”³⁹⁴ para mover a la acción.

Dos razones da Séneca para refutar la postura aristotélica:

1.- “Es más fácil excluir lo perjudicial que dominarlo y no admitir que moderar lo admitido; pues una vez que se han instalado en su posesión son más fuertes que su moderador y no consienten en ser recortadas o menguadas”³⁹⁵.

2.- “La razón misma a la que se confían los frenos, es poderosa en la misma medida en que está alejada de las pasiones”³⁹⁶.

La exposición de esta segunda razón le dará pie a Séneca para tratar la oposición estoica entre la Razón, que intenta orientar al ser humano hacia una vida conforme a la naturaleza, y las Pasiones que son el elemento perturbador de la existencia. Dice Séneca: “Si el alma se ha sumido en la ira, en el amor y en las demás pasiones, a ella no le es permitido refrenar su impulso; lo normal es que la arrastren y en el abismo la hundan su propio peso y su naturaleza propensa a los vicios”³⁹⁷. Y más adelante: “Bajo una tiranía tiene que vivir quien cae en la servidumbre de alguna pasión”³⁹⁸.

³⁹¹ Ibid., p. 36-7.

³⁹² Ibid., p. 35.

³⁹³ Ibid., p. 36.

³⁹⁴ Ibid., p. 46.

³⁹⁵ Ibid.

³⁹⁶ Ibid.

³⁹⁷ Ibid., p. 46-7.

³⁹⁸ Ibid., p. 49.

Ni siquiera en la lucha contra los enemigos es “útil” la ira: “A los gladiadores también su técnica les protege, la ira les desguarnece”³⁹⁹ y en la guerra “a la temeridad es proclive y los riesgos, en tanto que quiere propiciarlos, no los precave”⁴⁰⁰.

En Séneca la oposición *razón-pasión* se radicaliza. Sólo la eliminación de éstas últimas puede hacernos llevar una vida conforme a la verdad, sólo la razón nos conduce a lo justo.

Pero hay un defecto de partida en la argumentación estoica, que Hume advierte en todas las críticas de las pasiones y ello está en el hecho de tomar como modelo de las mismas las “pasiones violentas”. Llamaremos a esto la “falacia estoica”, pues, ¿se rechazarían las pasiones con tanto ímpetu si en vez de incidir en la ira, el miedo, el temor, el odio... se hubiera hecho en el “amor”, en sentido aristotélico, entendido como el desear a alguien lo que se estima bueno, y ello por causa de él y no como objeto de conseguir algún beneficio para uno mismo?

Seguramente el hecho de que la época griega y romana fueran un tiempo de convulsiones, en las cuales nadie podía vivir con absoluta tranquilidad, sin preocupaciones que fueran a cambiarle todo el curso de la existencia, marcó esa insistencia hacia pasiones violentas como la “ira”. En este sentido, Adam Smith, a propósito de su explicación de la “filosofía estoica” como un sistema moral destaca que “en un contexto tan caótico, la inocencia más acrisolada junto al rango más alto y a los mayores servicios a la comunidad no podían garantizar a ningún individuo, aunque estuviera en su casa y rodeado de sus parientes y conciudadanos, que no iba en algún momento dado, merced al predominio de alguna facción hostil y furiosa, a ser condenado a la pena más cruel e ignominiosa”⁴⁰¹. De igual manera en el Imperio

³⁹⁹ Ibid., p. 50.

⁴⁰⁰ Ibid., p. 52.

⁴⁰¹ TMS VII. ii. 1.28/CRB 499. “In this disorderly state of things, the most perfect innocence, joined to both the highest rank and the greatest public services, could give no security to any man that, even at home and among his own relations and fellow-citizens, he was not, at some time or another, from the prevalence of some hostile and furious faction, to be condemned to the most cruel and ignominious punishment”.

Romano, según Pohlenz “la ira era la pasión a la cual los romanos por su carácter estaban más expuestos”⁴⁰².

Hume se acercó al estoicismo a través de las lecturas de Cicerón y Séneca. El primero, a pesar de ser un autor ecléctico, recogió en algunas de sus obras el pensamiento del sabio estoico Panecio. Éste llevó a cabo una serie de “innovaciones” importantes con respecto al estoicismo antiguo. Aparte de su rechazo a la astrología, a la adivinación o su reformulación de las partes del alma, lo que nos importa para comprender la posición de Hume con respecto al estoicismo, es la doctrina según la cual Panecio ya no hace radicar la “virtud” en el ideal de la *apátheia*, o extirpación de las pasiones, sino “en la *euthymía*, en el buen ánimo que resulta del desarrollo armónico de la propia personalidad”⁴⁰³, la *tranquillitas animi*, en la versión latina de Cicerón. Panecio abandona el término “*apátheia*” por entenderse como supresión de las pasiones, más que como un “refrenar una parte no racional del alma”⁴⁰⁴.

Si la virtud estoica fundada por Zenón y Crisipo consistía en “vivir conforme a la naturaleza”, esto es, de acuerdo al orden cósmico, existiendo una convergencia entre el microcosmos -orden humano- y el macrocosmos -orden cósmico-, en Panecio parecen marcarse más las diferencias de carácter individual y así aquella fórmula es entendida por Panecio como vivir no de acuerdo a una “naturaleza universal” sino a “nuestra naturaleza individual”, de tal manera que la virtud consiste en desarrollar nuestras capacidades individuales, más que en conformarnos a un orden cósmico abstracto.

Los “impulsos” humanos varían su fuerza en función del individuo. Panecio habla de un “impulso de autopreservación” que nos conduce a ir más allá de nosotros mismos velando por el bien de la sociedad y por el mantenimiento de la justicia; a ello sigue el “deseo de verdad” y ligado a él un “impulso social”, pues la obediencia social

⁴⁰² POHLENZ, *La Stoa*, vol. II, p. 73, citado en la “introducción” de Enrique Otón Sobrino a SÉNECA, *De la Cólera*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 28.

⁴⁰³ J. MOSTERÍN, *Historia de la filosofía*, 5, *El pensamiento clásico tardío*, Madrid, Alianza, 1985, 229-230.

⁴⁰⁴ J. M. RIST, *o. c.*, p. 205.

debe examinarse si está basada en buenas “razones” o no. Surge así un sentido de “independencia”, de “fortaleza” que permite “enjuiciar” y “vivir”, pues el bien moral permite realizar una crítica de la sociedad y no admitir nada que no sea correcto.

Esta versión del estoicismo, según la cual se rechaza la “*apátheia*” y se promocionan los “impulsos o pasiones sociales”, es la que recoge Hume en su retrato del “Estoico”. Una imagen que se aleja del estoicismo más antiguo, que por otra parte era el que Séneca recuperaba en sus textos.

Este retrato “retocado” del estoicismo es lo que le permite a Hume suavizar la oposición radical del estoicismo antiguo entre “razón” y “pasiones”. Así, dice Hume que el verdadero filósofo es el que “gobierna sus apetitos, somete a sus pasiones y ha aprendido, por la razón, a conceder el justo valor a cada fin y a cada Placer”⁴⁰⁵*. Hume no habla aquí de extinción o superación de las pasiones en los estoicos, como aparece en los textos de Séneca, sino de comprenderlas, entenderlas en su “justo valor”.

Curiosamente, a pesar de no coincidir en sus planteamientos principales, la filosofía estoica fue profundamente apreciada por Hume. Su amigo Adam Smith en *La teoría de los sentimientos morales* le dedica bastantes más páginas al estoicismo que a cualquier otro sistema de la antigüedad, llegando a dar un gran valor a esta filosofía que plantaba cara a las adversidades de la fortuna. Smith llega a decir que “el arrojo y valentía de sus doctrinas marca un espectacular contraste con el tono abatido, quejumbroso y plañidero de algunos de los sistemas modernos”⁴⁰⁶.

Hume dedica un importante ensayo al estoicismo, apreciando hasta tal punto sus cualidades que algunos intérpretes de su obra han creído que existe una coincidencia entre sus puntos de vista.

⁴⁰⁵ DP 205/JLT 197-8. “the true philosopher, who governs his appetites, subdues his passions, and has learned, from reason, to set a just value on every pursuit and enjoyment”.

⁴⁰⁶ TMS VII. ii. 1.29/CRB 500. “The spirit and manhood of their doctrines make a wonderful contrast with the desponding, plaintive, and whining tone of some modern systems”.

Entre las lecturas preferidas de Hume estaban las obras de Cicerón y de Séneca. La obras del primero tuvieron una gran difusión y repercusión en los círculos intelectuales del siglo XVIII, y, a través de ella, la divulgación de las ideas del sabio estoico Panecio, tenido como fundador de la Estoa Media y que “marca importantes cambios en el estoicismo”⁴⁰⁷. En cuanto a Séneca su estilo en sus *Diálogos* y *Cartas*, eran punto de referencia obligada para toda discusión moral.

Hume no se refirió al problema “razón-pasiones” a través de la crítica del estoicismo, que fue la corriente filosófica, como hemos visto, que de forma más radical los opuso. Al contrario, en su ensayo “El estoico”, Hume hace un retrato positivo del mismo, Ello se debe como hemos dicho a que el mismo se construye a partir de la concepción que del mundo tuvo Panecio, un pensador de la Stoa Media que influyó en Cicerón. En *Historia natural de la religión* la opinión que Hume tiene de los “estoicos” no es tan positiva pues éstos “unen un entusiasmo filosófico a una superstición religiosa”⁴⁰⁸ y cita como ejemplo el hecho de que aceptasen los augurios y profecías religiosas: “Es un buen presagio si un cuervo grazna desde la izquierda, pero es malo si una corneja se hace escuchar por ese mismo lado”⁴⁰⁹.

La buena opinión de Hume sobre el *estoicismo* se basa en el hecho de que Cicerón y Séneca eran dos pensadores que tuvieron un peso decisivo en la formación filosófica de Hume y a los cuales siempre admiró. Cicerón, a su manera fue escéptico, pues, como Panecio, “dudaba de los augurios y de la adivinación”⁴¹⁰, y sometía a crítica todos los sistemas filosóficos de su tiempo. Por otro lado, Séneca fue un maestro de la virtud.

⁴⁰⁷ J. RIST, *La filosofía estoica*, p. 182.

⁴⁰⁸ *NHR* 58/*HNR* 82. “Thus the Stoics join a philosophical enthusiasm to a religious superstition”.

⁴⁰⁹ *Ibid.* “While they seriously agree whith the common augurs that when a raven croaks from the left it is a good omen, but a bad when a yook makes a noise from the same quarter”.

⁴¹⁰ *Ibid.*

3.3. LA MEDICINA DE GALENO

Al referirnos a un estudio sobre las pasiones no podemos dejar de referirnos al punto de vista fisiológico, procedente de la filosofía natural y sobre todo de la medicina. A pesar de que Descartes afirmó que su estudio sobre las pasiones era totalmente novedoso, al no adoptar una postura “moral” sino “física” o “fisiológica”, sin embargo, hemos de ver las raíces de esta concepción ya en los estudios médicos de la Antigüedad. El propio Hume, aun cuando su perspectiva sea “psicológica”, más bien que “anatomista”, presupone, como Descartes, la base fisiológica de las mismas en los “espíritus animales”, unas sustancias que se encuentran en la sangre y que sirven para explicar la actividad sensorial, muscular y pasional. La teoría de los humores hipocrática constituye el fundamento de la medicina antigua, medieval y moderna, y su principal divulgador, que introdujo importantes aportaciones y descubrimientos fue Galeno. Como señala el historiador de la medicina Lois N. Magner: “Ninguna otra figura en la historia de la medicina ha influido en los conceptos de la anatomía, fisiología, terapéutica y filosofía tanto como Galeno, el físico conocido como el Papa Médico de la Edad Media y el mentor de los anatomistas y fisiólogos del Renacimiento. Galeno dejó un gran volumen de escritos que tocaba los principales temas médicos, científicos, filosóficos y religiosos de su tiempo. Sus contemporáneos le admiraban, incluyendo a su patrón el emperador Marco Aurelio que le llamó el «Primero de los Físicos y los Filósofos»”⁴¹¹.

Si bien, en la actualidad se aborda a Galeno desde el interés de su concepción religiosa y filosófica más que desde su perspectiva médica, hemos de seguir subrayando en su perfil de pensador, el carácter enciclopédico de su obra. Autor prolijo y de inmensa producción científica, su sistema médico fue la base de la enseñanza médica durante siglos, y ejerció una enorme influencia tanto en el mundo bizantino y en el Oriente árabe, como en la Edad Media Occidental.

⁴¹¹ L.N. MAGNER, *A History of Medicine*, New York, Taylor & Francis, 2005, p. 121.

Galeno (130-200), natural de Pérgamo, perteneció a una familia con grandes recursos económicos y materiales, que le permitió una formación en las mejores escuelas médicas y filosóficas (como la de Roma, Alejandría o Asia Menor), durante más de doce años. Su extensa y rica educación y su excelente posición social le posibilitaron introducirse en los actos sociales de las clases más altas de la sociedad romana. Cónsules, Senadores y Emperadores son figuras que se encuentran habitualmente entre sus relaciones. La proximidad con las personalidades más influyentes de su tiempo vino favorecida por la protección que recibió de su compatriota y maestro Eudemo, quien fue tratado médicamente por él. De manera que su situación privilegiada en la sociedad romana le permitió acudir y disfrutar de la vida política e intelectual de la ciudad y recibir el reconocimiento de su saber médico. Esta rica y diversa formación también le valió para distanciarse de la segunda sofística y sobre todo de ésta en su relación con la tradición hipocrática en algunos temas. El sistema fisiológico de Galeno aborda conceptos como el de la formación de la sangre, la respiración, el ritmo cardiaco, el pulso arterial, la digestión, la función de los nervios, la embriología, el crecimiento, la nutrición, etc.⁴¹². Diseccionó animales a fin de, por analogía, establecer las funciones del cuerpo humano; hizo aportaciones fisiológicas importantes como la descripción de las válvulas del corazón, o las diferencias estructurales entre las arterias y las venas; demostró que las arterias conducen sangre, frente a la idea vigente de que transportaban aire, y, también, el hecho de que la voz es controlada por el cerebro⁴¹³.

La medicina de Galeno recoge influencias de la filosofía natural aristotélica, de la filosofía platónica y de las diferentes escuelas médicas: hipocrática, empírica, metódica y pneumática. De esta última incorporó el concepto de *pneûma*, que tiene para Galeno una importancia principal para explicar las funciones vitales.

El *pneûma* o aliento cósmico se introducía en el cuerpo humano, a través de los pulmones, siendo modificado por los tres órganos principales, el hígado, el corazón y el

⁴¹² Ibid., p. 125.

⁴¹³ J. ORDÓÑEZ, V. NAVARRO, J.M. SÁNCHEZ RON, *Historia de la Ciencia*, Madrid, Espasa Calpe, 2003, p. 173.

cerebro. Y era distribuido por los tres tipos de vasos: las venas, las arterias y los nervios. En el sistema de Galeno el *pneûma* era modificado por el hígado, sede de las funciones vegetativas, tales como la nutrición y el crecimiento, y distribuido por las venas. El corazón y las arterias eran responsables del mantenimiento y distribución del calor innato (*sýmphyton thermón*), y del *pneûma* que regulaba el calor y vivificaba las partes del cuerpo. Cuando el *pneûma*, mezclado con sangre, llegaba a las arterias de la base del cerebro se producían los “espíritus animales” (*pneûma psykhiron*), que distribuidos a través de los nervios, eran responsables de la sensación, los movimientos musculares y el pensamiento⁴¹⁴. El concepto de “espíritus animales” aparecerá en toda la medicina moderna y en la teoría de las pasiones de Descartes, si bien podría no deberse a Galeno, sino ser un añadido posterior de la medicina árabe⁴¹⁵, dado que lo obras fundamentales de la medicina griega se incorporaron al mundo occidental a través del islamismo⁴¹⁶.

Para Galeno, la concepción de la figura del médico se concreta en la idea de un hombre íntegro que combina el trabajo práctico con la indagación teórica⁴¹⁷, equiparable al ideal del médico hipocrático, amigo de la verdad y conocedor de la naturaleza⁴¹⁸, como así lo indica Platón (*Leyes IV, 720a ss*). El autor distingue entre los verdaderos médicos (*iatroî*) y los siervos de la medicina, siendo sólo los primeros los únicos que trabajan con un conocimiento racional de la *Phýsis*⁴¹⁹.

Galeno, asumiendo la herencia hipocrática, define la medicina como tensión entre los polos de la “teoría” y de “praxis”. El médico debe conocer con precisión la naturaleza del cuerpo, saber diferenciar las enfermedades en géneros y especies, para que su aplicación terapéutica sea eficaz. Según Galeno, “aquel que sea un verdadero

⁴¹⁴ Véase J. ALSINA, *Los orígenes helénicos de la medicina occidental*, Barcelona, Guadarrama, 1982, pp. 83-91; J. ORDÓÑEZ, V. NAVARRO, J.M. SÁNCHEZ RON, *Op. Cit.*, pp. 168-175 y L.N. MAGNER, *Op. Cit.*, p. 121-132.

⁴¹⁵ J. ORDÓÑEZ, V. NAVARRO, J.M. SÁNCHEZ RON, *Op. Cit.*, p. 174.

⁴¹⁶ J. ALSINA, *Op. Cit.*, pp. 121-131.

⁴¹⁷ GALENO, “Que el mejor médico es también filósofo”, en *Tratados filosóficos y Autobiográficos*, ed. Teresa Martínez Manzano, Madrid, Gredos, 2002, p. 89.

⁴¹⁸ *Ibid.*

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 82.

médico será sin lugar a dudas también filósofo”⁴²⁰. Siguiendo la división estoica de la filosofía en tres partes: lógica, física y ética, el autor, nos indica que en el ámbito de la medicina corresponde a la física el estudio de los órganos del cuerpo y sus relaciones y funciones. A la lógica⁴²¹ el examen de las enfermedades, sus características y tipología. Y en la ética se refleja la obligación del médico de ser amigo de la templanza⁴²². De manera que su obra exhorta a la práctica de la medicina acompañada de virtud.

Galeno se presenta a sí mismo como modelo de ese médico ideal: “Sólo la formación general hacía verdaderamente humana y fructífera la especialización”⁴²³. Pero además, nos indica Galeno que el médico es también mediador entre el mundo corpóreo y la naturaleza, es “ministro de la naturaleza”⁴²⁴, porque corrige los factores patológicos al conocer los procesos y el orden teleológico, esto es, el logós de la *phýsis*.

Dentro de este marco médico-filosófico hemos de abordar su concepción sobre el alma (*psyché*). La naturaleza del alma ha de ser entendida desde su perspectiva fisiológica. En *Sobre las facultades naturales (Perí physikôn dinámeôn)* estudia las diferentes funciones del alma. Es en esta obra, perteneciente a su segunda etapa en Roma, -época de madurez bajo una fuerte influencia hipocrática-, donde Galeno define el alma como una facultad propia de los animales. Existen diferentes funciones o facultades (*dýnameis*) que forman parte de la naturaleza (*phýsis*): la natural o vegetativa (*dýnamis physiké*), la vital o animal (*dýnamis zôtikê*) y la psíquica (*dýnamis psykhikê*), propia sólo del ser humano. Según Galeno, las funciones propias de los vegetales, como son el crecimiento, la nutrición, etc., no están regidas por el “alma”, sino por la “naturaleza” (*phýsis*). Atribuir el concepto de “alma” (*psyché*) a las plantas, como hace Aristóteles, no es adecuado al lenguaje. Los animales sí están gobernados por el alma propiamente hablando. La “percepción y el movimiento voluntario”, como “cualidades propias de los animales”, están regidas por el “alma”, que es, siguiendo a Platón,

⁴²⁰ Ibid., p. 91.

⁴²¹ Ibid., p. 89.

⁴²² Ibid., pp. 88-89.

⁴²³ Ibid., p. 69.

⁴²⁴ GALENO, *Arte médica*, 27.

“principio de movimiento”⁴²⁵. Así, afirma Galeno que “los animales son gobernados conjuntamente por el alma y por la naturaleza mientras que las plantas únicamente lo son por la naturaleza, y afirmamos igualmente que crecen y se alimentan por efecto de la naturaleza y no del alma”⁴²⁶.

Galeno recoge la teoría hipocrática de los humores para explicar las causas de la salud y la enfermedad. Existen cuatro potencias elementales: “lo caliente”, “lo frío”, “lo seco” y “lo húmedo”; y cuatro humores: “bilis amarilla”, “bilis negra”, “sangre” y “flema”. El equilibrio de éstos produce la salud y su desorden, la enfermedad. Tres son los órganos principales para Galeno, el “cerebro”, en el que se asienta la inteligencia y el movimiento voluntario; el “corazón”, órgano vital y responsable del movimiento involuntario o mecánico; y el “hígado”, que es el órgano encargado de producir la sangre.

La obra *Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*, tiene como motivo principal la derivación de las acciones y pasiones del alma a partir de los temperamentos del cuerpo. Galeno afirma que existen tres tipos de alma, la “concupiscible”, la “irascible” y la “racional”, como señalaba Platón, y que éstas se “asientan en el hígado, en el corazón y en el cerebro”⁴²⁷. Pero a diferencia de Platón, dada la correspondencia con los órganos corporales, el alma racional para Galeno es mortal, pues es un temperamento del cerebro. Se acerca así a Aristóteles, para quien el alma es la forma del cuerpo. Para Galeno, el temperamento de las cualidades de la materia crea la forma del cuerpo, esto es, la sustancia del alma⁴²⁸.

Las tres clases de alma: el “alma racional”, el “alma concupiscible” y el “alma irascible”, se corresponden con diferentes funciones corporales. Para Galeno, “el alma racional tiene numerosas facultades, como son la sensación, la memoria, la inteligencia

⁴²⁵ GALENO, “Sobre las facultades naturales” en *Sobre las facultades naturales. Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*, trad. Juana Zaragoza Gras, Madrid, Gredos, 2003, pp. 23-27.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁴²⁷ GALENO, “Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo” en *Ibid.*, p. 172.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 173.

y cada una de las otras facultades”⁴²⁹. Galeno se aparta de la concepción platónica, al introducir la sensación como facultad del alma racional. Se vislumbra con gran claridad, la influencia de su medicina en la filosofía cartesiana, pues el alma para Descartes, contrariamente a Platón, se identifica con toda la vida de la conciencia, incluyendo la sensación.

Para Galeno, es propio del alma concupiscible, como la denomina Platón, “el disfrute de los placeres del amor y de cada uno de los alimentos y de las bebidas”⁴³⁰. Pero también el alma racional tiene algo de concupiscible según Galeno, en cuanto hay en ella “deseo de verdad, de ciencia, de conocimiento, de comprensión, de memoria y, en resumen de todo cuanto es bello”, aunque se diferencian en que “ni el alma concupiscible tiene deseos de las cosas buenas, ni el alma racional de placeres del amor, comidas o bebidas”⁴³¹. Y al alma irascible la define “el afán de libertad, de victoria, de dominación, de poder, de fama y de honores”⁴³².

Dado que las tres almas son corpóreas, su naturaleza dependerá de los humores que producen el temperamento del cuerpo. La mala mezcla de humores en el cerebro, corazón e hígado causa el desorden en las correspondientes partes del alma en las que éstas se asientan. El clima del lugar⁴³³, las condiciones de vida y el régimen alimenticio⁴³⁴ que afectan a los humores del cuerpo también influyen sobre el alma. Contrariamente a los estoicos que hablan de una única naturaleza del alma, que posibilita un “ideal de autosuficiencia”, al ser independiente del entorno, para Galeno la naturaleza del alma se define en relación a sus partes y los temperamentos del cuerpo,

⁴²⁹ Ibid., p. 171.

⁴³⁰ Ibid., p.172.

⁴³¹ Ibid.

⁴³² Ibid.

⁴³³ Por ejemplo, Galeno dice que Hipócrates señala en su obra *Sobre los aires, aguas y lugares*: “Afirmo que es muy distinta de Europa en la naturaleza de todos los productos de la tierra y, también, en la de sus hombres. Efectivamente, en Asia todo es más hermoso y mayor; el país está más cultivado y el carácter de su habitantes es más dulce y sosegado. La causa de eso es la mezcla de las estaciones”, citado en Ibid., p.189. Para Galeno el clima moderado produce hombres moderados.

⁴³⁴ El vino, por ejemplo, puede equilibrar los temperamentos. Así, recomienda que deben consumirlo los ancianos, que tienen un temperamento poco sanguíneo y frío, para que tengan buena proporción de calor, pero es perjudicial en los jóvenes, que son seres apasionados, de temperamento caliente y sanguíneo, y cuya ingestión puede desequilibrarlos. Ibid., p. 197.

en los que puede influir el medio externo. Siguiendo la teoría hipocrática, a través del movimiento de las arterias que genera calor, puede concluir que los hombres violentos y maníacos son producto de una gran actividad cardíaca, mientras que la escasa actividad da lugar a hombres torpes y poco activos.

Lo anterior se muestra claramente en el caso de las enfermedades, “la sumisión del alma a los males del cuerpo se observa visiblemente en las melancolías, los frenesís y las locuras”⁴³⁵. El alma enferma a causa de una mala constitución del cuerpo, por una mala mezcla de sus humores. Galeno sigue aquí el *Timeo* platónico que da una causa médica de la intemperancia de los placeres. Por ejemplo, el desenfreno sexual lo explica por la porosidad de los huesos, que hace que una sustancia fluida irrigue todo el cuerpo (*Timeo*, 86c-d). Según el *Timeo*, nadie es deliberadamente malo, sino a causa de la mala constitución del cuerpo o de una educación mezquina, que lo pervierte (*Timeo*, 86d-e)⁴³⁶.

Galeno, al final del tratado *Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*, aborda el tema de la virtud. Según él, hay que tener en cuenta la constitución temperamental de la persona para entender su inclinación moral. Alguien ama o se aparta de la justicia a causa del temperamento del cuerpo. Si bien, no desdeña los beneficios que puede proporcionar la filosofía, ésta debe tener en cuenta el determinismo fisiológico si quiere tener una idea precisa de la naturaleza humana e influir en ella. De ahí que el “arte médico” sea necesario para una “vida buena y virtuosa”. Se equivocan en este sentido los primeros estoicos, como Crisipo, que pensaban que la maldad se introduce en el alma humana por causas externas. La teoría estoica, según Galeno, no puede dar cuenta de la maldad de la mayoría de los niños o de los primeros hombres. Coincide aquí con Posidonio, un pensador estoico tardío, a quien le parece que “la maldad no se introduce en los hombres desde el exterior, sin tener ninguna raíz en nuestras almas, de donde germinaría y crecería, sino que sucede lo

⁴³⁵ Ibid., p. 182.

⁴³⁶ Ibid., p. 184.

contrario porque hay un germen de maldad en nosotros”⁴³⁷. La maldad reside ya en nuestra alma, las opiniones falsas proceden de la parte racional del alma y las malas costumbres de la parte irracional. En ambos casos se trata de una perversión que es posible atender a través de unos hábitos saludables de vida, una buena dieta, ejercicio gimnástico, fármacos, en su caso, y una buena enseñanza. Pues el cuidado del cuerpo causará la salud del alma.

Las “pasiones” son explicadas como desórdenes de los humores del cuerpo que causan en los hombres diferentes caracteres o personalidades. Por ejemplo, dice Galeno que “los que son irascibles, a causa de su temperamento caliente queman una y otra vez su calor innato con los arrebatos, pero los que tienen una justa proporción en sus temperamentos, al tener los movimientos del alma bien proporcionados, sacan provecho para su buen ánimo”⁴³⁸.

La medicina de Galeno será fundamental para entender los desarrollos posteriores de las diferentes teorías sobre las emociones. Todos los autores que consideraron en mayor o menor medida los aspectos fisiológicos de las pasiones, partieron de la conceptualización proporcionada por esta tradición médica.

⁴³⁷ Ibid., p. 203.

⁴³⁸ Ibid., p. 204.

3.4. LAS PASIONES EN EL CRISTIANISMO

El advenimiento del Cristianismo supuso una nueva condena de los apetitos y las pasiones. El obispo Agustín de Hipona consideró pecaminosos tanto la curiosidad como la soberbia, la peor desviación de los seres humanos, estableciendo un orden de los amores, en base a si se orientaban hacia Dios, hacia otros o hacia uno mismo. El Papa Gregorio I, el Magno (540-604) incluyó la ira, la soberbia, la lujuria, la gula, la avaricia y la envidia en el catálogo de los siete pecados capitales, considerando, por el contrario las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. La condena expresa de las emociones pasó a la escolástica. El mismo Tomás de Aquino en obras tempranas, como es el *Comentario a las Sentencias*, consideró las pasiones como un obstáculo para el desenvolvimiento de la libertad humana, pues, según él, las pasiones actúan anulando la voluntad. Sin embargo, años más tarde, en ese gran proyecto teológico, comparado a la magnificencia de una catedral gótica, la *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino emprendió un giro que le llevó a estudiar las pasiones como una “manifestación psicológica típicamente humana”⁴³⁹, siguiendo la tradición aristotélica, estoica y patrística. Los afectos son analizados en esta obra dentro de una “ética de la bienaventuranza” (*beatitudo*), en la que el ser humano como persona que es puede orientarse, de acuerdo con su entendimiento y voluntad, a un acto humano perfecto. A través de este acto, el ser humano manifiesta que es “imagen de Dios”, pues actúa libremente orientando su vida moral y religiosa hacia Dios.

David Hume a lo largo de su obra realizó importantes críticas al pensamiento cristiano, siendo considerado por sus contemporáneos como un ateo. Podemos afirmar que la teoría de las pasiones de Hume supone una reacción importante contra la vida pasional tal como es entendida por la religión, y, después, por el racionalismo que pretende fundamentar la creencia religiosa. Hume declaró que aquello que la religión consideraba “virtudes” no eran sino “vicios disfrazados”. En este capítulo veremos

⁴³⁹ M.L. DE LA CÁMARA GARCÍA, “El papel de las pasiones en la construcción de la persona humana según Tomás de Aquino” en A. DOMÍNGUEZ (coord.), *Vida, Pasión y Razón en Grandes Filósofos*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, p. 24.

cuales son las principales teorías sobre las pasiones que se constituyeron en el seno del Cristianismo.

3.4.1. Agustín de Hipona

Agustín de Hipona (354-430) comparte con los filósofos antiguos la convicción de que todos los hombres, por naturaleza, quieren ser felices, coincidiendo en la idea de que la felicidad no consiste meramente en el placer, sino en un ser bueno o virtuoso. Pero, la gran diferencia con respecto a los autores precedentes está en la idea de que la felicidad es un estado que no puede alcanzarse en esta vida, sino después ella, en compañía de Dios y los santos. No podemos obtener la dicha en este mundo, lo único que podemos es hacer los mayores méritos posibles en esta vida, para ganarnos la felicidad tras la muerte. Tampoco podemos alcanzar una vida dichosa por nosotros mismos, sino con la ayuda de la gracia de Dios. El pensamiento agustino gira en torno a Dios. Todas las virtudes radican en el amor a Dios, siguiendo en esto la doctrina de San Pablo (*Primera Epístola a los Corintios*, 13)⁴⁴⁰. Este amor es denominado *caritas* (en griego, *ágape*), y es entendido como entrega. Dado que los paganos carecen de *caritas*, todas sus virtudes (y, por supuesto, vicios), y en general todas sus acciones, no caen para San Agustín sino en la categoría de “pecados”⁴⁴¹. De lo que se sigue que el ideal clásico de la vida feliz se ve negado en el mismo momento que se vuelve la espalda a Dios. Así afirma en *Las Confesiones*: “No es cierto que todos quieran ser felices, ya que los que no quieren buscar su gozo en ti, que eres la única vida feliz, no quieren realmente poseer la vida feliz”⁴⁴².

Agustín de Hipona en su magna obra *La Ciudad de Dios* estudió las pasiones en relación a las virtudes del alma, propias de los dioses buenos y malos (Libro IX) y en relación al pecado (Libro XIV). En los libros referidos realizó un estudio filológico,

⁴⁴⁰ SAN PABLO, “Primera Epístola a los Corintios”, 13, en *Nueva Biblia de Jerusalén*, ed. esp. José Ángel Ubieta López (dir.), Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999,

⁴⁴¹ Véase B. BENT, “The moral life” en A.S. McGRADE (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

⁴⁴² S. AGUSTÍN, *Las Confesiones*, X, 23, ed. Olegario García de la Fuente, Madrid, Akal, 2000, p. 260.

comparando las obras de los filósofos antiguos con las Escrituras, señalando los puntos de concordancia y divergencia. A pesar de la concepción pesimista de la naturaleza humana, Agustín no considera malas en sí mismas las pasiones. Discrepa en este sentido de los estoicos, pues condenar las pasiones significaría rechazar las emociones que surgen de la vida en Cristo: sentir alegría, tristeza, dolor de corazón, y todo tipo de aflicciones, es propio del buen cristiano. Sólo es cuestión de que nuestros afectos sean rectos. Carecer de dolor cuando vivimos en un mundo de miseria es propio del insensible e inhumano. Así, afirma:

“En nuestra doctrina no se cuestiona tanto si el ánimo piadoso se aíra, cuanto por qué se aíra; ni si está triste, sino por qué está triste; ni si teme, sino por qué teme. Porque airarse con el que peca para que corrija, entristecerse con el afligido para que se vea libre de aflicción, temer por el que corre un riesgo para que no perezca, no creo, bien considerado, pueda reprenderlo nadie”⁴⁴³.

La “misericordia”, que es reprendida por los estoicos, es un sentir humano y piadoso, y en esto está de acuerdo el mismo Cicerón, como señala Agustín, que contradijo con su juicio a aquellos filósofos. Por todo ello, Agustín rechaza el ideal de “*apátheia*” estoico, considerado por él como el peor de los vicios. E, igualmente, el modelo del sabio autosuficiente, que no es sino un signo de soberbia. La “*apátheia*” o insensibilidad puede ser considerada buena no en esta vida, ni para el hombre normal, sino para los muy piadosos y santos, en el hombre que no tenga pecado alguno, situación esta quimérica, pues se da la paradoja de que aquel que se cree sin pecado, “lo que consigue no es vivir sin pecado, sino sin perdón”⁴⁴⁴. Por lo tanto, la situación de “*apátheia*” no es sino una ilusión o un estado que consiguen los justos tras la muerte. Es esta una paradoja llamativa, pues Agustín que afirma la “emotividad” de la naturaleza humana, rechaza este estado para aquellos que tras la muerte comulgan con Dios, para los Santos y el mismo Dios. Cuando se utilizan términos como la “ira de Dios”, se hace en un sentido metafórico, pues en los órdenes celestiales no existen pasiones:

⁴⁴³ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, Vol. 1º, Libro IX, 5, trad. Santos Santamaría del Río y Miguel Fuertes Lanero, Madrid, 2001, B.A.C., p. 559.

⁴⁴⁴ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, Vol 2º, XIV, 9, trad. Santos Santamaría del Río y Miguel Fuertes Lanero, Madrid, 2001, B.A.C., p. 90.

“Los santos ángeles castigan sin ira a quienes entregó la ley eterna de Dios para ser castigados; lo mismo que socorren a los miserables sin sufrir ellos la miseria, y favorecen sin temor a sus amigos que están en peligro. Y, sin embargo, por la costumbre del lenguaje humano se aplican también a ellos los nombres de estas pasiones, no por la flaqueza de los afectos, sino por cierta semejanza de las obras. Al igual que, según las Escrituras, se irrita Dios, pero no se turba por pasión alguna. Esta palabra expresa el efecto de la venganza, no el alborotado afecto”⁴⁴⁵.

Es ésta una imagen de un Cielo en alguna medida estoico, en cuanto responde al ideal que ellos pretendían alcanzar, plasmado ahora en la atmósfera que disfrutaban las criaturas de los órdenes angelicales y divinos⁴⁴⁶.

Agustín en su intento de cristianizar las “pasiones”, o “afectos”, -como él los denomina-, sigue la exposición de la doctrina de los estoicos y Cicerón. Éstos, como ya vimos, -y expone aquí San Agustín-, distinguían cuatro “*pathē*” o perturbaciones del ánimo básicas: alegría, tristeza, deseo y miedo; y tres “*eupátheia*”: la voluntad, el gozo y la cautela. Para Agustín en esto consiste el pensamiento estoico:

“Sólo el sabio quiere, goza, tiene cautela; sólo el necio puede apetecer, alegrarse, temer y entristecerse. Aquellos tres afectos son las permanencias (*constantiae*); estos cuatro las *perturbaciones*, según Cicerón, y *pasiones* según otros muchos. Aquellas tres en griego, como ya dije reciben el nombre de *εὐπαθειᾶ*, y las otras cuatro el de *πάθη*”⁴⁴⁷.

Pero remitiéndose a los Evangelios y los escritos de los profetas, en un ejercicio hermenéutico, Agustín concluye, en oposición al pensamiento estoico, que no existen pasiones buenas o malas en sí mismas:

⁴⁴⁵ Ibid., Vol 1º, IX, 6, p. 560.

⁴⁴⁶ Una descripción de este mundo celestial es realizada de forma irónica y divertida por el escritor y sociólogo Luis Martín Santos en *El Combate de Santa Casilda*, Madrid, Akal, 1980. En la novela se enfrentan la poderosa fe, representada por el asceta Higinio y la incipiente razón científica, encarnada por René.

⁴⁴⁷ Ibid, XIV, 8, p. 81.

“La voluntad, la precaución, el gozo son comunes a los buenos y a los malos; o para decir lo mismo con otras palabras, les son comunes el deseo, el temor y la alegría, pero unos las practican bien y otros mal”⁴⁴⁸.

¿De qué depende entonces la bondad o maldad?, Agustín lo dice explícitamente, todo depende de que sea recta o perversa la voluntad de los hombres. Es de la voluntad de la que dependen que los afectos humanos sean buenos o malos. Precisamente es San Agustín el que introduce de forma novedosa la “voluntad” (*voluntas*) como una “facultad” propia del ser humano, que puede oponerse a la razón, una facultad del querer, del amor. Una concepción muy diferente a la trazada por Platón, Aristóteles y los estoicos. San Agustín reinterpreta y redefine entonces la teoría estoica de las pasiones en función de la doctrina de la voluntad:

“¿Qué es el deseo y la alegría, sino la voluntad encaminada a estar de acuerdo con lo que queremos? Y ¿qué es el miedo y la tristeza, sino el alejamiento de lo que no queremos?”⁴⁴⁹.

Esta voluntad será recta o buena cuando tenemos el propósito de amar a Dios y al prójimo como a sí mismo. Es lo que llama *caritas*, y a veces *amor*. Y será una voluntad mala o un amor pervertido cuando invierte este orden, amando en primer lugar a uno mismo. *Caritas* o *amor* es la pasión principal para Agustín y todas las demás pasiones derivan de ella. Afirmar San Agustín:

“El amor (*amor*) que codicia tener lo que se ama es la apetencia (*cupiditas*); en cambio, cuando lo tiene ya y disfruta de ello, tenemos la alegría (*laetitia*); si huye de lo que le es adverso, es el temor (*timor*); y si lo experimenta presente ya, es la tristeza (*tristitia*)”⁴⁵⁰.

Como ya hemos repetido, estas pasiones no son buenas o malas en sí mismas, sino que serán malas si responden a la mala voluntad y buenas si están ordenadas según la voluntad buena, esto es, según el amor a Dios.

⁴⁴⁸ Ibid., p.84.

⁴⁴⁹ Ibid., XIV, 7, p.76.

⁴⁵⁰ Ibid., XIV, 7, p. 79.

La batalla entre la razón y las pasiones tal como veníamos refiriendo hasta ahora se transmuta en el seno del cristianismo en la lucha entre la carne y el espíritu, tal como la había referido San Pablo (6-67) en su *Epístola a los Gálatas*:

“Proceded según el Espíritu, y no deis satisfacción a las apetencias de la carne. Pues la carne tiene apetencias contrarias al Espíritu, y el Espíritu contrarias a la carne, como que son entre sí tan opuestos, que no hacéis lo que queréis. Pero, si sois guiados por el Espíritu, no estáis bajo la ley. Ahora bien, las obras de la carne son conocidas: fornicación, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, odios, discordia, celos, iras, ambición, divisiones, disensiones y rivalidades, borracheras, comilonas y cosas semejantes, sobre las cuales os prevengo, como ya os previne, que quienes hacen tales cosas no heredarán el Reino de Dios. En cambio el fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, modestia, dominio de sí; contra tales cosas no hay ley”⁴⁵¹.

Esta teoría venía a explicar la vida licenciosa de Agustín en su juventud, y su posterior conversión, tal como lo narra en *Las Confesiones*. Analizó este fenómeno como un error de la “voluntad”, no tanto entendido como un asunto de debilidad de la misma, sino como una imperfección de la disposición de la voluntad a la hora de obrar de una u otra manera⁴⁵². Agustín tras estudiar las “pasiones” en el Libro XIV de *La Ciudad de Dios* se pregunta si Adán y Eva en el Paraíso, antes de pecar, estaban afectados por alguna perturbación del ánimo, a lo que responde señalando que en aquel lugar de felicidad suprema no podía existir “temor” y “miedo”, ni a la muerte ni a enfermedad alguna, ni “deseo”, pues estaban rodeados de una abundancia de bienes, tan sólo existía un gozo sereno, por su amor a Dios. No había así *páthe*, y si no hubiesen cometido mal, la sociedad humana seguiría disfrutando de esos bienes. Fue la caída del primer hombre la que corrompió la naturaleza. Precisamente la desobediencia hacia Dios ocasionó todos los males, pues, como señala San Agustín, la obediencia es la virtud que debemos a nuestro creador, y al incumplir este precepto y pretender hacer nuestra propia voluntad se rompía el carácter de la condición humana originaria. El hombre comienza así a ser malo en su interior al actuar por mala voluntad, y el principio

⁴⁵¹ SAN PABLO, “Epístola a los Gálatas”, 16-24, en *Nueva Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Descleé de Brouwer, 1999..

⁴⁵² R. PASNAU, “Human nature” en A.S. McGRADE (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 223.

de esa mala voluntad es la soberbia, “El principio de todo pecado es la soberbia” (*Initium enim omnis peccati superbia est*)⁴⁵³, recoge Agustín del Eclesiastés. El hombre con la trasgresión quiere convertirse en principio de sí mismo, apartándose del bien inmutable y del principio con el verdaderamente el espíritu debe estar unido. El castigo de este pecado con el que se cambia el curso de la humanidad consiste en la misma desobediencia, reflejo de aquella desobediencia contra Dios. En efecto, afirma San Agustín: “¿Qué otra cosa es la miseria del hombre sino la desobediencia de él contra sí mismo, de suerte que ya que no quiso lo que pudo, quiera lo que no puede?”⁴⁵⁴. Si en el paraíso, a pesar de no tenerlo todo, tenía aquello que quería, pues no deseaba nada más allá de lo que no podía, existiendo una armonía entre el deseo y la realidad, tras el pecado el deseo se descubre tal como lo conocemos ahora, como apetencia de lo que no tenemos. Esa desobediencia se revela en las turbaciones del ánimo, en los dolores del cuerpo y la carne, en el envejecimiento y en la muerte. Por querer tener una voluntad propia hemos sido desterrados a un orden vital que no se deja dominar. El “deseo” domina al hombre, el alma se ve afectada por el dolor o por el placer. Desde la teología agustiniana la “tristeza” se interpreta como un dolor del alma que surge cuando nos sucede algo que no queremos. Es una pasión desagradable. A ella le precede el “miedo”, que es temor del advenimiento de algo que no deseamos. Por el contrario, el “placer” es una pasión agradable y está precedido de cierta apetencia física, o como dice Agustín, de la carne, que llamamos “concupiscencia”, que en sentido general es el “deseo” (y no sólo el sexual). Así el deseo de venganza es lo que los antiguos llamaron “ira”, el deseo de riqueza es la “avaricia”, y el de gloriarse, “jactancia”. Cada uno de estos deseos es una pasión, que al cumplirse se muda en placer. De entre todas las pasiones aquella que persigue el mayor de los placeres del cuerpo y del ánimo es la “libido”. San Agustín dedica una especial atención a esta pasión que define como “excitación de las partes obscenas del cuerpo”⁴⁵⁵, caracterizada en que cuando llega a su plenitud “desaparece casi la agudeza mental y hasta su conciencia”⁴⁵⁶. San Agustín condena la sexualidad, pues es la manifestación máxima de la pérdida de voluntad y del poder del pensamiento

⁴⁵³ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, Vol 2º, XIV, 13, p. 101.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, XIV, 15, p. 108.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, XIV, 16, p. 110.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p.111.

consciente. Los cristianos deberían poder engendrar hijos sin esta pasión y ni siquiera los insaciables de este placer tienen un dominio sobre esta pasión, sino que se ven sometidos al mismo, no pudiendo controlarlo, dándose en alguna ocasión la situación de que excitado el ánimo, el cuerpo no obedezca. Lo sorprendente es que, tras la descripción del orgasmo como un espasmo acompañado de una pérdida de la conciencia, San Agustín se pregunte si nuestros primeros padres podían haber mantenido relaciones sexuales en el paraíso. Y que además responda afirmativamente, ya que Dios dio la orden de “creced y multiplicaros”, siendo uno de los primeros Padres de la Iglesia que acepta esta posibilidad. Pero no existe contradicción alguna, pues el sexo en el Paraíso no puede adoptar la forma que conocemos actualmente, pues como dijimos, en el Paraíso no se despierta ni nos turba pasión alguna. Como afirma Michel Foucault:

“Antes del pecado original, el cuerpo de Adán, cada una de sus partes, obedecía absolutamente al alma y a la voluntad. Si Adán hubiera querido procrear en el Paraíso, podría haberlo hecho de la misma manera y con el mismo control con que podía, por ejemplo, sembrar la tierra. No se excitaba involuntariamente. Cada parte de su cuerpo, como los dedos, se podía controlar en todos sus gestos. El sexo era una especie de mano que delicadamente plantaba la semilla”⁴⁵⁷.

Foucault, tratando de explicar por qué en las sociedades modernas de raíz cristiana se le ha concedido tanta importancia a la sexualidad, considera muy revelador el texto de San Agustín sobre las relaciones en el Paraíso. En el mundo occidental conformamos nuestra personalidad a través de la sexualidad, existe una relación estrecha entre conciencia de sí (subjectividad), verdad y sexualidad. Foucault lleva a cabo una investigación que tiene por objeto elaborar una genealogía del sujeto, la forma como el sujeto se comprende a sí mismo, analizando lo que él denomina las “tecnologías del yo”, esto es, “las técnicas que permiten a los individuos efectuar por sus propios medios, un cierto número de operaciones sobre sus propios cuerpos, sus propias almas, sus propios pensamientos, su propia conducta, y lo hacen de modo que se transforman a sí mismos, modificándose, para alcanzar cierto grado de perfección,

⁴⁵⁷ R. SENNET y M. FOUCAULT, “Sexualidad y Soledad”, trad. Inmaculada Garín, en *El Viejo Topo*, nº 61 (Octubre de 1981), Madrid, p. 52.

felicidad, pureza, poder sobrenatural”⁴⁵⁸. En esta genealogía, el cristianismo, y en concreto el cristianismo de los primeros siglos, ocupa un lugar fundamental al conformar la conciencia del hombre de Occidente, de ahí que por ejemplo, Hume y los ilustrados, y, después, Nietzsche, denuncien la situación de dominación sobre las conciencias a que ha dado lugar el cristianismo y el poder efectivo y represor de sus instituciones, aliadas en muchas ocasiones con el Estado. Pero continuemos con la investigación sobre las pasiones en Agustín, que da un giro fundamental hacia la *libido*. Foucault analiza nuestra salida del Paraíso, siguiendo a San Agustín:

“¿Pero, qué pasó con el pecado original? Adán se alzó contra Dios en el primer pecado. Adán quiso escapar a la voluntad de Dios y adquirir una voluntad propia, ignorando el hecho de que su propia voluntad dependía por completo de la voluntad de Dios. Como castigo por esta rebelión, y como consecuencia de su voluntad independiente contra la de Dios, Adán perdió el control de sí mismo. Quería conseguir una voluntad independiente y perdió el sostén ontológico para esa voluntad. Eso, entonces, se mezcló de forma indisoluble con los movimientos involuntarios, y este debilitamiento de la voluntad de Adán tuvo un efecto desastroso. Su cuerpo y las partes de su cuerpo dejaron de obedecer a sus órdenes, se rebelaron contra él; las partes sexuales fueron las primeras en alzarse en rebeldía. El famoso gesto de Adán cubriendo sus genitales con una hoja de higuera, no se debe, según San Agustín, al simple hecho de que Adán estuviera avergonzado de su presencia, sino a que sus órganos sexuales se movían por sí mismos sin su consentimiento. El sexo en erección es la imagen del hombre en rebeldía contra Dios. La arrogancia del sexo es el castigo y la consecuencia de la arrogancia del hombre. Su sexo incontrolado es exactamente lo mismo que él ha sido respecto a Dios: un rebelde”⁴⁵⁹.

San Agustín considera la “*libido*”, junto con la “ira”, como las partes viciosas del alma, las pasiones más incontroladas y tendentes al desorden. Tanto una como la otra ya habían sido consideradas impulsos que debían ser sometidos a la razón por Platón y Aristóteles, y extirpadas del alma, según los estoicos. La ira y la libido, pervertidas tras la caída, según San Agustín, deben ser dirigidas hacia sus fines adecuados, corregidos y frenados por la mente y la razón: “la ira, para realizar un justo

⁴⁵⁸ Ibid., p. 50.

⁴⁵⁹ Ibid., p. 52.

dominio, y la pasión carnal para la pasión de la prole”⁴⁶⁰. De nuevo vuelve a surgir el conflicto entre razón y pasiones. La voluntad debe someter a su imperio los impulsos libidinosos y los airados, como aquellos que retan a la misma voluntad.

Pero la *libido* forma parte sólo de una de las tres formas de concupiscencia que para Agustín existen. Efectivamente, la *libido* corresponde al deseo de la carne, pero junto a él podemos caer también en la concupiscencia de los ojos y en las ambiciones del mundo⁴⁶¹. Estas formas del deseo son ingobernables y si bien el cristianismo conforma unos ejercicios para erradicarlas, afloran de forma inconsciente, mostrando que el ser humano es una “naturaleza caída” y que sólo por la fuerza de la “gracia divina” podemos encauzar nuestra conducta, y que sólo la misericordia de Dios nos perdona nuestros impulsos irrefrenables e inconscientes. La “concupiscencia de la carne” son los impulsos procedentes del deseo sexual y de los sentidos. San Agustín se queja de que aun habiendo renunciado a la sexualidad, por la noche, en sueños, aparecen imágenes turbadoras y se simula la actividad sexual. ¿Acaso cuando dormimos perdemos nuestra identidad personal? San Agustín llega a preguntarse: “¿Es que entonces, Señor Dios mío, yo no soy yo?”⁴⁶². ¿Y como combatir el placer que acompaña a una necesidad básica, como es la de comer y beber? Los alimentos que debieran tomarse como medicamentos, ponen a prueba nuestra concupiscencia, pues requeridos para nuestra salud incitan al gusto por los alimentos, y nos hacen caer en el deleite de este placer sensual. A estos placeres se añaden otros, como son los procedentes de los aromas y olores del olfato, o los sonidos recogidos por el oído. La música, por ejemplo, aun pareciendo acompañar a la razón en los cánticos, nos hace presa de una emoción embargadora. Dice Agustín: “Cuando me siento más movido por el canto que por lo que se canta, confieso que pecco en ello y merezco un castigo, y entonces preferiría no oír cantar”⁴⁶³. De la vista nace el deseo por ver cosas bellas y variadas, y dado que resulta imposible caminar por el mundo con los ojos cerrados, pues tropezaríamos

⁴⁶⁰ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, Vol 2º, XIV, 19, p. 117.

⁴⁶¹ S. AGUSTÍN, *Las Confesiones*, X, 30, p. 265.

⁴⁶² *Ibid.*

⁴⁶³ *Ibid.*, X, 33, p. 271.

continuamente, necesitamos la ayuda de Dios para evitar admirar las obras de los hombres, como son los vestidos, muebles y representaciones, en vez de a Dios mismo.

Una segunda forma de concupiscencia mucho más peligrosa, según San Agustín, es la que denomina “concupiscencia de los ojos”. Y consiste en lo siguiente:

“Hay en el alma, procedente de los propios sentidos del cuerpo, un vano y curioso deseo, disimulado con el nombre de conocimiento y ciencia, que consiste no en complacerse en la carne, sino en experimentar sensaciones a través de la carne. Como esta pasión radica en el deseo de conocer, y los ojos ocupan el primer lugar entre los sentidos en relación al conocimiento, recibe en el lenguaje divino el nombre de *concupiscencia de los ojos*”⁴⁶⁴.

El deseo de saber o “*curiositas*” es un deseo insaciable, y se diferencia de la primera forma de concupiscencia porque su fin último no es el placer sensual, sino la mera búsqueda de experiencias nuevas. Afirma San Agustín:

“El placer busca las cosas bellas, agradables al oído, al olfato, al gusto y al tacto. La curiosidad, en cambio, por motivo de adquirir experiencia, llega incluso a buscar cosas contrarias a las anteriores, no para sufrir molestias, sino por el mero placer de experimentar y conocer”⁴⁶⁵.

Es este deseo morboso el que explica que nos puedan gustar ver monstruos en los espectáculos, o atraernos las artes mágicas, o el deseo de ver milagros no para la salvación de los hombres, sino por el placer de ver algún prodigio, o el indagar los secretos de la naturaleza. Pero la curiosidad es un impulso que nos embarga en los momentos menos imprevistos:

“Ya no veo en el circo las carreras de galgos en el circo tras la liebre. Pero cuando alguna vez paso casualmente por el campo, ese tipo de caza me distrae quizá hasta de algún pensamiento importante, desviando mi atención hacia ella y obligándome a salir del camino, no por motivo del juramento que me lleva, sino por la curiosidad de mi corazón”⁴⁶⁶.

⁴⁶⁴ Ibid., X, 35, p. 274.

⁴⁶⁵ Ibid.

⁴⁶⁶ Ibid., X, 35, p.276.

Esta debilidad que parece la menos insana se convierte para San Agustín en la más peligrosa, pues con la excusa de la pequeña distracción nos evadimos de lo importante. La curiosidad es vista como un pecado grave, pues es de difícil contención, de ahí que San Agustín declare a Dios: “Mi única esperanza es tu inmensa misericordia”⁴⁶⁷.

Sin embargo, este deseo de saber está en los inicios mismos de la filosofía, definida como “amor al saber”. Tanto Platón como Aristóteles señalaron el origen del impulso a filosofar en el “asombro”. Para Descartes el “asombro” es la pasión más básica del ser humano, y el propio Hume cierra el segundo libro del *Tratado de la Naturaleza Humana*, “De las Pasiones”, con un estudio de la “pasión de verdad”. Condenada por los Padres de la Iglesia y los teólogos medievales, Hans Blumenberg señala precisamente como una característica fundamental de la “modernidad” la recuperación de la “curiosidad”, que dio origen, a partir del Renacimiento, tanto a la revolución científica, como al estudio del ser humano⁴⁶⁸.

San Agustín resulta excesivamente riguroso en la condena del mundo. A las tentaciones anteriores se unen otras muchas, como son las ambiciones procedentes de las riquezas, honor, fama, orgullo o el deseo de alabanza. Una diferencia fundamental del cristianismo con respecto al espíritu del capitalismo emergente ya a finales de la época medieval será la inversión de estos valores.

Pero Agustín ha trazado claramente la diferencia entre los “cristianos” y aquéllos que siguen un camino de perdición, a partir de las pasiones que dominan en nosotros. De la voluntad bien o mal dirigida surgen dos sociedades de hombres:

⁴⁶⁷ Ibid.

⁴⁶⁸ Véase H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, (1976) (las referencias de su traducción inglesa: *The Legitimacy of the Modern Age*, Translated by Robert M. Wallace, Massachusetts, MIT, Massachusetts Institute of Technology Press, 1993), especialmente el capítulo 5 de la Parte III, titulado “Curiosity is Enrolled in the Catalog of Vices” y el capítulo 10, “Curiosity and the Claim to Happiness: Voltaire a Kant”.

“Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí la celestial. La primera se gloria en sí misma; la segunda se gloria en el Señor”⁴⁶⁹.

A partir de una teoría sobre la voluntad, el amor y las pasiones, Agustín de Hipona traza una teología del destino de la Humanidad, una teología de la Historia, entendida como condena o salvación. Su sentido es Cristo, y sólo el que comprende y sigue el mensaje cristiano emprende el camino salvífero.

3.4.2. Los Pecados Capitales

A pesar del dictamen agustino de que la bondad o maldad depende de la voluntad, se siguió considerando la existencia de algunas pasiones pecaminosas en sí mismas, como puede apreciarse en la tipificación de los pecados durante la Edad Media. En esta época se forjó una doctrina que distinguía entre pecados mortales y veniales. Según cierta tradición, los siete pecados mortales serían: “soberbia, codicia, lujuria, ira, gula, envidia y pereza”. Es esta una clasificación extraña que ha hecho pensar a muchos intérpretes que los valores de la sociedad medieval eran en extremo peculiares. Bonnie Kent se pregunta por qué están incluidos en esta lista la “gula” y la “pereza”, y no otros candidatos mejores como la “traición” o la “injusticia”. Y por qué este orden, donde la lujuria aparece detrás del orgullo y la codicia⁴⁷⁰. Una versión más familiar de estos pecados fue desarrollada por San Gregorio el Magno e incluida en las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Ahora estos pecados eran denominados ya no como “mortales”, sino como “capitales”. En esta lista de los siete pecados capitales, los vicios más graves eran los procedentes del alma, seguidos por las inclinaciones del cuerpo. Así, “soberbia”, “envidia” e “ira” vendrían primero, y “codicia”, “glotonería” y “lujuria”, al final, ocupando la “pereza” un lugar intermedio entre ambos tipos.

⁴⁶⁹ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, Vol 2º, XIV, 28, p. 137.

⁴⁷⁰ B. KENT, “The moral life” en A.S. McGRADE (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 244.

La expresión de “pecados mortales” suele aparecer con mucha frecuencia en la literatura popular de la Edad Media, en los sermones y en las guías para confesores. Después de 1215, cuando la Iglesia requirió a los seculares hacer una confesión anual, se necesitaba una instrucción sencilla y una identificación clara para recordar los pecados. La tipología de los siete pecados capitales formó parte también de la educación monástica⁴⁷¹. Fue en el ámbito de la Universidad, a partir del siglo XIII y XIV, donde los intentos de racionalizar esta lista fueron abandonados. San Buenaventura en su comentario de las *Sentencias* (1250-52) señala que no son estos los pecados más dignos de castigo, y que la clasificación olvida los vicios que se oponen a las virtudes de la fe y la esperanza. Tampoco se entiende que su número se vea restringido a siete. Tanto San Buenaventura como Santo Tomás de Aquino afirman que debe entenderse por “pecado capital” aquél del cual se deriva, como si fuera su raíz, todo un gran número de pecados. Sin embargo, los intentos de racionalizar esta teoría partiendo de los siete mencionados caía en todo tipo de inconsistencias, por lo que perdieron el favor de los círculos teológicos, aun cuando se mantuviera la fórmula en el ámbito popular⁴⁷².

3.4.3. Tomás de Aquino

Tomás de Aquino (1225-1274) compartirá muchos aspectos de la filosofía de Agustín, pues éste era considerado como la principal autoridad dentro de la ortodoxia cristiana. Además, ambos basaban sus enseñanzas en la Patrística cristiana y en los filósofos de la Antigüedad. Los dos autores colocan a los humanos entre los animales y los ángeles en la escala de los seres, y distinguen, con Aristóteles, entre una parte del alma vegetativa, una animal y otra racional. Distinguen también entre el intelecto y la voluntad, por un lado y los apetitos irracionales, por otro, dando prioridad a la parte racional sobre la irracional. Y, por supuesto, comparten la idea de que la felicidad se encuentra en Dios. Sin embargo, existen notables diferencias entre uno y otro, basadas en el hecho de que Agustín recogió principalmente un modelo platónico para interpretar

⁴⁷¹ Ibid., p. 245.

⁴⁷² Fernando Savater en su obra *Los Siete Pecados Capitales*, Barcelona, Debolillo, 2007, trata de responder a la pregunta de si los siete pecados capitales son una referencia, como lo eran antaño, para el orden moral contemporáneo.

el mensaje cristiano, mientras que Tomás de Aquino recurría a Aristóteles⁴⁷³. Así, por ejemplo con respecto al alma, Agustín afirma, en *De Trinitate* y en *De Civitas Dei*, que somos imagen de Dios, de la Trinidad, lo que se refleja en la triada del alma: Ser, Conocer y Amar (o, bien Memoria, Entendimiento y Voluntad), mientras que Tomás de Aquino adopta la terminología aristotélica de “materia” y “forma” para explicar la articulación del cuerpo con el alma. Además, para Tomás de Aquino, la imagen de Dios no radica tanto en la estructura del alma, cuanto en el dinamismo propio de acto humano⁴⁷⁴. Aunque Tomás de Aquino tendrá que introducir algunos elementos platónicos como correctivos del materialismo aristotélico, incompatible en algunos aspectos con el cristianismo. Las nociones sobre el movimiento, presentes en la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles, son claves para explicar la teología tomista, concibiendo al mismo Dios como “Acto puro” o como el “Motor Inmóvil”. De igual manera, con respecto al tema de las pasiones, este tipo de nociones relacionadas con el movimiento, son fundamentales para entender su concepción sobre las mismas. Ello dará lugar a una concepción de la moralidad menos rigurosa que la agustiniana.

En la *Summa Theologiae* Tomás de Aquino aborda el tema de las pasiones en I-II ae, q. 22-48, examinando detenidamente las siguientes cuestiones:

- 1.- Definición de *passio* (q. 22).
- 2.- Clasificación de las pasiones (q. 23).
- 3.- Las pasiones y la moralidad (q. 24).
- 4.- Diferentes propuestas de ordenación de las pasiones (q. 25).
- 5.- Análisis de las pasiones de la parte concupiscible del alma (qq. 26-39).
- 6.- Análisis de las pasiones de la parte irascible del alma (qq. 40-48).

Tomás de Aquino define la “pasión” como el “movimiento de la sensibilidad que sigue a la aprehensión de una forma visible”. Las pasiones son potencias pasivas, la

⁴⁷³ Para una comparación entre la teoría sobre las pasiones de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, véase el capítulo 2, con título “Passions and Affections in Augustine and Aquinas” de Th. DIXON, *From Passions to Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 26-63.

⁴⁷⁴ M.L. DE LA CÁMARA GARCÍA, *Op. cit.*, p. 39.

actualización de las cuales, por referencia a un principio externo, pone al alma en un determinado estado. Estar airado, por ejemplo, es un estado del apetito sensitivo, producido por algo concreto, una cosa o situación determinada. Podemos así afirmar que las pasiones son estados intencionales del apetito sensitivo⁴⁷⁵. Tomás sigue a Aristóteles en su concepción de las pasiones, si bien traduciéndolo a un lenguaje escolástico, apartándose de la concepción estoica que las consideraba perturbaciones del alma. Al referirse a las nociones de “potencia” y “acto”, Tomás de Aquino se está sirviendo para explicar la *Psicología* de nociones de la *Física* de Aristóteles. Pero también se deja notar la influencia de la noción de pasión que tenía Juan Damasceno que en *De Fide orthodoxa* 1.2 afirmaba:

“«La pasión es un movimiento de la virtud apetitiva sensible en la imaginación del bien y del mal» Y de otro modo: «la pasión es un movimiento irracional del alma por la conjetura de un bien o un mal»⁴⁷⁶.

Según G. Lafont, en el estudio tomista de las pasiones Aristóteles es un autor poco citado, porque éste no las trata directamente en la *Ética a Nicómaco*, siendo mencionados en extenso, el tratado *De Natura hominis*, que él atribuye a Gregorio de Nisa cuando es en realidad de Nemesio de Emesa, y el *De Fide orthodoxa* de Juan Damasceno. Nemesio estudiaba las pasiones en el capítulo 13 al analizar la sensibilidad, vinculada a la razón o independiente de ella⁴⁷⁷. Pero aún teniendo en cuenta la influencia de estos autores, como de San Agustín, no podemos dejar de tener presente que el marco de interpretación de las pasiones en Tomás de Aquino es propiamente aristotélico, si bien es la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles, más que la *Ética a Nicómaco*, la referencia principal tomista en éste como en otros temas.

⁴⁷⁵ P. KING, “Aquinas on the Passions” en *Aquinas’s Moral Theory*, Cornell, 1999, p. 105. Este autor piensa que puede establecerse un paralelo entre la experiencia de la pasión y el hecho de tener una percepción. Véase pp. 105-110.

⁴⁷⁶ STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Tomo IV, “Tratado de las Pasiones”, q. 22, art. 3, (Edición bilingüe), ed. Francisco Barbado Viejo, Madrid, BAC, 1959, p. 635.

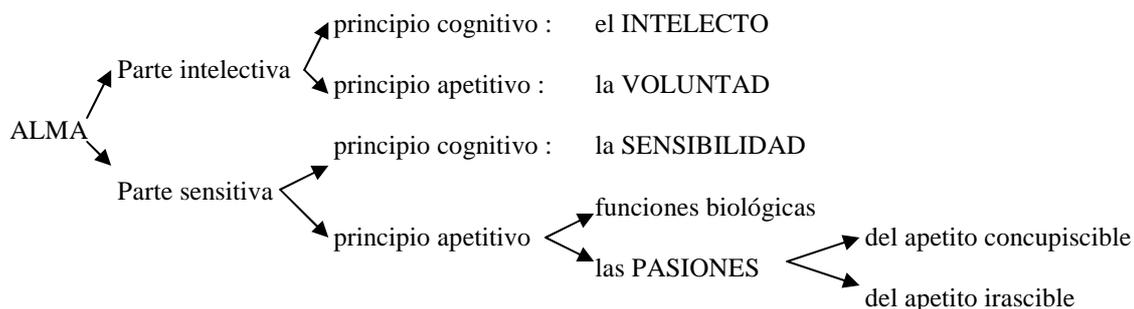
⁴⁷⁷ G. LAFONT, *Estructuras y Método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, trad. Nicolás López Martínez, Madrid, Rialp, 1964, pp. 199- 201.

Para Tomás de Aquino la pasión sólo afecta al alma de modo accidental, esto es, en cuanto está unida al cuerpo. Y, en concreto, no a la potencia racional, sino al apetito sensitivo. Según M^a Luisa De la Cámara: “Las emociones conciernen al *apetito sensitivo* o sensibilidad, lo que sitúa a las pasiones humanas en un límite fronterizo distante del mero automatismo tanto como de la libre voluntad”⁴⁷⁸. Lo que mueve al hombre a la acción es el apetito, pero a diferencia de los animales, que se guían por el apetito natural, el ser humano al estar compuesto de materia y espíritu, posee dos apetitos, un apetito intelectual que capta los universales y le orientan al sumo bien, y un apetito sensible que se refiere a lo concreto y a bienes particulares. Pero el apetito sensible se inclina a los bienes de dos maneras, bien de forma sensual y fácil, que es el caso de lo que llama “apetito concupiscible”, o bien, aunque sea difícil tarea el alcanzarlo, que es el caso del “apetito irascible”, que a veces se confronta con el apetito concupiscible.

Esta concepción recoge así la doctrina platónica del alma, si bien con ligeras matizaciones, pues el alma para Tomás de Aquino posee una parte “intelectiva” y otra “sensitiva” y cada una de ellas posee una facultad “apetitiva” y otra “cognitiva”. Según Peter King, habría en Tomás de Aquino cuatro departamentos fundamentales en los que podría ser dividida la experiencia psicológica. El principio de cognición en la parte intelectual es el “intelecto” mismo, donde el pensamiento y el razonamiento tiene lugar; el principio apetitivo de la parte cognitiva sería la “voluntad”, responsable de la volición y la elección. La voluntad es el “apetito intelectual”. Por otro lado el principio de cognición en la parte sensitiva es la “sensibilidad”, comprendiendo la sensación y la percepción; y, por último, las “pasiones” serían asignadas a la parte apetitiva del alma⁴⁷⁹. Estas, a su vez admitían la división arriba mencionada.

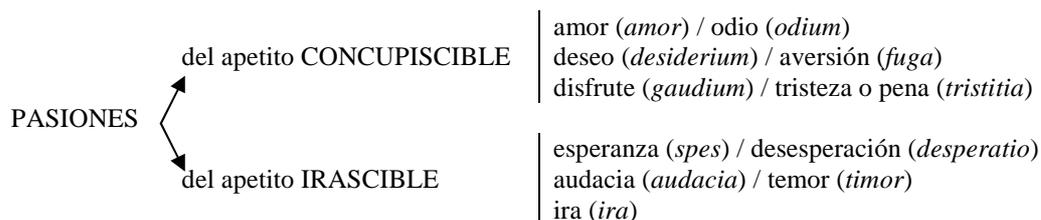
⁴⁷⁸ M.L. DE LA CÁMARA GARCÍA, *Op. cit.*, p. 29.

⁴⁷⁹ P. KING, “Aquinas on the Passions”, p. 101.



El objeto formal de las facultades o principios apetitivos es el “bien”, sea éste sensible o inmaterial; y el objeto formal de las facultades o principios cognitivos es la “verdad”, bien la que procede de los sentidos o bien del intelecto. La naturaleza de las pasiones surge de considerar como objeto formal un bien (o mal) sensible. La diferencia entre las pasiones se fundamenta en el objeto propio de cada una, con referencia a un bien o mal.

La doctrina tomista habría sido recogida a través de la obra de Juan Damasceno, que ya había sido citado por el maestro de Tomás, Alberto Magno. Para Juan Damasceno el alma se dividía en una parte racional y otra irracional. La primera debe mandar sobre el resto de las potencias. La parte irracional se divide en una parte biológica, que obedece a las propias leyes de la naturaleza y otra parte afectiva que es capaz de atender a razones, y que se manifiesta como apetito concupiscible (*epithymiai*) y apetito irascible (*thymos*). Tomás recogería esta doctrina, que le proporciona el marco adecuado para el estudio de las pasiones. Distingue así 11 pasiones básicas, seis del apetito concupiscible y cinco del irascible. Del apetito concupiscible brotan, como pares opuestos: el amor (*amor*) y el odio (*odium*); el deseo (*desiderium*) y la aversión (*fuga*); y el disfrute (*gaudium*) y la tristeza o pena (*tristitia*). Y del apetito irascible: la esperanza (*spes*) y la desesperación (*desperatio*); la audacia (*audacia*) y el temor (*timor*); y, finalmente, la ira (*ira*). De estas básicas derivan otras, considerándose el grado de intensidad o la materia del objeto.



Tomás de Aquino explica esta clasificación recurriendo a una comparación de la vida pasional con el movimiento de los seres naturales, de tal manera que es posible hablar de la teoría tomista de las emociones como la de una “dinámica de las pasiones”. De la misma manera que en todo movimiento natural hay algo que atrae (o repele), produciendo en lo que atrae una inclinación para que tienda hacia él, e impulsándolo para que vuelva a su lugar natural y proporcionando el reposo cuando llega a éste, en la parte apetitiva del alma el “bien” tiene los mismos efectos⁴⁸⁰. Del análisis de la metáfora del movimiento es posible derivar todas las pasiones del concupiscible y del irascible. La diferencia entre un tipo u otro de pasiones reside en el hecho de que las pasiones de la parte concupiscible del alma tienen como objeto “el bien o mal sensible tomado en absoluto, que es lo deleitable o doloroso”⁴⁸¹, mientras que las de la potencia irascible, consideran el hecho, -como Platón lo hacía en la *República*-, de que hay ciertos objetos cuya consecución requieren de cierta fortaleza y a veces oposición a otros apetitos. Según Tomás de Aquino pertenecerían al apetito irascible las pasiones “que tienen por objeto el bien o el mal bajo la razón de arduo, en cuanto difíciles de adquirir o evitar”⁴⁸². Citamos en extenso la explicación tomista en la que deriva todas las pasiones principales o básicas de los “movimientos” hacia el bien, o lo que es su contrario, la repulsión del mal:

“El bien produce en la potencia apetitiva primero, cierta inclinación o aptitud o connaturalidad para con el bien, lo que es propio de la pasión del “amor”, a la cual corresponde como contrario, por parte del mal, el

⁴⁸⁰ STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Tomo IV, “Tratado de las Pasiones”, q. 23, art. 4, pp. 651-2.

⁴⁸¹ *Ibid.*, q. 23, art. 1, p. 645.

⁴⁸² *Ibid.*

“odio”; en segundo lugar, si el bien que se ama no es aún poseído, da al apetito el impulso para alcanzarle, y esto es propio de la pasión del “deseo” o “concupiscencia”; y como opuesto por parte del mal está la “aversión” o “abominación”; tercero, cuando se ha conseguido la posesión del bien, produce una cierta inquietud del apetito en él, lo que es propio de la “delectación o gozo”, al cual se opone, por parte del mal, el “dolor” o la “tristeza”.

A su vez, las pasiones del irascible presuponen en el concupiscible –que se refieren al bien o mal en absoluto- la aptitud o inclinación para procurarse el bien o eludir el mal; y de ahí la “esperanza” y “desesperación” respecto del bien no conseguido aún y el “temor” y la “audacia” acerca del mal aun no sufrido. En orden al bien obtenido, no hay pasión alguna en el irascible, porque ya no tiene carácter de arduo, según lo dicho antes; del mal presente surge la pasión de la “ira”⁴⁸³.

Resultan así once pasiones, según Santo Tomás, siguiendo su criterio de clasificación, diferentes en especie. Seis pertenecen al apetito concupiscible y cinco al apetito irascible. De ellas es posible derivar todo un gran conjunto de pasiones del alma, como acometerá en la parte final del llamado “Tratado de las Pasiones”, al analizar cada una de las básicas.

Comprobamos, además que es de la transposición del análisis del movimiento físico a los estados del alma como es posible entender esta clasificación, y no tanto de un análisis psicológico. Ello dará pie, posteriormente, a importantes críticas, como la de Juan Luis Vives, o al rechazo de los filósofos de la modernidad cuando se abandone el paradigma físico aristotélico.

Pero continuemos todavía con la tradición tomista que tendrá un gran peso en siglos posteriores, y aún compitiendo con sistemas de explicación rivales. Siguiendo las referencias anteriormente citadas por Tomás de Aquino, las pasiones pueden ser clasificadas y comprendidas según el siguiente esquema:

⁴⁸³ Ibid., q. 23, art. 4, p. 652.

PASIONES

I. *Del apetito concupiscible*: del bien o del mal sensible tomado en absoluto:

a) Con abstracción de su ausencia o presencia:

- 1) respecto del bien : amor (*amor*)
- 2) respecto del mal: odio (*odium*)

b) Ausente, es decir, no poseído:

- 1) respecto del bien: deseo (*desiderium*)
- 2) respecto del mal: aversión (*fuga*)

c) Presente o poseído:

- 1) respecto del bien: gozo (*gaudium*)
- 2) respecto del mal: tristeza (*tristitia*)

II. *Del apetito irascible*: del bien o mal sensible arduo y difícil:

a) Ausente:

- 1) respecto del bien:
 1. movimiento de tendencia: esperanza (*spes*)
 2. movimiento de repulsión: desesperación (*desperatio*)
- 2) respecto del mal:
 1. movimiento de repulsión: temor (*timor*)
 2. movimiento de tendencia: audacia (*audacia*)

b) Presente: respecto del mal y como movimiento de tendencia a superarlo:

1. ira (*ira*)

c) Con abstracción de la ausencia o presencia, presupone el movimiento del apetito concupiscible con el cual coincide⁴⁸⁴.

⁴⁸⁴ Sigo en esta clasificación, con ligeras modificaciones, la proporcionada por Manuel Úbeda y Fernando Soria en la "Introducción" al "Tratado de las Pasiones" de Santo Tomás de Aquino.

Un aspecto de la teoría tomista que llama la atención es el hecho de que no contraponga ninguna pasión a la “ira”. Más si cabe, pues, el mismo Aristóteles en la *Retórica*, contraponía esta emoción a la “serenidad” o “tranquilidad de ánimo”, y en la tradición estoica jugaba un papel principal esta pasión, siendo objeto de diversos tratados. Pero la explicación de este hecho está en la consideración tomista de las pasiones entendidas como movimientos. Dado que la serenidad no es un movimiento, sino al contrario, más bien un estado de reposo, no es posible considerarla una pasión. Como dice Tomás de Aquino: “el movimiento de la ira no puede tener por contrario otro movimiento del alma, sino únicamente la cesación del movimiento”⁴⁸⁵. Una vez que surge la ira ante un mal presente y rechazado éste, cesa la pasión, que Tomás de Aquino llega a asimilar al “gozo” del apetito concupiscible.

Otra cuestión importante respecto a la teoría de las pasiones es la que concierne a la bondad o maldad de las mismas, esto es, a su relación con la “moralidad”, aspecto éste de larga tradición histórica, que Tomás de Aquino refiere a las doctrinas peripatéticas, estoicas y patrísticas. Si bien el autor acepta que las pasiones son propias tanto de los animales como de los seres humanos, en los animales están regidas por el instinto y son mecanismos de supervivencia, mientras que en el ser humano además pueden ser sometidas al imperio de la razón y la voluntad, lo cual es deseable para alcanzar el bien moral. Tomás de Aquino muestra su desacuerdo con los estoicos que afirmaban que todas las pasiones eran malas, una teoría errónea que se basaba en la no distinción del apetito sensitivo y el cognitivo en el alma; y muestra su afinidad con la teoría peripatética que las considera como movimientos del apetito sensitivo y las juzga buenas si están moderadas por la razón. Añadiendo la conceptualización de Agustín sobre las pasiones y el pecado, Tomás formula su valoración moral de las pasiones, de tal manera que, en cuanto que voluntarias, esto es, sometidas al imperio de la razón y la voluntad, puede decirse de ellas que son buenas o malas. Dado el optimismo intelectualista de Tomás de Aquino, afirma:

⁴⁸⁵ STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Tomo IV, “Tratado de las pasiones”, q. 23, art. 3, p. 650.

“Las pasiones del alma, en cuanto están fuera del orden de la razón inclinan al pecado; pero en cuanto están ordenadas por ella, son actos virtuosos”⁴⁸⁶.

Sin embargo, resulta significativo, que, si bien Tomás de Aquino no realiza una condena explícita de las pasiones, sin embargo, afirme, como anteriormente ya lo había hecho Agustín de Hipona, que Dios y los ángeles carecen de pasiones⁴⁸⁷. Cuando se atribuyen a estos Seres emociones, como el amor o el gozo, se realiza de forma analógica, y si bien estas pasiones celestiales proceden del apetito, en este caso es del apetito intelectual, esto es de la voluntad, y no del apetito sensitivo, del que carecen Dios y los ángeles. Esto da lugar a la paradoja que vimos en San Agustín de que se afirme a un tiempo la bondad de la existencia de las pasiones y su contrario en un orden superior.

A la doctrina de las pasiones que tendrá una gran influencia en el estudio posterior de las emociones, principalmente en la escolástica y los primeros autores modernos, se opone de raíz la concepción de Hume. En primer lugar, porque el punto de partida tomista es teológico, y Tomás de Aquino nunca pierde de vista esta perspectiva y, en segundo lugar, porque, como señala Peter King, “*Aquino mantiene, contra Hume, que la razón es y debe ser la norma de las pasiones: desde el momento que las pasiones pueden ser controladas por la razón, ellas deberían ser controladas por la razón*”⁴⁸⁸. Frente a esta postura, Hume afirma que “la razón es y debe ser esclava de las pasiones”. El hecho de que la moralidad de una acción dependa del control que la razón ejerce sobre las pasiones puede hacer pensar que la posición *humeana* es una actitud inmoral. Annette Baier sostiene que el hecho de que Hume afirme que las pasiones son el motivo de la acción, a la que queda subordinada la razón, no significa que Hume creyese que pasiones como la envidia o la malicia debiesen controlar a la razón, “Hume no está reivindicando meramente que las pasiones controlan la razón, sino que algunas pasiones

⁴⁸⁶ Ibid., q. 24, art. 2, p. 659.

⁴⁸⁷ STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Tomo IV, “Tratado de las Pasiones”, q. 22, art. 3, p. 636.

⁴⁸⁸ “*Aquinas holds, contra Hume, that reason is and ought to be the ruler of the passions: since the passions can be controlled by reason they should be controlled by reason*”, P. KING, “Aquinas on the Passions”, p. 126.

pueden y deberían regularla”⁴⁸⁹. La moralidad en Hume depende de que pasiones serenas como el sentido moral, que deben predominar sobre otro tipo de pasiones, las violentas, de ahí que su ética sea “sentimental”, y rechace el racionalismo moral. Tomás de Aquino opone la razón a las pasiones, continuando con una tradición antigua que continuará con el racionalismo, mientras que para Hume esta distinción es ficticia.

3.4.4. El Amor como pasión absoluta. El Amor Cortés

En la época medieval, una vez glorificado el matrimonio, surgirá un sentimiento que parece desafiar el orden social y religioso. Nos referimos a lo que se ha dado en llamar “amor cortés”⁴⁹⁰.

A pesar de que San Agustín represente un modelo del amor lejano y extraño a obras como *Tristán e Isolda* y la correspondencia epistolar de Abelardo y Eloísa, sin embargo, los caracteres del amor están definidos ya por Agustín, al asignar a la pasión un origen en la voluntad perversa, tenebrosa, informe y desmesurada. Y es precisamente la “medida” lo que armoniza el orden exterior de la realidad con el mundo interior de nuestro espíritu, lo que da lugar al verdadero amor y reconoce el *ordo amoris*. Pero al dirigirse el amor hacia lo más elevado, San Agustín reconoce que existe un amor que por definición es desmesurado: el amor a Dios, pues la medida para amar a Dios es amarlo sin medida. Se vence así sobre la propia voluntad y sobre la muerte misma. Precisamente este ideal de amor sin medida como pasión feliz y absoluta será concebido, siglos después, como dirigido hacia la criatura. El amor sacro se ha transmutado, mediante un juego de espejos irreverente, en amor profano. Cuando Tristán, herido, envía un mensaje a la reina Isolda a través de un fiel amigo le dice: “Salúdala de mi parte y dile que de ella depende mi curación, que moriré si no viene en mi ayuda... Recuérdale la dicha y el placer que conocimos en otro tiempo...

⁴⁸⁹ A. BAIER, “Master Passions” en A.O. RORTY (ed.), *Explaining Emotions*, Los Angeles, University of California Press, p. 403.

⁴⁹⁰ Es el amor que Stendhal llama “amor pasión”, diferenciándolo de los otros tres tipos de amor por él establecidos: el “amor placer”, el “amor físico” y el “amor vanidad”. Véase STENDHAL, *Del Amor*, ed. Consuelo Berges (precedido de J. ORTEGA Y GASSET, *Amor en Stendhal*), Madrid, Alianza Editorial, pp. 97-100.

Recuérdales los sufrimientos que me causó su amor: por ella sacrificué mi familia, mi tío el rey y su corte; fui expulsado y exiliado a países extraños... Pero nada ni nadie pudo vencer nuestro amor ni nuestro deseo”⁴⁹¹. Esta leyenda surgida en la época medieval y recreada en numerosas versiones durante el siglo XII, constituye la mejor imagen del amor pasión, -si bien profano-, de la literatura. La pasión de los amantes exige una absoluta entrega, la exclusividad y la fidelidad, la renuncia a la propia libertad, a fin de alcanzar el objeto más excelso y bello, en el que se encarna la dicha, pero también el sufrimiento más sublime. El amor también requiere el secreto entre los amantes, y es que el “secreto de amor” es un instrumento del amor pasión, impide que la relación amorosa se mude banal y se convierta en mera historia de amor. Y de igual manera, la confesión. Es fácil percibir en todas las características anteriores los antiguos ecos del amor cristiano observado por San Agustín, pero dirigido ahora entre las criaturas. “Los amantes medievales, mediante la ausencia (el «amor de lejos»), destacan el carácter absoluto de un sentimiento «desmesurado» que Agustín había reservado a la sola infinitud atemporal de Dios”⁴⁹².

Todavía hoy son muchas las interpretaciones que existen sobre su origen del amor pasional y su sentido. Según Jacques Le Goff: “Mientras que muchos insistían en el carácter «feudal» de ese concepto de amor inspirado aparentemente en las relaciones entre señor y vasallo (el señor es en este caso la dama, como desquite del bello sexo), otros veían en él una forma de rebelión contra la moral sexual de ese mismo mundo feudal. En cuanto a la mujer, ¿ha encontrado en él una promoción o, por el contrario, su transformación en objeto?”⁴⁹³. De una u otra manera, el amor cortés supuso una nueva forma de relación, más allá del interés o del pacto tras el cual se concertaba el matrimonio. De hecho podemos afirmar que es más bien antimatrimonial, con él se reclamaba una autonomía del sentimiento, que podía destruir los lazos del matrimonio e incitar al adulterio. El sentimiento del amor es más poderoso y noble que cualquier lazo conyugal. El amor se define a partir de ahora de forma independiente al matrimonio. Es

⁴⁹¹ *Tristán e Iseo*, versión de Alicia Yllera, Madrid, Alianza Editorial, 1984, pp. 186-7.

⁴⁹² M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, “El amor, pasión absoluta” en S. VEGETTI FINZI (comp.), *Historia de las Pasiones*, trad. Antonio Bonanno, Buenos Aires, Losada, 1998, p. 111.

⁴⁹³ J. LE GOFF, *La civilización del Occidente Medieval*, trad. Godofredo González, Barcelona, Paidós, 1999, p. 314.

una protesta y una forma de rebeldía contra la imposición sentimental. Tristán e Isolda viven su amor fuera del matrimonio, en pleno adulterio, a veces culpable, pues significa romper con otra fidelidad, la del rey, esposo de Isolda y soberano de Tristán. Eloísa de forma manifiesta rechaza el matrimonio, y así declara a Abelardo:

“Dios sabe que nunca busqué en ti nada más que a ti mismo. Te quería simplemente a ti, no a tus cosas. No esperaba los beneficios del matrimonio, ni dote alguna. Finalmente, nunca busqué satisfacer mis caprichos y deseos, sino –como tú sabes- los tuyos. El nombre de esposa parece ser más santo y más vinculante, pero para mí la palabra más dulce es la de amiga, y si no te molesta, la de concubina o meretriz... Preferiría el amor al matrimonio y la libertad al vínculo conyugal”⁴⁹⁴.

El amor pasión tiene sus raíces, por un lado, en el deseo sexual, que aunque pueda satisfacerse aparece siempre insatisfecho, deseo, pues, complacido y volátil, y, por otro, en la admiración del ser querido que se tiene como un ser excelente⁴⁹⁵. Muestra de lo primero es el recuerdo siempre vivo de cuando Eloísa disfrutaba de los placeres que le proporcionaba su amante:

“He de confesar que aquellos placeres de los amantes –que yo compartí con ellos- me fueron tan dulces que ni me desagradan ni pueden borrarse de mi memoria. Adondequiera que miro siempre se presentan ante mis ojos con sus vanos deseos. Ni siquiera en sueños dejan de ofrecerme sus fantasías. Durante la misma celebración de la misa –cuando la oración ha de ser más pura- de tal manera acosan mi desdichadísima alma, que giro más en torno a esas torpezas que a la oración. Debería gemir por los pecados cometidos y, sin embargo, suspiro por lo que he perdido. Y no sólo lo que hice, sino que también estáis fijos en mi mente tú y los

⁴⁹⁴ *Cartas de Abelardo y Eloísa*, ed. Pedro R. Santidrián y Manuela Astruga, Madrid, Alianza Editorial, pp.104-5.

⁴⁹⁵ El fenómeno de reconocimiento de la excelencia del objeto amado es explicado por Stendhal mediante su doctrina de la “cristalización”: “Nos complacemos en adornar con mil perfecciones a una mujer de cuyo amor estamos seguros; nos detallamos toda nuestra felicidad con infinita complacencia. Esto se reduce a exagerar una propiedad soberbia que acaba de caer del cielo, que no conocemos y de cuya posesión estamos seguros... Lo que yo llamo cristalización es la operación del espíritu que en todo suceso y en toda circunstancia descubre nuevas perfecciones del objeto amado” en STENDHAL, *Op. cit.*, pp. 100-1. Ortega y Gasset comenta al respecto: “Stendhal como todo experimentador, pretende deducir de sus experiencias una ley, y formula su famosísima teoría de la cristalización, que explica el amor como una operación psíquica eminentemente subjetiva: el enamorado proyecta sobre el objeto amado una creciente suma de perfecciones deslumbrantes que cubren y magnifican su verdadero ser. El suceso amoroso es, pues, una especie de alucinación, una «enfermedad» -así la llama Stendhal más de una vez-, una especie de locura”. En J. ORTEGA Y GASSET, *Op. cit.*, p. 77.

lugares y el tiempo en que lo hice, hasta el punto de hacerlo todo contigo, sin poder quitaros de encima, ni siquiera durante el sueño”⁴⁹⁶.

Y, de lo segundo, el testimonio del hechizo en el que vivía Eloísa, causa de la admiración intelectual que siente por Abelardo:

“¿Qué rey o filósofo podía competir en fama contigo? ¿Qué región, ciudad o aldea no tenía ansias de verte? ¿Quién no se precipitaba a verte cuando aparecías en público, o quién, puesto en puntillas, no te seguía mirando cuando marchabas? ¿Qué casada o qué virgen no ardía en deseos del ausente y se quemaba con tu presencia? ¿Qué reina o que gran mujer no envidiaría mis placeres y mi cama?”⁴⁹⁷.

El poder del amor es tal que requiere imposibles. Así, que los dos sean un único ser, que los amantes se fundan en una íntima unidad. Pero esto es irrealizable, si no es pensando más allá del horizonte de esta vida, de ahí que el amor pasión tenga una relación intensa con la muerte. El horizonte de la muerte siempre está presente en estas narraciones. Freud diría que *Eros* y *Tanatos* son los principios de nuestra existencia, estrechamente vinculados, pues, el uno remite al otro. Si la pasión desbordada no se basta a sí misma, surge la voluntad de muerte, para indicar que el amor pasión no pertenece a este mundo.

¿Y no es acaso esto indicio de la negatividad del amor? ¿Para que soportar el sufrimiento? ¿Para qué seguir amando, si los deseos carnales podrían cumplirse fuera de este amor verdadero? ¿Por qué Tristán, casado con otra, renuncia al lecho, y le sigue guardando fidelidad a Isolda?

Tal vez, porque el amor guarda un secreto, y que sólo al enamorado le resulta desvelado, y es que sólo a través de él, como afirmaría Platón, nos es dado contemplar el verdadero reino del ser. Denis de Rougemont, al referirse al amor desgraciado cantado por los trovadores del siglo XII, afirma que “lo que se exalta es el amor fuera del matrimonio, pues el matrimonio significa sólo la unión de los cuerpos, mientras que el

⁴⁹⁶ Ibid., pp. 126-7.

⁴⁹⁷ Ibid., p. 106.

«amor», que es el Eros supremo, es el impulso del alma hacia la unión luminosa, más allá de todo amor posible en esta vida”⁴⁹⁸. La pasión amorosa tiene un carácter positivo, guía al alma hacia la sabiduría y funda la acción. La pasión, entonces, se mueve en el “terreno de la paradoja y la dialéctica”⁴⁹⁹, pues, por un lado, siguiendo la terminología clásica la “pasión” es padecimiento, sufrimiento, negación de la acción; pero, por otro lado, la intensidad y vivacidad de la pasión despiertan los sentidos, la imaginación y la inteligencia, impulsa a la acción y la dicha. Y, así, se vive la dicha en la desdicha y se siente placer en el dolor. Como afirma Eugenio Trías: “El estado de enamoramiento, lejos de cerrar el camino de la razón, más bien parece abrirlo; lejos de ser vía de ceguera y de tiniebla, es vía de lucidez y conocimiento. O que la pasión, lejos de ser ciega es premisa de lucidez”⁵⁰⁰, la pasión funda, pues, el conocimiento, el orden racional. Pero una forma de conocimiento que de tan intensa vuelve a ser fuga perpetua y continuo descubrimiento. Existe un elemento místico difícilmente diferenciable.

El amor cortés, como señala Le Goff, no sólo revolucionó las costumbres, sino también la sensibilidad. Según este autor, este sentimiento parece tener su origen entre la nobleza meridional, más cultivada y refinada que la del norte de Europa, lo que puede comprobarse en el hecho de que la historia de amor cortés por antonomasia, la de *Tristán e Isolda*, pertenezca al ciclo de Bretaña⁵⁰¹. De lo que no cabe duda, según Le Goff es de que “el amor cortés ha sabido encontrar el milagroso equilibrio entre el alma y el cuerpo, entre el corazón y el espíritu, entre el sexo y el sentimiento. Más allá de los oropeles de vocabulario y de rito que hacen de él un fenómeno coyuntural de la época, más allá del manierismo y de los abusos de la escolástica cortés y, por supuesto, más allá de las memeces de los trovadores modernos, sigue siendo el don imperecedero que, entre todas las formas mortales que puede crear una civilización, está la de ser un legado para la sensibilidad humana”⁵⁰².

⁴⁹⁸ DENIS DE ROUGEMONT, *El amor y Occidente*, trad. Antoni Vicens, Barcelona, Círculo de Lectores, 2003, p. 72.

⁴⁹⁹ E. TRÍAS, *Tratado de la pasión*, Madrid, Mondadori, 1988, p. 29.

⁵⁰⁰ *Ibid.* pp. 36-37.

⁵⁰¹ J. LE GOFF, *La civilización del Occidente Medieval*, p. 315.

⁵⁰² *Ibid.*

3.4.5. El Cristianismo y Hume

Hume fue muy crítico con el Cristianismo, y su filiación con los autores grecolatinos y modernos tuvo como fin rechazar esta forma de pensamiento todavía imperante en su época o al menos en muchos ámbitos, como la Universidad, de la que se vio excluido por mantener tesis mal vistas por la Iglesia. La concepción de la vida del hombre religioso o supersticioso, como la llamaba, era considerada por él como una conducta fuera del orden moral y social, e incluso humano. Nietzsche de una forma más radical que Hume expresó las mismas ideas en sus incisivos aforismos⁵⁰³. En el ensayo titulado “La moral como contranaturalidad”, dentro de la obra *Crepúsculo de los ídolos*, concluye que “la vida acaba donde comienza el reino de Dios”⁵⁰⁴. Es precisamente en este ensayo donde Nietzsche aborda el problema de las pasiones dentro del cristianismo. Para él las pasiones humanas son condenadas por la Iglesia, proponiendo la extirpación de los apetitos más humanos, como pueda ser la sexualidad o la sensibilidad. La propuesta religiosa es la de una castración de los apetitos, lo que Nietzsche denomina como “moral contranatural”. Nietzsche reacciona contra la opresión religiosa, contra los que condenan la vida, los sometidos al instinto de *decadence*, Nietzsche, así, considera a Dios como “enemigo de la vida”. Creemos que Hume podría perfectamente suscribir estos juicios, su obra se encamina hacia el ser humano y no hacia Dios, pudiéndose afirmar que es el primer filósofo sistemático que vislumbra un nuevo horizonte hermenéutico donde “Dios ha muerto”⁵⁰⁵. La filosofía de Hume supone el “fin” de la filosofía, tal como hasta entonces se había entendido, como metafísica y teología⁵⁰⁶.

⁵⁰³ Muchos son los elementos que comparten Hume y Nietzsche, entre ellos: la crítica mordaz a la religión; el hecho de ser considerados filósofos de la naturaleza humana, o psicólogos del alma humana; así como, el escepticismo, naturalismo y carácter antimetafísico de sus obras (Véase CRAIG BEAM, “Hume and Nietzsche: Naturalists, Ethicists, Anti-Christians” en *Hume Studies*, 22 (2), 1996, p. 299-324).

⁵⁰⁴ F. NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos*, ed. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2002, p. 63.

⁵⁰⁵ S.R. LETWIN, “La philosophie de Hume”, en *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger*, julio-septiembre 1973, pp. 275-282.

⁵⁰⁶ Para las relaciones de Hume con Nietzsche, véase también A.C. DANTO, *Nietzsche as philosopher*, New York, Columbia University Press, 1980 y J. QUESADA, *Un pensamiento intempestivo. Ontología, Estética y Política en F. Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1988.

3.5. LAS EMOCIONES SEGÚN LUIS VIVES

A partir del Renacimiento surge una nueva sensibilidad y una nueva comprensión de la Antigüedad, que rechaza la visión pesimista medieval que negaba el mundo. Frente a aquél sentimiento que todavía perdurará ligado a una oscura visión religiosa, la afirmación de la vida será el rasgo fundamental de la nueva época. Y con ello, la belleza, los sentimientos y las pasiones. Esta actitud vital estará presente en el redescubrimiento de los autores clásicos, centrada en la antropología más que en la teología. En la producción literaria, los diálogos, epístolas, tratados sobre la naturaleza y los ensayos se suceden, en franca oposición a las formas medievales de exponer las cuestiones metafísicas y teológicas. Lorenzo Valla, Pico de la Mirandola, Erasmo, Maquiavelo, Cardano, Marsilio Ficino, Montaigne, Bruno, Tomas Moro, etc., jugarán un papel principal en esta revolución ideológica. Entre ellos, en el ámbito que estudiamos destacaremos la labor del español Vives.

El valenciano Juan Luis Vives (1493-1540) fue uno de las principales humanistas del Renacimiento, llevó a cabo un importante estudio sobre las “pasiones” humanas en el libro III de su obra *De Anima et Vita*⁵⁰⁷ (1538).

Considerado por algunos autores como el padre de la psicología moderna⁵⁰⁸ vio en el estudio de las “emociones” la forma más adecuada para conocer la “naturaleza humana”, dejando apartada la concepción que explicaba lo “humano” a partir de su relación con lo “divino”. Dilthey, por ejemplo, afirma que “Vives señala el tránsito de la psicología metafísica a la psicología descriptiva y analizadora. No tiene par en la descripción de los estados anímicos; trata de comprender sus relaciones temporales y causales para lograr una conexión estructural de la vida anímica. Todo sin hipótesis explicativas acerca de las relaciones causales que mantienen entre sí el sentimiento, los

⁵⁰⁷ J.L. VIVES, *El Alma y la Vida*, trad. I. Roca, Valencia, Ajuntament de Valencia, 1992.

⁵⁰⁸ F. WATSON, “The Father of Modern Psychology”, *Psychological Review*, 1925; A. LANGE, *Luis Vives*, Buenos Aires, 1974.

deseos y la representación”⁵⁰⁹. Es el primer autor que propone un estudio sistemático de la antropología, a partir de lo experimentable, dejando a un lado, por tanto, los análisis conceptuales escolásticos. En el Libro III de *De Anima et Vita* se propone tratar de los afectos, un objeto de estudio importante que según Vives ha sido tratado de forma insuficiente por Aristóteles, los estoicos y Cicerón, y sin embargo, necesario, pues al explicar los movimientos del ánimo nos será posible encontrar remedio a las enfermedades del alma. Vemos, así, que la concepción de Vives enlaza con el ideal clásico de alcanzar una vida feliz, pero a la vez, resalta la novedad de su estudio al partir de la experiencia.

Habiendo conocido a lo largo de su vida las glorias y también las miserias que producen y sufren los seres humanos intentó explicarlas profundizando en el saber sobre el hombre.

Las persecuciones le acompañaron toda su vida. Después de salir tempranamente de España en 1509, con apenas 17 años, para estudiar en París, nunca volvió a su país de origen por temor a la Inquisición, que en 1524, tras un proceso de dos años, ejecutó a su padre y en 1530 condenó la memoria y la fama de su madre, que había muerto en 1508, por “judaizantes”⁵¹⁰. El hecho de pertenecer a una de las primeras generaciones de judíos conversos los hacía merecedores, a los ojos de la Inquisición, de sospecha, siendo vigilados para evitar que cayesen en sus antiguas formas de vida y religiosidad. Debió ser éste el motivo que hizo que Juan Luis Vives no aceptase la cátedra de Alcalá, en 1522, tras la muerte de Nebrija, prefiriendo partir para Inglaterra. A partir de los años 30, la Inquisición persiguió incluso a los “erasmistas” llegando a alcanzar a su amigo, el brillante teólogo de Alcalá, Juan de Vergara.

En sus años de estudiante en la Universidad de París (1509-1512), Vives tomó conciencia de la corrupción de la lengua latina y de la inutilidad de los saberes,

⁵⁰⁹ W. DILTHEY, *Hombre y Mundo en los Siglos XVI y XVII*, trad. Eugenio Imaz, México, F.C.E., 1947, p. 415.

⁵¹⁰ J. JIMENÉZ DELGADO, “Introducción” a J. L. VIVES *Epistolario*, Madrid, Editora Nacional, 1978, p.18. C.G. NOREÑA, *Juan Luis Vives y las Emociones*, Ajuntament de Valencia, 1992, p. 30.

integrándose en el movimiento del renacimiento humanista. Para Vives, “junto a la invectiva contra los irracionales absurdos desafueros de la falsa dialéctica, el reproche mayor que dirige a los Estudios parisienses es el de destrozarse la hermosísima lengua latina, convirtiéndola en una jerga ajena a toda belleza y a todo sentido”⁵¹¹. La Universidad había dado la espalda a las críticas de Petrarca, que dos siglos antes ya había tratado de recuperar la pureza del legado clásico. Vives elogia las obras de Petrarca, como las de otros humanistas como Valla, Aretino, Filelfo, o sus contemporáneos Erasmo, Budé, Melanchton, Moro, Colet, etc. A partir de 1512, Vives se instaló en Brujas, en los Países Bajos, tomando contacto con los círculos culturales del país. Con veintiocho años publicó un tratado de retórica titulado *Declamaciones Syllanae*, que obtuvo el aplauso de los más prestigiosos humanistas, como Erasmo y Moro, lo que permitió que fuera considerado un pedagogo muy prometedor, en el sentido de la *humanitas*, como principio o forma de educación integral. En 1519, Vives publicaría *In Pseudos-Dialecticos*, donde “analizaba la necesidad de purificar el lenguaje latino eliminando de él los barbarismos lógicos y de establecer en las escuelas programas de estudio orientados más realísticamente que los que se elaboraban”⁵¹². Desde sus inicios, pues, Vives se integra en el movimiento humanístico que aboga por la vuelta a los clásicos, como fuente de estilo y sabiduría, y por una reforma de la educación, contraria a la tradición vigente en las Universidades de su época. Vives contempla además como una parte esencial de la herencia clásica los ideales éticos y prácticos. Así, por ejemplo, en *De doctrinis*, obra publicada en 1531, “Vives argumenta que los autores antiguos proporcionan el tipo de *exempla dictorum et factorum* que estimula la sabiduría; que los clásicos contienen los instrumentos para descubrir la verdad y que incluyen violentos ataques al vicio y grandes elogios a la virtud. En una palabra, las fuentes antiguas están llenas de enseñanzas que conducen a un comportamiento moral”⁵¹³.

⁵¹¹ A. FONTÁN, “El latín de Luis Vives” en *VI Congreso de Estudios Clásicos. Homenaje a Luis Vives*, Madrid, Fundación Universitaria Española, p. 42.

⁵¹² L.J. SWIFT, “*Somnium Vivis y el Sueño de Escisión*” en *VI Congreso de Estudios Clásicos. Homenaje a Luis Vives*, Madrid, Fundación Universitaria Española, p. 90.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 110.

En Inglaterra (1523-1528), Vives ocupó una cátedra de latín y griego en la Universidad de Oxford, por recomendación de su amigo Tomás Moro, siendo elegido después preceptor de la hija de Enrique VIII. Tras el proceso de divorcio del rey, Vives sería puesto en custodia, sospechoso de espionaje, y después expulsado de Inglaterra, preocupado por la suerte de su amigo Moro.

Para Vives, las guerras que asolaban Europa, como la iniciada por Carlos V contra Francia, monarca al que no estimaba en demasía, eran fiel reflejo de la miseria propia de los seres humanos. Como señala Carlos G. Noreña, según Vives “las guerras no son conflictos entre las personas sino la trágica consecuencia del desorden emocional de los príncipes y de los gobernantes”⁵¹⁴.

Esta servidumbre de los hombres ante ciertas pasiones era lo que ocasionaba los males del mundo, sobre todo si se daba en los hombres de Estado, que como tal debían dar ejemplo al pueblo en el control de las pasiones y no dejarse arrastrar por ellas⁵¹⁵.

⁵¹⁴ C.G. NOREÑA, *Op. cit.*, p. 78.

⁵¹⁵ La visión pesimista que Vives muestra en ocasiones sobre la condición humana queda referida en la siguiente anécdota: “Hace poco que un anciano de la ciudad me contó una fábula muy divertida acerca del sueño de la vida, digna de darla a conocer. Decía que, de muchacho, había estado al servicio de Felipe, duque de los belgas. Dicho Felipe fue sujeto de agudo y festivo ingenio, luchador valiente y afortunado, cuyo nombre es grande en aquella nación, y que por la bondad y afabilidad de sus costumbres fue llamado el bueno. Éste, lograda la paz en todos sus dominios, vivía habitualmente en Brujas, entregado a sus gustos y a aquellos pasatiempos a los que suele entregarse el ánimo débil de los jóvenes ociosos: juegos, conversaciones, chistes agudos, diversiones, facerías y cosas por el estilo.

Una noche, después de una comilona, merodeando por la ciudad con algunos amigos, vio en medio de la plaza a un hombre del pueblo, que yacía en el suelo borracho, roncando profundamente. Pareció le oportuno hacer con él la experiencia de cómo nuestra vida es una comedia, tema del que a menudo ellos habían hablado. Mandó que llevaran aquel hombre a palacio y que lo acostaran en la cama del duque.

Por la mañana, cuando despertó, se le presentaron los pajes y camareros del palacio ducal, y lo mismo que al propio duque le preguntaron si quería levantarse y qué vestidos quería ponerse aquel día. Le llevaron los vestidos del duque. Espantóse el hombre al verse en aquel lugar. Salió de la cámara. Se le presentaron los magnates y le acompañaron al oratorio. Oyó misa. Se le dio a besar el libro y lo demás igual que al duque. De la misa, a un almuerzo opíparo. Después del almuerzo, el camarero le llevó un juego de cartas y cuanto dinero quiso. Jugó con los magnates. Al atardecer se paseó por los jardines. Cazó conejos en el coto de veda y cobró algunas aves con reclamo.

La cena se celebró con igual esplendor que el almuerzo. Encendidas las luces, llevaron toda clase de instrumentos musicales. Doncellas y nobles tomaron parte en el baile. Se representaron fábulas y sainetes. Vino luego el resopón, que con la risa y las invitaciones para beber, se prolongó hasta muy entrada la noche. Él por su parte se empapó bien de vino, como la noche anterior, y quedó sumido en un profundo sueño.

El duque mandó que le pusieran sus anteriores vestidos y que le llevaran al mismo lugar donde lo habían encontrado el día anterior. Allí pasó toda la noche durmiendo. Al día siguiente, al despertar, comenzó a

Pero, como hemos dicho más arriba, Vives también conoció la fortuna. Fue un autor de reconocido prestigio en su tiempo, casó bien con Margarita Valdaura y, sobre todo llegó a conocer la “amistad” con los principales humanistas de la época como Moro, Erasmo, Budé, Cranevelt,...

Como ya hemos referido, Vives tenía un perfecto conocimiento de los autores clásicos, tanto griegos como latinos, hacia los cuales sentía una profunda admiración. Impartió cursos sobre ellos y escribió libros basados en sus enseñanzas. Esta sabiduría de los antiguos la complementaba con la lectura de las Sagradas Escrituras y los Padres de la Iglesia. Todos estos conocimientos, unidos a la “sabiduría” que le había dado la vida, culminó en esa obra magna, escrita dos años antes de su muerte, donde explica qué es, y cómo, la vida del alma: *De Anima et Vita*.

Esta obra supone una ruptura con respecto al tratamiento de las pasiones que se le venían dando en su época, ya que los principales autores contemporáneos que las habían abordado eran deudores de la tradición escolástica, aceptando la concepción tomista de las pasiones como movimientos del apetito sensitivo, en sus dos formas, concupiscible e irascible. Vives fue una excepción al respecto. Siendo un crítico de la escolástica, rechazó tales distinciones por artificiales, concibiendo una obra sobre las pasiones que recuperaba la originalidad aristotélica, añadiendo además precisos análisis psicológicos, como el del “mecanismo de la simpatía”. Resulta aleccionador que Descartes, en su libro *Las Pasiones del Alma*, una obra que afirma tratar a las pasiones de una forma totalmente novedosa, sólo se refiera a un autor, y además de manera positiva, a Vives.

pensar para sus adentros en aquella vida de duque, sin saber de cierto si había sido realidad o sueño, que se le había representado mientras dormía. Por fin, cotejando todos los indicios y las pruebas, sacó la conclusión de que había sido un sueño y como tal lo contó a su mujer, a sus hijos y a sus amigos. ¿Qué diferencia hay entre aquel día del borracho y algunos años de nuestra vida? Ninguna, en absoluto, sino que el nuestro es un sueño algo más largo. Ciertamente es lo mismo que si uno sueña sólo una hora y otro sueña diez. No he oído hacer tiempo nada más exacto y expresivo para explicar la caducidad de la vida” (J.L. VIVES, “Vives al Duque de Bejar (Brujas, posterior a 1531)”, en *Epistolario*, pp. 571-2. Parece ser que en esta carta se basó Calderón para el argumento de su drama *La vida es sueño*).

La obra *De Anima et Vita*, que se asemeja en título al *Peri psychês* o *De anima* de Aristóteles, tiene una influencia clara de este autor, el más citado en ella. Según Aristóteles el alma vive unida al cuerpo dando lugar a los “seres vivos”. Éstos se diferencian de lo inanimado en que poseen vida, pero el vivir, afirmaba Aristóteles, se dice de muchas maneras⁵¹⁶. No es la misma vida la de las plantas que la de los animales, que aparte de nutrirse y reproducirse pueden percibir y moverse. El alma del ser humano es la más perfecta y tiende hacia la realización de sus potencialidades, a través del pensamiento.

De Anima et Vita se compone de 3 libros. El Libro I dedicado al “alma de los animales”, el Libro II al “alma racional” y el III a las “emociones.”

Esta parte no es tratada por Aristóteles en su obra *Acerca del Alma*, pero tiene su parangón en el Libro II de la *Retórica*, “sobre las pasiones”, comentado anteriormente.

Vives afirma que “la disertación acerca de las *emociones* que se contiene en el Libro tercero, constituye el fundamento de toda ciencia moral, pública y privada”⁵¹⁷. Existe en *De Anima et Vita* una intencionalidad moral, de la misma manera que en la obra de Hume, pues “conocer” nuestras emociones nos permite comprender la naturaleza humana y entender cómo damos nuestra aprobación moral.

A pesar de recurrir a autores como Aristóteles o Santo Tomás la obra no pretende ser un tratado metafísico, sino apoyarse en la reflexión y observación empírica. Es por ello que Vives se sirve en sus análisis de datos médicos por entonces vigentes, como son la teoría de los “humores” de Hipócrates y la de los “espíritus” de Galeno⁵¹⁸.

El Libro II estudia, como ya hemos dicho, el “alma racional”, la actividad espiritual superior propia sólo de los seres humanos que como imagen que son de Dios,

⁵¹⁶ ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, II, 413-21.

⁵¹⁷ J.L. VIVES, *El Alma y la Vida*, p. 37.

⁵¹⁸ I. ROCA, “Introducción” a J. L. VIVES, *El Alma y la Vida*, p. 11.

de la Trinidad, -idea ésta, agustiniana-, poseen como potencias del alma, la *voluntad*, la *inteligencia* y la *memoria*. La voluntad aspira al bien que le muestra la inteligencia.

Vives distingue entre una “razón especulativa” y otra “práctica”, la primera tiene como fin la verdad y su forma extrema es la “contemplación” de Dios. La segunda aspira a realizar el bien a través de la voluntad.

Sin embargo, la parte que Vives considera principal en su obra es el Libro III, sobre las “emociones”.

Como Aristóteles, Vives piensa que las “emociones” son parte de la naturaleza humana, pero dada la concepción cristiana de la vida que tiene Vives, cree que son parte del plan creador de Dios. Constituyen las fuentes de las que emana la acción humana, dirigiéndose hacia el bien y apartándose del mal. Son, pues, el fundamento de la acción y de la moral. Dice Vives:

“Los actos de estas facultades de los que nuestro espíritu está naturalmente dotado para secundar el bien y evitar el mal se llaman afectos o emociones, por los cuales somos impulsados hacia el bien o contra el mal, o nos alejamos de éste”⁵¹⁹.

Pero las emociones no nos informan sobre la realidad, sino de la forma en que nosotros percibimos esa realidad, y, por lo tanto, muchas veces no consideramos de manera apropiada lo que es el bien y el mal. Únicamente de forma universal existe en nuestra naturaleza la tendencia hacia la conservación de nuestro ser y hacia la felicidad:

“Llamo ahora bien o mal no precisamente a lo que es tal en realidad, sino a lo que cada uno considera que lo es para sí, ya que es propio del juicio valorar qué es el bien y qué es el mal y por ello es tan grande el error en las opiniones al respecto, puesto que son muchas y muy espesas las tinieblas que envuelven nuestro juicio, aun cuando, en este aspecto, poseemos ciertos gérmenes de verdad, infundidos por la naturaleza, según hemos expuesto anteriormente; sin embargo, éstos son de índole

⁵¹⁹ J. L. VIVES, *El Alma y la Vida*, III, p. 234.

muy universal, como derivados de aquellos dos dones de Dios: el de la conservación de sí mismo y el de la vida feliz. Mas cuando de este principio general se desciende a los casos particulares, enseguida se producen muchos errores y enormes riesgos”⁵²⁰.

Vives estudia una mayor variedad de pasiones que Aristóteles, pues éste “en la *Retórica* expuso esta materia sólo en la medida que consideró suficiente para el orador político”⁵²¹, dedicando capítulos íntegros a alguna pasión determinada como el amor, los deseos, el favor, la veneración, la compasión y simpatía, la alegría y el gozo, el deleite, la risa, la ofensa, el desprecio, la ira y el disgusto, el odio, la envidia, la celotipia, la indignación, la venganza y la crueldad, la tristeza, las lágrimas, el temor, la esperanza, el pudor y la soberbia, por este orden. Asimismo, Vives rechaza el punto de vista “negativo” de los estoicos con respecto a las pasiones: “Los estoicos, a quienes, Cicerón confiesa haber secundado, falsearon toda esta cuestión con sus argucias”⁵²². A lo que nosotros podemos añadir los análisis escolásticos de las pasiones, como por ejemplo el emprendido por Santo Tomás: “Por *pasiones del alma* (*Summa Theologiae*, IaIIae. 22.48) entiende Santo Tomás aquellos actos del apetito sensorial que son comunes al hombre y a otros animales, actos que siempre implican una modificación fisiológica y que son causados por nuestro buen-sentido o mal-sentido imaginativo. Sólo en la medida en que las emociones están sometidas al control de la razón y de la voluntad, son distintivamente humanas y están sujetas al juicio moral (IaIIae. 24)”⁵²³. Santo Tomás entiende las pasiones del alma como actos que son comunes a los animales y al hombre. Y distingue dos tipos de pasiones: las “concupiscibles” y las “irascibles” que llevaba a forzar a pasiones como el odio y la pena a pertenecer al primer grupo o a la esperanza y el miedo al segundo⁵²⁴.

Vives rechazará la rigidez escolástica, tanto de forma como de contenido, sirviéndose de una exposición más elegante y atractiva, como era común en los humanistas.

⁵²⁰ Ibid., pp. 234-235.

⁵²¹ Ibid., p. 233.

⁵²² Ibid.

⁵²³ C.G. NOREÑA, *Op. cit.*, p. 232.

⁵²⁴ Ibid., p. 261.

Dadas las limitaciones de los autores anteriores, Vives señalará que su estudio es de alguna manera novedoso, tanto en su contenido como en sus fines.

Distingue Vives tres tipos de emociones, según, 1º, persigan el bien; 2º, procedan del mal; y, 3º, se aparten del mal⁵²⁵. Todas ellas pueden ser, o estar, presentes como distantes. Así, “la emoción derivada del bien presente que hemos conseguido se llama *alegría*, la del bien futuro *deseo*, el cual se incluye en los lindes del *amor*”⁵²⁶. De la misma manera con respecto al mal, si es presente experimentamos *tristeza*, lo opuesto a la *alegría*, y si es futuro *temor*. Respecto de aquellas pasiones que se apartan del mal, señala Vives que la primera reacción contra el mal es el *disgusto*, así como cuando nos hallamos en presencia de un bien sentimos *complacencia*. “Los movimientos contra el mal presente son la ira, la envidia y la indignación; contra el mal futuro, la confianza y la audacia”⁵²⁷. Vives sigue la clasificación estoica, aunque con alguna ligera variación, y, por supuesto, sin contemplar las pasiones como elementos negativos del alma que deban erradicarse. Tampoco contempla el amor y el odio derivadas de una misma categoría, como afirmaban los estoicos, y precisamente es el amor para Vives una pasión primordial.

A partir de las pasiones referidas anteriormente, que podríamos denominar básicas, Vives deriva otras que se siguen o están emparejadas con las anteriores. Así “en el ámbito del “amor” se hallan el favor, la deferencia y la compasión; en el de la “alegría”, el deleite; en el de la “codicia”, la esperanza; en el de la “tristeza”, la añoranza”⁵²⁸.

La *alegría* es una emoción que surge cuando se disfruta un bien presente, y va unida a una excitación vehemente, pues obtenemos aquello que habíamos deseado. El

⁵²⁵ Seguimos aquí la interpretación del traductor de *De Anima et Vita*, I. ROCA, frente a la de C.G. NOREÑA, que distingue únicamente dos tipos de pasiones: “Aquellas que se inspiran en el bien y aquellas que representan nuestras reacciones ante el mal”, en C. G. NOREÑA, *Op. cit.*, p. 228.

⁵²⁶ J.L. VIVES, *El Alma y la Vida*, p. 241.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 241.

⁵²⁸ *Ibid.*

deseo es el apetito del bien y el *amor* es el anhelo de la voluntad de unirse al bien que nos proporcionará la felicidad. Siguiendo a Cicerón, Vives señala que “del amor nace la amistad cuando la persona amada corresponde al amor y esta reciprocidad se obtiene en la benevolencia”⁵²⁹. Solemos amar de forma instintiva a algo hermoso pues pensamos que la belleza del espíritu viene reflejada en la belleza corporal.

Nuestro autor dedica una especial atención a la pasión amorosa, a través de numerosas páginas. Vives distingue entre el “amor verdadero” y el “amor de concupiscencia”, mientras el primero busca el bien del amado, el segundo desea sólo para sí los bienes del objeto amado. El “amor verdadero”, no busca la utilidad ni provecho propio, tal es el amor de un padre hacia su hijo, de Dios hacia nosotros o el que nosotros deberíamos tener con Él. El “amor de concupiscencia” suele ir unido a otro tipo de pasiones que van asociadas a un mal. Así, de él nace “la rivalidad y la envidia, pues muchos desean lo que sólo uno puede poseer, como sucede con la amada, con el amigo rico, con una ganancia”⁵³⁰, de él también se origina “una súbita indignación, procacidad, desvergüenza y sospechas continuas e infundadas”⁵³¹. Al contrario, de la *amistad* “brota el candor y la comunidad de intereses”⁵³².

El *amor* desea ser compartido, pues “el que ama a un hombre honesto no teme a un rival, antes bien quisiera que muchos participaran de su afecto, como el que ama a Dios quisiera conducirlos a todos al consorcio de tal amistad, y considera muy desgraciados a los que están alejados de ella”⁵³³.

La fuerza del amor es tal que nos impulsa a realizar obras grandes y admirables que exceden nuestra capacidad.

Vives sigue el ejemplo aristotélico de la *Retórica* que colocaba las pasiones en pares de opuestos. Lo contrario del *amor* es el *odio*, pues por él queremos causar un mal

⁵²⁹ Ibid., p. 246.

⁵³⁰ Ibid., p. 270.

⁵³¹ Ibid., p. 272.

⁵³² Ibid., p. 270.

⁵³³ Ibid.

a quien consideramos que nos ha dañado. A través de la *ira*, la *envidia* o la *indignación* rechazamos un mal. En el análisis de la *ira* Vives sigue de cerca a Aristóteles: “La ira es una áspera excitación del espíritu por cuanto éste ve que son despreciados sus bienes”⁵³⁴. La *ira* es un impulso vehemente. Al contrario que el *odio*, que como dice Aristóteles se acrecienta con el tiempo, la ira es un arrebato súbito. La *envidia* surge cuando deseamos el bien ajeno; la envidia en sí misma encierra odio. Vives dice que “la envidia es una pasión abyecta y servil porque todo el que envidia juzga más grandes o más valiosos los bienes de otro que los suyos o, al menos, teme que tal pueda suceder; por ello nadie se atreve a confesar que envidia a otro”⁵³⁵.

En el análisis de la *indignación* Vives también sigue de cerca el realizado por Aristóteles: “La indignación es un disgusto o dolor por una felicidad inmerecida”⁵³⁶. La indignación brota del amor al bien, es por ello que nos indignamos cuando a alguien “malo”, esto es, aquel que no usa rectamente de los bienes, ha conseguido riquezas, hermosura, prestigio, buena salud... Vives señala que sólo en relación a la justicia no nos indignamos, pues nadie merece injusticia, ni siquiera el enemigo.

De la misma raíz que la *indignación*, -de nuevo Aristóteles- brota la *compasión*, esto es, “del juicio del bien y del amor al mismo”⁵³⁷. Pero también de alguna manera son opuestos, pues “la indignación tiene su origen en el bien de alguien que no lo merece, la compasión en el mal de alguien que no lo merece”⁵³⁸. No merecen el mal ni los hombres buenos, ni los inocentes, ni los inofensivos y puros como niños, muchachos o enajenados, ni los incapaces de soportar sus males como las mujeres y viejos, o los que han sido despojados de sus bienes sin merecerlo.

Según Vives:

⁵³⁴ Ibid., p. 317.

⁵³⁵ Ibid., p. 334.

⁵³⁶ Ibid., p. 343.

⁵³⁷ Ibid., p. 345.

⁵³⁸ Ibid.

“La compasión nace de una cierta semejanza y conformidad de los espíritus humanos entre sí, y el espíritu no puede hacer otra cosa cuando contempla los males ajenos que pensar en sí mismo como expuesto y sometido a esos males, o tener compasión y dolerse de que una naturaleza semejante a la suya se vea afligida por tales desgracias”⁵³⁹.

La semejanza produce *simpatía* y ésta mueve a la compasión. ¿Qué es la simpatía? Vives la define como:

“Una especie de contacto de una facultad con otras semejantes que se armonizan con ella, como se dice que dos cuerdas de diversas liras, tensadas sobre el mismo tono, suenan y responden la una al tañido de la otra. El espíritu se afecta muchísimo por aquellos males ajenos que contempla de cerca, como si le amenazaran también a él”⁵⁴⁰.

Es pues un tránsito de lo semejante a lo semejante. La *simpatía* es pues un principio de nuestra naturaleza que posibilita que sintamos por los demás un sentimiento de unión. En esto ocurre igual que el *amor* en el que compartimos hasta tal punto que las cosas “no sólo son comunes, sino una sola”⁵⁴¹.

Resulta sorprendente que la teoría sobre simpatía de Vives, sea la que de entre todos los filósofos, de Aristóteles a Adam Smith, guarde tantas similitudes con la de Hume. Pues, para uno y otro autor, la simpatía es un mecanismo de comunicación de pasiones y sentimientos entre personas. Además, Hume utiliza la misma metáfora del tañido de la lira para explicar la naturaleza de las pasiones.

Para Vives, de la misma manera que una emoción conduce naturalmente a otra, también puede oponerse, y así las emociones primigenias “se cohíben y se apaciguan”⁵⁴². Cuando alguien daña a un ser *querido* surge en nosotros la *ira*, “una gran *alegría* puede ser desvirtuada por la *tristeza*; la *envidia* por la *compasión* o el *temor*,...”⁵⁴³.

⁵³⁹ Ibid., P. 291.

⁵⁴⁰ Ibid., p. 290.

⁵⁴¹ Ibid., p. 291.

⁵⁴² Ibid., p. 242.

⁵⁴³ Ibid.

La mayor vivacidad de unos afectos sobre otros, como por ejemplo el amor y el odio, que son naturalmente fuertes, así como la influencia de ciertas causas externas pueden modificar nuestra conducta en un sentido u otro.

En un conflicto de emociones la acción se inclina del lado de la más fuerte y poderosa, no de la más recta o acorde con la razón, tal es el caso por ejemplo de un amor impetuoso. Vives compara esta oposición con una “guerra civil”. En ésta “nadie secunda al mejor, sino al más poderoso”⁵⁴⁴.

Resumiendo, para Vives, como dice Noreña: “Las emociones son movimientos del apetito que están guiadas por el conocimiento, conectadas de forma inextricable con los cambios fisiológicos previos y con los resultantes, y están modificadas por circunstancias externas e internas, buscando, de forma natural, la expresión corporal y su manifestación en el comportamiento observable”⁵⁴⁵. Así, las emociones pueden originarse por diversos medios, surgen de los apetitos del cuerpo, como “la avidez de comer cuando se tiene hambre, o de beber cuando se tiene sed; la tristeza en caso de enfermedad...”⁵⁴⁶; también aquello que influye en las formas de cognición o juicio puede influir en las emociones; la fantasía o las representaciones de la imaginación que nos presenta un determinado objeto o acción origina en nosotros alegría o tristeza; la melancolía puede nacer de una dedicación exclusiva a los estudios vastos, elevados y difíciles; las diferentes opiniones que tenemos de las cosas también se conectan con las pasiones, como ejemplo Vives señala que “Demócrito se reía siempre de las continuas necedades y torpezas de los humanos, mientras que Heráclito se lamentaba siempre de su incesante desgracia”⁵⁴⁷. Los agentes externos que influyen en la emotividad son muy variados, desde el tiempo natural, las estaciones, el espacio donde uno vive, la ciudad, el vestido, las compañías, etc.

⁵⁴⁴ Ibid., p. 243.

⁵⁴⁵ C.G. NOREÑA, *Op. cit.*, p. 243.

⁵⁴⁶ J.L. VIVES, *El Alma y la Vida*, p. 235.

⁵⁴⁷ Ibid., p. 236.

El ser humano es estimulado de forma continua y variada por diferentes realidades externas e internas que producen cierta “emotividad” en la que se está o se vive⁵⁴⁸. A veces nos abatimos o abrumamos sentimentalmente y otras gozamos de cierta serenidad emocional. Todo depende del valor que le demos nosotros a los diferentes estímulos.

Vives compara la actividad pasional a la propia del mar:

“Así como en los movimientos del mar sopla un viento suave o uno más agitado o uno más impetuoso que en una horrenda tempestad y barre desde el fondo todo el mar con la misma arena y los peces, así también en estas agitaciones del espíritu algunas son tan ligeras que las podríamos designar como los inicios del movimiento que surge; otras son más potentes, otras sacuden todo el espíritu y lo expulsan de la sede de la razón y del asiento del juicio. Son éstas, en verdad, perturbaciones y desenfrenos, como si ya el espíritu no fuera dueño de sí y pasara a manos de un poder extraño; son cegueras por cuanto aquél no puede ya percibir nada”,⁵⁴⁹.

Vives hace aquí una importante distinción, pues a las primeras las denomina “sentimientos” y a las segundas, siguiendo a los estoicos griegos “*páthe*”, esto es, “pasiones”⁵⁵⁰, en éstas el espíritu se agita de forma violenta y se vuelve confuso, transformando a veces la percepción de la realidad, como ocurre en los enamorados, los indignados y los miedosos. Contagiada de la influencia del cuerpo más que de la razón y el sano juicio, las agitaciones pasionales surgen de la ignorancia o del error en lo que valoramos como bueno o malo. Vives parece considerar así algunas pasiones como juicios errados y agitaciones del alma, a la manera estoica.

Hay que aclarar que el apetito y el conocimiento para Vives “no son partes ontológicamente distintas del alma, sino dos aspectos o capacidades de nuestro ser que están esencialmente unidas”⁵⁵¹, ambos se relacionan e influyen, así “el amor verdadero

⁵⁴⁸ Adelanta aquí Vives cierto análisis sobre la “emotividad” (*Befindlichkeit*) de *El Ser y el Tiempo* de Heidegger.

⁵⁴⁹ J.L. VIVES, *El Alma y la Vida*, p.237-8.

⁵⁵⁰

⁵⁵¹ C G. NOREÑA, *Op. cit.*, p. 236.

perfecciona el conocimiento, mientras que el amor egoísta deforma el valor del objeto amado... la envidia tergiversa el juicio...”⁵⁵²

Vives es un autor plenamente “moderno” en el sentido de que, como en el resto de humanistas, realiza un giro de la concepción teocéntrica medieval a la nueva concepción que está surgiendo, la visión antropocéntrica. De ahí la importancia que da al estudio de las emociones. En éste, el autor no hace depender su investigación de ninguna otra instancia, así la oratoria política en Aristóteles, la armonía con el orden cósmico en los estoicos o la teología en los escolásticos. En sus análisis tiene en cuenta no sólo la tradición filosófica, sino también los estudios médicos y la observación del vivir cotidiano. No argumenta, pues, desde el principio de autoridad, sino a través de la investigación empírica. Sin embargo, su obra es deudora de los planteamientos aristotélicos, y su teoría del alma comparte el “vitalismo” de éste, el alma es principio de movimiento, de crecimiento, de generación, sensibilidad y entendimiento, es “la entelequia primera de un cuerpo natural organizado”⁵⁵³, pues los seres animados, esto es, aquellos que tienen alma, se distinguen de los inanimados por “vivir”, estando el vivir dotado de múltiples operaciones. Vives se ha apartado de las ridículas distinciones y sutilidades tardomedievales, que compartimentaban el alma en una parte intelectual y otra sensitiva, dividida esta última en una parte irascible y otra concupiscible, pero todavía comparte con la escolástica una concepción “vitalista” del alma. Así, Vives está lejos de la nueva concepción científica que comienza a desarrollarse y que con Descartes dará lugar al nacimiento del “mecanicismo”, negando la unión sustancial entre el alma y el cuerpo. Pero los análisis de las pasiones realizados por Vives dejarán su huella en *Las Pasiones del Alma* de Descartes, y otras obras racionalistas, y, aparte, adelantan tesis propias del análisis empirista, como es el caso del “mecanismo de la simpatía” o la confrontación entre las pasiones. Hume también recurre, como Vives, a la misma distinción terminológica en relación con las emociones, para distinguir entre “pasiones apacibles”, a las que denomina en ocasiones “sentimientos” y “pasiones violentas” a las que reserva el término general de “pasiones”.

⁵⁵² Ibid,

⁵⁵³ ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, II, 412b5-7, p. 168-169.

3.6. LAS PASIONES DEL ALMA DE DESCARTES A PASCAL

3.6.1. Descartes y las Pasiones del Alma

Podemos considerar el siglo XVII como el “siglo de las pasiones”. Los tratados publicados sobre las pasiones en esta época son innumerables. Teólogos, moralistas, médicos y pensadores mundanos en los salones, todos ellos se sienten en la necesidad de tratarlas, si bien desde diferentes perspectivas. Los debates teológicos, tras la brecha abierta por el protestantismo, en torno a la libertad humana y la gracia divina, o el resurgimiento del estoicismo, cuya moral propugna la erradicación de las pasiones, son elementos que confieren una viva actualidad al debate en torno a las mismas⁵⁵⁴. Citemos a modo de ejemplo a los moralistas Nicolas de Coëffeteau, *Tableau des passions humaines, de leurs causes et de leurs effects* (1620) y Pierre Charron, *De la Sagesse* (1601); a los teólogos Pierre Le Moyne, *Les Peintures morales où les passions sont représentées par tableaux, par caractères et par questions nouvelles et curieuses* (1640-1643); los médicos Cureau de la Chambre, *Les Caractères des passions* (1640-1662) y J. Sperling, *Dissertatio de affectibus in genere* (1649); a los pensadores de salón, Duque de La Rochefoucauld, *Réflexions ou sentences et maximes morales* (1664), Louis de Lesclache, *L'Art de discourir des passions* (1660). Según Carole Talon-Hugon el interés por las pasiones de estos autores no hace que constituyan un discurso unitario, sino que cada uno aborda la cuestión desde un ángulo específico propio de su condición, así “el metafísico atenderá a su naturaleza, el moralista a su valor moral, el médico a sus efectos sobre los cuerpos”⁵⁵⁵. Pero todos ellos, según la autora toman como referencia un modelo por excelencia: la teoría de las pasiones de Santo Tomás de Aquino. Las diferentes definiciones que dan estos autores copian o se parecen a la definición de Tomás de Aquino sobre las pasiones, como movimientos del alma sensitiva que

⁵⁵⁴ Véase para lo que aquí se afirma y lo que sigue la obra de C. TALON-HUGON, *Le Passions Rêvées par la Raison. Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p.7.

persiguen un bien o se alejan de un mal. Esta doctrina “supone una concepción tripartita del alma y una cierta concepción preclásica del movimiento”⁵⁵⁶.

Pero esta tradición, en el siglo XVII será fuertemente criticada por autores como Descartes, Hobbes o Spinoza, que disponen de un nuevo horizonte interpretativo. En el siglo XVI y XVII la nueva ciencia galileana rompe con la imagen que de la naturaleza se tenía hasta entonces y el movimiento, definido a la manera aristotélica como el paso de la potencia al acto, será estudiado ahora como desplazamiento físico dentro de un espacio euclidiano. El universo mecanicista de la nueva ciencia significó el fin de la Física aristotélica. El declive de la física antigua arrastró también a la antropología y la psicología. Las pasiones deben ser ahora reinterpretadas, pues el concepto de movimiento del alma se ha vuelto problemático, a la luz de la ciencia galileana. Por otro lado, la atribución de las pasiones al alma sensitiva también es rechazada por estos autores. Descartes afirma en el *Tratado del Hombre*: “No podemos concebir en esta máquina (el hombre) alma vegetativa o sensitiva alguna, ni otro principio de movimiento o de vida: todo puede ser explicado en virtud de su sangre y de los espíritus de la misma agitados por el calor del fuego que arde continuamente en su corazón y cuya naturaleza no difiere de la de otros fuegos que se registran en los cuerpos inanimados”⁵⁵⁷. El modelo mecanicista ha irrumpido también en la explicación de lo que anteriormente era la vida del espíritu humano. El alma ya no es principio del movimiento, sino que la propia fisiología debe explicar el movimiento de nuestros miembros exteriores y los procesos internos, lo cual supone el declive del paradigma “vitalista” y su sustitución, en ciertos ámbitos culturales, por un modelo “mecanicista”. Además, con Descartes, Hobbes y Spinoza pasamos de una “teoría de las pasiones” a una “ciencia de las pasiones”, según el modelo de la nueva ciencia de las emociones, que para Descartes es fisiológico (y, por tanto, parte de la física), para Hobbes, físico y para Spinoza comprendido *more geometrico*.

⁵⁵⁶ Ibid., p. 9.

⁵⁵⁷ R. DESCARTES, *Tratado del Hombre*, ed. Guillermo Quintás, Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 117.

En este capítulo estudiaremos la tesis cartesiana sobre las pasiones. Si notable fue la importancia del pensamiento de Descartes en el ámbito de la física, la matemática o la metafísica, llevando a cabo auténticas revoluciones del pensamiento que inaugurarían la modernidad, en lo que hoy denominamos psicología no lo fue menos, abordando no sólo el tema de la sensación y la imaginación, sino también y por extenso el problema sobre las pasiones. Si bien, estas últimas fueron estudiadas de forma breve en su temprano *Tratado del Hombre*, -donde presentaba el paradigma del hombre-máquina en oposición al aristotelismo-, y contempladas como pertenecientes al *cuerpo*, sería al final de su vida, donde llevaría a cabo un giro en su concepción, contemplándolas como las pasiones del *alma*.

Por requerimiento de la joven princesa Isabel de Bohemia (1618-1680), a partir de 1643 emprendió Descartes (1596-1650) una investigación sobre “una materia que nunca había estudiado antes”⁵⁵⁸, y que se derivaba de ciertos problemas que Isabel había encontrado en la atenta lectura de la obra cartesiana. En concreto, se trataba de la problematicidad habida en la explicación de las relaciones entre el alma y el cuerpo, que iba a conducir al análisis por parte del filósofo del “mecanismo” de las pasiones.

Con la “Guerra de los Treinta años”, -la primera gran contienda europea-, como telón de fondo, la joven princesa “protestante” Isabel de Bohemia escribe desde su exilio en Holanda, lugar elegido también por el filósofo para mantenerse alejado de los avatares de la vida pública. La correspondencia, que se inicia el 16 de mayo de 1643 y llega hasta el final de la vida de Descartes comprende veintiséis cartas de la princesa y treinta y tres del filósofo. La pasión por el estudio de Isabel que le llevaba a leer “hasta la madrugada y a asistir a disecciones anatómicas y a experimentos científicos”⁵⁵⁹, sorprendió a Descartes viendo en ella una alumna aventajada, a la que dedicó en 1644 la edición francesa de su obra *Los principios de la filosofía*⁵⁶⁰, un “manual” académico

⁵⁵⁸ R. DESCARTES, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, introd. Mateu Cabot, trad. María Teresa Gallego Urrutia, Madrid, Alba, 1999, p. 143.

⁵⁵⁹ G. DE MARTINO y M. BRUZZESE, *Las filósofas*, trad. Mónica Poole, Madrid, Cátedra, 1996, p. 165.

⁵⁶⁰ En la dedicatoria de los *Principia Philosophiae* (1644) le dirigía el siguiente elogio: “Ninguna otra persona, conocida por mí, ha comprendido en general y tan adecuadamente cuanto hay en mis escritos; es

que confiaba en que fuera a sustituir a los “escolásticos” por entonces en uso. En esta obra, Descartes exponía cuestiones de filosofía, pero también de astronomía y física. Esto revela el interés de ambos, no sólo por las preguntas propias de la metafísica, sino por un saber mucho más extenso.

De hecho, en la correspondencia, Isabel interpela a Descartes sobre cuestiones matemáticas y físicas, sobre la existencia y el poder de Dios, que ve en contradicción con la afirmación del libre arbitrio del ser humano, y, sobre la relación existente en la conexión del cuerpo con el alma, que dará lugar a la obra *Las pasiones del alma*. Como dice Eugenio Garin, la correspondencia con Isabel de Bohemia constituye “el precedente, el fondo y el comentario de *Las pasiones* y forma cuerpo con el libro”⁵⁶¹.

Pero antes de adentrarnos en la obra de *Las pasiones del alma*, debemos referirnos al problema cuerpo-mente que Descartes había planteado en *El Discurso del Método* (1637) y más extensa y detalladamente en las *Meditaciones Metafísicas* (1641). Con esta cuestión se iniciaba una polémica que ha llegado a nuestros días, dando lugar a un sinnúmero de disputas, y a todo un conjunto de disciplinas que lo abordan, como la fisiología, la psicología, la neurobiología, o la filosofía de la mente.

El padre del “racionalismo” había afirmado en las *Meditaciones Metafísicas*⁵⁶² la existencia de dos sustancias: la *res cogitans*, esto es, el “pensamiento” concebido como algo inmaterial, puro *espíritu*, y la *res extensa*, la “materia”, que podía ser explicada en

más, algunas de las cuestiones tratadas son consideradas como muy oscuras por los espíritus más capacitados y más doctos. Además, me percaté que casi todos los que conciben con facilidad los asuntos propios de las matemáticas, no comprenden las cuestiones propias de la metafísica, y al contrario, quienes cultivan con facilidad éstas, no siguen con facilidad las propias de las matemáticas. Así pues, puedo decir que no he conocido a otra persona que siguiera con igual facilidad las unas y las otras y, por tal razón, estoy asistido de razón para estimar incomparable vuestra capacidad. Lo que, no obstante, me produce una mayor admiración es que un conocimiento tan diverso y tan perfecto de las distintas ciencias que no suele poseerlo un anciano doctor que hubiera empleado muchos años en su instrucción, lo posee una Princesa joven y cuyo rostro se asemeja más al que los poetas atribuyen a las Gracias que al que atribuyen a las musas o a la sabia Minerva” R. DESCARTES, *Los Principios de la Filosofía*, trad. Guillermo Quintás, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 5-6 (AT, VIII-1^a, 3-4).

⁵⁶¹ E. GARIN, *Descartes*, trad. J. Martínez Gázquez, Barcelona, Crítica, 1989, p. 181.

⁵⁶² R. DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*, ed. Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977.

términos de extensión a través de las leyes de la nueva física⁵⁶³. Aparecía así la imagen de un sujeto epistemológico, desencarnado, frente al universo material, dentro del cual se incluía el propio cuerpo del individuo. La distinción cuerpo-alma se alejaba de la concepción tradicional, según la cual el alma era el principio vital del cuerpo. Tal como se concibe en las *Meditaciones Metafísicas*, cuerpo y alma son dos sustancias separadas. Los seres materiales y sus cambios se explican a través de las leyes de la nueva física, y no únicamente los seres inertes, también los animales y las funciones de nuestro cuerpo son concebidos como máquinas. Por otro lado, el alma se identificaba con el pensamiento, entendido como la vida de la conciencia. Para Descartes, según concluía en la Meditación Segunda, una “cosa que piensa” (*res cogitans*) es “una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente”⁵⁶⁴. La sensibilidad que estaba unida a la vida del cuerpo en la tradición clásica y medieval se incluye ahora en el pensamiento. Según Descartes: “me parece ver, oír, sentir calor, y eso es precisamente lo que en mí se llama sentir, y, así, precisamente considerado, no es otra cosa que pensar”⁵⁶⁵. Richard Rorty en su obra *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza* realiza unos comentarios muy sugerentes con respecto al análisis de la invención de la mente. Respecto a la concepción cartesiana afirma: “Una vez que Descartes hubo inventado ese «sentido preciso» del «sentir», que «no era otra cosa que pensar», comenzamos a perder contacto con la distinción aristotélica entre la razón-en-cuanto-comprensión-de-los-universales y el cuerpo vivo que se encarga de la sensación y el movimiento. Hacía falta una *nueva* distinción mente-cuerpo, la que llamamos distinción «entre la conciencia y lo que no es conciencia». No se trata de una distinción entre facultades humanas sino de la distinción entre dos series de hechos, de manera que muchos hechos de una serie tenían muchas características iguales a las de muchos hechos de otro, pero a pesar de ello se

⁵⁶³ Había dicho Descartes a Mersenne, en carta del 27 de julio de 1638: “Toda mi física no es sino matemáticas” (AT, II, 268). Ilustrativo asimismo a este respecto resulta el título del artículo 64 de la II parte de los *Principios*: “No acepto principios en física que no sean también aceptados en matemáticas, con el fin de poder probar mediante demostración todo lo que deduciré de ellos; y estos principios bastan en tanto que todos los fenómenos de la naturaleza pueden explicarse por medio de ellos” (AT, IX-2^a, 101), en R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, introd. José Antonio Martínez, trad. J.A. Martínez y P. Andrade, Tecnos, 1997, p. 28.

⁵⁶⁴ R. DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, II, p. 26.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, II, p. 27.

diferenciaban *todo caelo* porque uno era un hecho en una sustancia extensa y el otro en una sustancia no extensa. Se trataba más de una distinción entre dos mundos que de una distinción entre dos lados o partes de un ser humano”⁵⁶⁶. Descartes creaba así una fractura ontológica dentro de la propia ontología y dentro del ser humano. En el pensamiento clásico y medieval el problema cuerpo-mente no se había planteado⁵⁶⁷. En Platón, sobre el que podría haber ciertas dudas, vemos que el conflicto se producía a nivel epistemológico entre los sentidos y la razón, mientras que en Descartes la sensibilidad entra a formar parte de la conciencia; y a nivel moral el conflicto platónico surge entre las diferentes partes del alma. En cuanto a Aristóteles su concepción del alma era biologicista, como ha señalado Richard Sorabji, el alma es una noción coextensiva con la vida y no existe además, para Aristóteles, ningún acto que sea puramente mental⁵⁶⁸. Los pensadores medievales siguieron en todo lo anterior, bien a Platón, bien a Aristóteles, por lo que no llegaron a sentir la tensión cartesiana. Descartes inaugura la modernidad dando una primacía a la epistemología, la verdad no se halla ahora en un territorio ideal y separado de eternidades, como veía Platón y los pensadores que le siguieron, sino en el sujeto, que encuentra en su ámbito interno de representatividad, las ideas claras y distintas, que en cuanto “indudables” son las

⁵⁶⁶ R. RORTY, *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, trad. Jesús Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra, 1983, p. 56. Rorty ya había tratado sobre el problema cuerpo-mente en Descartes en los ensayos “Mind-Body, Identity, Privacy, and Categories” en *The Review of Metaphysics* (1965) y “Incorrigibility as the Mark of the Mental” en *The Journal of Philosophy* (1970).

⁵⁶⁷ Wallace Matson en “Why Isn’t the Mind-body Problem Ancient?” (en *Mind, Matter and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*, ed. Paul Feyerabend y Grover Maxwell, Minneapolis, 1966, pp. 92-102) afirma al respecto: “Los griegos no carecían de un concepto de mente, incluso de una mente separable del cuerpo. Pero desde Homero hasta Aristóteles, la línea divisoria entre mente y cuerpo, si es que llegaba a trazarse, se trazaba de forma que incluyera los procesos de la percepción sensorial en la parte del cuerpo. Esa es una de las razones por la que los griegos no tuvieron ningún problema mente-cuerpo. Otra razón es que resulta difícil, casi imposible, traducir al griego una oración como «¿Cuál es la relación de la sensación con la mente (o el alma)?». La dificultad estriba en encontrar un equivalente griego de «sensación» en el sentido que la utilizan los filósofos... El término «sensación» se introdujo en la filosofía precisamente para que fuera posible hablar de un estado consciente sin comprometerse sobre la naturaleza ni siquiera sobre la existencia de los estímulos externos”, p. 101, citado en R. RORTY, *Op. cit.*, p. 52. Véase también el ensayo de R. SORABJI, “Body and Soul in Aristotle”, en *Philosophy*, vol. 49, n° 187 (Jan., 1974), donde compara y distingue la concepción “cuerpo-alma” en Aristóteles y Descartes.

⁵⁶⁸ R. SORABJI, “Body and Soul in Aristotle”, en *Philosophy*, vol. 49, n° 187 (Jan., 1974), pp. 63-89. Sorabji denuncia en este ensayo falsas interpretaciones de Aristóteles que se han hecho en clave cartesiana, lo que significa no entender el pensamiento de Aristóteles ni el de Descartes.

verdades eternas⁵⁶⁹. Si la filosofía platónica, el pensamiento aristotélico y las diferentes corrientes helenísticas tenían como horizonte el Bien, derivando en la identificación con la Divinidad en la Edad Media, a Descartes le interesa menos la sabiduría práctica que la certeza, lo que fundará una nueva forma de conocimiento propio de la nueva ciencia.

Pero precisamente el proceso de la duda había puesto en suspenso la realidad del mundo exterior, esto es, la existencia de la *res extensa*, de la sustancia material. La *res cogitans* o sustancia espiritual era primigenia con respecto a la *res extensa* (e incluso a la sustancia divina, al menos en el plano de la deducción de la verdad), y sólo desde ella era posible demostrar el mundo exterior. La estrategia de Descartes en las *Meditaciones* consiste en partir de los contenidos de la mente, las ideas, y descubrir que existe una que me sobrepasa ontológicamente, la idea de Dios, a partir de la cual se deriva su existencia, y una vez demostrado que Dios existe, atendiendo a su bondad, podremos demostrar que no querrá que me engañe con respecto a las realidades exteriores y a las verdades matemáticas. Es ésta la vía de demostración de la *res extensa*, -que incluye tanto la existencia del mundo exterior como de mi propio cuerpo-, que se ve mediada por la consideración de la existencia de una divinidad buena. El mundo existe realmente como extensión y lo que define a los objetos materiales es la extensión, su capacidad de ocupar un lugar y de desplazarse por el espacio físico. Sometidos a las leyes de la física y la matemática el “ser objeto” se define por su carácter mensurable⁵⁷⁰.

Una vez demostrada la existencia de Dios, Descartes también abría la puerta a la unión de las dos sustancias, espiritual y material, que aunque completas en sí mismas, parecían interactuar según enseñaba la “naturaleza”, entendiendo Descartes por “naturaleza” “el orden dispuesto por Dios en las cosas creadas”⁵⁷¹. La naturaleza enseña a Descartes que tiene un cuerpo, que como tal tiene un conjunto de sensaciones como es el dolor, el hambre, la sed, etc. Y afirma a continuación: “Me enseña también la

⁵⁶⁹ Precisamente para Rorty, lo que Descartes ve en común entre los pensamientos, sensaciones, creencias, la idea de Dios, las verdades matemáticas, los dolores, etc. es la “indubitabilidad”, mientras que es posible la duda sobre todo lo que es físico. Véase R. RORTY, *Op. cit.*, p. 58.

⁵⁷⁰ Véase al respecto el “Estudio Preliminar” de E. BELLO a la edición de R. DESCARTES, *Discurso del método*, Madrid, Tecnos, 2003.

⁵⁷¹ R. DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, VI, p. 67.

naturaleza, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etcétera, que yo sólo no estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa. Pues si ello no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, pues no soy sino una cosa que piensa, y percibiría esta herida con el solo entendimiento, como el piloto percibe, por medio de la vista, que algo se rompe en su nave; y cuando mi cuerpo necesita beber o comer, lo entendería yo sin más, no avisándome de ello sensaciones confusas de hambre y sed. Pues, en efecto, tales sentimientos de hambre, sed, dolor, etcétera, no son sino ciertos modos confusos de pensar, nacidos de esa unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo y dependientes de ella”⁵⁷². Por venir de la naturaleza, y por tanto del orden impuesto por la divinidad, Descartes piensa que debe haber en estos pensamientos algo de verdad, aunque se presenten de forma confusa al entendimiento. Si bien del pensamiento y la extensión poseemos ideas innatas, que se presentan a la mente como ideas claras y distintas, no ocurre lo mismo con la “unión” de ambas en el ser humano, que aparece como confusa al ser conocida por la experiencia y no en el proceso deductivo. El ser humano es el único ser formado por un alma y un cuerpo, los animales y el resto de los seres carecen de alma. En el hombre se aúnan una sustancia espiritual y otra material, En la última de las *Meditaciones*, Descartes hace una referencia explícita al tema, pero la pregunta que aparece de inmediato, y que le harán sus comentaristas es la de cómo es posible que si el alma y el cuerpo son dos sustancias esencialmente diferentes, puedan llegar a unirse.

En las “Objeciones” a las *Meditaciones Metafísicas* diversos filósofos formularon dudas y problemas sobre el problema abierto por Descartes entre el cuerpo y el alma. En las “Segundas Objeciones,” recogidas de teólogos y filósofos por el Padre Mersenne, se formulaba la siguiente cuestión: “Hasta ahora sabéis que sois una cosa que piensa, pero aún no sabéis qué es esa cosa pensante. Y ¿por qué no habría de ser un cuerpo el que, con sus diversos movimientos y choques, produjese la acción que llamamos pensamiento? Pues aunque creáis haber rechazado todo género de cuerpos, acaso os engañéis al no haberos rechazado a vos mismo, que sois un cuerpo. En efecto:

⁵⁷² Ibid., p. 68.

¿Cómo probáis que un cuerpo no puede pensar, o que ciertos movimientos corpóreos son el pensamiento mismo?”⁵⁷³. En su respuesta Descartes remite a la “Meditación Sexta”, donde señalaba que basta concebir clara y distintamente una cosa, para estar seguro que es diferente de otra, y dado que se concibe de forma clara y distinta el pensamiento, sin que tenga que estar unido al cuerpo, se sigue que el pensamiento es una sustancia separada, y dado que todo cuanto puede pensar es espíritu, y el cuerpo no es espíritu, se deduce que el cuerpo no puede pensar. Descartes encerrado en su distinción ontológica y aplicando su método de razonamiento, se volvía inmune a cualquier comentario sobre la cuestión que pudiera hacersele. Otros filósofos como Gassendi, el Padre Bourdin o Hobbes, formularon dudas similares en las “Objeciones” a las *Meditaciones Metafísicas*, pero sería la princesa Isabel de Bohemia la que plantearía la cuestión que de alguna manera mayor “tensión” iba a crear en el sistema cartesiano. Descartes mismo reconoce no haber tratado el tema. Así, en carta del 21 de mayo de 1643, dice: “Y puedo decir en verdad que la pregunta que me propone Vuestra Alteza es, a mi parecer, la que más debe hacerseme en vista de los escritos que he publicado. Pues, habiendo dicho en ellos que hay dos facultades en el alma humana de las que depende todo el conocimiento que podemos tener de su naturaleza, de las cuales una es que piensa, y la otra, que, por estar unida al cuerpo, puede actuar y padecer con él, muy poca cosa he dicho de esta última facultad, y únicamente me he esforzado en explicar bien la primera, porque mi intención principal era el probar la diferencia entre el alma y el cuerpo”⁵⁷⁴. Aquí Descartes se refiere a la “distinción” entre el cuerpo y el alma, pero también a la “unión” entre uno y otra, sin la cual no sería posible explicar la acción ni las pasiones. Descartes había hecho alguna breve referencia a esta unión proponiendo una solución fisiológica al señalar a la “glándula pineal” como punto de unión entre el cuerpo y el alma.

El análisis de Descartes se había centrado en la *res cogitans* y tan solo en su relación con el cuerpo como acción, no en la forma como el cuerpo podría influir en el alma, produciendo a través de su percepción, las “pasiones”. Las pasiones son

⁵⁷³ R. DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*, p. 102.

⁵⁷⁴ R. DESCARTES, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, pp. 27-28.

“percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren particularmente a ella, y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus”⁵⁷⁵.

Motivado por el interés de Isabel de Bohemia que le había solicitado que se tomase “el trabajo de describir de qué forma el movimiento de los espíritus sirve para formar todas las pasiones que experimentamos”⁵⁷⁶ (28 de Octubre de 1645), Descartes respondió en carta de 3 de Noviembre: “He meditado durante estos días en el número y el rango de todas esas pasiones para poder examinar con mayor detenimiento su naturaleza. Pero no están mis opiniones a este respecto tan digeridas que pueda atreverme ya a ponerlas por escrito para Vuestra Alteza, aunque no dejaré de hacerlo lo antes que me sea posible”⁵⁷⁷.

Pocos meses después entregaría un primer bosquejo a la princesa Isabel, que corrigió tras formular aquélla ciertas dudas y fue publicado en 1649, como *Las pasiones del alma*, poco antes de su muerte.

En esta obra, Descartes estudia las pasiones principalmente desde un punto de vista “físico”, algo que expresa de forma reiterada. Las “pasiones” son asunto de la física, de la fisiología: he aquí la “novedad” del planteamiento cartesiano con respecto a los filósofos antiguos, que se habían aproximado a ellas desde una perspectiva moral. Por ejemplo, en carta a Burman de 16 de Abril de 1648 afirma que “el autor no escribe gustosamente sobre ética”. Y a Chanut, embajador francés en Suecia, que actúa de mediador de la reina Cristina para que Descartes le comunique sus pensamientos sobre el Bien Supremo, le escribe: “Cierto es que tengo por costumbre negarme a poner por escrito mis opiniones referidas a la moral”. Podemos preguntarnos por qué estas reticencias, a lo que Descartes da dos razones: “la primera, que no hay asunto en el que las personas maliciosas puedan hallar con mayor facilidad pretexto para la calumnia; la

⁵⁷⁵ R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, pp. 95-96. Se refiere aquí Descartes a los “espíritus animales” propios del cuerpo. Se aprecia la influencia de la medicina de Galeno.

⁵⁷⁶ R. DESCARTES, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, p. 122.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p.126.

otra, que creo que no corresponde sino a los soberanos, o a quienes tienen mandato de éstos, inmiscuirse en la regulación de las costumbres del prójimo”. En esta carta, sin embargo, Descartes hace una excepción al tratarse de una Excelencia la persona que se lo solicita: “Pero ambas razones se desvanecen en esta ocasión en que me hace vuestra merced el honor de comunicarme en su carta, de parte de la incomparable Reina junto a la que se halla destinado, que es gusto de ésta que le escriba mi opinión acerca del Bien Supremo, ya que ese mandato me autoriza sobradamente a hacerlo, y albergo la esperanza de que lo que escriba sólo lo vean la Reina y vuestra merced”⁵⁷⁸. Esta cautela respecto a las cuestiones de filosofía moral, también presente en su formulación de una “moral provisional” en el *Discurso del Método*, le acompañaría toda su vida, si bien su incursión en el tema de las pasiones le comprometería con una moral propia. Descartes ya no podrá dejar de lado los aspectos morales. De igual manera que para los autores clásicos una teoría de las pasiones forma parte de la moral, pues es a través de su control o dominio como nos encaminamos a la felicidad, Descartes en *Las pasiones del alma* se verá precisado de realizar juicios morales en este sentido. Pero su planteamiento difiere sustancialmente de los antiguos, pues según precisa no sólo es necesaria una “teoría de las pasiones”, una explicación dialéctica de las mismas, sino una “ciencia de las pasiones”, esto es, un conocimiento de su explicación causal en términos fisiológicos. Como bien dice Julián Pacho: “A diferencia de los antiguos, Descartes piensa que el control de las pasiones presupone el conocimiento de su explicación causal de la misma forma que el control técnico de la naturaleza presupone la explicación causal de su leyes mediante la física... y, también la explicación causal de las pasiones depende de la física”⁵⁷⁹.

Descartes, antes de pasar a un análisis detallado de las “pasiones”, delimitará las funciones propias del cuerpo de las del alma, pues éste es el punto de partida desde el cual comprender su ciencia de las pasiones, el fundamento de la misma. Descartes afirma al inicio de la obra que “no hay mejor camino para llegar al conocimiento de nuestras pasiones que examinar la diferencia que hay entre el alma y el cuerpo, a fin de

⁵⁷⁸ Ibid., p. 258.

⁵⁷⁹ J. PACHO, “Introducción” a R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, ed. de J. Pacho, trad. de F. Fernández Buey, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p. 44.

conocer a cuál de las dos debe atribuirse cada una de las funciones que hay en nosotros”⁵⁸⁰. Dado que la “máquina de nuestro cuerpo” está compuesta de un “corazón, un cerebro, un estómago, músculos, nervios, arterias, venas y cosa semejantes”⁵⁸¹, son funciones suyas la digestión, la circulación sanguínea, la respiración, los movimientos musculares, y a través de los espíritus animales⁵⁸², la sensación. Al alma sólo cabe atribuirle nuestros pensamientos, que son principalmente de dos géneros, “unos son las acciones del alma, otros son las pasiones”⁵⁸³. Las primeras son nuestras “voliciones”, actos de la voluntad que se aplican al alma misma, cuando por ejemplo dirigimos nuestro pensamiento a algo no material (Dios, conceptos matemáticos, etc.), o bien cuando con ellas dirigimos nuestro cuerpo, como por ejemplo cuando “tenemos voluntad de pasearnos, se sigue que nuestras piernas se mueven y andamos”⁵⁸⁴. Y ¿qué cabe entender por la otra clase de pensamientos, por las pasiones? Descartes denomina “pasiones” a aquellas percepciones sentidas como del alma misma y causada por los espíritus del cuerpo, como son la alegría, la ira y otras semejantes. Queda claro que las pasiones son, por un lado, “pensamientos” del alma, forman parte de la *res cogitans*, pero, por otro lado, son causados por la actividad del cuerpo, en concreto, por el movimiento de los “espíritus animales”, tienen su origen así en la *res extensa*. La naturaleza de las pasiones es dual y no puede entenderse desde un marco que haga irreconciliables las dos sustancias, sino desde la “unión” de las mismas.

La unión del alma con el cuerpo, era un aspecto problemático en la doctrina cartesiana, como señalaba Isabel de Bohemia, al concebir Descartes el alma como ser espiritual y el cuerpo como materia. ¿Cómo explicar entonces que el alma pueda ordenar al cuerpo movimientos, según el orden de su voluntad, y que el cuerpo, pueda afectar con sus vapores el estado del alma?

Para responder a esta cuestión, Descartes en carta a Regius, de Febrero de 1642, parece deslizarse hacia la tradición escolástica al definir el alma como “la verdadera

⁵⁸⁰ R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, p. 58.

⁵⁸¹ *Ibid.*, pp. 63-64.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 67.

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 83.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 85.

forma sustancial del hombre” y señalar que “la mente está real y sustancialmente unida al cuerpo... por un verdadero modo de unión,... aunque nadie explique cuál es, por lo que tampoco tenéis que explicarlo; pero, sin embargo, podéis hacerlo, como yo en las *Meditaciones Metafísicas*, diciendo que percibimos que los sentimientos de dolor, y todos los otros, no son pensamientos puros de la mente distintos del cuerpo, sino percepciones confusas de la misma en tanto que realmente unida a él”⁵⁸⁵. De la misma se desprende que Descartes requiere la idea de unión sustancial en el ser humano, la única forma sustancial que aceptaría, pues no existiría otro ámbito dónde pudiera darse, ni en la naturaleza ni en los animales, ni en los órdenes celestiales. Pero la unión entre cuerpo y alma no es una idea innata, tenemos ideas claras y distintas de los pensamientos del alma, de la idea de extensión, pero no de las pasiones, sobre las que concebimos ideas confusas, que sólo una ciencia como la que trata de desarrollar en *Las pasiones del alma*, permite aclarar.

Aún así, la concepción del alma como forma sustancial del cuerpo humano es demasiado abstracta para ser comprendida desde el nuevo marco físico, y Descartes recurre a una explicación fisiológica, a una pequeña glándula del cerebro, la glándula pineal, como la sede del alma en el cuerpo (art. XXXI)⁵⁸⁶, que le permite explicar cómo desde allí a través de los espíritus animales, el alma puede mover las diferentes partes del cuerpo, y éste producir impresiones en el alma⁵⁸⁷.

En *Las pasiones del alma*, Descartes explica de forma somera el funcionamiento del cuerpo (art. VII-XVI), a través de cuyos movimientos de los espíritus animales se

⁵⁸⁵ Carta a Regius de Febrero de 1642, citado en *Ibid.*, p. 101.

⁵⁸⁶ “Il est besoin aussi de savoir que, bien que l’âme soit jointe à tout le corps, il y a néanmoins en lui quelque partie en laquelle elle exerce ses fonctions plus particulièrement qu’en toutes les autres. Et on croit communément que cette partie est le cerveau, ou peut-être le cœur: le cerveau, à cause que c’est à lui que se rapportent les organes des sens ; et le cœur, à cause que c’est comme en lui qu’on sent les passions. Mais, en examinant la chose avec soin, il me semble avoir évidemment reconnu que la partie du corps en laquelle l’âme exerce immédiatement ses fonctions n’est nullement le cœur, ni aussi tout le cerveau, mais seulement la plus intérieure de ses parties, qui est une certaine glande fort petite, située dans le milieu de sa substance, et tellement suspendue au-dessus du conduit par lequel les esprits de ses cavités antérieures ont communication avec ceux de la postérieure, que les moindres mouvements qui sont en elle peuvent beaucoup pour changer le cours de ces esprits, et réciproquement que les moindres changements qui arrivent au cours des esprits peuvent beaucoup pour changer les mouvements de cette glande.” (A.T., XI, pp. 351-352).

⁵⁸⁷ *Ibid.*, pp. 102-105.

producen las pasiones en el alma. El estudio del cuerpo humano no era algo novedoso para Descartes, pues ya había dedicado al mismo el *Tratado del hombre* y la parte V del *Discurso del método*. Descartes poseía conocimientos de medicina que aplicaba en la exposición de sus obras sobre el cuerpo humano y estaba al tanto de los nuevos descubrimientos, como la circulación de la sangre por W. Harvey en 1628⁵⁸⁸, si bien difería en su explicación. Sin embargo, la medicina en esta época seguía siendo deudora de Galeno, y aunque se habían realizado importantes correcciones a sus obras, la teoría de los humores y su concepción de los “espíritus animales” estaba todavía vigente. Tanto que el mismo Hume, un siglo después, y a pesar de señalar su problematicidad e indicar que en su estudio no sigue a los fisiólogos, menciona a los “espíritus animales” cuando debe referir la causa de ciertas agitaciones o cambios anímicos. Descartes aceptaba estos principios a pesar de ser oscuros, así en el artículo VIII afirmaba que “en general no se sabe de qué manera esos espíritus animales y esos nervios contribuyen a los movimientos y a los sentidos, ni cuál es el principio corporal que los hace obrar”⁵⁸⁹. Aunque el saber sobre las ciencias físicas, y por tanto, sobre la medicina y sobre lo corporal resultaba dudoso y de menor entidad que los pensamientos del alma, Descartes en *Las pasiones del alma* parece haber asumido los planteamientos finales de las *Meditaciones Metafísicas* que restituían el conocimiento de la realidad exterior y las ciencias de la naturaleza. Además, su extenso saber sobre fisiología era lo que le permitía rechazar la doctrina aristotélico-tomista del alma como principio de movimiento y forma del cuerpo. Para Descartes, “mientras vivimos, hay un calor continuo en nuestro corazón, que es una especie de fuego que mantiene la sangre en las venas, y que este fuego es el principio corporal de todos los movimientos de nuestros miembros”⁵⁹⁰. No resulta necesario suponer una entidad tras el cuerpo, un “piloto en su navío” que explique su proceder, de ahí que la interpretación de las relaciones entre el

⁵⁸⁸ W. HARVEY, profesor de anatomía y cirugía en el Colegio de Medicina de Londres publicó en 1628 el libro *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, donde exponía su descubrimiento de la circulación sanguínea.

⁵⁸⁹ R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, p. 68-69. “Mais on ne sait pas communément en quelle façon ces esprits animaux et ces nerfs contribuent aux mouvements et aux sens, ni quel est le principe corporel qui les fait agir. C’est pourquoi, encore que j’en aie déjà touché quelque chose en d’autres écrits, je ne laisserai pas de dire ici succinctement que, pendant que nous vivons, il y a une chaleur continuelle en notre cœur, qui est une espèce de feu que le sang des veines y entretient, et que ce feu est le principe corporel de tous les mouvements de nos membres.” (A.T., XI, p. 333).

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 69.

cuerpo y el alma realizada por Gilbert Ryle en *The Concept of Mind* (1949), ridiculizándola al denominarla “el fantasma en la máquina” o, más recientemente, la del neurofisiólogo Antonio Damasio en *El error de Descartes* (2001) responde a la concepción tradicional que se tiene del cartesianismo, pero no al auténtico pensamiento de Descartes⁵⁹¹.

Pero continuemos con el estudio del cuerpo realizado por Descartes. Tras explicar cómo se produce el movimiento del corazón (art. IX)⁵⁹², pasa a considerar cómo se producen los espíritus animales en el cerebro (art. X)⁵⁹³. Los espíritus animales son las partes más sutiles y vivas de la sangre, son cuerpos diminutos que se mueven muy rápidamente. Del corazón, cuyo calor rarifica la sangre, se desplazan continuamente a las cavidades del cerebro, de ahí se conducen a los nervios y pasan a los músculos, siendo responsables de los movimientos de los miembros del cuerpo. Los

⁵⁹¹ G. RYLE, *The Concept of Mind*, London, 1949 (trad. española *El Concepto de lo Mental*, trad. Eduardo Rabossi, Buenos Aires, Paidós, 1967)); A. DAMASIO, *El error de Descartes*, trad. Joandomènec Ros, Barcelona, Crítica, 2001. Para una crítica de la interpretación tradicional véase W. RÖD, “Descartes, Mythos oder Ryles Mythos” en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 55 (1973), pp. 310-335.

⁵⁹² “Son premier effet est qu’il dilate le sang dont les cavités du cœur sont remplies; ce qui est cause que ce sang, ayant besoin d’occuper un plus grand lieu, passe avec impétuosité de la cavité droite dans la veine artériuse, et de la gauche dans la grande artère; puis, cette dilatation cessant, il entre incontinent de nouveau sang de la veine cave en la cavité droite du cœur, et de l’artère veineuse en la gauche. Car il y a de petites peaux aux entrées de ces quatre vaisseaux, tellement disposées qu’elles font que le sang ne peut entrer dans le cœur que par les deux derniers ni en sortir que par les deux autres. Le nouveau sang entré dans le cœur y est incontinent après rarifié en même façon que le précédent. Et c’est en cela seul que consiste le pouls ou battement du cœur et des artères; en sorte que ce battement se réitère autant de fois qu’il entre de nouveau sang dans le cœur. C’est aussi cela seul qui donne au sang son mouvement, et fait qu’il coule sans cesse très vite en toutes les artères et les veines, au moyen de quoi il porte la chaleur qu’il acquiert dans le cœur à toutes les autres parties du corps, et il leur sert de nourriture.” (A.T., XI, pp. 333-334).

⁵⁹³ “Mais ce qu’il y a ici de plus considérable, c’est que toutes les plus vives et plus subtiles parties du sang que la chaleur a rarifiées dans le cœur entrent sans cesse en grande quantité dans les cavités du cerveau. Et la raison qui fait qu’elles y vont plutôt qu’en aucun autre lieu, est que tout le sang qui sort du cœur par la grande artère prend son cours en ligne droite vers ce lieu-là, et que, n’y pouvant pas tout entrer, à cause qu’il n’y a que des passages fort étroits, celles de ses parties qui sont les plus agitées et les plus subtiles y passent seules pendant que le reste se répand en tous les autres endroits du corps. Or, ces parties du sang très subtiles composent les esprits animaux. Et elles n’ont besoin à cet effet de recevoir aucun autre changement dans le cerveau, sinon qu’elles y sont séparées des autres parties du sang moins subtiles. Car ce que je nomme ici des esprits ne sont que des corps, et ils n’ont point d’autre propriété sinon que ce sont des corps très petits et qui se meuvent très vite, ainsi que les parties de la flamme qui sort d’un flambeau. En sorte qu’ils ne s’arrêtent en aucun lieu, et qu’à mesure qu’il en entre quelques-uns dans les cavités du cerveau, il en sort aussi quelques autres par les pores qui sont en sa substance, lesquels pores les conduisent dans les nerfs, et de là dans les muscles, au moyen de quoi ils meuvent le corps en toutes les diverses façons qu’il peut être mû.” (A.T., XI, pp. 334-335).

nervios también recogen, a través de los movimientos de los sentidos exteriores, que son transmitidos al cerebro, sensaciones de colores, sonidos, olores (art. XXIII)⁵⁹⁴; y si se remite al propio cuerpo o alguna de sus partes, la sensación de hambre, sed, dolor o calor (art. XXIV)⁵⁹⁵. Aparte de las sensaciones exteriores e internas, el alma puede referirse a sí, teniendo sensaciones que se sienten como del alma misma, tales como los sentimientos de alegría, ira, etc. (art. XXV)⁵⁹⁶, que tienen su causa en objetos que estimulan nuestros nervios o en las imágenes de la fantasía y la imaginación. Aunque tanto las percepciones que se refieren a los objetos que existen fuera de nosotros como aquellas propias de nuestro cuerpo son efectivamente “pasiones” en nuestra alma, cuando se habla en sentido general, Descartes restringe el uso del término “pasiones” únicamente a aquellas que se refieren al alma misma, son éstas a las que dedica *Las pasiones del alma*. Y, precisamente, la explicación fisiológica de las mismas se debe a los espíritus animales que se desplazan por las cavidades del cerebro llevando a cabo la conexión entre el cuerpo y el alma en la glándula pineal.

⁵⁹⁴ “Celles que nous rapportons à des choses qui sont hors de nous, à savoir, aux objets de nos sens, sont causées, au moins lorsque notre opinion n’est point fausse, par ces objets qui, excitant quelques mouvements dans les organes des sens extérieurs, en excitent aussi par l’entremise des nerfs dans le cerveau, lesquels font que l’âme les sent. Ainsi lorsque nous voyons la lumière d’un flambeau et que nous oyons le son d’une cloche, ce son et cette lumière sont deux diverses actions qui, par cela seul qu’elles excitent deux divers mouvements en quelques-uns de nos nerfs, et par leur moyen dans le cerveau, donnent à l’âme deux sentiments différents, lesquels nous rapportons tellement aux sujets que nous supposons être leurs causes, que nous pensons voir le flambeau même et ouïr la cloche, non pas sentir seulement des mouvements qui viennent d’eux.” (A.T., XI, p.346).

⁵⁹⁵ “Les perceptions que nous rapportons à notre corps ou à quelques-unes de ses parties sont celles que nous avons de la faim, de la soif et de nos autres appétits naturels, à quoi on peut joindre la douleur, la chaleur et les autres affections que nous sentons comme dans nos membres, et non pas comme dans les objets qui sont hors de nous. Ainsi nous pouvons sentir en même temps, et par l’entremise des mêmes nerfs, la froideur de notre main et la chaleur de la flamme dont elle s’approche, ou bien, au contraire, la chaleur de la main et le froid de l’air auquel elle est exposée, sans qu’il y ait aucune différence entre les actions qui nous font sentir le chaud ou le froid qui est en notre main et celles qui nous font sentir celui qui est hors de nous, sinon que l’une de ces actions survenant à l’autre, nous jugeons que la première est déjà en nous, et que celle qui survient n’y est pas encore, mais en l’objet qui la cause.” (A.T., XI, p. 346-347).

⁵⁹⁶ “Les perceptions qu’on rapporte seulement à l’âme sont celles dont on sent les effets comme en l’âme même, et desquelles on ne connaît communément aucune cause prochaine à laquelle on les puisse rapporter. Tels sont les sentiments de joie, de colère, et autres semblables, qui sont quelquefois excités en nous par les objets qui meuvent nos nerfs, et quelquefois aussi par d’autres causes. Or, encore que toutes nos perceptions, tant celles qu’on rapporte aux objets qui sont hors de nous que celles qu’on rapporte aux diverses affections de notre corps, soient véritablement des passions au regard de notre âme lorsqu’on prend ce mot en sa plus générale signification, toutefois on a coutume de le restreindre à signifier seulement celles qui se rapportent à l’âme même, et ce ne sont que ces dernières que j’ai entrepris ici d’expliquer sous le nom de passions de l’âme.” (A.T., XI, p. 347-348).

Como hemos dicho más arriba, sobre la unión alma-cuerpo existen ideas confusas, el alma no capta con claridad cómo se producen las pasiones. Descartes lleva a cabo esta obra para clarificar y ver su utilidad en el ser humano. Una vez estudiada la naturaleza de las pasiones, efectivamente, Descartes nos señala su utilidad: “El principal efecto de todas las pasiones es que incitan y predisponen su alma a querer las cosas para las que preparan su cuerpo: de suerte que el sentimiento de miedo la incita a querer huir, el de arrojo a querer combatir, y lo mismo los demás” (art.XL)⁵⁹⁷.

Recapitulando todo lo anterior, podemos señalar que de la conexión entre el alma y el cuerpo pueden iniciarse dos procesos: uno primero en el cual el alma ordena al cuerpo, dando lugar a acciones, son las llamadas “voliciones”, al ser producto de nuestra voluntad libre; el segundo proceso, estudiado en detalle en esta obra son las pasiones, que surgen del cuerpo en su contacto con la realidad y que el alma recibe. Si de nuestra voluntad podemos disponer absolutamente, nuestras pasiones sólo se controlan de forma indirecta. Efectivamente, aunque en el *Discurso del método* Descartes declaraba que “nada hay que esté enteramente en nuestro poder excepto nuestros pensamientos”, posteriormente en carta a sus corresponsales aclara que entiende por “pensamiento” “todas las operaciones del alma, de suerte que no sólo las meditaciones y las voliciones, sino también las funciones de ver, oír, determinarse a un movimiento antes que a otro, etc., en tanto que dependen de ella son pensamientos” y en carta al Padre Mersenne sostiene que nunca ha dicho que “todos nuestros pensamientos estuviesen en nuestro poder, sino solamente que, *si hay alguna cosa absolutamente en nuestro poder, son nuestros pensamientos, a saber, los que proceden de la voluntad y del libre albedrío*”,⁵⁹⁸.

Dado que las pasiones no dependen por entero del alma y, por consiguiente, tampoco de nuestra voluntad, puede producirse en el ser humano un “conflicto entre la

⁵⁹⁷ DESCARTES, *Las pasiones del alma*, p. 115. “Et si on s’est déterminé à quelque action avant que l’irrésolution fût ôtée, cela fait naître le remords de conscience, lequel ne regarde pas le temps à venir, comme les passions précédentes, mais le présent ou le passé.” (A.T., XI, p. 359).

⁵⁹⁸ Las citas están recogidas de la edición española de R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, llevada a cabo por José Antonio Martínez Martínez y corresponden a la nota al pie de página nº 58, p. 116, y hacen referencia a A.T., II, 36 y A.T., III, 249.

razón y las pasiones”. Descartes da una razón fisiológica para explicar por qué el alma no puede disponer por entero de sus pasiones: “Esta razón es que acompaña a casi todas alguna emoción que se produce en el corazón y, por consiguiente, también en toda la sangre y los espíritus, de suerte que, hasta que esa emoción haya cesado, permanecen presentes en el pensamiento de la misma manera que los objetos sensibles están presentes en él mientras actúan contra los órganos de los sentidos”⁵⁹⁹.

El conflicto entre la razón y las pasiones, o como se denominaba en la tradición escolástica, el combate entre la parte inferior del alma, que llamaban sensitiva y la parte superior o racional, o entre los “apetitos naturales” y “la voluntad”, consiste simplemente en la oposición que existe entre “los movimientos que el cuerpo por sus espíritus y el alma por su voluntad tienden a provocar al mismo tiempo en la glándula”⁶⁰⁰. Ello dará pie a reflexiones sobre moral, pues un “alma fuerte” será aquella en la que la voluntad puede detener o dominar las pasiones, y una “débil” la que se deja arrastrar por ellas. Aunque Descartes da una explicación fisiológica de esta oposición en el fondo late la lucha moral y vital expresada por la filosofía estoica. La “sabiduría”, la guía que proporcionará el conocimiento y la verdad son el mejor aliado de la voluntad para contrarrestar las pasiones.

Una vez analizada la naturaleza de las pasiones, Descartes ofrece una clasificación de las mismas en seis básicas o primitivas y todo un conjunto de derivadas de aquéllas.

¿Qué criterio prima en la determinación de esta clasificación? Nuestro filósofo podría haberse servido de un criterio que atendiera al origen, a la utilidad, a la función, o incluso a los aspectos morales, como los antiguos, sin embargo, hacen prevalecer, como bien señala el profesor Julián Pacho, el “criterio cognitivo”. Según este intérprete, “son los rasgos cognitivos de las distintas pasiones, derivados de la forma en la que los objetos estimulan nuestros sentidos, los que constituyen su «causa primera». Se sugiere

⁵⁹⁹ Ibid., p. 121.

⁶⁰⁰ R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, p. 122.

con ello que aspectos como el mecanismo fisiológico sólo representan condiciones materiales. Estas condiciones materiales acabarán, no obstante, siendo en la teoría cartesiana aspectos consustanciales de los fenómenos psíquicos. Sin embargo, hacer de la cognición el criterio básico tiene la ventaja de que se adopta con ello un enfoque que permite unificar de hecho los aspectos somáticos y los psíquicos”⁶⁰¹. A través del criterio cognitivo se comprende que las pasiones se agrupen en primarias o básicas y derivadas. Las primeras, “son las causadas en una relación cognitiva directa con algún objeto, y se dividen, a su vez según que se tenga conocimiento del objeto sin conocer aspectos pragmáticos de este (caso de la *admiración*) o conociéndolos (*amor y odio, deseo, alegría y tristeza*)”⁶⁰². Estas serían, pues, las pasiones básicas o primarias, de las que se derivarían el resto (art. LXIX)⁶⁰³.

Descartes rechaza la clasificación escolástica de las pasiones, al igual que Vives, en “concupiscibles” e “irascibles”, dado que él considera el alma como una unidad⁶⁰⁴. Además, los escolásticos, según Descartes, no aciertan a ver cuales son las pasiones fundamentales (art. LXVIII)⁶⁰⁵. Según Descartes hay sólo seis pasiones primitivas: la

⁶⁰¹ J. PACHO, “Introducción” a R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p. 26. Compartimos aquí la tesis de Pacho frente a autores que, como Anthony Kenny, consideran que la teoría de Descartes reduce la emoción a un mero “sentimiento”, carente de sentido cognitivo (A. KENNY, *Action, Emotion and Will*, Bristol, Thoemmes Press, 1994, 1ª ed. 1963).

⁶⁰² Ibid.

⁶⁰³ “Mais le nombre de celles qui sont simples et primitives n’est pas fort grand. Car, en faisant une revue sur toutes celles que j’ai dénombrées, on peut aisément remarquer qu’il n’y en a que six qui soient telles ; à savoir : l’admiration, l’amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse ; et que toutes les autres sont composées de quelques-unes de ces six, ou bien en sont des espèces. C’est pourquoi, afin que leur multitude n’embarrasse point les lecteurs, je traiterai ici séparément des six primitives ; et par après je ferai voir en quelle façon toutes les autres en tirent leur origine.” (A.T., XI, p. 380).

⁶⁰⁴ R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, pp. 141-2.

⁶⁰⁵ Ibid., p. 142. “Voilà l’ordre qui me semble être le meilleur pour dénombrer les passions. En quoi je sais bien que je m’éloigne de l’opinion de tous ceux qui en ont ci-devant écrit, mais ce n’est pas sans grande raison. Car ils tirent leur dénombrement de ce qu’ils distinguent en la partie sensitive de l’âme deux appétits, qu’ils nomment l’un “concupiscible”, l’autre “irascible”. Et parce que je ne connais en l’âme aucune distinction de parties, ainsi que l’ai dit ci-dessus, cela me semble ne signifier autre chose sinon qu’elle a deux facultés, l’une de désirer, l’autre de se fâcher ; et à cause qu’elle a en même façon les facultés d’admirer, d’aimer, d’espérer, de craindre, et ainsi de recevoir en soi chacune des autres passions, ou de faire les actions auxquelles ces passions la poussent, je ne vois pas pourquoi ils ont voulu les rapporter toutes à la concupiscence ou à la colère. Outre que leur dénombrement ne comprend point toutes les principales passions, comme je crois que fait celui-ci. Je parle seulement des principales, à cause qu’on en pourrait encore distinguer plusieurs autres plus particulières, et leur nombre est indéfini.” (A.T., XI, p. 379).

admiración, el *amor* y el *odio*, el *deseo*, la *alegría* y la *tristeza* (LXIX), de ellas se siguen causalmente el resto.

La *admiración* es la primera de todas las pasiones y nace cuando en un primer encuentro con un objeto nos sorprende por creerlo nuevo o diferente; es entonces cuando nos asombramos o lo admiramos. Según Ricardo Parellada es fácil saber por qué es ésta la primera de todas las pasiones, pues, “la extrañeza que se experimenta ante lo nuevo o diferente, impulsa el viaje de los espíritus por caminos nuevos o les hace agrandar o estrechar los poros ya visitados, lo cual ejerce un influjo inmediato sobre la glándula y el alma. La pasión de la admiración no tiene contrario, pues si el objeto que contemplamos no nos sorprende en nada, no nos produce tampoco emoción alguna y lo consideramos sin pasión”⁶⁰⁶. Como afirmaba Aristóteles al inicio de la *Metafísica*, el asombro como pasión propia de nuestra naturaleza, está en el origen mismo de todo conocimiento y ciencia, de ahí deriva la curiosidad por lo que nos rodea y nuestro interés por interactuar con el mundo. De la admiración, continúa Descartes, surgen como derivados, el *aprecio* y el *menosprecio*, según consideremos al objeto en su grandeza o su bajeza. Cuando referimos el aprecio o el menosprecio a nuestro “yo” surge el hábito o la pasión del *orgullo* o la *humildad* (art. LIV)⁶⁰⁷ y si es a otros, la *veneración* o el *desdén* (art. LV)⁶⁰⁸. Con esa referencia de las pasiones al sujeto, Descartes adelanta ciertos análisis de lo que Hume denomina “pasiones indirectas”.

La *admiración*, hemos dicho no tiene contrario, no así el resto de las pasiones básicas, que como en la taxonomía de Aristóteles surgen en parejas opuestas. Así, el *amor* y el *odio* nacen al considerar lo que es bueno o conveniente y malo o inadecuado para nosotros: “Cuando una cosa nos parece buena con respecto a nosotros, es decir,

⁶⁰⁶ R. PARELLADA, “La naturaleza de las pasiones del alma en Descartes” en *Revista de Filosofía*, vol. XIII (2000), nº 23, pp. 235-242, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 239-240.

⁶⁰⁷ “A l’admiration est jointe l’estime ou le mépris, selon que c’est la grandeur d’un objet ou sa petitesse que nous admirons. Et nous pouvons ainsi nous estimer ou nous mépriser nous-mêmes ; d’où viennent les passions, et ensuite les habitudes de magnanimité ou d’orgueil et d’humilité ou de bassesse.” (A.T., XI, pp. 373-374).

⁶⁰⁸ “Mais quand nous estimons ou méprisons d’autres objets que nous considérons comme des causes libres capables de faire du bien ou du mal, de l’estime vient la vénération, et du simple mépris le dédain.” (A.T., XI, p. 374).

conveniente para nosotros, eso nos hace tener amor por ella; y, cuando nos parece mala o perjudicial, eso nos excita al odio” (art. LVI)⁶⁰⁹. Descartes enseña que el amor tiene diferentes grados, según la estima por lo que se tiene. Así, “cuando se estima el objeto del amor menos que a uno mismo, sólo se tiene por él un simple afecto; cuando se le estima igual que a uno mismo, eso se llama amistad; y, cuando se le estima más, la pasión que se tiene puede llamarse devoción” (art. LXXXIII)⁶¹⁰. Los objetos adecuados a estas clases de amor serían cosas tales como “una flor, un pájaro, un caballo”, en el caso del afecto; los hombres respecto a la amistad; y Dios hacia el que sólo podemos sentir devoción⁶¹¹. Descartes rechaza la distinción que aparecía en Vives de un amor de benevolencia, “que incita a querer el bien para lo que se ama” y un amor de concupiscencia “que hace desear la cosa que se ama”, por contemplar los efectos del amor y no su esencia (art. LXXXI)⁶¹². Descartes no considera el amor desde un punto

⁶⁰⁹ R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, p. 135. "Or, toutes les passions précédentes peuvent être excitées en nous sans que nous apercevions en aucune façon si l'objet qui les cause est bon ou mauvais. Mais lorsqu'une chose nous est représentée comme bonne à notre égard, c'est-à-dire comme nous étant convenable, cela nous fait avoir pour elle de l'amour; et lorsqu'elle nous est représentée comme mauvaise ou nuisible, cela nous excite à la haine." (A.T., XI, p. 374).

⁶¹⁰ Ibid., p. 155. "On peut, ce me semble, avec meilleure raison, distinguer l'amour par l'estime qu'on fait de ce qu'on aime, à comparaison de soi-même. Car lorsqu'on estime l'objet de son amour moins que soi, on n'a pour lui qu'une simple affection; lorsqu'on l'estime à l'égal de soi, cela se nomme amitié; et lorsqu'on l'estime davantage, la passion qu'on a peut être nommée dévotion. Ainsi on peut avoir de l'affection pour une fleur, pour un oiseau, pour un cheval; mais, à moins que d'avoir l'esprit fort déréglé, on ne peut avoir de l'amitié que pour des hommes. Et ils sont tellement l'objet de cette passion, qu'il n'y a point d'homme si imparfait qu'on ne puisse avoir pour lui une amitié très parfaite lorsqu'on pense qu'on en est aimé et qu'on a l'âme véritablement noble et généreuse, suivant ce qui sera expliqué ci-après en l'article 154 et 156. Pour ce qui est de la dévotion, son principal objet est sans doute la souveraine Divinité, à laquelle on ne saurait manquer d'être dévot lorsqu'on la connaît comme il faut; mais on peut aussi avoir de la dévotion pour son prince, pour son pays, pour sa ville, et même pour un homme particulier, lorsqu'on l'estime beaucoup plus que soi. Or, la différence qui est entre ces trois sortes d'amour paraît principalement par leurs effets; car, d'autant qu'en toutes on se considère comme joint et uni à la chose aimée, on est toujours prêt d'abandonner la moindre partie du tout qu'on compose avec elle pour conserver l'autre; ce qui fait qu'en la simple affection l'on se préfère toujours à ce qu'on aime, et qu'au contraire en la dévotion l'on préfère tellement la chose aimée à soi-même qu'on ne craint pas de mourir pour la conserver. De quoi on a vu souvent des exemples en ceux qui se sont exposés à une mort certaine pour la défense de leur prince ou de leur ville, et même aussi quelquefois pour des personnes particulières auxquelles ils s'étaient dévoués." (A.T., XI, pp. 389-391).

⁶¹¹ Ibid., pp. 155-6.

⁶¹² Ibid., pp. 53-4. "Or, on distingue communément deux sortes d'amour, l'une desquelles est nommée amour de bienveillance, c'est-à-dire qui incite à vouloir du bien à ce qu'on aime; l'autre est nommée amour de concupiscence, c'est-à-dire qui fait désirer la chose qu'on aime. Mais il me semble que cette distinction regarde seulement les effets de l'amour, et non point son essence; car sitôt qu'on s'est joint de volonté à quelque objet, de quelque nature qu'il soit, on a pour lui de la bienveillance, c'est-à-dire on joint aussi à lui de volonté les choses qu'on croit lui être convenables: ce qui est un des principaux effets de l'amour. Et si on juge que ce soit un bien de le posséder ou d'être associé avec lui d'autre façon que de volonté, on le désire: ce qui est aussi l'un des plus ordinaires effets de l'amour." (A.T., XI, p. 388).

de vista “mundano”, en un momento en que está surgiendo una nueva semántica del amor ligada a la vida pasional de la sociedad burguesa.

Por otro lado, con respecto al odio, aunque sea el opuesto del amor, sin embargo, no se divide en tantas clases como aquél, pues no solemos percibir diferencia entre los males que nos llegan. El filósofo se ve forzado a distinguir entre el odio a las cosas malas y el odio a las cosas feas, que él llama horror o aversión (art. LXXXV)⁶¹³.

El *deseo* es la pasión que surge “cuando deseamos adquirir un bien que aún no tenemos o evitar un mal que creemos que puede llegar” (art. LVIII)⁶¹⁴, o conservar este estado. Son formas del deseo: la esperanza, el temor, los celos, la seguridad y la desesperación.

La *alegría* y la *tristeza* se producen *en nosotros* cuando se nos representa como perteneciéndonos un bien o un mal presentes (art. LXI)⁶¹⁵.

⁶¹³ Ibid., pp. 158-9. “Et je ne trouve qu’une seule distinction considérable qui soit pareille en l’une et en l’autre. Elle consiste en ce que les objets tant de l’amour que de la haine peuvent être représentés à l’âme par les sens extérieurs, ou bien par les intérieurs et par sa propre raison. Car nous appelons communément bien ou mal ce que nos sens intérieurs ou notre raison nous font juger convenable ou contraire à notre nature ; mais nous appelons beau ou laid ce qui nous est ainsi représenté par nos sens extérieurs, principalement par celui de la vue, lequel seul est plus considéré que tous les autres. D’où naissent deux espèces d’amour, à savoir, celle qu’on a pour les choses bonnes, et celle qu’on a pour les belles, à laquelle on peut donner le nom d’agrément, afin de ne la pas confondre avec l’autre, ni aussi avec le désir, auquel on attribue souvent le nom d’amour ; et de là naissent en même façon deux espèces de haine, l’une desquelles se rapporte aux choses mauvaises, l’autre à celles qui sont laides ; et cette dernière peut être appelée horreur ou aversion, afin de la distinguer. Mais ce qu’il y a ici de plus remarquable, c’est que ces passions d’agrément et d’horreur ont coutume d’être plus violentes que les autres espèces d’amour ou de haine, à cause que ce qui vient à l’âme par les sens la touche plus fort que ce qui lui est représenté par sa raison, et que toutefois elles ont ordinairement moins de vérité ; en sorte que de toutes les passions, ce sont celles-ci qui trompent le plus, et dont on doit le plus soigneusement se garder.” (A.T., XI, p. 391-392).

⁶¹⁴ Ibid., p. 136. “Il suffit de penser que l’acquisition d’un bien ou la fuite d’un mal est possible pour être incité à la désirer. Mais quand on considère, outre cela, s’il y a beaucoup ou peu d’apparence qu’on obtienne ce qu’on désire, ce qui nous représente qu’il y en a beaucoup excite en nous l’espérance, et ce qui nous représente qu’il y en a peu excite la crainte, dont la jalousie est une espèce. Lorsque l’espérance est extrême, elle change de nature et se nomme sécurité ou assurance, comme au contraire l’extrême crainte devient désespoir.” (A.T., XI, p. 375).

⁶¹⁵ Ibid., p. 138. “Et la considération du bien présent excite en nous de la joie, celle du mal, de la tristesse, lorsque c’est un bien ou un mal qui nous est représenté comme nous appartenant.” (A.T., XI, p. 376).

Cuando un bien o un mal se nos representa perteneciendo a *otros hombres*, puede aparecer en nosotros *gozo* si pensamos que aquéllas son dignas de ese bien y *burla* si son dignos del mal. Aparece la *envidia* si vemos a alguien que posee un bien indigno de él y sentimos *piedad* si vemos que padecen un mal que no se merecen. Ambas son formas de la tristeza. Descartes parece confundir la *envidia* con la *indignación*, cuando Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* dejaba clara la distinción entre una y otra.

Si causamos bien ello nos provoca una satisfacción interior, pero si somos causa de mal ello provoca el *arrepentimiento* que es una pasión amarga (art. LXIII)⁶¹⁶. Respecto a la *ira*, Descartes apenas le dedica una líneas, que compara con la *indignación*: “El mal, hecho por otros, no afectándonos, hace solamente que sintamos indignación hacia ellos; y, cuando nos afecta, mueve también a la ira” (art. LXV)⁶¹⁷.

La *gloria* y la *vergüenza* serían pasiones que se relacionan con la opinión que los demás tienen de nosotros: si es buena provoca en nosotros la gloria, y si es mala, la vergüenza.

Después de definir y dejar establecido qué entendemos por cada una de las pasiones, Descartes da una “explicación fisiológica” de cómo se producen. Dado que Descartes considera que la “causa última” de las pasiones es el movimiento de los “espíritus” en el cuerpo, pasará a describir el mecanismo físico de cada una de las pasiones antes referidas. Así, por ejemplo, el autor, dirá del amor que “es una emoción del alma causada por el movimiento de los espíritus que le incita a unirse a voluntad a los objetos que parecen serle convenientes. Y el odio es una emoción causada por los

⁶¹⁶ Ibid., p. 139. “Nous pouvons aussi considérer la cause du bien ou du mal, tant présent que passé. Et le bien qui a été fait par nous-mêmes nous donne une satisfaction intérieure, qui est la plus douce de toutes les passions, au lieu que le mal excite le repentir, qui est la plus amère.” (A.T., XI, p. 377).

⁶¹⁷ Ibid., p. 140. “Tout de même le mal fait par d’autres, n’étant point rapporté à nous, fait seulement que nous avons pour eux de l’indignation ; et lorsqu’il y est rapporté, il émeut aussi la colère.” (A.T., XI, p. 378).

espíritus que incita al alma a querer separarse de los objetos que se le presentan como perjudiciales” (art. LXXIX)⁶¹⁸.

Y, a excepción de la *admiración*, cuya causa reside solo en el cerebro, las otras cinco pasiones primitivas tienen su explicación física en el cerebro, junto al “corazón, el bazo, el hígado y las demás partes del cuerpo, en tanto que sirven para la producción de la sangre y, en consecuencia, de los espíritus. Porque, aunque todas las venas conducen la sangre que contienen hacia el corazón, sin embargo ocurre a veces que la de algunas es empujada hacia él con más fuerza que las de las otras; y ocurre también que las aberturas por donde entra en el corazón, o bien aquéllas por donde sale de él, varían en anchura o en estrechez” (art. XCVI)⁶¹⁹.

Las pasiones que agitan al alma van acompañadas de diversas alteraciones fisiológicas que Descartes se encarga de describir. Esto es prueba de la íntima unión entre el cuerpo y el alma, de tal manera que “cuando hemos unido una vez alguna acción corporal con un pensamiento, después ninguno de los dos se nos presenta sin que el otro se presente también (art. CVII)⁶²⁰.

⁶¹⁸ Ibid., p. 151. “L’amour est une émotion de l’âme causée par le mouvement des esprits, qui l’incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables. Et la haine est une émotion causée par les esprits, qui incite l’âme à vouloir être séparée des objets qui se présentent à elle comme nuisibles. Je dis que ces émotions sont causées par les esprits, afin de distinguer l’amour et la haine, qui sont des passions et dépendent du corps, tant des jugements qui portent aussi l’âme à se joindre de volonté avec les choses qu’elle estime bonnes et à se séparer de celles qu’elle estime mauvaises, que des émotions que ces seuls jugements excitent en l’âme.” (A.T., XI, p. 387).

⁶¹⁹ Ibid., p. 170. “Les cinq passions que j’ai ici commencé à expliquer sont tellement jointes ou opposées les unes aux autres, qu’il est plus aisé de les considérer toutes ensemble que de traiter séparément de chacune, ainsi qu’il a été traité de l’admiration ; et leur cause n’est pas comme la sienne dans le cerveau seul, mais aussi dans le cœur, dans la rate, dans le foie et dans toutes les autres parties du corps, en tant qu’elles servent à la production du sang et ensuite des esprits. Car, encore que toutes les veines conduisent le sang qu’elles contiennent vers le cœur, il arrive néanmoins quelquefois que celui de quelques-unes y est poussé avec plus de force que celui des autres ; et il arrive aussi que les ouvertures par où il entre dans le cœur, ou bien celles par où il en sort, sont plus élargies ou plus resserrées une fois que l’autre.” (A.T., XI, p. 401).

⁶²⁰ Ibid., p. 176-7. “Et je déduis les raisons de tout ceci de ce qui a été dit ci-dessus, qu’il y a telle liaison entre notre âme et notre corps, que lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l’une des deux ne se présente point à nous par après que l’autre ne s’y présente aussi. Comme on voit en ceux qui ont pris avec grande aversion quelque breuvage étant malades, qu’ils ne peuvent rien boire ou manger par après qui en approche du goût, sans avoir derechef la même aversion ; et pareillement qu’ils ne peuvent penser à l’aversion qu’on a des médecines, que le même goût ne leur revienne en la pensée. Car il me semble que les premières passions que notre âme a eues lorsqu’elle a commencé d’être jointe à notre corps ont dû être que quelquefois le sang, ou autre suc qui entraît dans le

En la parte meramente analítica de las pasiones vemos aparecer de continuo elementos morales, y a pesar de que Descartes quiera realizar un estudio de las pasiones desde el punto de vista físico, le resulta inevitable tratar cuestiones morales, pues las pasiones están ligadas íntimamente a la naturaleza humana y a su modo de acción. De ahí que podamos afirmar que en esta obra encontramos los “fundamentos de la moral cartesiana”. Descartes abandona la “provisionalidad” de la moral propuesta en el *Discurso del método*, para comprometerse en reflexiones acerca de la virtud y la felicidad. Sus corresponsales, especialmente Isabel de Bohemia, le condujeron a este sendero y una vez allí ya no pudo obviar la cuestión moral.

En la carta citada más arriba, Isabel de Bohemia solicita al filósofo no sólo cómo el “movimiento de los espíritus sirve para formar todas las pasiones”⁶²¹, sino también “de qué forma corrompe el raciocinio”⁶²², tema presente en la concepción “estoica” de la vida. De hecho Descartes invita a la princesa Isabel a una lectura conjunta de *De vita beata* de Séneca. Y es éste, el tema de la “vida feliz” el que continuamente está planeando sobre todo el tratado cartesiano. La princesa, pese a la admiración y devoción que siente por la obra del filósofo, vemos que no es precisamente una discípula sumisa. Cuando Descartes expone sobre qué pilares se fundamenta nuestra existencia, a saber: 1º, que hay un Dios de quien dependen todas las cosas; 2º, que el alma es inmortal; 3º, la inmensidad del universo; 4º, que vivimos en sociedad y debemos preferir el bien público a nuestros intereses particulares; y, 5º, que a la vez que hay que aceptar estas verdades debemos seguir las “costumbres” para juzgar siempre adecuadamente, Isabel llevará la “duda” más allá de la doctrina cartesiana. Denunciará que afirmar la existencia de Dios supone negar el libre arbitrio de los seres humanos; que creer en la

cœur, était un aliment plus convenable que l'ordinaire pour y entretenir la chaleur, qui est le principe de la vie ; ce qui était cause que l'âme joignait à soi de volonté cet aliment, c'est-à-dire l'aimait, et en même temps les esprits coulaient du cerveau vers les muscles, qui pouvaient presser ou agiter les parties d'où il était venu vers le cœur, pour faire qu'elles lui en envoyassent davantage ; et ces parties étaient l'estomac et les intestins, dont l'agitation augmente l'appétit, ou bien aussi le foie et le poumon, que les muscles du diaphragme peuvent presser. C'est pourquoi ce même mouvement des esprits a toujours accompagné depuis la passion d'amour.” (A.T., XI, p. 407-408).

⁶²¹ Ibid., p. 55.

⁶²² R. DESCARTES, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, p. 122.

inmortalidad del alma nos puede llevar a despreciar la vida; y, a su vez, “¿cómo sopesar los males que aceptamos por el bien público?” y ¿cómo aceptar las “costumbres” cuando las hay tan “poco sensatas”? Por otro lado, Descartes admira el *De vita beata* de Séneca y se escandaliza por los principios de *El príncipe* de Maquiavelo; Isabel, al contrario, desenmascara el estoicismo y muestra simpatía, ella, que afirma que “de gobernante nada más tengo el título”, por la obra de Maquiavelo. Contemplamos pues una confrontación filosófica entre dos espíritus que buscan insaciablemente la verdad, y una respuesta sobre el camino de la felicidad.

Las pasiones entendidas como emociones del alma causadas por los movimientos de los espíritus animales tienen una función específica que revela su utilidad y su conexión con la moralidad. Para ello, debemos insistir en que las pasiones pertenecen tanto al mundo del alma, y, por tanto, de los pensamientos, como al mundo de la corporeidad. Son intermediarios entre ambas realidades. Como bien dice Julián Pacho, “las pasiones no son objetos distintos del alma: son sus pasiones, afecciones o estados; ni sujetos distintos del cuerpo: son sus acciones... sobre el alma”⁶²³. En el artículo XL de *Las pasiones del alma*, Descartes refería cuál era el efecto principal de las pasiones: “El principal efecto de todas las pasiones en los hombres es que incitan y predisponen su alma a querer las cosas para las que preparan su cuerpo: de suerte que el sentimiento del miedo la incita a querer huir, el de arrojo a querer combatir, y lo mismo los demás”⁶²⁴. Los sentimientos de miedo o arrojo que se citan aquí no son meras nociones que aparecen en nuestra mente como ideas, sino que refieren al hecho de tener miedo o mostrar valentía o empuje, y no se dispondrá de estos sentimientos “sin determinadas disposiciones somáticas” “dependientes de procesos fisiológicos”⁶²⁵, de tal manera que predisponen al alma a aquello que las prepara el cuerpo. Así, la pasión de miedo incita a huir y el sentimiento de valentía a arriesgar en el combate. La pasión

⁶²³ J. PACHO, “Introducción” a R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p. 58.

⁶²⁴ R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, p. 115. “Car il est besoin de remarquer que le principal effet de toutes les passions dans les hommes est qu’elles incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps; en sorte que le sentiment de la peur l’incite à vouloir fuir, celui de la hardiesse à vouloir combattre, et ainsi des autres.” (A.T., XI, p. 359).

⁶²⁵ J. PACHO, “Introducción” a R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, p. 58.

refuerza la respuesta que debe darse ante una determinada situación. Si ya de forma racional ante un peligro tendemos a huir, al vernos presa del miedo, el impulso de huida se acrecienta, siendo más efectivo. Descartes lo resume en el artículo LII: “La utilidad de todas las pasiones consiste tan sólo en que predisponen al alma para que quiera las cosas que nos son útiles, según dicta la naturaleza, y para que persista en esta volición; como también la propia agitación de los espíritus, que habitualmente las causa, predispone al cuerpo a los movimientos que sirven para ejecutar esas cosas”⁶²⁶.

El conocimiento “físico” de las pasiones llevará a Descartes, al final de las partes segunda y tercera de *Las pasiones del alma*, a tratar algunas consideraciones sobre los fundamentos de la moral, tema que en otras ocasiones había, de forma intencionada, obviado. Ya hemos incidido anteriormente en el tema moral al tratar el conflicto que se produce entre el cuerpo y el alma y al contraponer el hombre que tiene un alma fuerte al que posee un alma débil.

Descartes parece hacer de la fuerza de voluntad una virtud central en su moral, no se trata con ella de extirpar las pasiones, pues “no soy de esos crueles filósofos que pretenden que el sabio ha de ser insensible”⁶²⁷, rechazando así la terapia estoica, pues las emociones han sido consideradas como buenas casi en su totalidad, lo que Descartes está concibiendo es una ética del control racional de las pasiones. En carta a Isabel de Bohemia de 18 de mayo de 1645, Descartes declara: “Pues me parece que la diferencia que existe entre las almas más elevadas y las bajas y vulgares consiste principalmente en que las almas vulgares se dejan arrebatar por sus pasiones y no son dichosas o desgraciadas más en tanto en cuanto les acontecen sucesos venturosos o desdichados;

⁶²⁶ R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, p. 132. “Je remarque outre cela que les objets qui meuvent les sens n’excitent pas en nous diverses passions à raison de toutes les diversités qui sont en eux, mais seulement à raison des diverses façons qu’ils nous peuvent nuire ou profiter, ou bien en général être importants ; et que l’usage de toutes les passions consiste en cela seul qu’elles disposent l’âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles, et à persister en cette volonté, comme aussi la même agitation des esprits qui a coutume de les causer dispose le corps aux mouvements qui servent à l’exécution de ces choses. C’est pourquoi, afin de les dénombrer, il faut seulement examiner par ordre en combien de diverses façons qui nous importent nos sens peuvent être mus par leurs objets. Et je ferai ici le dénombrement de toutes les principales passions selon l’ordre qu’elles peuvent ainsi être trouvées.” (A.T., XI, p. 372).

⁶²⁷ R. DESCARTES, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, p. 63.

mientras que las otras poseen tal fuerza de raciocinio que, aunque también tengan pasiones, e incluso con frecuencia más violentas que las del vulgo, su razón es siempre empero, la que manda, poniendo a su servicio esas mismas aflicciones y obligándolas a contribuir a la perfecta felicidad de que gozan ya en esta vida”⁶²⁸. Las almas fuertes (*grandes âmes*), teniendo presente la inmortalidad de nuestra alma, no se dejan arrebatar por los sucesos que nos depara la fortuna en esta vida, contemplándolos como si formaran parte de una comedia representada sobre un escenario teatral, pudiendo complacerse así en soportar nuestro dolor y no dejándose embriagar por las mayores venturas de la fortuna.

Charles Taylor en *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* repara en el papel central que Descartes otorga a la “generosidad” (*generosité*), “virtud suprema de la ética del honor del siglo XVII, ahora transformada en la crucial base motivacional para la ética del control racional”⁶²⁹. El vocablo “generosidad”, que derivaba del latín *generous* y, éste a su vez de *genus*, hacía referencia a buena familia, buen nacimiento, esto es, a la nobleza. En este sentido es una virtud aristocrática. Será Descartes el que le imprima un sesgo diferente, la propia de una moral burguesa, que cultiva la virtud en sí mismo. El valor de una acción depende no de quien la realice, ni siquiera de las consecuencias de la acción, sino del carácter de nuestra propia voluntad. En el artículo XLVIII⁶³⁰, Descartes explicaba cómo se conoce la fuerza o la debilidad de

⁶²⁸ R. DESCARTES, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, p. 63.

⁶²⁹ Ch. TAYLOR en *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. Ana Lizón, Barcelona, Paidós, 1996, p. 168.

⁶³⁰ “Or, c’est par le succès de ces combats que chacun peut connaître la force ou la faiblesse de son âme. Car ceux en qui naturellement la volonté peut le plus aisément vaincre les passions et arrêter les mouvements du corps qui les accompagnent ont sans doute les âmes les plus fortes. Mais il y en a qui ne peuvent éprouver leur force, parce qu’ils ne font jamais combattre leur volonté avec ses propres armes, mais seulement avec celles que lui fournissent quelques passions pour résister à quelques autres. Ce que je nomme ses propres armes sont des jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal, suivant lesquels elle a résolu de conduire les actions de sa vie. Et les âmes les plus faibles de toutes sont celles dont la volonté ne se détermine point ainsi à suivre certains jugements, mais se laisse continuellement emporter aux passions présentes, lesquelles, étant souvent contraires les unes aux autres, la tirent tour à tour à leur parti et, l’employant à combattre contre elle-même, mettent l’âme au plus déplorable état qu’elle puisse être. Ainsi, lorsque la peur représente la mort comme un mal extrême et qui ne peut être évité que par la fuite, si l’ambition, d’autre côté, représente l’infamie de cette fuite comme un mal pire que la mort ; ces deux passions agitent diversement la volonté, laquelle obéissant tantôt à l’une, tantôt à l’autre, s’oppose continuellement à soi-même, et ainsi rend l’âme esclave et malheureuse.” (A.T., XI, pp. 366-367).

las almas y cuál es el mal de las más débiles, y en el artículo CLIV señala que el que posee esta pasión “no carece jamás de la voluntad de emprender o ejecutar todas las cosas que juzgará mejores. Lo cual es seguir perfectamente la virtud”⁶³¹. La generosidad, que se aparta también del sentido actual de dadivosidad, reemplaza al papel que en la tradición clásica se asignaba a la moderación o templanza. Efectivamente, esta pasión parece ser la llave para el control de nuestras pasiones, “un remedio general contra todos los desórdenes de las pasiones”⁶³², las personas que poseen esta pasión son “enteramente dueños de sus pasiones”⁶³³. Con estas reflexiones podemos considerar que Descartes ha elaborado en *Las pasiones del alma*, su moral “definitiva”. La “generosidad” cartesiana adelanta la concepción de la *fortitudo* spinoziana y la *strenght of mind* de Hume, entendidas como fortaleza del ánimo o del carácter.

Malebranche, en su obra *De la recherche de la vérité*, desarrolló también un sistema “físico” de las emociones que influyó en Hume. No en vano, señalaba que para introducirse al *Treatise* uno podía leer la obra de Malebranche. Si el ocasionalismo motivó la teoría de la causalidad *humeana*, importante fue también su distinción entre “pasiones serenas” o “afectos” y “pasiones violentas”, que recogerían Hutcheson y Hume.

⁶³¹ R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, p. 227. “Ceux qui ont cette connaissance et ce sentiment d’eux-mêmes se persuadent facilement que chacun des autres hommes les peut aussi avoir de soi, parce qu’il n’y a rien en cela qui dépende d’autrui. C’est pourquoi ils ne méprisent jamais personne ; et, bien qu’ils voient souvent que les autres commettent des fautes qui font paraître leur faiblesse, ils sont toutefois plus enclins à les excuser qu’à les blâmer, et à croire que c’est plutôt par manque de connaissance que par manque de bonne volonté qu’ils les commettent. Et, comme ils ne pensent point être de beaucoup inférieurs à ceux qui ont plus de bien ou d’honneurs, ou même qui ont plus d’esprit, plus de savoir, plus de beauté, ou généralement qui les surpassent en quelques autres perfections, aussi ne s’estiment-ils point beaucoup au-dessus de ceux qu’ils surpassent, à cause que toutes ces choses leur semblent être fort peu considérables, à comparaison de la bonne volonté, pour laquelle seule ils s’estiment, et laquelle ils supposent aussi être ou du moins pouvoir être en chacun des autres hommes. ” (A.T., XI, pp. 446-447).

⁶³² *Ibid.*, p.237.

⁶³³ *Ibid.*, pp. 229-230.

3.6.2. El carácter mundano de las Pasiones. De Pascal a La Rochefoucauld

Descartes estudió las pasiones, como él mismo declaraba, desde el punto de vista de la filosofía natural, aunque como hemos podido mostrar sus análisis le llevaron a formular una teoría moral, que abogaba por un control racional. Sin embargo, junto con la concepción filosófica de las pasiones, en la Francia del siglo XVII, comenzaron a surgir nuevos discursos sobre las pasiones de carácter “mundano”, debido al desarrollo de las ciudades, que se convirtieron en núcleos de discusión. La apertura de los Salones posibilitó el cambio, al abrir sus puertas a la aristocracia y la nobleza, así como a todo tipo de intelectuales, posibilitando una discusión “mundana”, que fundaría una nueva forma de relación pública y social, y un discurso sobre el amor cortés, sensual y sexual. Las pasiones hicieron entrada en el escenario burgués no para ser controladas a la manera estoica, sino para afirmarse en el marco de la vida.

Descartes fue un pensador solitario, huyendo en diferentes ocasiones del bullicio de las ciudades y viviendo apartado del mundo, refugiándose en el anonimato de las comarcas de las Provincias Unidas⁶³⁴. Descartes, pues, fue ajeno al nuevo fenómeno que estaba surgiendo. En *Las pasiones del alma*, por ejemplo, no aborda las pasiones desde un punto de vista “mundano”, y el amor es visto como una pasión entre otras, sin ninguna relevancia especial, dirigida más hacia el “conocimiento” o hacia Dios, que hacia el sexo contrario. La carta a Chanut de febrero de 1647⁶³⁵, que se ha visto como un “manifiesto del amor”, define el “amor” como “una pasión que nos mueve a unirnos de voluntad con algún objeto sin parar mientes en que ese objeto sea igual, mayor o

⁶³⁴ Descartes velaba por un estado que le permitiera continuar sus investigaciones sin ser molestado. Él mismo declaraba: “Temo la reputación antes que desearla, sospechando que siempre disminuye de algún modo la libertad y el ocio de quienes la obtienen. La libertad y el ocio son dos cosas que poseo tan a la perfección, y que valoro a tal punto, que ningún monarca de la Tierra tiene riquezas suficientes para comprármelas” (carta a Mersenne del 15 de abril de 1630). Vivió tres años en París, pero la vida en la ciudad no le fue de su agrado. Descartes observó: “Nada es más contrario a mis propósitos que la atmósfera de París, a causa del sinfín de distracciones que allí resultan inevitables. Mientras pueda vivir como me plazca, siempre moraré en la campiña, en alguna comarca donde ningún vecino pueda importunarme con sus visitas más que aquí, en un rincón del norte de Holanda” (carta a Mersenne del 4 de noviembre de 1630), textos citados en R. WATSON, *Descartes. El filósofo de la luz*, trad. Carlos Gardini, Barcelona, Ediciones B, 2003, pp. 154-155.

⁶³⁵ R. DESCARTES, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, pp. 232-245.

menor que nosotros”⁶³⁶, pero entre esas uniones la más perfecta es la que se mantiene con lo superior, esto es, con Dios, por el que sentimos el mayor y mejor de todos los amores. El amor mundano no ocupa un lugar relevante en su filosofía.

Sin embargo, diferentes filósofos contemporáneos a Descartes, o inmediatamente posteriores, se vieron involucrados en la nueva concepción de las pasiones, como Blaise Pascal y el Duque de La Rochefoucauld, a los que nos referiremos a continuación. Ellos mostraron los límites del sujeto moderno. Peter Bürger lo ha referido brillantemente:

“La Modernidad ha producido continuamente autores que han expresado justo lo que ésta no quería saber de sí. Esto vale ya en el siglo XVII respecto de los moralistas Pascal y La Rochefoucauld, que señalan las deficiencias del concepto cartesiano de sujeto. Con una radicalidad, que sólo volverán a alcanzar Nietzsche y Freud a finales del siglo XIX, cuestionan aquello en lo que estaban de acuerdo Montaigne y Descartes, a pesar de todo lo que los separaba: la autoconfianza y la autocerteza del yo”⁶³⁷.

Al sujeto, tal como lo concibe Pascal, no le caracterizan las vivencias de la conciencia o el conocimiento, sino el vacío, del que intenta huir inútilmente a través de una vida de esparcimiento, pero sólo dirigiéndose a Dios es posible erradicar nuestras miserias. La Rochefoucauld, por otro lado, habría descubierto los mecanismos ocultos de la motivación humana, inaccesibles a la conciencia, lo que Freud denominaría como el “inconsciente”.

De no haber abrazado el “jansenismo”, Pascal habría sido declarado “santo” por la Iglesia Católica. Efectivamente, tal como se relata en la “Vida de Monsieur Pascal”⁶³⁸, escrita por su hermana Madame Perier, nuestro autor persiguió a lo largo de su existencia un ideal de “santidad” que vio cumplido en vida. Entendió ésta como

⁶³⁶ Ibid., p. 240.

⁶³⁷ C. BÜRGER/P. BÜRGER, *La Desaparición del Sujeto. Una Historia de la Subjetividad de Montaigne a Blanchot*, trad. Agustín González Ruiz, Madrid, Akal, 2001, p. 44.

⁶³⁸ PASCAL, “Vida de Monsier Pascal” en *Obras*, Trad. Carlos R. De Dampierre, Madrid, Alfaguara, 1981.

“sacrificio”, como mortificación de los sentidos, como renuncia a los placeres y a lo material, bendijo los sufrimientos y profesó la pobreza. Amó a Dios sobre todo lo demás, de manera que, como muestra la queja de su hermana, parecía no mostrar cariño ni apego hacia los seres más cercanos. Sus ideas políticas, derivadas de lo anterior, legitimaban el poder político del rey que reflejaba el orden establecido por Dios y condenaba todo atisbo de rebelión. Durante sus últimos cuatro años de vida sufrió graves dolores, pero su piedad cristiana le llevó a afirmar que la enfermedad es el estado natural de los cristianos. Así lo refleja en su opúsculo “Oración para pedir a Dios el buen uso de las enfermedades”⁶³⁹. Dos meses antes de morir, con 39 años, se agravó su enfermedad, con dolor de muelas, insomnios, inapetencia y cólicos, pero no dejó de trabajar en los *Pensamientos*, su obra de máxima espiritualidad.

David Hume que tenía un perfecto conocimiento de la vida y la filosofía de Pascal, lo consideraba un pensador de gran talento, con grandes intuiciones, aunque con una filosofía contraria al sentir común. En su ensayo “Un Diálogo” lo retrata como un Diógenes moderno, esto es, como el modelo por excelencia de filósofo extravagante. Aunque sean antagónicos en su conducta y su filosofía, tanto Diógenes como Pascal representan figuras de filósofos que en su obrar se apartan de las máximas de la razón común:

“El fundamento de la conducta de DIÓGENES consistía en un esfuerzo por convertirse en un ser tan independiente como fuera posible, y en confinar todas sus necesidades, deseos y placeres dentro de sí mismos y de su mente. La intención de PASCAL era mantener continuamente delante de sus ojos un sentido de su dependencia, y no olvidar nunca sus innumerables debilidades y flaquezas. El antiguo se apoyaba a sí mismo mediante la magnanimidad, la ostentación, el orgullo y la idea de su propia superioridad sobre sus semejantes. El moderno hacía profesión constante de humildad y humillación, de desprecio y odio hacia sí mismo, e intentaba alcanzar estas supuestas virtudes en la medida en que son alcanzables. Las austeridades del GRIEGO tenían como finalidad acostumbrarse a las privaciones y prevenir el sufrir alguna vez. Las del FRANCÉS las abrazaba éste meramente por sí mismas, y con vistas a sufrir tanto como fuera posible. El filósofo se concedía los placeres más

⁶³⁹ PASCAL, “Oración para pedir a Dios el buen uso de las enfermedades” en *Obras*, Trad. Carlos R. De Dampierre, Madrid, Alfaguara, 1981.

bajos, incluso en público. El santo se negaba a sí mismo los más inocentes, incluso en privado. El primero creía que su deber era amar a sus amigos, protestar contra ellos, reprocharlos y regañarlos. El segundo procuró ser absolutamente indiferente hacia sus parientes más próximos, y amar y hablar bien de sus enemigos. El gran objetivo del ingenio de DIÓGENES era cualquier clase de superstición... Las supersticiones más ridículas controlan la fe y la práctica de PASCAL; y un desprecio extremado por esta vida, en comparación con la futura, era el fundamento principal de la conducta”⁶⁴⁰.

Pero continuemos considerando la filosofía de Pascal a fin de dilucidar nuestra pequeña genealogía de las pasiones. En los *Pensamientos*, principal obra filosófica y teológica de Pascal, la razón y las pasiones se manifiestan como fuerzas antagónicas, recuperando la tradición clásica y cristiana que veía en esta relación una confrontación:

“Guerra intestina del hombre entre la razón y las pasiones.
Si no hubiese más que la razón sin las pasiones...
Si no hubiese más que las pasiones sin razón...

Pero como hay lo uno y lo otro no puedo estar sin guerra, al no poder tener paz con lo uno más que estando en guerra con lo otro.

Por eso (el hombre) está siempre dividido y en contradicción consigo mismo”⁶⁴¹.

⁶⁴⁰ “The foundation of Diogenes’s conduct was an endeavour to render himself an independent being as much as possible, and to confine all his wants, and desires, and pleasures, within himself and his own mind: The aim of Pascal was to keep a perpetual sense of his dependence before his eyes, and never to forget his numberless wants and infirmities. The ancient supported himself by magnanimity, ostentation, pride, and the idea of his own superiority above his fellow-creatures, The modern made constant profession of humility and abasement, of the contempt and hatred of himself; and endeavoured to attain these supposed virtues, as far as they are attainable. The austerities of the Greek were in order to inure himself to hardships, and prevent his ever suffering: Those of the Frenchman were embraced merely for their own sake, and in order to suffer as much as possible. The philosopher indulged himself in the most beastly pleasures, even in public: The saint refused himself the most innocent, even in private. The former thought it his duty to love his friends, and to rail at them, and reprove them, and scold them: The latter endeavoured to be absolutely indifferent towards his nearest relations, and to love and speak well of his enemies. The great object of Diogenes’s wit was every kind of superstition, that is, every kind of religion known in his time. The mortality of the soul was his standard principle; and even his sentiments of a Divine Providence seem to have been licentious. The most ridiculous superstitions directed Pascal’s faith and practice; and an extreme contempt of this life, in comparison of the future, was the chief foundation of his conduct. *EMP*, p. 221-222.

⁶⁴¹ PASCAL, *Obras*, Pensamiento 621 – 412, el primer número corresponde a la edición clasificada por temas de Lafuma (*L’Intégrale de Senil*, 1963) y el segundo a la clásica de Chevalier (Gallimard, 1954), p. 539. “Guerre intestine de l’homme entre la raison et les passions. S’il n’avait que la raison sans passions...

El hombre, que no puede prescindir ni reprimir de sus pasiones, pues eso le conduciría al tedio y al vacío, y que a la vez su naturaleza le ha dotado de razón, vive en conflicto consigo mismo, en una guerra sin cuartel dentro del alma humana, sin posible clausura. Remo Bodei señala al respecto: “Dicha guerra no permite soluciones definitivas, sino sólo treguas breves y precarias, ya que no es posible renunciar a las pasiones y convertirse en dioses o a la razón y convertirse en brutos”⁶⁴². El pesimismo de Pascal es extremo considerando vanas las posiciones de estoicos y neo-estoicos, que consideran posible, -y recomendable moralmente hablando- el dominio por parte de la voluntad de las pasiones. Vanos son, también, los intentos de conciliación entre la razón y las pasiones de Descartes, y posteriormente de Spinoza. Remo Bodei afirma al respecto: “A diferencia de Spinoza, Pascal no ofrece ninguna garantía de resolver el conflicto entre razón y pasiones en la línea ascendente de las *transiciones*; y, en claro contraste con Descartes, no admite la eventualidad de que el hombre sea capaz de generar secuencias de certezas firmes fundándose en el *ego*”⁶⁴³. Pascal no acepta la certidumbre de la filosofía, y, a la vez, la filosofía moderna ha erosionado y mostrado impracticable, con su crítica, la conciliación entre “fe y saber”, pilar de la teología medieval. El cristianismo se bate en retirada agobiado por las nuevas ideas de los filósofos y, sobre todo, por la Reforma Protestante, que surge en su seno para criticar los fastos de la Iglesia y la superstición y el engaño llevado a cabo sobre los fieles. Con la Reforma ya no es posible una unidad de los creyentes, y la escisión se produce entre los que siguen la autoridad eclesiástica y entre los que, como Pascal, se creen en poder de ejercer su propio sacerdocio interior. Pascal y sus amigos de la abadía de Port-Royal abrazarán los “presupuestos invisibles e indemostrables de la fe”⁶⁴⁴, y una relación con un Dios que se manifiesta, paradójicamente, de forma oscura. Dado que Pascal no acepta la certeza cartesiana, en la búsqueda de la verdad última, da un paso hacia la fe, renunciando a la razón:

S’il n’avait que les passions sans raison...

Mais ayant l’un et l’autre il ne peut être sans guerre, ne pouvant avoir paix avec l’un qu’ayant guerre avec l’autre; aussi il est toujours divisé et contraire à lui-même”.

⁶⁴² R. BODEI, *Una Geometría de las Pasiones*, p. 332.

⁶⁴³ Ibid., p. 334.

⁶⁴⁴ Ibid., p. 335.

“El corazón tiene sus razones que la razón no conoce... El corazón es el que siente a Dios y no a la Razón. He aquí en lo que consiste la fe. Dios sensible al corazón, no a la razón”⁶⁴⁵.

Ese encuentro con la fe es un salto a través del abismo, pues Dios no se manifiesta de forma “clara y distinta”, -Pascal no cree en el Dios de los filósofos-, y la relación con él se mueve en el terreno del absurdo. El camino hacia la felicidad que en San Agustín conducía de forma ascendente a Dios se ha vuelto inviable, pues la felicidad no depende en medida alguna de nosotros. Pascal constata la necesidad angustiada de un salto a la fe a través del abismo sin garantías. Ahondar en la fe significa encontrarse con paradojas que diezman los argumentos de la razón.

Pascal ha dado la espalda al saber de las ciencias que practicó con éxito en su juventud:

“Pasé mucho tiempo estudiando las ciencias abstractas y lo poco que se puede saber de ellas me quitó las ganas de seguir. Cuando empecé el estudio del hombre vi que esas ciencias abstractas no son propias del hombre y que me alejaba más de mi condición profundizando en ellas que los demás ignorándolas”⁶⁴⁶.

Contrasta aquí con la posición de Hume en el *Tratado de la Naturaleza Humana*, que ve en todas las ciencias, incluida las más abstractas, una conexión con la ciencia del hombre, de ahí la necesidad del estudio de todas las esferas del saber, pues no nos alejan del hombre, si no que nos permiten un conocimiento de su naturaleza y sus facultades. Pascal sí que es un auténtico escéptico cuando trata acerca de las verdades naturales; para él no existe verdad más allá de la religión e incluso aquellos sabios anteriores a Jesucristo pueden considerarse ignorantes al desconocer la verdad del cristianismo. La concepción del saber de Hume está muy alejada de la de Pascal, e incluso aunque aceptáramos la interpretación de algunos críticos, errónea a nuestro entender, que ven en Hume un fideísta, esto no le resta valor a las ciencias naturales y

⁶⁴⁵ PASCAL, *Obras*, Pensamientos 423 – 277 y 424 – 278, p. 463.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, 687 – 144, p. 548.

humanas, pues la creencia en la divinidad no entorpece el desarrollo de los saberes. Para Pascal el ser humano es mísero y el pensamiento que es lo más elevado que poseemos está lleno de defectos⁶⁴⁷, podemos conocer a Dios, pero si no reconocemos a la vez nuestra miseria caemos en el orgullo⁶⁴⁸. La religión y la moral son dos mundos irreconciliables: “Sólo la religión cristiana hace al hombre amable y feliz al mismo tiempo; en la honradez no se puede ser amable y feliz al mismo tiempo”⁶⁴⁹. Es más, el auténtico hombre honesto es el hombre religioso, no el moral⁶⁵⁰. La felicidad que se alcanza ahora como modelo de vida es puramente espiritual, pues vivir conforme al cristianismo supone renunciar a todos los placeres mundanos⁶⁵¹.

En este marco de referencia, el *Discurso sobre las Pasiones del Amor*⁶⁵² de Blaise Pascal adquiere un extraordinario valor, por tratarse de una obra que ha sido catalogada de “mundana”. Bien es cierto que todavía hoy día los intérpretes están

⁶⁴⁷ Ibid., 200 - 347 H. 3. – “El hombre es sólo una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña que piensa. No hace falta que el universo entero se arme para aplastarlo; un vapor, una gota de agua bastan para matarle. Pero aunque el universo le aplastase, el hombre seguiría siendo superior a lo que le mata, porque sabe que muere y la ventaja que el universo tiene sobre él, el universo no la conoce.

Toda nuestra dignidad consiste, por lo tanto, en el pensamiento. Desde ahí es desde donde debemos elevarnos y no desde el espacio, desde el tiempo, que no sabríamos llenar. Esforcémonos, pues, en pensar mucho: he ahí el principio de la moral”, p. 412.

“L’homme n’est qu’un roseau, le plus faible de la nature, mais c’est un roseau pensant. Il ne faut pas que l’univers entier s’arme pour l’écraser; une vapeur, une goutte d’eau suffit pour le tuer. Mais quand l’univers l’écraserait, l’homme serait encore plus noble que ce qui le tue puisqu’il sait qu’il meurt et l’avantage que l’univers a sur lui, l’univers n’en sait rien.

Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C’est de là qu’il faut nous relever et non de l’espace et de la durée, que nous ne saurions remplir.

Travaillons donc à bien penser: voilà le principe de la morale”, 186, p.161.

756 - 365 “Pensamiento.

Toda la dignidad del hombre está en el pensamiento pero ¿qué es el pensamiento? ¡Qué ingenuo es!

El pensamiento es pues una cosa admirable e incomparable por su naturaleza. Tenía que tener extraños defectos para ser despreciable, pero los tiene tales que no hay nada más risible. ¡Qué grande es por su naturaleza! ¡Qué bajo por sus defectos!”, p. 562.

⁶⁴⁸ Ibid., 192 – 527, p. 404

⁶⁴⁹ Ibid., 426 – 542, p. 463.

⁶⁵⁰ Ibid., 778 – 68, p. 566.

⁶⁵¹ 816 - 240 “«No tardaría en renunciar a los placeres —dicen algunos— si tuviese fe». Y yo les digo: “Pronto tendríais fe si hubieseis abandonado los placeres”. Ahora bien, a vosotros os toca empezar. Si pudiese os daría fe. No puedo hacerlo, ni por lo tanto demostrar la verdad de lo que decís. Pero podéis abandonar los placeres y comprobar si lo que digo es verdad”, p. 576.

“«J’aurais bientôt quitté les plaisirs, disent-ils, si j’avais la foi». Et moi je vous dis: vous auriez bientôt la foi si vous aviez quitté les plaisirs. Or c’est à vous à commencer. Si je pouvais, je vous donnerais la foi. Je ne puis le faire, ni partant éprouver la vérité de ce que vous dites. Mais vous pouvez bien quitter les plaisirs, et éprouver si ce que je dis est vrai”, 669, p. 409-410.

⁶⁵² PASCAL, *Discours sur les passions de l’amour*, Postface Jérôme Verian, Paris, Éditions Mille et une Nuits, 1995 (trad. *Discurso sobre las pasiones del amor*, trad. Julio Torri, Sevilla, Renacimiento, 2003.

divididos sobre la autoría de la misma. Nada lo prueba, sino una mención en el manuscrito descubierto por Victor Cousin en 1843. Los que afirman que la obra es de Pascal la sitúan en su juventud, fruto, tal vez, de la pasión por Charlotte de Roannez, hermana del duque de Roannez, en compañía del cual viajaba por Poitou en otoño de 1653. Los que niegan su autenticidad se apoyan en el contraste categorial entre este opúsculo y obras posteriores, Así, en el *Discurso sobre las Pasiones del Amor* afirma que “las pasiones más convenientes al hombre, y que encierran muchas otras, son el amor y la ambición”⁶⁵³, mientras que en los *Pensamientos* condenará el amor mundano, que llama “concupiscencia”, y la ambición, que denomina “orgullo”, a la que califica como un instinto sin poder de bondad, opuesto a la virtud cristiana de la “humildad”. Por otro lado, si el *Discurso* alaba la belleza y los encantos femeninos, en los *Pensamientos* solo tiene ojos para Dios, ridiculizando hasta el extremo todo cuidado y arreglo de la mujer.

Lo cierto es que, hasta la fecha de 1653, Pascal se ha dedicado principalmente a escribir tratados de física y matemática, llegando a inventar una máquina de calcular; incluso ha tenido fuertes discusiones con su hermana Jacqueline respecto a la dote que ésta le solicita para ingresar en la abadía de Port-Royal. Sólo a partir de 1654, por influencia de Jacqueline, y tal vez debido al hecho de que se salvara milagrosamente de un accidente de coche, en el puente de Neuilly, se produce en Pascal una conversión que le llevará a dedicarse en cuerpo y alma a la redacción de obras de carácter religioso, tomando partido por el cristianismo “jansenista”, frente a los jesuitas.

Algunos han atribuido el *Discurso sobre las Pasiones del Amor* al Duque de La Rochefoucauld. Pero las *Réflexions ou Sentences et Maximes morales* de éste tienen un tono ácido y cínico, del que carecen los pensamientos del *Discurso*.

El tono amable del *Discurso*, su exaltación de los placeres y de las pasiones es el propio del ideal humanista del amor. El comienzo de la obra es claro al respecto: “El

⁶⁵³ Ibid., p. 8. “Les passions qui sont le plus convenibles à l’homme et qui en renferment beaucoup d’autres, sont l’amour et l’ambition” (*Discours sur les passions de l’amour*, p. 9).

hombre ha nacido para pensar; así que nunca está sin hacerlo; pero los pensamientos puros que lo harían dichoso, de poderlos sustentar siempre, le fatigan y le abaten. Es una vida uniforme a la cual no puede acomodarse; le son necesarias mudanzas y acciones; requiere en fin pasiones que le agiten de cuando en cuando, de las que siente en su corazón fuentes tan vivas y tan profundas”⁶⁵⁴. Pascal rechaza el modelo del hombre puro teórico, que como tal es inviable; el hombre, ser racional, ha nacido para el placer⁶⁵⁵, nos dice el autor. Es propio de la naturaleza humana sentirse embargado por las pasiones, que incitan a la acción. El hombre más perfecto es el que mezcla en sí un espíritu geométrico y un espíritu de sutileza; no existe oposición entre razón y pasiones.

Pascal realiza un análisis casi matemático, de la que, junto con la ambición, considera la pasión principal en el ser humano: el amor. El amor proporciona al hombre la felicidad, pero también la miseria, pues causa dicha y sufrimientos. Tal es la naturaleza paradójica del amor. Pero ello no nos debe conducir a su rechazo o abandono, a la manera estoica o cristiana; es necesario vivirlo, pues engrandece el alma.

Las pasiones, a pesar de que las sufre el cuerpo, las vive el espíritu. Por ello, considera el nacimiento a la vida coincidiendo, no con la llegada al mundo, sino con la aparición de la razón.

Las pasiones pertenecen al espíritu. Por el amor y su conveniencia no se pregunta, se siente. Un espíritu excelso lo sabe y con ardor ama. Este amor es tanto mayor cuanto mayor disponibilidad tenga para conjugar la razón (geométrica) y el corazón. El amor es una predisposición con la que nacemos, y amamos lo bello, sin que se estipule qué sea esto.

⁶⁵⁴ Ibid., p. 7. “L’homme est né pour penser; aussi n’est-il pas un moment sans le faire; mais les pensées pures, qui le rendraient heureux s’il pouvait toujours les soutenir, le fatiguent et l’abattent. C’est une vie unie à laquelle il ne peut s’accommoder; il lui faut du remuement et de l’action, c’est-à-dire qu’il est nécessaire qu’il soit quelquefois agité des passions, dont il sent dans son coeur des sources si vives et si profondes” (*Discours sur les passions de l’amour*, p. 9).

⁶⁵⁵ Ibid., p.17. “L’homme est né pour le plaisir” (*Discours sur les passions de l’amour*, p. 14).

Pascal habla de una progresión en la búsqueda de lo bello: en primer lugar, en nosotros, que como criaturas de Dios, encontramos “destellos” de una primigenia belleza, por ello, nos consideramos referentes de medida. Después, necesitando salir de nosotros mismos para buscar lo “semejante” y “complementario”. El objeto de nuestro amor se acota y restringe en la “diferencia” de sexo. Es en la “mujer” donde radica el poder de la belleza, La mujer es el objeto de la pasión.

Esta cosificación de lo femenino se atenúa al referirse el autor al hecho de que la relación amorosa tiene que darse en “igualdad de condiciones” pues, de no ser así, la ambición se apodera de la relación y se convierte en tiranía.

La felicidad nos invade si la pasión es permanente, pero imperfecta si deja de pertenecer a los dos, y desde la soledad no logramos despertar el deseo del otro. El autor destaca la capacidad de las damas para convertir y alentar estos sentimientos.

Los sentimientos que deben acompañar al amor son: delicadeza, respeto, elocuencia de los actos, miradas entregadas, complacencia, veneración a lo que se ama, elocuencia del silencio, sagacidad, fidelidad, quietud, plenitud, dicha, olvido de otras necesidades, adhesión, sutilidad, firmeza, esperanza y temor, novedad y alegría.

Estamos en el mundo para amar, nuestro corazón se dirige hacia lo bello. Es así como llenamos el vacío existencial que somos. Y el ser que encarna la belleza es la mujer, merecedora de todos los halagos. Nuestro amor hacia ella despierta nuestros sentidos, nuestra agudeza y espíritu sutil. Debemos cuidar nuestro tesoro, evitar que el amor se debilite, es menester la novedad para que el amor no decline, es necesario el juego del ocultamiento y desvelamiento de los sentimientos, del silencio complaciente de los amantes,... para que siga viva la llama del amor. El amante se mueve entre la esperanza y el temor.

Para el Pascal del *Discurso*, amor y razón se identifican, producen reflexión sobre lo amado, desde el ensanchamiento del alma del que ama. Como señala Remo Bodei:

“Si el texto del *Discours sur les passions de l’amour* es verdaderamente auténtico, entonces sólo el amor permite vivir en el mundo terrenal de manera menos inadecuada. Él, en efecto, no es ciego, sino que coincide con esa razón que, al quitarle la venda de los ojos, le devuelve la alegría de ver”⁶⁵⁶.

La concepción del amor en este *Discurso* de Pascal estaba alejada del tratamiento que al mismo le daba Descartes en *Las pasiones del alma*, aunque se acercaba al carácter que le darían los pensadores dieciochescos como Hume al afirmar que, “la pasión amorosa está compuesta normalmente de una complacencia en la belleza, un apetito corporal y amistad o afecto”⁶⁵⁷.

Pascal, gracias a sus amistades de la nobleza, tuvo un conocimiento directo de la vida mundana, una vida a la que dio la espalda en un determinado momento para llevar a cabo una conversión religiosa. En los *Pensamientos*, Pascal señala que los hombres buscan la diversión como una forma de huida de sí mismos. Al referirse a Pascal en su obra *La cultura de la conversación*, Benedetta Craveri afirma que éste “denunciaba un trágico equívoco: al perseguir con tanto empeño el *divertissement*, los hombres no buscaban el placer, sino olvidarse de sí mismos”⁶⁵⁸, en concreto de nuestra condición mortal y miserable, de la que nada nos puede consolar cuando pensamos en ella. De ahí, que busquemos la diversión a través del juego, la caza, la guerra, los altos cargos, la conversación o la compañía de las mujeres. Todas éstas son formas de evasión. Pascal es pródigo en ejemplos:

⁶⁵⁶ R. BODEI, *Una Geometría de las Pasiones*, p. 340.

⁶⁵⁷ DP 158/JLT 129. “The amorous passion is usually compounded of complacency in beauty, a bodily appetite, and friendship or affection”.

⁶⁵⁸ B. CRAVERI, *La cultura de la conversación*, trad. César Palma, Madrid, Siruela, 2004, p. 420.

“¿A qué se debe que ese hombre que ha perdido hace pocos meses a su hijo único y que, agobiado de pleitos y querellas, estaba esta mañana tan abatido, ya no piensa en todo ello ahora? No os asombréis; está ocupado en ver por dónde pasará aquel jabalí que sus perros persiguen con tanto ardor desde hace seis horas. No hace falta más”⁶⁵⁹.

El trabajo y los negocios que parecen hacer la vida dura a los hombres son un buen remedio para que no se contemplen a sí mismos tal cual son, ya que si no tuvieran estas ocupaciones “pensarían en lo que son, de dónde vienen, adónde van”⁶⁶⁰, y si algún tiempo libre queda, bueno es que lo disfrute en juegos y otras ocupaciones. Sobre la condición humana concluye Pascal: “¡Qué vacío está el corazón del hombre, y qué lleno de infamias!”⁶⁶¹

Los filósofos⁶⁶² que especulan sobre la felicidad poco saben de nuestra naturaleza, pues aquellos que recomiendan alguna forma de reposo, como los filósofos de la antigüedad, desconocen que cuando lo tenemos, “el reposo se nos hace insoportable por el tedio que engendra. Hay que salir de él y mendigar el tumulto”⁶⁶³, y envueltos en el bullicio, nos percatamos de nuevo de nuestras miserias. De una u otra manera, el hombre es desgraciado. Incluso los nobles y poderosos que tienen la posibilidad de llevar a cabo una vida de continua diversión, al encontrarse rodeadas de gentes que tienen asignada la tarea de entretenerles y darles placer⁶⁶⁴, se encuentran en

⁶⁵⁹ PASCAL, *Obras. Pensamientos*, 136 – 139, p. 390. “D’où vient que cet homme qui a perdu depuis peu de mois son fils unique et qui, accablé de procès et de querelles, était ce matin si troublé, n’y pense plus maintenant? Ne vous en étonnez pas, il est tout occupé à voir par où passera ce sanglier que les chiens poursuivent avec tant d’ardeur depuis six heures: il n’en faut pas davantage”, 126, p.122.

⁶⁶⁰ PASCAL, *Op. cit.*, 139 – 143, p. 392. “Ils penseraient à ce qu’ils sont, d’où ils viennent, où ils vont”, 129, p. 124.

⁶⁶¹ Ibid. “Que le coeur de l’homme est creux et plein d’ordure”, 129, p. 124.

⁶⁶² Pascal tiene una impresión pobre de los filósofos, que de alguna manera creen estar por encima de los pobres mortales en cuanto poseedores de cierta sabiduría. En el *Pensamiento* 145 – 461 se recoge: “Las tres concupiscencias han creado tres sectas y los filósofos no han hecho más que seguir una de esas tres concupiscencias” p. 393. “Les trois concupiscences ont fait trois sectes et les philosophes n’ont fait autre chose que suivre une des trois concupiscences”, 135, p. 126.

⁶⁶³ PASCAL, *Op. Cit.*, 136 – 139, p. 389. “Le repos deviene insupportable, par l’ennui qu’il engendre; il en faut sortir et mendier le tumulte”, 126, p. 121.

⁶⁶⁴ “El hombre, por muy lleno de tristeza que esté, si podemos conseguir que se entregue a alguna diversión, hele feliz durante ese tiempo; y el hombre, por muy feliz que sea, si no está ocupado en alguna pasión o con alguna distracción que impiden que le invada el tedio, no tardará en sentirse triste y desgraciado. Sin diversión no hay alegría; con diversión no hay tristeza. Y esto es lo que origina la felicidad de las personas de elevada condición que tienen un gran número de gentes que las diviertan, y que tienen el poder para conservarse en ese estado” (PASCAL, *Op. cit.*, 136 – 139, p. 390).

momentos de desidia, y cuando caen en desgracia pública, de golpe se encuentran con sus miserias⁶⁶⁵.

Las meditaciones de Pascal son una forma de pensamiento paradójico, pues nuestra naturaleza lo es, y sólo a través de la religión cabe un camino de salvación, una religión que envuelve, por cierto, otras paradojas más profundas. Frente a los jesuitas, que trataban de buscar una compatibilidad entre la religión y el mundo, los jansenistas vieron entre ambas esferas un conflicto irresoluble. Con Pascal se dibuja un panorama barroco, lúgubre y oscuro, que nos manda abandonar nuestras pasiones mundanas o humanas, para abrazar la pasión de la fe.

Qué diferente la vitalidad del *Discurso sobre las Pasiones del Amor* al pesimismo de las *Provinciales* y los *Pensamientos*, que muestra nuestras miserias, además de reiterar la condenación eterna y dejar como vía de salvación la gracia divina.

“No se abandonan los placeres, sino por otros más grandes”, escribió Pascal a Mademoiselle de Roannez en 1656. No sabemos si a Pascal le mereció la pena renunciar al goce del mundo para abrazar, alabando la enfermedad y la miseria, lo “absoluto”. Su “apuesta” de elección entre lo finito y lo Infinito, está trucada, y él como

“L’homme, quelque plein de tristesse qu’il soit, si on peut gagner sur lui de le faire entrer en quelque divertissement, le voilà heureux pendant ce temps-là; et l’homme, quelque heureux qu’il soit, s’il n’est diverti et occupé par quelque passion ou quelque amusement qui empêche l’ennui de se répandre, sera bientôt chagrin et malheureux. Sans divertissement, il n’y a point de joie; avec le divertissement, il n’y a point de tristesse; et c’est aussi ce qui forme le bonheur des personnes de grande condition qu’ils ont un nombre de personnes qui les divertissent et qu’ils ont le pouvoir de se maintenir en cet état”, 126, p. 122.

⁶⁶⁵ “Fijaos que ser superintendente, canceller, presidente de algún tribunal, no es otra cosa que encontrarse en una situación en que se recibe desde por la mañana a una gran cantidad de personas que vienen de todas partes para no dejarles disponer de una hora del día para pensar en ellos mismos. Y cuando caen en desgracia y son enviados a sus casas de campo en donde no carecen ni de bienes ni de criados para atender sus necesidades, no dejan de sentirse desgraciados y abandonados porque no hay nadie que les impida pensar en ellos mismos” (PASCAL, *Op. cit.*, 136 – 139, p. 390).

“Prenez-y garde, qu’est-ce autre chose d’être surintendant, chancelier, premier président, sinon d’être en une condition où l’on a le matin un grand nombre de gens qui viennent de tous côtés pour ne leur laisser pas une heure en la journée où ils puissent penser à eux-mêmes. Et quand ils sont dans la disgrâce et qu’on les renvoie à leurs maisons des champs où ils ne manquent ni de biens ni de domestiques pour les assister dans leurs besoins, ils ne laissent pas d’être misérables et abandonnés parce que personne ne les empêche de songer à eux”, 126, p. 122.

matemático lo debería saber. Cabe preguntar así, tras la lectura del *Discurso sobre las Pasiones del Amor*, si Pascal antes de ser “santo”⁶⁶⁶ tuvo la dicha de ser “hombre”.

Lo que resulta llamativo es la conquista de la causa de Port-Royal de los componentes de la alta aristocracia y de las damas de salón. Benedetta Craveri ha tratado de explicar, en su excelente obra *La cultura de la conversación*, por qué en estos ambientes se dio la espalda a los jesuitas y se abrazó el jansenismo. Citando las *Mémoires* del Padre jesuita Rapin, llega a la conclusión de que los escritores de Port-Royal se sirvieron de las damas de los salones para introducir sus doctrinas en los ámbitos de poder y en la opinión pública, y aquéllas se hicieron jansenistas más por moda que por convicción religiosa. Como afirma Craveri:

“Seducidas por la forma, las damas en cuestión no hubiesen abrazado una doctrina cuyo significado no podían comprender plenamente ni hubiesen querido propagarla para demostrar la superioridad de su inteligencia y buen gusto. La adhesión al jansenismo era fruto de un equívoco, cuando no de una impostura: era una elección basada en la seducción y una adhesión inspirada en la vanidad y la soberbia, justamente los vicios contra los que Port-Royal decía que luchaba más encarnizadamente”⁶⁶⁷.

Por otro lado, las damas también se servían de los jansenistas en sus intrigas contra el cardenal Mazzarino.

Pero más allá de estos servilismos, cabría preguntarse por qué el jansenismo atrajo a un número tan grande de nobles, entre los que destacarían personalidades como Madame de Sablé, Madame de Guémené, la condesa de La Fayette, el Duque de Rochefoucauld, el mariscal D’Albret, la Marquesa de Sévigné, etc. Craveri señala que en contra de lo que sostenía Rapin, lo que atraía no sólo era la forma, sino una afinidad moral e intelectual, caracterizada por una tendencia hacia la introspección, como puede comprobarse en los escritores clásicos, -como Molière, Racine, La Fontaine, Duque de La Rochefoucauld y La Bruyère-, y el movimiento de las preciosas. Sobre este último señala Craveri:

⁶⁶⁶ En el sentido que Nietzsche describe y desenmascara en sus obras.

⁶⁶⁷ B. CRAVERI, *Op. cit.*, p. 132-133.

“El preciosismo, entendido como fenómeno social y no sólo literario, demostraba la exigencia de un cierto número de damas del gran mundo de destacarse por su cultura, su refinamiento, su abominación del amor físico y la vida de los sentidos, y la de perseguir un proyecto ético y estético basado en la pureza y el rigor. Cuando define a las Preciosas como “las jansenistas del amor”, Ninon de Lenclos expresa de forma lapidaria la convicción bastante extendida entre los adversarios de Port-Royal, de la existencia de una secreta afinidad entre las dos «sectas»”⁶⁶⁸.

Un siglo después, Hume, al ser invitado y homenajeado en los salones de las damas en Francia, alabará el refinamiento, el lujo, la pasión por la moda y el arte de la conversación propio de la cultura mundana francesa. A la vez que admirará obras literarias como la del Duque de Rochefoucauld, producto del fenómeno que estamos describiendo.

En efecto, junto con Pascal, el Duque de Rochefoucauld nos proporciona una de las obras más destacadas de los moralistas franceses, escritores éstos que se ocupaban de la moral y las *moeurs*, esto es, de las costumbres. La Rochefoucauld, a través de unos textos breves, precisos y elaborados nos ofrece un análisis atento de la naturaleza humana. El hombre aparece dibujado con sus pasiones y sus flaquezas, reflejado en el espejo de los salones de la sociedad “mundana”. La naturaleza humana es vislumbrada a través de las intrigas cortesanas, pues, en efecto, es el espacio de la Corte el lugar que le permite observar el comportamiento de los seres humanos, la Corte aparece así como un pequeño microcosmos que refleja las miserias propias de toda la humanidad⁶⁶⁹. Las *Memorias* del duque de Rochefoucauld dan cuenta del origen de las *Máximas*. Nacidas de un intercambio epistolar con Madame de Sablé, ambos, junto con su amigo Jacques Esprit, escribieron y comentaron entre sí un conjunto de textos breves, en las que se mostraba desnuda la naturaleza humana y el comportamiento en sociedad. Jacques Esprit, sin embargo, prefirió mostrar sus reflexiones de forma más sistemática en un tratado y Madame de Sablé renunció a continuar con su labor al reconocer la

⁶⁶⁸ Ibid., p.135.

⁶⁶⁹ Léanse sus *Memorias* para mostrar cómo en un pequeño espacio como es la Corte se describen todas las pasiones, buenas y malas, que surgen del corazón del ser humano. La ROCHEFOUCAULD, *Memorias*, trad. Cipriano Rivas Cherif, Madrid, Calpe, 1919.

superioridad del talento del duque, que vería impresas sus *Máximas*⁶⁷⁰, publicadas de forma anónima, en 1665⁶⁷¹. Éstas no tenían un carácter erudito, sino que se dirigían al gran público, de ahí que un siglo más tarde fueran distinguidas por los comentarios de ilustrados como Voltaire y Montesquieu.

A pesar de que podamos considerar las *Máximas* un texto moral, éstas se distinguen de las obras de los antiguos filósofos morales, tanto en la forma como en el contenido. Como dice Craveri:

“La sentencia de los Antiguos afirmaba una verdad de orden general y la imponía al lector; la nueva sentencia que pone en boga la literatura mundana, la máxima, se apoya menos en la autoridad moral que en el efecto sorpresa y en la seducción del estilo; no pretende instruir, sino provocar. Se dirige, como en una conversación, a lectores «activos», capaces de reaccionar ante los interrogantes del texto y captar su sentido”⁶⁷².

El hecho de que los moralistas del siglo XVII, prefiriesen la forma breve atiende también al fenómeno, según Craveri, de que “su visión del mundo se había hecho trizas”⁶⁷³.

Aunque la obra se abre con una advertencia del “librero al lector”, donde se afirma que el autor tiene una visión del ser humano, “desde ese deplorable estado de la naturaleza corrompida por el pecado”⁶⁷⁴, y así lo presentara también Madame de Sablé en *Journal des Savants*⁶⁷⁵, sin embargo en las *Máximas* no hay referencias a la divinidad

⁶⁷⁰ LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes. Réflexions ou sentences et maximes morales. Réflexions diverses*, introduction et notes de Jean Rohou, Paris, Le Livre de Poche, 1991 (trad. DUQUE LA ROCHEFOUCAULD, *Reflexiones o sentencias y Máximas morales*, introd. Sainte-Beuve, trad. Emma Calatayud, Barcelona, Bruguera, 1984).

⁶⁷¹ Pascal había publicado las *Provinciales* nueve años antes y los *Pensamientos* verían la luz cinco años después de forma póstuma, pues Pascal había fallecido en 1662. Las *Máximas* de La Rochefoucauld y los *Pensamientos* de Pascal fueron escritos al mismo tiempo.

⁶⁷² B. CRAVERI, *Op. cit.*, p. 160

⁶⁷³ Ibid.

⁶⁷⁴ LA ROCHEFOUCAULD, *Reflexiones o sentencias y Máximas morales*, p. 29.

⁶⁷⁵ “Otros encuentran este tratado muy útil, porque revela a los hombres las falsas ideas que tienen de sí mismo, y les muestra que, sin la ayuda de la religión, son incapaces de hacer ningún bien” citado por Sainte-Beuve, pp. 20-21.

y sí a la fortuna y un destino ciego. La lectura, que sigue la estela de las obras de San Agustín, según la cual no existen actos virtuosos fuera de la religión, no parece sino un disfraz con el que protegerse de su visión ácida del ser humano y la sociedad, como así lo han hecho notar Schopenhauer y Nietzsche.

La Rochefoucauld dirige sus dardos, como hacía Pascal, hacia toda escuela filosófica, fuera ésta cínica, aristotélica, estoica o epicúrea. Sean un pequeño botón de muestra las siguientes máximas: “La filosofía triunfa fácilmente de los males pasados y venideros. Pero los males presentes consiguen vencerla” (m. 22)⁶⁷⁶; “Todos poseemos la fuerza suficiente para soportar los males ajenos” (m. 19)⁶⁷⁷; “La constancia de los sabios no es sino el arte de encerrar sus inquietudes dentro del corazón” (m. 20)⁶⁷⁸; “La moderación de las personas felices proviene del sosiego que la buena fortuna da a su talante” (m. 17)⁶⁷⁹; “El desprecio a las riquezas era, en los filósofos, un deseo oculto de vengar su méritos de la injusticia de la fortuna, mediante el desprecio a los bienes que ella no les otorgaba; era un secreto para protegerse de envilecimiento de la pobreza; era un camino indirecto para obtener la consideración que no podían conseguir mediante unas riquezas que no poseían” (m. 54)⁶⁸⁰, etc.

La Rochefoucauld desenmascaraba la “moral” establecida y llevaba a cabo un descubrimiento de los verdaderos deseos y debilidades de los seres humanos. A partir de la cuarta edición del libro, lo encabeza con la siguiente sentencia que adelanta el propósito que desvela la clave de la obra: “Nuestras virtudes no son, la mayoría de las veces, sino vicios disfrazados”⁶⁸¹. Por ello, el amor, la amistad, la sinceridad, la cortesía, la clemencia, la moderación, la humildad, la compasión, la constancia, la

⁶⁷⁶ LA ROCHEFOUCAULD, *Reflexiones o sentencias y Máximas morales*, p. 33. “La philosophie triomphe aisément des maux passés et des maux à venir. Mais les maux présents triomphent d'elle.” (*Maximes*, p. 79).

⁶⁷⁷ Ibid. “Nous avons tous assez de force pour supporter les maux d'autrui”. (*Maximes*, p.79).

⁶⁷⁸ Ibid. “La constance des sages n'est que l'art de renfermer leur agitation dans le cœur”. (*Maximes*, p.79).

⁶⁷⁹ Ibid. p. 32. “La modération des personnes heureuses vient du calme que la bonne fortune donne à leur humeur”. (*Maximes*, p.78).

⁶⁸⁰ Ibid. p. 37. “Le mépris des richesses était dans les philosophes un désir caché de venger leur mérite de l'injustice de la fortune par le mépris des mêmes biens dont elle les privait; c'était un secret pour se garantir de l'avilissement de la pauvreté; c'était un chemin détourné pour aller à la considération qu'ils ne pouvaient avoir par les richesses”. (*Maximes*, p.85).

⁶⁸¹ Ibid., p. 30. “Nos vertus ne sont, le plus souvent, que de vices déguisés”. (*Maximes*, p.75).

fuerza de voluntad y otras tantas virtudes son sometidas a un juicio somero, en que se invierte la apreciación que se tenía de ellas. Compárese las máximas de La Rochefoucauld con los pensamientos ya esbozados en capítulos anteriores de estas mismas pasiones y virtudes en los autores clásicos. Si nos referimos a la amistad, la moderación, el valor o a la compasión, que eran pasiones fundamentales tanto en el pensamiento de Aristóteles, como en Epicuro, Santo Tomás o Luis Vives, comprobamos una clara transvaloración de las mismas en la pluma de La Rochefoucauld. Con respecto a la amistad, por ejemplo, afirma: “Lo que los hombres han llamado amistad no es sino una sociedad, un arreglo recíproco de intereses y un intercambio de favores; finalmente, no es sino un tráfico mediante el cual el amor propio siempre se propone ganar algo” (m. 83)⁶⁸². Y, en referencia a la compasión señala: “La compasión es a menudo un sentimiento de nuestros propios males en los males del prójimo”, proposición que en principio tiene su origen en la definición aristotélica del mismo, y que parece concordar con el sentido de Aristóteles si no fuera porque continúa de la siguiente forma: “Es una hábil previsión de las desgracias que pueden sucedernos; socorremos a los demás para comprometerles a que hagan lo mismo con nosotros en la siguiente ocasión, y esos favores que les hacemos son, para hablar con propiedad, favores que nos hacemos por anticipado a nosotros mismos” (m. 264)⁶⁸³. Lo que hasta ahora se habían considerado virtudes no son sino vicios encubiertos, pues responden a una motivación que se oculta, a unos intereses propios que no nos atrevemos a confesar públicamente. No existiría, pues, una distinción clara entre la virtud y el vicio, entre las buenas y malas acciones, pues las primeras quedan reducidas tras el análisis de La Rochefoucauld a las segundas. El autor está adelantando tesis que aparecerán en Hobbes y Mandeville, los teóricos, según Hume, del “egoísmo moral”. Resulta curioso, sin embargo, que Hume no cite a La Rochefoucauld en esta corriente que niega que existan distinciones morales; quizá se deba a una lectura temprana de su

⁶⁸² Ibid. p. 41. “Ce que les hommes ont nommé amitié n'est qu'une société, qu'un ménagement réciproque d'intérêts, et qu'un échange de bons offices; ce n'est enfin qu'un commerce où l'amour-propre se propose toujours quelque chose à gagner”. (*Maximes*, p. 90).

⁶⁸³ Ibid. p. 66. “La pitié est souvent un sentiment de nos propres maux dans les maux d'autrui. C'est une habile prévoyance des malheurs où nous pouvons tomber; nous donnons du secours aux autres pour les engager à nous en donner en de semblables occasions; et ces services que nous leur rendons sont à proprement parler des biens que nous nous faisons à nous-mêmes par avance”. (*Maximes*, p. 124).

obra y al hecho de su poder de seducción para una mente joven que acaba de entrar en sociedad. Fue un moralista al que apreció, pues se apartaba de los tratados morales ligados a las Iglesias que pretendían aletargar la mente de los hombres, y cuyas virtudes Hume consideró más bien como vicios. De las *Máximas* recoge Hume, en el *Treatise*, una referencia sobre el amor pasión⁶⁸⁴, lo cual evidencia que lo leyó además de como moralista, como psicólogo del alma humana. La Rochefoucauld ofrecía un retrato de la sociedad de los salones, que años después Hume frecuentaría, un análisis certero de la psicología femenina, de la coquetería, de la entrega y la honestidad, así como de la presencia de los caballeros.

Que la naturaleza humana es una y uniforme es una tesis que se va repitiendo a lo largo de la lectura de las *Máximas*, no hay un hombre bueno, diferente al malo, sino alguien que toma la apariencia de la bondad, frente a la incapacidad de disimulo de los contrarios. Y estamos tan acostumbrados al engaño, que acabamos por creernos nosotros mismos, que lo que nos mueve es nuestra buena voluntad, en vez del amor propio y el interés. Que los hombres que llamamos buenos no son diferentes a los otros se muestra en las máximas que hacen referencia a lo que normalmente denominamos vicios, “los héroes están hechos de la misma materia que el resto de los hombres” (m. 24)⁶⁸⁵.

Esta postura moral se fundamenta en una psicología del alma humana. Hay en La Rochefoucauld una teoría de las pasiones, aparte de una descripción detallada del comportamiento de las damas⁶⁸⁶ y los caballeros⁶⁸⁷ en la sociedad, una concepción del

⁶⁸⁴ Hace referencia a la máxima 276: “La ausencia disminuye las pasiones mediocres y acrece las grandes, igual que el viento apaga las velas, pero aviva el fuego” p. 68. (“L'absence diminue les médiocres passions, et augmente les grandes, comme le vent éteint les bougies et allume le feu”, *Maximes*, p. 126).

⁶⁸⁵ LA ROCHEFOUCAULD, *Reflexiones o sentencias y Máximas morales*, p. 33. “Lorsque les grands hommes se laissent abattre par la longueur de leurs infortunes, ils font voir qu'ils ne les soutenaient que par la force de leur ambition, et non par celle de leur âme, et qu'à une grande vanité près les héros sont faits comme les autres hommes”. (*Maximes*, p. 79-80).

⁶⁸⁶ “La coquetería constituye el fondo del carácter de las mujeres” (m. 241), p. 63, (“La coquetterie est le fond de l'humeur des femmes”, *Maximes*, p. 120); “Pocas mujeres honestas hay que no estén cansadas de su oficio” (m. 367), p.79, (“Il y a peu d'honnêtes femmes qui ne soient lasses de leur métier”, *Maximes*, p. 142).

amor cortés y del amor propio. Centrémonos en el papel que juegan las pasiones en la vida humana. Para La Rochefoucauld, son una fuerza que domina al ser humano, una pulsión indomable, que no puede ser controlada por la razón, ésta es presa de su poder: “El entendimiento siempre es engañado por el corazón”. Pascal en los *Pensamientos* reproducía una idea similar al afirmar que: “Todo nuestro razonamiento se reduce a ceder al sentimiento”⁶⁸⁸. Aunque creamos que nuestra razón dirige nuestra vida, en verdad no son sino pasiones ocultas las que marcan nuestras metas. Vivimos sometidos a nuestras pasiones, y cuando una pierde poder viene otra a sustituirla, e incluso con frecuencia, engendra la pasión contraria (m. 5-12)⁶⁸⁹. Incluso cuando creemos dominarlas “suele ser más por debilidad de las mismas que por propia firmeza” (m. 122)⁶⁹⁰. El poder de las pasiones es tal que “convierte a menudo en loco al hombre más listo y vuelve listos a los más necios” (m. 6)⁶⁹¹. Con esta última máxima citada, vemos que se opone al juicio racional, que entabla una batalla con la razón, pero que, por otro lado, tiene la capacidad de despertar nuestra inteligencia⁶⁹². No existe tanto una condena de las pasiones, como una invitación a conocerlas, a conocernos a nosotros mismos y

“La mayoría de las mujeres honestas son tesoros escondidos, que únicamente están seguros porque nadie los busca” (m. 368), *Ibid.*, p. 79, (“La plupart des honnêtes femmes sont des trésors cachés, qui ne sont en sûreté que parce qu'on ne les cherche pas”, *Maximes*, p. 142).

⁶⁸⁷ “Convertimos la moderación en virtud para limitar las ambiciones de los grandes hombres y para consolar a la gente mediocre de su poca fortuna y de sus pocos méritos” (m. 308), p. 72, (“On a fait une vertu de la modération pour borner l'ambition des grands hommes, et pour consoler les gens médiocres de leur peu de fortune, et de leur peu de mérite”, *Maximes*, p. 132); “Los hombres no vivirían mucho tiempo en sociedad si no se engañaran unos a otros” (m. 87), *Ibid.*, p. 42, (“Les hommes ne vivraient pas longtemps en société s'ils n'étaient les dupes les uns des autres”, *Maximes*, p. 91).

⁶⁸⁸ *Pensamientos*, 530 – 274, p. 520.

⁶⁸⁹ LA ROCHEFOUCAULD, *Reflexiones o sentencias y Máximas morales*, p. 33. “Cuanto más se quiere a una amante, más cerca se halla uno de aborrecerla” (m. 111), *Ibid.*, p.45, (“Plus on aime une maîtresse, et plus on est près de la haïr”, *Maximes*, p. 95).

⁶⁹⁰ *Ibid.* p. 46. “Si nous résistons à nos passions, c'est plus par leur faiblesse que par notre force”. (*Maximes*, p. 97).

⁶⁹¹ *Ibid.* p. 31. “La passion fait souvent un fou du plus habile homme, et rend souvent les plus sots habiles”. (*Maximes*, p. 76).

⁶⁹² “Parece como si la naturaleza hubiese escondido en el fondo de nuestro espíritu, unos talentos y una habilidad que no conocemos; sólo las pasiones consiguen sacarlos a la luz y darnos, en determinadas ocasiones, unos puntos de vista más ciertos y acabados de lo que el arte podría hacer” (m. 404), *Ibid.*, p. 84, (“Il semble que la nature ait caché dans le fond de notre esprit des talents et une habileté que nous ne connaissons pas; les passions seules ont le droit de les mettre au jour, et de nous donner quelquefois des vues plus certaines et plus achevées que l'art ne saurait faire”, *Maximes*, p. 148).

nuestro comportamiento en sociedad, a eliminar lo opaco del “yo”, a conocer nuestros verdaderos deseos, en la búsqueda de un sentimiento auténtico⁶⁹³.

No era fácil sustraerse a la seducción del estilo del Duque de La Rochefoucauld, quizá por ello Hume no entabló una rivalidad crítica con él, como sí lo hizo con autores que mantenían ideas similares. Podríamos decir que lo reconoció más como psicólogo que como moralista. Sin embargo, esa primacía de las “pasiones” sobre la “razón” cuando actuamos podemos encontrarla también en Hume, aunque el escocés nunca llegara a aceptar las doctrinas del “egoísmo moral” presentes en aquellos autores.

⁶⁹³ “Si existe un amor puro y sin mezcla de nuestras demás pasiones, es el que se esconde en el fondo del corazón, y que nosotros mismos ignoramos” (m. 69), *Ibid.*, p. 39, (“S’il y a un amour pur et exempt du mélange de nos autres passions, c’est celui qui est caché au fond du cœur, et que nous ignorons nous-mêmes”, *Maximes*, p. 88).

3.7. SPINOZA Y EL GOBIERNO DE LOS AFECTOS

3.7.1. Origen y Naturaleza de los Afectos

El interés por la “antropología” en la obra de Spinoza ha despertado últimamente un gran interés. Desde hace unas pocas décadas ciertas interpretaciones han dejado de lado la “ontología” *spinoziana* para tomar la perspectiva del “ser humano”. Que éste es el tema principal de la *Ética* puede comprobarse desde el momento que, tras su lectura, se descubre su finalidad: liberar al hombre de la “servidumbre”, esto es, de aquello que le destruye y perturba. O dicho en sentido positivo, siguiendo a Remo Bodei: “La filosofía de Spinoza tiene como objetivo la formación de hombres libres tanto «interior» como «exteriormente», no siervos o autómatas”⁶⁹⁴. El interés de la ontología debe surgir porque el ser humano no está al margen del orden de la Naturaleza, y es desde este orden desde el que es posible explicar la naturaleza humana. Pero la *Ética* no tiene como finalidad última la explicación de la realidad, sino que, como se advierte en el mismo título de la obra, esta comprensión se subordina a la tarea de emancipar al hombre de sus servidumbres. Una tiranía que no sólo puede venir del “exterior”, sino también proceder de un “amo interior”, desde el momento en que nos convertimos en siervos pasivos de las pasiones, no pudiendo alcanzar una vida y una dicha más plena; o bien, desde el momento en que la razón y la voluntad pretenden oprimir nuestra naturaleza pasional. De ahí la relevancia suscitada por el tema de los “afectos” y “pasiones”.

Al tema del “origen y naturaleza de los afectos” le dedica Spinoza el libro III de la *Ética*⁶⁹⁵. Teniendo en cuenta su posición en esta obra hay que verlo como punto de

⁶⁹⁴ R. BODEI, *Una Geometría de las Pasiones*, p. 245.

⁶⁹⁵ B. ESPINOSA, *Ética*, Madrid, Editora Nacional, 1984. El tema había sido tratado también, si bien de forma algo confusa en el *Tratado Breve* (SPINOZA, *Tratado Breve*, Madrid, Alianza Editorial, 1990). Para este último y su comparación con la *Ética*, véase A. DOMÍNGUEZ, “Conocimiento y perfección humana en el *Tratado breve* de Spinoza” en A. DOMÍNGUEZ (ed.), *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Universidad de Castilla-La Mancha, 1992; y A. DOMÍNGUEZ, “Amor y deseo en Spinoza”

inflexión entre los temas ontológicos, “De Dios” (Libro I) y “De la naturaleza y origen del alma” (Libro II) y ciertos aspectos ético-políticos de su filosofía, “De la servidumbre humana o de la fuerza de los afectos” (Libro IV) y “Del poder del entendimiento o de la libertad humana” (Libro V).

Considerando como referente la obra de Descartes, *Las pasiones del alma* (1649), Spinoza dará un “giro” en su forma de entender las pasiones, de tal manera que afirmará: “Nadie que yo sepa ha determinado la naturaleza y la fuerza de los afectos”⁶⁹⁶.

Al exponer, ya desde el inicio de la *Ética*, una ontología monista, Spinoza rechaza el dualismo cartesiano presente en las *Meditaciones Metafísicas* y afirma la unidad de cuerpo y alma. Spinoza señala que los “afectos” proceden de la potencia del “cuerpo”, entendido como un modo de la extensión, que a su vez es objeto de la “idea” que da contenido al alma humana, un modo del pensamiento. Por los afectos aumenta o disminuye nuestra potencia de obrar.

Spinoza tiene conciencia de desarrollar una concepción nueva de los afectos, que responde a su verdadera naturaleza, criticando a los filósofos que hasta el momento habían forjado una “teoría de las pasiones”.

Critica, por un lado, a los estoicos, que creen que “los afectos dependen absolutamente de nuestra voluntad y que podemos dominarlos completamente”⁶⁹⁷. Una práctica que requiere mucho ejercicio y aplicación, pues se opone al curso de la Naturaleza. Sin embargo, la doctrina estoica está muy cercana a la de Descartes⁶⁹⁸. Partiendo de la unión sustancial entre el alma y el cuerpo a través de la glándula pineal, y del hecho de que la voluntad del alma, a través de la glándula pineal pueda mover los espíritus animales, concluye Descartes que ningún alma es tan débil que no pueda tener un poder absoluto sobre sus pasiones. Pero para Spinoza la idea de una “unión” entre

en E. FERNÁNDEZ y M.L. DE LA CÁMARA (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007.

⁶⁹⁶ B. ESPINOSA, *Ética*, III, p. 181.

⁶⁹⁷ B. ESPINOSA, *Ética* V, pref. p. 353.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, pp. 353-357.

alma y cuerpo, tal como la concibe Descartes, es tan oscura como las cualidades ocultas de los escolásticos; y el alma en la filosofía cartesiana es tan distinta del cuerpo que sólo a través de un recurso a Dios pudo Descartes explicar el sentido de la realidad. Para Spinoza, la filosofía cartesiana está inmersa en un callejón sin salida. Spinoza niega tanto la ontología de Descartes como su teoría de las pasiones, según la cual, la voluntad puede tener un *absolutum imperium* sobre los afectos.

La otra línea de su crítica arremete contra aquellos que contemplan las pasiones como la parte viciosa de la naturaleza humana. Así afirma en el *Tratado Político*:

“Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes parecen más santos) detestarlos. Y así, creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza que no existe en parte alguna y a vituperar con sus dichos lo que realmente existe. En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieren que fueran”⁶⁹⁹.

De ahí que estos últimos autores hayan sido incapaces de elaborar una ética y una política, y se hayan movido en el terreno de la sátira, la literatura quimérica o utópica. Al referirse a los afectos como vicios, ligados a la culpa, Spinoza parece referirse a aquellos que presuponen la corrupción de la naturaleza humana por el pecado original, tanto al catolicismo, que sigue a San Agustín, como al calvinismo, que radicaliza sus doctrinas. En el caso referido de los santones, podríamos decir que se trata de una concepción celestial inconcebible en nuestro mundo.

El “racionalismo” estoico o cartesiano, que cree que a través de la razón y la voluntad se puede establecer un imperio absoluto sobre los afectos, así como los filósofos que los tratan como vicios, comparten una total falta de realismo, al no comprender la naturaleza de los afectos.

⁶⁹⁹ B. SPINOZA, *Tratado Político*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 77.

Estos filósofos no conciben que la Naturaleza no se limita a las leyes que ellos mismos determinan para la razón⁷⁰⁰, no pudiendo comprender así la conducta que escapa a estos límites, tachándola de oscura, excéntrica o viciosa. Al trazar un ideal del ser humano se imposibilitan el conocimiento de una realidad que les contradice. Creen que, ante todo, el hombre es un ser racional y que ésta es su esencia, de tal manera que se representan al hombre en la naturaleza como un “imperio dentro de otro imperio”, como un ser fuera de la naturaleza. Así en el Prefacio de la tercera parte de la *Ética* afirma Spinoza:

“La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que está fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo”⁷⁰¹.

Esta es una concepción errónea según Spinoza, pues supone la existencia de un sujeto superior y fuera del orden de la naturaleza, que posee la virtud de determinarse a sí mismo, al concebir un alma separada y capaz de controlar y dirigir las pasiones del cuerpo. Para Spinoza la potencia de la mente no se identifica con la voluntad, pues no hay una potencia de la mente distinta del pensar. Ya en la parte II de la *Ética*, Spinoza había demostrado que no existe en el alma una voluntad absoluta o libre, sino que está determinada por causas necesarias⁷⁰² y que cualquier volición ha de entenderse no como el producto de la facultad absoluta del querer, que como tal no existe, sino como idea de las cosas mismas, de tal manera que, concluye Spinoza, “la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo”⁷⁰³, o dicho de otra manera, Spinoza disuelve el concepto tradicional de voluntad en una concepción del entendimiento⁷⁰⁴. La voluntad no es una facultad propia o pura, no existe una facultad del “querer”, sino que es una operación

⁷⁰⁰ B. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 334.

⁷⁰¹ B. SPINOZA, *Ética*, III, Pref., p.181.

⁷⁰² *Ibid.*, II, XLVIII, p. 168.

⁷⁰³ *Ibid.*, II, XLIX, Cor., p. 170.

⁷⁰⁴ Véase V.M. PINEDA, “Sobre el concepto spinoziano de voluntad” en E. FERNÁNDEZ y M.L. DE LA CÁMARA (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 187-204.

vinculada a otras operaciones del alma. Además de ser algo ficticio, un ente metafísico⁷⁰⁵, “una abstracción vacía procedente de la filosofía medieval”⁷⁰⁶. Ni siquiera Dios posee una “voluntad” diferente del orden determinista de la Naturaleza, pues Dios no es un ser personal sino que se identifica con las mismas leyes de la Naturaleza.

Para Spinoza el hombre es un ser natural que se define como el resto de las criaturas de la naturaleza por el esfuerzo (*conatus*) de perseverar en su ser durante un tiempo indefinido⁷⁰⁷. No se define, pues, por un orden superior que lo separa de la naturaleza, por una razón y una voluntad que están fuera del alcance de la propia naturaleza. El *conatus* es una ley general de la naturaleza, que en el hombre alcanza una dimensión “consciente”, pero ello no significa que el hombre trascienda las leyes de la naturaleza, sino que al menos uno de los infinitos atributos de la Sustancia implica formas de conocimiento: éste es el “Pensamiento”. El hombre no es sustancia, sino un modo determinado de los atributos de Dios o la Naturaleza, en este sentido el hombre tiene cuerpo y piensa, que no son sino dos maneras de manifestarse la misma realidad. De otro forma, el hombre expresa un grado de la potencia o esencia de la Sustancia.

Señala Spinoza que el *conatus* cuando se refiere al alma sola, lo llamamos “voluntad” y cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo lo denominamos “apetito” (*appetitus*) que es la esencia misma del hombre. Del mismo se sigue aquello que sirve para nuestra conservación en la existencia. Dado que el apetito se acompaña de conciencia podemos denominarlo “deseo” (*cupiditas*) y afirmar que “*el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo*”⁷⁰⁸.

Es necesario en el orden de la Naturaleza, “comprender”, pues, las pasiones y no rechazarlas como han hecho la mayor parte de los filósofos. Spinoza rechaza las “teorías de las pasiones” para crear una “ciencia de las pasiones”. Siguiendo el método geométrico que había aplicado a Dios y el alma en las partes anteriores de la *Ética*,

⁷⁰⁵ *Ética*, II, XLVIII, p. 168.

⁷⁰⁶ R. MISRAHI, “La reflexividad de los afectos y la libertad” en E. FERNÁNDEZ y M.L. DE LA CÁMARA, *Op. cit.*, p. 120.

⁷⁰⁷ *Ética*, III, VII-XIX, pp. 192-194.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, III, XIX, Esc., p. 194.

considerará “los actos y apetitos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos”⁷⁰⁹. Esto es, en contra de los moralistas, no se tratará de ensalzar o vituperar las pasiones sino de “comprenderlas” como resultado de causas precedentes, según el orden natural. Todos aquellos que han denigrado la naturaleza humana se consideran por encima del normal de los mortales, creyéndose los intérpretes legítimos de la ley divina. La especialista en la obra *spinoziana*, Marilena Chaui afirma de forma brillante: “Consecuentemente, si el hombre pasional es contranatural, sus censores se imaginan por encima de la condición humana y por encima de la Naturaleza. Son ellos, por tanto, los detentadores del *imperium*. Quien maldice la naturaleza humana lo hace porque desea dominarla, dominando a los hombres. En las manos de moralistas y teólogos, la retórica es máquina de poder”⁷¹⁰. Su objetivo es hacer de los hombres siervos, esto es, debilitar la potencia de actuar y pensar del *conatus*. La servidumbre surge cuando la fuerza o poder de las cosas exteriores se impone a nuestra potencia de obrar.

En el Prefacio de la parte IV, Spinoza define lo que entiende por servidumbre:

“Llamo «servidumbre» a la impotencia humana para moderar y reprimir los afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor”⁷¹¹

Spinoza no habla de “estar sometido a los afectos”, sino de estar sometido a la *fuerza* de los afectos. Pues es absurdo hablar de presencia o ausencia de los afectos desde el momento que forman parte de nuestra naturaleza. Ni los estoicos ni Descartes tuvieron en cuenta esta distinción, suponiendo que el *imperium* se ejercía sobre los

⁷⁰⁹ Ibid., III, Pref., p.182.

⁷¹⁰ M. CHAUI, “¿*Imperium* o *Moderatio*?” en E. FERNÁNDEZ y M.L. DE LA CÁMARA (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007, p. 44.

⁷¹¹ *Ética*, IV, Pref., p. 263. Véase sobre la noción de “servidumbre” L. ESPINOSA RUBIO, “Spinoza y el gobierno cotidiano de los afectos” en E. FERNÁNDEZ y M.L. DE LA CÁMARA, *Op. cit.*, p. 81-92.

afectos, cuando en realidad, según Spinoza, se ejerce sobre la fuerza de los mismos, y en esto consiste la *moderatio*⁷¹².

Pero continuemos con otras definiciones significativas para poder entender la ciencia de los afectos *spinoziana*. Una distinción importante y novedosa en Spinoza es la que realiza entre “pasiones” y “afectos”. A pesar de la diferencia con respecto a la filosofía cartesiana, Spinoza le es deudor no sólo de su vocabulario, sino de ciertas concepciones como la presente en el comienzo del Libro III de la *Ética* al diferenciar dos formas de un mismo “deseo”, según sea la perspectiva desde la que se contemple. Distingue Spinoza entre “afectos activos” y “pasivos”. De los primeros somos nosotros la causa: son aquéllos por los que nos determinamos a nosotros mismos, y su actividad se explica mediante el conocimiento racional. De los afectos pasivos no somos la causa, sino que son las causas externas o internas las que nos determinan, por ello decimos que nos suceden, y se denominan “pasiones”. De las pasiones no tenemos una “idea adecuada”, lo cual no significa que procedan de la ignorancia, sino que, más bien, escapan al conocimiento racional. Al definir las como “ideas”, aunque sean confusas, Spinoza está señalando que razón y pasión no son términos antitéticos, sino que “los afectos son susceptibles de racionalidad”⁷¹³.

Spinoza supera, como ya hiciera Descartes, el sentido de pasividad al que estaban ligadas las pasiones, señalando la naturaleza dual de los afectos, según sean “activos” o “pasivos”:

“Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones.

Así pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por «afecto» una acción; en los otros casos, una pasión”⁷¹⁴.

⁷¹² Véase M. CHAUI, “¿*Imperium* o *Moderatio*?”, p. 45.

⁷¹³ S.B. SMITH, *Spinoza y el libro de la vida*, trad. Juan Manuel Forte, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 139.

⁷¹⁴ *Ética*, III, Def. III, p. 183.

Conviene recordar aquí los tres géneros de conocimiento (imaginativo, racional e intuitivo) a los que hace referencia Spinoza para relacionarlos con los grados de poder de autoconservación, o dicho de otro modo, con su ciencia de los afectos. El individuo está sometido a las pasiones que surgen de fuerzas exteriores o interiores, de tal manera que el sujeto se muestra pasivo a su influencia, y, si bien tiene “ideas” de las mismas estas no son sino “ideas inadecuadas o confusas”. Pero el ser humano puede comprenderlas, conocerlas, formando “ideas adecuadas”. Superamos el nivel imaginativo del conocimiento para vislumbrarlas desde el punto de vista de la *ratio*. Y desde este momento se modifican, potenciando el apetito se convierten en energía que puede aumentar nuestra fuerza de actuar, si se sabe educarlas. Esto es lo que significa “ser conducido por la razón”. Una vez concebidas las “ideas adecuadas”, el poder de la imaginación sobre el individuo es menor, disminuyendo su dependencia de pasiones y causas externas, y sintiéndose más “libre”. El empeño de la *Ética* es convertir las pasiones en afectos activos, “no por la vía de reprimir la afectividad humana, sino elevándola a un estadio más alto de auto-conciencia”⁷¹⁵.

Robert Misrahi resume de forma brillante este proceso de liberación:

“La pasión no es más que la modalidad pasiva del deseo, la pasividad que proviene de nuestra dependencia y de nuestra ignorancia o de nuestra imaginación (las ideas inadecuadas); la lucha contra la servidumbre no es, pues, una lucha contra el cuerpo y la afectividad, es un combate contra el pensamiento inadecuado y las pasiones que del mismo se derivan... La libertad no es la fuga fuera del deseo sino la instauración de un deseo autónomo que permitirá al individuo vivir según su propia esencia. Sólo de esta manera la razón puede proceder a una rehabilitación del deseo y construir las ideas adecuadas que darán al deseo de cada uno su libertad, su especificidad y, por ello mismo, su alegría activa”⁷¹⁶

Pero advirtamos también que conocer las pasiones para domeñarlas es una tarea inútil. Spinoza no es un autor ingenuo, sino de un realismo extremo. Las pasiones son

⁷¹⁵ S.B. SMITH, *Op. cit.*, pp.139-140.

⁷¹⁶ R. MISRAHI, “La reflexividad de los afectos y la libertad” en E. FERNÁNDEZ y M.L. DE LA CÁMARA, *Op. Cit.*, p. 122.

fuerzas y el simple conocimiento no basta para eliminar su poder. Una pasión solamente se suprime por una causa que haga experimentar al cuerpo una afección contraria y más fuerte. Así el conocimiento mismo se debe transformar en deseo. Como bien señala Chauí: “La razón necesita ser deseo para penetrar en la vida afectiva –pues sólo un afecto más fuerte y contrario puede destruir otro afecto y el mero conocimiento de lo bueno y de lo malo en cuanto verdadero no tiene la menor fuerza sobre la pasión si él mismo no fuese un afecto- y el deseo necesita ser razón para convertirse en virtud de la mente, igualando la potencia afectiva y la potencia intelectual, de suerte que la esencia del hombre pueda ser definida como idéntica a su potencia”⁷¹⁷. Si el conocimiento no se transforma en afecto, es decir, si no actúa como fuerza transformando nuestro ser, la idea permanece impotente frente a la pasión⁷¹⁸. La parte V de la *Ética* precisamente está dedicada a cómo la razón, en cuanto potencia del alma, puede regir y reprimir las pasiones⁷¹⁹. La imaginación o las pasiones son una forma de conocimiento inferior, que deben de trascenderse en la razón, para culminar en la intuición o *amor Dei intellectualis*, que es la representación máxima del deseo. El proceso de metamorfosis de las “pasiones” en “afectos activos”, no es sino el mismo proceso de “reforma” del entendimiento.

Hemos señalado cómo los afectos son formas de conocimiento incluso en su nivel más bajo, esto es bajo la forma de la imaginación. Aquí los afectos se presentaban como “ideas inadecuadas” que el alma se hacía del cuerpo. El afecto es una “idea”, una presencia a sí, una conciencia. Suprimir la idea significa suprimir el afecto⁷²⁰, lo cual no significa que los afectos sean únicamente “pasiones del alma”, sino que la modificación del cuerpo tiene su reflejo en forma de “idea” en el alma. Una vez que existe conciencia o presencia del afecto, podemos de forma reflexiva crear un conocimiento de ella, una “*idea ideae*” y elevarnos al nivel del conocimiento de sí. Pasamos de un

⁷¹⁷ M. CHAUI, “¿*Imperium* o *Moderatio*?”, en E. FERNÁNDEZ y M.L. DE LA CÁMARA, *Op. cit.*, p. 49.

⁷¹⁸ M. ALLENDESALAZAR OLASO, *Spinoza, filosofía, pasiones y política*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 74.

⁷¹⁹ *Ética*, V, Pref., p. 353-357.

⁷²⁰ De ahí que algunos autores incluyan la concepción *spinoziana* de los afectos como un claro precedente de las Teorías Cognitivas de las Emociones. Véase, por ejemplo, W. LYONS, *Emoción*, introd. J. Mascaró, trad. I. Jurado, Barcelona, Anthropos, 1993.

nivel de ideas sobre las afecciones del cuerpo, confusas, propias de la imaginación, a un conocimiento determinado de modo interno⁷²¹, a un nivel de ideas claras y distintas propias del conocimiento racional, que es un conocimiento adecuado de la mente humana y sus afectos. O, dicho de otra manera, las pasiones se convierten en afectos activos, determinados por nosotros mismos⁷²². Tenemos el poder de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según un orden conforme al entendimiento⁷²³. Como dice Misrahi: “Formar un concepto adecuado de los afectos e instaurar entre ellos un orden racional y coherente es propiamente el trabajo del conocimiento, el trabajo de la reflexión y el conocimiento de sí”⁷²⁴.

3.7.2. Clasificación de los Afectos

El “deseo” (*cupiditas*), la “alegría” (*laetitia*) y la “tristeza” (*tristitia*), son los afectos primarios⁷²⁵, a partir de los cuales se deducen los demás. Spinoza considera en la *Ética* cuarenta y ocho afectos, derivados de los tres fundamentales. El listado, la definición breve de los mismos y su deducción, unos de otros, lo ofrece al final del Libro III. Aquí señalamos la lista ordenada según los considera:

I. Deseo	<i>Cupiditas</i>	XXV. Contento de sí mismo	<i>Acquiescentia in se ipso</i>
II. Alegría	<i>Laetitia</i>	XXVI. Humildad	<i>Humilitas</i>
III. Tristeza	<i>Tristitia</i>	XXVII. Arrepentimiento	<i>Poenitentia</i>
IV. Asombro	<i>Admiratio</i>	XXVIII. Soberbia	<i>Superbia</i>
V. Desprecio	<i>Comtemptus</i>	XXIX. Abyección	<i>Abjectio</i>
VI. Amor	<i>Amor</i>	XXX. Gloria	<i>Gloria</i>
VII. Odio	<i>Odium</i>	XXXI. Vergüenza	<i>Pudor</i>

⁷²¹ *Ética*, II, XXIX, p. 146-148.

⁷²² *Ética*, V, III-IV, p. 358-361.

⁷²³ *Ibid.*, V, X, p. 364-367.

⁷²⁴ R. MISRAHI, “La reflexividad de los afectos y la libertad” en E. FERNÁNDEZ y M.L. DE LA CÁMARA, *Op. cit.*, p. 126.

⁷²⁵ *Ética*, III, XI, p. 195.

VIII. Inclinación	<i>Propensio</i>	XXXII. Frustración	<i>Desiderium</i>
IX. Repulsión	<i>Fastidium</i>	XXXIII. Emulación	<i>Aemulatio</i>
X. Devoción	<i>Devotio</i>	XXXIV. Agradecimiento o gratitud	<i>Gratia seu gratitudo</i>
XI. Irrisión	<i>Irrisio</i>	XXXV. Benevolencia	<i>Benevolentia</i>
XII. Esperanza	<i>Spes</i>	XXXVI. Ira	<i>Ira</i>
XIII. Miedo	<i>Metus</i>	XXXVII. Venganza	
XIV. Seguridad	<i>Securitas</i>	XXXVIII. Crueldad o sevicia	<i>Crudelitas</i>
XV. Desesperación	<i>Desperatio</i>	XXXIX. Temor	<i>Timor</i>
XVI. Satisfacción	<i>Titillatio</i>	XL. Audacia	<i>Audacia</i>
XVII. Insatisfacción		XLI. Pusilanimidad	<i>Pusillanimitas</i>
XVIII. Conmiseración	<i>Commiseratio</i>	XLII. Consternación	<i>Consternatio</i>
XIX. Aprobación		XLIII. Humanidad o modestia	<i>Humilitas o Modestia</i>
XX. Indignación	<i>Indignatio</i>	XLIV. Ambición	<i>Ambitio</i>
XXI. Sobreestimación		XLV. Gula	<i>Luxuria</i>
XXII. Menosprecio	<i>Despectus</i>	XLVI. Embriaguez	<i>Ebrietas</i>
XXIII. Envidia	<i>Invidia</i>	XLVII. Avaricia	<i>Avaritia</i>
XXIV. Misericordia	<i>Misericordia</i>	XLVIII. Libídine o Concupiscencia	<i>Libido</i>

Los afectos tienen el poder de aumentar nuestra potencia de acción o de disminuirla. A la primera condición se le llama “alegría” y a la segunda “tristeza”. Para Spinoza la alegría es “una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección” y la tristeza “una pasión por la que el alma pasa a una menor perfección”⁷²⁶. Los afectos derivados pueden ser clasificados en “alegres” y “tristes”. El *conatus* se cumple en la medida que se incrementa la alegría y disminuye la tristeza. Lo que incrementa nuestro poder de actividad aumenta nuestra perfección y es “bueno”; aquello que disminuye

⁷²⁶ *Ética*, III, XI, Esc., p. 195.

nuestro poder de obrar merma nuestra perfección y es “malo”. El sistema filosófico de Spinoza es pues una “Ética de la alegría”, pues es potenciando nuestra capacidad de obrar como nos liberándonos de la servidumbre y nos encaminamos hacia la felicidad.

Los afectos no son “estados” del ser humano, pues no son algo estático, sino “procesos” dinámicos, que implican mutación, cambio vivencial. Son, como dice Gregorio Kaminsky: “Transicionales, pasajes vividos de menos a más o viceversa, dentro de la potencia de obrar humana”⁷²⁷. O Allendesalazar: “Las pasiones no son propiedades fijas del alma; son ritmos, cadencias del deseo que atraviesan al alma y el cuerpo a la vez, dando fuerza o debilitando al ser entero”⁷²⁸.

Incluso, la alegría y la tristeza son formas de la esencia misma del hombre, esto es, del deseo. Según Spinoza, “la alegría y la tristeza es el deseo mismo o el apetito, en cuanto aumentado o disminuido, favorecido o reprimido por causa exteriores”⁷²⁹.

La alegría referida al cuerpo y al alma es el *placer* o *goce* y la tristeza referida al cuerpo y al alma es el *dolor* o *melancolía*. Spinoza se aparta así de la tradición estoica que distinguía entre *laetitia*, que era una alegría vana y excesiva y el *gaudium*, que es la alegría comedida, el gozo, en consonancia con la razón. Una era propia del vulgo y la otra de los sabios. Spinoza no delimita una tipología humana, sino que su *Ética* se dirige hacia el perfeccionamiento del ser humano.

Una vez que ha explicado a partir del *conatus* los afectos primarios, esto es, el deseo, la alegría y la tristeza, Spinoza pasa a deducir siguiendo un orden deductivo, esto es, geométrico, el resto de afectos. En el *Apéndice* de la tercera parte de la *Ética* define en primer lugar los afectos derivados de la alegría y la tristeza (Def. 4-11), para pasar después a los derivados del deseo (Def. 32-48). En todos ellos relaciona los tres afectos primarios con estados del sujeto u objetos de los que son idea. Así, por ejemplo, cuando se tiene en cuenta la “causa exterior” nos referimos al *amor* y al *odio*. Podemos afirmar

⁷²⁷ G. KAMINSKY, *Spinoza: La Política de las Pasiones*, Buenos Aires, Gedisa, 1990, p. 49.

⁷²⁸ M. ALLENDESALAZAR OLASO, *Op. cit.*, p. 78.

⁷²⁹ *Ibid.* III, LVII, Dem., p. 240.

que el *amor* es alegría acompañada de una idea de la causa exterior, y el *odio*, la tristeza acompañada de la idea de esa causa exterior. Entre el amor y el odio se extienden toda una serie de afectos, como por ejemplo, la simpatía o antipatía.

Uno de los principales obstáculos para alcanzar la libertad y la felicidad está en la naturaleza mudable de las pasiones, en su “ambivalencia”, lo que Spinoza denomina *fluctuatio animii*, fluctuación del ánimo o vacilación de la mente, que surge de dos afectos contrarios⁷³⁰. Un mismo objeto puede ser causa de una pasión y de su contraria. Podemos amar y odiar a un mismo objeto. Como dice Kaminsky: “Afectos encontrados y simultáneos, sus vibraciones conjuntas en un individuo *vacilante* y con afectos a la *deriva* y en distintos sentidos”⁷³¹.

Vacilaciones e inconstancias en las que juega un importante papel la variable temporal. Nuestro pasado (o la expectativa de un futuro) nos afecta de forma “imaginaria” como si la cosa estuviera presente. De este tiempo imaginario Spinoza “deducirá” pasiones como la “esperanza” y el “temor”, que como señala Kaminsky son dos pasiones decisivas para entender el orden sociohistórico, “decisivas porque son el enclave central de todo un encadenamiento deductivo y porque son indispensables para comprender el uso perverso (social y político) de lo imaginario”⁷³². Remo Bodei en su monumental *Una Geometría de las pasiones*, presta especial atención a estas dos pasiones, de las que afirma: “Entre todas las pasiones, el miedo y la esperanza adquieren en la obra del Spinoza de la madurez el más alto valor estratégico y constituyen la clave para la comprensión de diferentes problemas éticos, religiosos y políticos”⁷³³. Spinoza las define en la *Ética* de la siguiente manera:

“La *esperanza* no es sino una alegría inconstante, surgida de la imagen de una cosa futura o pretérita, de cuya realización dudamos. Por el contrario, el miedo es una tristeza inconstante, surgida también de la imagen de una cosa dudosa”⁷³⁴.

⁷³⁰ *Ética*, III, XVII, Esc., p. 201.

⁷³¹ G. KAMINSKY, *Op. cit.*, p. 54.

⁷³² *Ibid.*, p. 59.

⁷³³ R. BODEI, *Op. cit.*, p. 102.

⁷³⁴ B. ESPINOSA, *Ética*, p. 203.

Se trata de pasiones eminentemente inestables, mudables y por tanto, imprevisibles. En este sentido violentan el ánimo, son pasiones violentas. Bodei las califica así: “Ellas son, en efecto, incontrolables, impetuosas, destructivas, contagiosas, intratables y refractarias a toda intervención de la razón y de la voluntad, que se enfrentan con un adversario móvil y desconocido”⁷³⁵. Son dos pasiones estrechamente unidas, pues, no hay esperanza sin temor, ni viceversa. La esperanza siendo una pasión alegre fluctúa hacia la tristeza. Como tales se oponen al ideal estoico de la “serenidad” del ánimo, propia del sabio. Pero Spinoza ve en ellas un peligro mayor, pues impiden la potenciación del obrar humano. Aristóteles y los estoicos no han sabido sacar todas las consecuencias perversas de estas pasiones. Spinoza atiende más a los historiadores romanos, que como Salustio, Tito Livio y Tácito, describen el terror producido por la tiranía política, y el papel del miedo en el control de los ciudadanos. Pero Spinoza siente también el peligro de las religiones monoteístas que se sirven del miedo y la esperanza para impedir la libertad de los hombres. En estas pasiones se cimenta el imperio teológico-político, tanto las religiones judeocristianas, -la esperanza de salvación, el temor de Dios-, como el absolutismo y el despotismo de los Estados. En este sentido pretenden hacer del hombre una criatura servil. Para Bodei el doble rechazo del miedo y la esperanza constituyen, si bien de forma indirecta, el “más poderoso ataque al cristianismo”⁷³⁶. Si rechazar estas pasiones a nivel político significa oponerse a las formas absolutistas de poder, a nivel religioso es negar el temor a un Dios personal que castiga y la promesa de un Reino que no es de este mundo para los justos. Una vez comprendido la filosofía inmanente de Spinoza y su *Deus sive Natura*, la Providencia se manifiesta como vana y el hombre puede ensanchar su potencia de actuación.

En su deducción de la naturaleza de las cosas, Spinoza pasa a definir la *piedad*, que es la tristeza nacida de un mal sufrido por otro o la *indignación* que es el odio

⁷³⁵ R.BODEI, *Op. cit.*, p. 103.

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 109.

desatado hacia aquel que ha hecho mal a otro. O la *envidia*⁷³⁷, pasión triste en la que nos regocijamos por el mal de otro o nos entristecemos por su fortuna.

La *soberbia*, sin embargo, es para Spinoza una pasión alegre, originada en la vivencia del hombre en cuanto éste tiene de sí mismo una opinión mayor que la justa. Como tal, es un exagerado amor propio que nos reafirma en nuestro ser.

La *humildad*, contrariamente, es una tristeza nacida de aquello que el hombre considera su impotencia⁷³⁸. Esta pasión disminuye nuestra potencia de obrar y nos da una imagen negativa de nosotros mismos.

La *ira* es una pasión triste en la que nos esforzamos por hacer un mal. Cuando este esfuerzo consiste en devolver un mal recibido, hablamos de *venganza*.

Tendemos a comunicar nuestros afectos a los demás para que estos “sientan” como nosotros. Spinoza, siguiendo a Ovidio afirma: “Cada cual se esfuerza, cuanto puede, en que todos amen lo que él ama, y odien lo que él odia”⁷³⁹. Nacen así sentimientos encontrados, pues en diversidad de casos ni nosotros nos adaptamos a los demás ni los demás se ajustan a nuestros afectos.

En el caso del *amor*, por ejemplo, señala Kaminsky: “Yo deseo vincular mi amor hacia la persona amada con el amor, recíproco, de la persona amada hacia mí: porque... *nos esforzamos, en cuanto podemos, porque la cosa amada sea afectada de una alegría acompañada de la idea de nosotros mismos...* (E; III; 33, Dem.)”⁷⁴⁰.

Del *amor*, que era pasión alegre por excelencia, por aquella ambivalencia y transmutación que señalamos, nacen pasiones como los *celos*, o el mayor de los *odios*,

⁷³⁷ *Ética*, III, p. 251.

⁷³⁸ *Ibid.*

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 214.

⁷⁴⁰ G. KAMINSKY, *Op. cit.*, p. 91.

cuando se nos impide prodigar nuestro amor, tal que parece que no hubiéramos amado jamás a lo que fue objeto de amor.

La “ciencia de los afectos”, tal como ha sido deducida geoméricamente por Spinoza, está íntimamente unida a su filosofía moral y política. La *Ética*, como hemos mostrado, es una “Ética de la alegría”, un proceso por el que nuestro ser pasa a una mayor perfección, lejos de la servidumbre de las pasiones y la voluntad, que vienen impuestas desde el interior o el exterior.

A las pasiones no puede oponerse un deber “racional” pues de ellas mismas se deriva lo “bueno” y lo “malo”: “Nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos”⁷⁴¹.

Esta moral rompe el esquema, la estructura misma de toda moral basada en principios trascendentes. Dado que el afán del ser humano está en orientarse hacia lo bueno, es decir hacia las pasiones alegres, que nos hacen perseverar en nuestro ser, como deseo que nos define, Spinoza desenmascara a los ideólogos de las pasiones tristes, que construyen en este mundo un “infierno” en el cual nos hacen adorar estas pasiones bajo el disfraz del Bien, hecho a la medida de estos “beneficiarios: los sacerdotes y tiranos del poder”⁷⁴².

Como señala Gilles Deleuze, siguiendo a Nietzsche, no existe “Bien” ni “Mal”, lo cual no significa que no exista lo *bueno* y lo *malo*. G. Deleuze afirma que: “La *Ética*, es decir, una tipología de los modos inmanentes de existencia, reemplaza la Moral, que refiere siempre la existencia a valores trascendentes. La moral es el juicio de Dios, el *sistema del Juicio*. Pero la *Ética* derrota el sistema del juicio. Sustituye la oposición de los valores (Bien-Mal) por la diferencia cualitativa de los modos de existencia (bueno-

⁷⁴¹ B. ESPINOSA, *Ética*, p. 194.

⁷⁴² G. KAMINSKY, *Op. cit.*, p.23.

malo)”⁷⁴³. Sostiene Deleuze, que Spinoza denuncia tres figuras relacionadas con las pasiones tristes: “El hombre de pasiones tristes, el hombre que se sirve de estas pasiones tristes, que las necesita para asentar su poder y, finalmente, el hombre a quien entristece la condición humana, las pasiones del hombre en general (y puede burlarse de ellas como indignarse, que esta misma irrisión es un mal reír). El esclavo, el tirano y el sacerdote... la trinidad moralista”⁷⁴⁴.

3.7.3. La relación entre Spinoza y Hume

Tras el estudio de la ciencia de los afectos podemos concluir que la doctrina de Spinoza es una filosofía de la vida y la libertad.

Como también lo es la filosofía de Hume. Algo de lo que se han percatado algunos intérpretes, entre ellos Deleuze⁷⁴⁵, Popkin⁷⁴⁶ y Annette C. Baier⁷⁴⁷. Hay una afinidad íntima entre la filosofía de estos dos autores, a pesar de que la única referencia que realiza Hume en el *Treatise* sobre Spinoza sea para criticar su pensamiento. En la última parte del Libro I, dedicada al “escepticismo y otros sistemas de filosofía” al considerar la doctrina de la sustancia del alma, afirma:

“Yo afirmo que la doctrina de la inmaterialidad, simplicidad e indivisibilidad de una sustancia pensante es un verdadero ateísmo, y que sirve para justificar todas las opiniones por las que *Spinoza* es tan universalmente difamado”⁷⁴⁸.

⁷⁴³ G. DELEUZE, *Spinoza: Filosofía Práctica*, trad. Antonio Escotado, Barcelona, Tusquets, 1984, pp. 34-5.

⁷⁴⁴ *Ibid.*, pp. 36-7.

⁷⁴⁵ G. DELEUZE dedicó varias obras a ambos autores. En *Conversaciones* (Valencia, trad. José Luis Pardo, Pre-Textos, 1995, pp. 14-5) llega a afirmar: “Hay para mí un vínculo secreto entre Lucrecio, Hume, Spinoza o Nietzsche, un vínculo constituido por la crítica de lo negativo, la cultura de la alegría, el odio a la interioridad, la exterioridad de las fuerzas y las relaciones, la denuncia del poder, etc”.

⁷⁴⁶ R.H. POPKIN, “Hume and Spinoza” in *Hume Studies*, 5 (2), 1979.

⁷⁴⁷ A.C. BAIER, “David Hume, *Spinozist*”, in *Hume Studies*, 19 (2), 1993.

⁷⁴⁸ T 1.4.5.17. (SB 240/FD 384). “I assert, that the doctrine of the immateriality, simplicity, and indivisibility of a thinking substance is a true atheism, and will serve to justify all those sentiments, for which *Spinoza* is so universally infamous”.

Este juicio negativo lo justifica exponiendo brevemente el sistema de Spinoza. Hume, como ha demostrado Kemp Smith⁷⁴⁹, no leyó a Spinoza directamente, sino que lo conocía indirectamente, -como él mismo refiere en nota-, por el artículo del *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle. Si Hume hubiera hecho una lectura del libro III de la *Ética*, cabe pensar que habría incorporado alguno de sus análisis a la teoría de las pasiones del *Treatise*. Bayle que se servía del “escepticismo pirrónico” para afirmar un “fideísmo”, consideró la metafísica de Spinoza como enemiga de la fe. De ahí el juicio negativo que pasó a Hume. Veamos cómo resume su filosofía:

“El principio fundamental del ateísmo de *Spinoza* es la doctrina de la simplicidad del universo y la unidad de la sustancia, en la que se suponen inhieren tanto el pensamiento como la material. Sólo hay una sustancia en el mundo, dice, y esa sustancia es perfectamente simple e indivisible, existiendo en todas partes sin presencia local. Así, todo lo que descubrimos externamente por la sensación y todo lo sentido internamente por reflexión, no son sino modificaciones de ese ser único, simple y necesariamente existentes, y no poseen ninguna existencia distinta o separada. Cada pasión del alma, cada configuración de la materia –por diferente y diversa que sea- inhiere en la misma sustancia, conservando en sí misma sus caracteres distintivos sin comunicarlos al sujeto de inhesión. Un mismo *substratum*, si así puedo decirlo, sostiene las más diferentes modificaciones sin sufrir diferencia alguna en sí mismo, y las varía sin variación alguna. Ni el tiempo, ni el lugar, ni toda la diversidad de la naturaleza consiguen producir composición o cambio alguno en su perfecta simplicidad e identidad”⁷⁵⁰.

Hume contempla la filosofía de Spinoza como una doctrina muy diferente a las propias de la argumentación escolástica, aunque no logra seducirle, y es más, la

⁷⁴⁹ Véase N. KEMP SMITH, *Op. cit.*, pp. 506-516.

⁷⁵⁰ T 1.4.5.18. (SB 240-1/FD 384-5). “The fundamental principle of the atheism of *Spinoza* is the doctrine of the simplicity of the universe, and the unity of that substance, in which he supposes both thought and matter to inhere. There is only one substance, says he, in the world; and that substance is perfectly simple and indivisible, and exists every where, without any local presence. Whatever we discover externally by sensation; whatever we feel internally by reflection; all these are nothing but modifications of that one, simple, and necessarily existent being, and are not possess of any separate or distinct existence. Every passion of the soul; every configuration of matter, however different and various, inhere in the same substance, and preserve in themselves their characters of distinction, without communicating them to that subject, in which they inhere. The same *substratum*, if I may so speak, supports the most different modifications, without any difference in itself; and varies them, without any variation. Neither time, nor place, nor all the diversity of nature are able to produce any composition or change in its perfect simplicity and identity.

interpreta aplicándole categorías escolásticas. Con lo cual la imagen que ofrece es la de una filosofía estática, donde el espacio y el tiempo carecen de sentido, y donde las pasiones del alma y los cambios materiales están inscritos en una estructura permanente que los absorbe, para diluirlos en una mutua unidad superior.

De ahí, que más adelante afirme que “esa hipótesis monstruosa es casi idéntica a la de la inmaterialidad del alma, que ha llegado a ser tan popular”⁷⁵¹. Una doctrina, que por cierto, Hume mantiene en su ensayo “Sobre la inmortalidad del alma”, y que en el *Treatise* no se atreve a introducir y defender, de la misma manera que su crítica a los milagros.

La lectura de Hume está mediada por Bayle. Éste califica a Spinoza en el *Diccionario* como un Ateo y el sistema *spinoziano* como la “más absurda y monstruosa (*monstrous*) hipótesis que pueda ser imaginada”⁷⁵². Una metáfora, la de “hipótesis monstruosa (*hideous*)” que recoge literalmente Hume. Como ha mostrado Kemp Smith, Hume sigue en la interpretación de Spinoza el artículo del *Diccionario* de Bayle, al que cita a menudo. Aunque el realismo metafísico de Bayle lo adapta a su concepción de la teoría de las ideas como derivadas de las impresiones.

Pero, creemos que Hume va más allá de la lectura e interpretación de Bayle. Tratando de explicar el universo de los objetos físicos, Hume afirma que se les suele aplicar algún tipo de sustancialidad. Para Spinoza las cosas no son sino modificaciones de una única Sustancia. Pero si tenemos en cuenta nuestras impresiones e ideas vemos que para los teólogos “también estas cosas son modificaciones de una sustancia simple e incapaz de composición y división”⁷⁵³. Dado que no es posible descubrir una idea de la

⁷⁵¹ T 1.4.5.19. (SB 241/FD 385) “I shall be able to shew, that this hideous hypothesis is almost the same with that of the immateriality of the soul, which has become so popular”.

⁷⁵² Nos referimos al artículo “Spinoza” por la edición traducida al inglés de 1738, que fue la que Hume manejó (aunque es posible que también lo leyese en el original), y que Kemp Smith reproduce como “Apéndice al capítulo XXIII” de su obra citada.

⁷⁵³ T 1.4.5.21. (SB 242/FD 387). “Upon my enquiring concerning these, Theologians present themselves, and tell me, that these also are modifications, and modifications of one simple, uncompounded, and indivisible substance”.

cualidad de un objeto que no concuerde con la misma impresión del objeto, el concepto de sustancia escolástico carece de sentido. Sin embargo, Hume constata que mientras que el sistema de Spinoza es tachado de execrable y abominable, el de los teólogos es aplaudido y venerado. Pero para Hume, ambos comparten la “ininteligibilidad” del concepto de “Sustancia”. Por otro lado, además de la noción de sustancia entendida como “*substratum*”, la sustancia también ha sido entendida como “algo que existe por sí mismo”, así en Descartes y Spinoza. Pero esta última concepción también es absurda e ininteligible, pues de aplicar esta definición a lo que se entiende por sustancia, toda “percepción” sería considerada una sustancia, según la epistemología de Hume.

La estrategia que desarrolla Hume en su argumentación consiste en mostrar el absurdo de la noción *spinoziana* de “Sustancia”, que es plenamente rechazada a nivel popular y en los círculos intelectuales, y, tras mostrar su similitud con cualquier otra noción de sustancia propuesta por teólogos o filósofos, rechazar de pleno cualquier hipótesis “sustancialista”.

Que ésta es la intención de Hume puede apreciarse con claridad dado que no introduce otros argumentos propuestos por Bayle a fin de mostrar el supuesto absurdo de las tesis de Spinoza. Por ejemplo, la comparación del Dios de Spinoza que hace Bayle con las infamias que cantaban los poetas antiguos de los dioses de la mitología. Si a éstos eran atribuibles engaños y crímenes, cuánto más al Dios único de Spinoza, pues no hay otro agente (ni otro paciente) del bien físico o moral. El Dios *spinoziano* sería el Ser Inmoral por antonomasia.

Está sin embargo fuera de toda duda que el artículo de Bayle sobre Spinoza ha aportado a Hume importantes argumentos contra la “sustancia” y la “identidad”, y contra los usos que han dado los filósofos a los “modos”, o al término más moderno para referirse a las modificaciones del alma que denominan como “acción”⁷⁵⁴.

⁷⁵⁴ T 1.4.5.17. (SB /FD 389); N. KEMP SMITH, *Op. cit.*, p. 506.

Sin embargo, la relación del pensamiento de Spinoza con Hume ha sido motivo de vivas polémicas y ha dado lugar a una importante literatura que sirve para arrojar luz sobre el papel que siguen jugando estos filósofos tanto en la filosofía actual como en las teorías contemporáneas de la emoción.

Así, en 1977 Jerome Neu, dentro de un contexto psicoanalista, publicó el libro *Emotion, Thought and Therapy*, donde contraponía la teoría de las emociones de Spinoza a la de Hume, considerándolos como “los más sistemáticos representantes de dos tradiciones opuestas de argumentar sobre la relación del pensamiento (*thought*) y el sentimiento (*feeling*) en las emociones (*emotions*)”⁷⁵⁵. Según Neu los “*Humeanos* consideran las emociones esencialmente como sentimientos (*feelings*), -las impresiones y sus efectos-, unidas de forma incidental a pensamientos (*thoughts*)”. Mientras que, por el contrario, los “*Spinozistas* consideran las emociones, esencialmente como pensamientos (*thoughts*), -“ideas” o “creencias”-, unidos de forma incidental a sentimientos (*feelings*)”⁷⁵⁶. Así, la tradición *humeana*, según Neu, sería aquella que entiende las “emociones” (*emotions*) principalmente como “sentimientos” (*feeling*) o “impresiones” (*impressions*), en terminología propia de Hume, mientras que Spinoza podría ser considerado como “el mejor y más sistemático exponente” de las teorías cognitivas de la emoción⁷⁵⁷, dado que entiende las “emociones” (*emotions*) principalmente como ideas intencionales unidas a estados corporales.

La consideración de la teoría de las pasiones de Hume como una teoría no-cognitiva no era nueva, de hecho en la obra de Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will*, publicada en 1964, Hume se encuadraba en una tradición que tenía su origen en Descartes y desembocaba en William James. Según Kenny, “sus teorías estaban viciadas por un enfoque epistemológicamente erróneo”⁷⁵⁸. Para Hume como para Descartes “una pasión es una particular clase de experiencia” (“*a passion is a particular*

⁷⁵⁵ J. NEU, *Emotion, Thought and Therapy*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1977, p. 152.

⁷⁵⁶ *Ibid.*

⁷⁵⁷ *Ibid.* p. 1.

⁷⁵⁸ A. KENNY, *Action, Emotion and Will*, Bristol, Thoemmes Press, 1994 (1ª ed. 1963), p. 2.

sort of experience”)⁷⁵⁹; y de igual manera William James “identifica las emociones no con procesos corporales, sino con la percepción de esos procesos”⁷⁶⁰. Las emociones son entendidas en todos estos autores como “estados tan privados que la verificación conclusiva de su teoría sólo puede venir por introspección”⁷⁶¹. A ellos opone Kenny una teoría cognitiva, que curiosamente tiene una base aristotélico-tomista a la que añade la preocupación del Wittgenstein de *Las Investigaciones Filosóficas* de cómo llegamos a conocer el sentido de las emociones. Kenny no cita ni una sola vez en su libro a Spinoza, pero está claro, según Neu, que también éste desarrolla una teoría cognitiva de las emociones.

Una obra más reciente, *Emotion* de William Lyons⁷⁶², que desarrolla una original teoría cognitiva de las emociones ampliamente desarrollada en relación a variados problemas filosóficos y psicológicos, cataloga las teorías clásicas de la emoción. Y señala tres principales: la “teoría del sentimiento” (*feeling*), la “teoría conductista” y la “teoría psicoanalítica”. Precisamente en la primera, la “teoría del sentimiento”, sitúa la concepción de Descartes, Hume y James. Y es en los antecedentes de las concepciones cognitivas donde, realizando una síntesis entre Kenny y Neu, menciona las teorías de Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y Spinoza. Sobre Spinoza confiesa: “La reflexión spinoziana en torno a las emociones es claramente cognitiva, si es que hay algo realmente claro en Spinoza”⁷⁶³, refiriendo así la dificultad para interpretar las teorías filosóficas a la luz de corrientes contemporáneas de psicología.

Esta oposición entre teorías cognitivas y no-cognitivas ha hecho gran fortuna en el mundo filosófico, aparte de en la rama de la Psicología de las Emociones. Pero entre las mismas ellas existe una gran diversidad y los criterios no son del todo claro a la hora de calificarlas, lo que hace que aunque a Hume se le considere no-cognitivista, haya muchos autores que lo cataloguen en la corriente opuesta. Donald Davidson, por

⁷⁵⁹ Ibid., p. 20.

⁷⁶⁰ Ibid., p. 39.

⁷⁶¹ Ibid., p. 40.

⁷⁶² W. LYONS, *Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980 (trad. Española, W. LYONS, *Emoción*, introd. J. Mascaró, trad. I. Jurado, Barcelona, Anthropos, 1993).

⁷⁶³ W. LYONS, *Emoción*, Barcelona, Anthropos, p. 53.

ejemplo, considera la teoría de las emociones de Hume como claramente cognitivista. Pero dejemos la discusión para el capítulo siguiente, y centrémonos en las relaciones entre Hume y Spinoza.

Si bien Neu y Lyons han considerado opuestas las teorías de Spinoza y Hume, otros autores han mostrado importantes similitudes, lo que ha hecho que incluso se califique a Hume de “*spinozista*”. Wim Klever en su artículo “Hume Contra Spinoza?”⁷⁶⁴ ha analizado las relaciones entre los pensadores, y ha cuestionado incluso el hecho de que Hume conociera a Spinoza únicamente por el artículo del *Diccionario* de Bayle. Según él, la *Ética* de Spinoza estaba en lo alto de la mesa de trabajo de Hume⁷⁶⁵. Según Klever Spinoza influyó poderosamente en la filosofía de Hume. Primero, en la lección epistemológica de que las ideas son causadas sólo por otras ideas, no por cuerpos o cosas materiales, concepción que aparece en la Proposición 5 del Libro II de la *Ética*. También, según Klever, “para ambos, la mente humana no es nada más que el conjunto de sus ideas relacionadas”⁷⁶⁶. Y además, Spinoza está convencido del carácter ficticio de la identidad personal no menos que Hume.

El artículo de Klever fue contestado poco tiempo después por Frank Leavitt, en los mismos *Hume Studies*, con otro titulado “Hume against Spinoza and Aristotle”⁷⁶⁷, que iba seguido por la réplica de Klever al mismo⁷⁶⁸. Leavitt afirma que Klever ha ido demasiado lejos en la búsqueda de similitudes y no ha reparado en la incompatibilidad de teoría de los géneros de conocimiento de Spinoza y la teoría del conocimiento de Hume. Leavitt critica a Klever por afirmar que ambos coinciden en la teoría de los universales o nociones comunes, cuando sería más correcto decir que Spinoza afirma la existencia de universales, mientras que Hume, de acuerdo con Berkeley, los niega. Además, argumenta Leavitt, mientras que Hume parte de la distinción aristotélica entre

⁷⁶⁴ W. KLEVER, “Hume Contra Spinoza?” en *Hume Studies*, Vol. X, n.º. 2 (1990), p. 89-105.

⁷⁶⁵ *Ibid.*, p. 92.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 91.

⁷⁶⁷ F. LEAVITT, “Hume against Spinoza and Aristotle” en *Hume Studies*, Vol. XVII, n.º. 2 (Nov. 1991), p. 203-208.

⁷⁶⁸ W. KLEVER, “A Vindication” en *Hume Studies*, Vol. XVII, n.º. 2 (Nov. 1991), p. 209-213.

imaginación e intelecto⁷⁶⁹, Spinoza distingue un primer género de conocimiento, la imaginación, con ideas inadecuadas; un segundo género, la razón; y un tercer género que sería la ciencia intuitiva, con ideas adecuadas que dan lugar al verdadero conocimiento.

Sin embargo, Klever replica a Leavitt que tanto Hume como Spinoza preservan la distinción aristotélica entre imaginación e intelecto. Y además puede encontrarse un “paralelismo estricto” entre los tres géneros de conocimiento de Spinoza y una división noética equivalente en Hume. En el *Treatise* y en *Enquiry concerning Human Understanding* puede extraerse, según Klever, tres niveles de conocimiento exactamente con la misma función que la *imaginatio*, *ratio* y *scientia intuitiva* en Spinoza⁷⁷⁰.

El esquema de Klever es el siguiente:

<u>Spinoza</u>	<u>Hume</u>	
<i>Ética</i>	<i>Treatise</i>	<i>Enquiry</i>
<i>Imaginatio</i>	probabilidad	cuestiones de hecho
<i>Ratio</i>	prueba	demostración
<i>Scientia Intuitiva</i>	conocimiento	intuición

Pero podemos comprobar que efectivamente, Klever, como afirma Leavitt, va demasiado lejos con las similitudes entre uno y otro pensador. Primero, por que prescinde del único texto donde Hume critica a Spinoza, en el que se hace evidente que Hume conocía el pensamiento de Spinoza a través del *Diccionario* de Bayle. En Hume no existe ningún elemento que permita el reconocimiento de una estructura metafísica de la sustancia, los atributos y los modos. Al contrario, se sirve del artículo de Bayle para desmontar cualquier filosofía sustancialista. Y, en segundo lugar, porque el parangón que establece entre los niveles de conocimiento muestra que desconoce la

⁷⁶⁹ F. LEAVITT, “Hume against Spinoza and Aristotle”, p. .

⁷⁷⁰ W. KLEVER, “A Vindication”, p. 210.

epistemología de Hume, donde la imaginación ocupa un lugar principal, dado que Hume reduce y funda el conocimiento en la imaginación y la creencia, a partir de lo observable.

Annette C. Baier en “David Hume, *Spinozist*”⁷⁷¹ coincide con Klever en que Hume debió leer alguna obra de Spinoza, aparte de la referencia del *Diccionario* de Bayle, concretamente, según Baier, el *Tratado para la reforma del entendimiento*, pues podemos establecer analogías entre el método utilizado por Spinoza, entendido como conocimiento reflexivo y el asignado por Hume en la Parte III del Libro I del *Tratado de la Naturaleza Humana*. Además, algunos argumentos a favor de la religión del personaje de Demea en los *Diálogos sobre la religión natural* parecen extraídos de la concepción *spinoziana*. Pese a ello, podemos afirmar que no existen evidencias de que Hume hubiese leído a Spinoza directamente. Y, los argumentos, es probable que derivasen de un conocimiento indirecto a partir de la influencia en los deístas ingleses como el Caballero Ramsey, amigo de Hume⁷⁷².

Lo que sí podemos concluir es que tanto Spinoza como Hume fueron dos filósofos que contribuyeron a pensar la filosofía de otra manera, de ahí que sólo en un periodo relativamente reciente se les haya calificado de figuras mayores de la Historia de la Filosofía. A pesar de que sus métodos y sus sistemas difieran, tuvieron en común una preocupación fundamental por el ser humano, -de ahí que su teoría de las pasiones o afectos ocupe un lugar principal en sus filosofías-, así como su lucha por un mundo en el que el hombre estuviera libre de servidumbres, y reinara la tolerancia y la justicia.

⁷⁷¹ A.C. BAIER, “David Hume, *Spinozist*”, in *Hume Studies*, 19 (2), 1993.

⁷⁷² R.H. POPKIN, “Hume and Spinoza” in *Hume Studies*, 5 (2), 1979, p. 66.

3.8. EL LEGADO BRITÁNICO: DE HOBBS A HUTCHESON

3.8.1. Thomas Hobbes

Aunque Thomas Hobbes (1588-1679) no llegó a escribir un tratado específico sobre las pasiones, en sus obras principales ocupan un lugar importante de cara a entender la naturaleza humana y la organización social. Recordemos además que en 1637, publicó *A Briefe of the Art of Rethorique*, que era una traducción abreviada de la *Retórica* de Aristóteles. Muchas de las pasiones analizadas por Hobbes siguen la definición aristotélica, pero Hobbes les otorga un especial énfasis propio, dirigido hacia su doctrina del egoísmo moral. Además, partiendo de su concepción “materialista”, las pasiones son concebidas, a diferencia de Descartes, no como pasiones del alma, sino como pertenecientes al cuerpo.

Para Hobbes todos los hombres persiguen su propio bien, lo que los caracteriza como seres egoístas, poniendo en peligro cualquier forma de convivencia social. Si no entrase en juego una instancia superior, el Estado, que impone un orden social en base a reglas racionales, los hombres vivirían en un “estado de naturaleza” definido por una violencia permanente, en cuanto que cada cual busca su fin y cuando existe conflicto con el otro sólo se dirime si se elimina a éste. El Estado se convierte así en la garantía de una paz cívica duradera.

Hobbes consideró el tema de las pasiones en el *Leviatán*⁷⁷³ (1651) y en obras posteriores⁷⁷⁴, sin embargo nos centraremos en los *Elementos del Derecho, Natural y Político (Elements of Law)* (1640), pues es el lugar donde aparecen tratadas de forma más extensa y mejor definida. El capítulo seis de *Leviatán*, titulado “De los principios

⁷⁷³ Th. HOBBS, *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson. 1968. Harmondsworth: Penguin, 1975 (trad. esp. *Leviatán*, ed. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 1992). Véase el capítulo VI.

⁷⁷⁴ En el capítulo 25 de *De Corpore* (1655) y el capítulo 11 de *De Homine* (1658).

internos de los movimientos voluntarios llamados comúnmente pasiones y del lenguaje mediante el que son expresadas”, viene a ser un compendio sintetizado de lo dicho en la obra anterior. Si bien el mérito del *Leviatán* sea incluir el análisis de las pasiones en un sistema “materialista” más amplio que, partiendo de los postulados sobre la naturaleza humana, deduce la creación de la sociedad civil y legitima la necesidad del Estado.

En el capítulo citado, Hobbes señala, -y en esto nos recuerda el sistema fisiológico de Galeno-, que existen en los animales dos tipos de “movimiento”: el “movimiento vital” que comienza con la generación y se extiende a lo largo de nuestra vida, y que incluye las funciones fisiológicas como la nutrición, la respiración y la circulación de la sangre; y el propiamente “movimiento animal”, que consiste en andar, hablar, etc., y que podemos denominar “voluntario” pues sigue lo que ha sido imaginado primero en nuestra mente. A su vez el movimiento voluntario tiene su origen en un movimiento interior que precede cualquier acción que implique movimiento, y que Hobbes llama “conato” (o “esfuerzo”). Cuando el conato se dirige hacia algo que queremos, la moción es denominada “apetito”, o mejor “deseo”, pues el nombre de “apetito” suele reservarse al hambre o la sed; y cuando el conato tiende a apartarse de algo que nos disgusta es llamado “aversión”, y es éste el “bien” y el “mal” humanos, pues estas nociones morales no se establecen a partir de una norma común de lo bueno y lo malo, sino de los movimientos de las personas humanas. Del “deseo” y la “aversión” deriva Hobbes, de forma “deductiva”, el “amor” y el “odio” y el resto de las pasiones⁷⁷⁵. Dado la brevedad del planteamiento del *Leviatán* nos remitiremos mejor a los *Elements of Law*, para su análisis.

Hobbes define las pasiones de una forma relacional, atendiendo a la posición que creemos ocupar dentro de la sociedad. Así afirma: “La naturaleza de las pasiones consiste en el placer o disgusto que provocan en los hombres los signos de honor o deshonor”⁷⁷⁶. Si bien no establece un criterio para clasificar las pasiones, sí que define

⁷⁷⁵ Véase, Th. HOBBS, *Leviathan*, VI.

⁷⁷⁶ Th. HOBBS, *The Elements of Law, Natural and Politic: Part I, Human Nature; Part II, De Corpore Politico; with Three Lives*, ed. J. C. A. Gaskin. Oxford, Oxford University Press, 1994, VIII, 8 (trad. esp. por la que se cita: Th. HOBBS, *Antología*, introd. y selección de Enrique Lynch, Barcelona, Edicions

un conjunto numeroso de las mismas, que valora positiva o negativamente de acuerdo a nuestro honor. Es por ello que la pasión principal para este autor es la “gloria”, que procede de la imagen de la mente de que nuestro poder está por encima de aquél que compite con nosotros⁷⁷⁷. Y, que la pasión contraria es la “humildad”, que es reconocimiento de nuestra propia inseguridad. Junto a estas contempla otras pasiones importantes como son: la vergüenza, el coraje, la ira, la venganza, el arrepentimiento, la esperanza, junto con la desesperación y la desconfianza, la confianza, la piedad y la dureza del corazón, la indignación, la emulación y la envidia, la risa y el llanto, la lujuria, el amor, la caridad, la admiración y la curiosidad, el deleite de contemplar el peligro en los demás, la magnanimidad y pusilanimidad. A partir de sus definiciones es posible derivar una concepción egoísta de la moralidad.

Vamos a resumir brevemente la naturaleza de las pasiones según Hobbes. Además de la humildad, otra pasión ligada con la inseguridad es la “vergüenza”, que surge al descubrir en nosotros algún defecto; aunque es una pasión deshonrosa, es también honorable, en cuanto que es signo de conocimiento. El “coraje” es “la ausencia de miedo cuando se presenta un mal cualquiera”⁷⁷⁸. En cuanto a la “ira”, Hobbes critica la opinión tradicional de que es un pesar producido por un desprecio que se nos hace, pues también podemos mostrar ira con las cosas inanimadas, siendo mejor definida como “el apetito o deseo de sobreponerse a un obstáculo presente”⁷⁷⁹. Importante también es el “espíritu de venganza” en el sistema de Hobbes, que “surge de esperar o

62, 1987, p. 155. Las citas de *Elements of Law* incluidas en esta Antología corresponden a la edición española de *Elementos del Derecho, Natural y Político*, ed. Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979). “In the pleasure men have, or displeasure from the signs of honour or dishonour done unto them, consisteth the nature of the passions in particular”.

⁷⁷⁷ Ibid., IX, 1/p. 155-6. “GLORY, or internal gloriation or triumph of the mind, is that passion which proceedeth from the imagination or conception of our own power, above the power of him that contendeth with us”.

⁷⁷⁸ Ibid., IX, 4/p. 156. “COURAGE, in a large signification, is the absence of fear in the presence of any evil whatsoever”.

⁷⁷⁹ Ibid., IX, 5/p.156. “ANGER (or sudden courage) is nothing but the appetite or desire of overcoming present opposition. It hath been commonly defined to be grief proceeding from an opinion of contempt; which is confuted by the often experience we have of being moved to anger by things inanimate and without sense, and consequently incapable of contemning us”.

imaginar que, a quien nos ha hecho daño, le hacemos el mismo daño”⁷⁸⁰. La venganza no persigue la muerte de nuestro enemigo, pues entonces no sentiríamos el triunfo, sino su cautividad. La “esperanza” y el “miedo” son, como hemos visto en otros autores, pasiones contrarias, “la esperanza es la expectativa de un bien venidero, así como el miedo es la expectativa de un mal”, son pasiones, como dirá Spinoza inspirándose en Hobbes inconstantes, pues ambas fluctúan alternativamente en nuestra mente.

Siguiendo a Aristóteles define la “piedad” y la “indignación”. La piedad o compasión se produce al contemplar que a alguien le ocurre un mal sin merecerlo. Esta pasión es causada al imaginar que a nosotros podría habernos ocurrido este mismo mal. Pensamos o sentimos que el mal que le viene a un hombre inocente podría ocurrirle a otro cualquier hombre, y por tanto, a nuestra persona⁷⁸¹. La indignación es “un pesar que sobreviene al concebirse el éxito de que gozan unos que (se piensa) no lo merecen”⁷⁸². Dado el carácter egoísta del sistema de Hobbes, en el que el hombre es un lobo para el hombre, esta pasión se extenderá ampliamente a todos los que consideramos enemigos o rivales. Y de igual manera, la “emulación”, que es un pesar producido por ver que nos supera un competidor, junto con la esperanza de que llegaremos a igualarlo; o la “envidia”, que junto a ese pesar imaginamos también que cierta desgracia habrá de sucederle.

Hobbes, sin embargo, evita definir la alegría y la tristeza, analizando como pasiones lo que son sus signos, la “risa” y el “llanto”. Que su filosofía es pesimista se evidencia de la propia definición de la risa como “una repentina gloria que surge de una súbita concepción de cierta eminencia en nosotros mismos, en comparación con las

⁷⁸⁰ Ibid., IX, 6/p. 157. “REVENGEFULNESS is that passion which ariseth from an expectation or imagination of making him that hath hurt us, to find his own action hurtful to himself, and to acknowledge the same; and this is the height of revenge”.

⁷⁸¹ Ibid., IX, 10/p. 158. “PIty is imagination or fiction of future calamity to ourselves, proceeding from the sense of another man's present calamity; but when it lighteth on such as we think have not deserved the same, the compassion is the greater, because then there appeareth the more probability that the same may happen to us”.

⁷⁸² Ibid., IX, 11/p. 158. “INDIGNATION is that grief which consisteth in the conception of good success happening to them whom they think unworthy thereof”.

inseguridades de otros”⁷⁸³. La risa es un sentimiento producido, pues, al sentir nuestra superioridad sobre el otro. De ahí que evitemos que se rían de nosotros, pues esto significaría vernos humillados. Hobbes es incapaz de imaginar un estado de felicidad más allá de la relación de poder y dominio sobre las demás personas. Igualmente el llanto es una pasión que surge cuando nos encontramos con un obstáculo que impide la realización de nuestros deseos. Por ello, los niños y mujeres, acostumbrados a hacer su voluntad, son los que más lloran.

En cuanto a las pasiones amorosas, la “lujuria” es tanto un placer sensorial como un placer de la mente⁷⁸⁴. Lo último surge de imaginar el poder que tenemos de dar placer. Hobbes también contempla el “amor”, que consiste en el placer que experimentan los hombres en hacerse mutua compañía, que nosotros llamaríamos amistad, y que él ve como un rasgo de sociabilidad; el “amor erótico” es, sin embargo, el enamoramiento o el amor de los poetas⁷⁸⁵. Ni siquiera la “caridad” es vista por Hobbes como una forma de amor desinteresado. Es sumamente significativo lo que de esta pasión afirma el autor: “No puede haber mayor argumento para un hombre, acerca de su propio poder, que descubrirse capaz no sólo de satisfacer sus propios deseos, sino también de ayudar a otros hombres a hacer lo propio con los de ellos, y ésta es la

⁷⁸³ Ibid., IX, 13/p. 159. “The passion of laughter is nothing else but a sudden glory arising from sudden conception of some eminency in ourselves, by comparison with the infirmities of others”.

⁷⁸⁴ Ibid., IX, 15/p. 160. “The appetite which men call LUST, and the fruition that appertaineth thereunto, is a sensual pleasure, but not only that; there is in it also a delight of the mind: for it consisteth of two appetites together, to please, and to be pleased”.

⁷⁸⁵ Ibid., IX, 16/p. 160-1. “Of love, by which is understood the joy a man taketh in the fruition of any present good, hath been already spoken in the first section of the seventh chapter, under which is contained the love men bear to one another, or pleasure they take in one another's company; and by which men are said to be sociable by nature. But there is another kind of LOVE, which the Greeks call Eros, and is that which we mean, when we say: that man or woman is in love. For as much as this passion cannot be without diversity of sex, it cannot be denied but that it participateth of that indefinite love mentioned in the former section. But there is a great difference between the desire of a man indefinite, and the same desire limited ad hanc; and this is that love which is the great theme of poets. But notwithstanding their praises, it must be defined by the word need; for it is a conception of the need a man hath of that one person desired. The cause of this passion is not always, nor for the most part, beauty, or other quality, in the beloved, unless there be withal hope in the person that loveth: which may be gathered from this: that in great difference of persons, the greater have often fallen in love with the meaner; but not contrary. And from hence it is, that for the most part they have much better fortune in love, whose hopes are built upon something in their person, than those that trust to their expressions and service; and they that care less, than they that care more; which not perceiving many men cast away their services, as one arrow after another; till in the end together with their hopes they lose their wits”.

concepción que se denomina caridad”⁷⁸⁶. Bajo esta pasión incluye, en primer lugar, el afecto de los padres hacia los hijos, y también el propio de los que nos son fieles. Sin embargo, la relación mediante la cual podemos beneficiar a un extraño, según Hobbes, no debe llamarse caridad, sino “contrato”, si lo que tratan es de obtener una amistad, o “miedo”, si lo que se pretende es alcanzar la paz. Hobbes se aleja así de cualquier interpretación cristiana del amor, como de cualquier teoría de la sociabilidad basada en la benevolencia.

Hobbes también analizará algunas pasiones a las que Descartes había prestado una especial atención en *Las pasiones del alma*. Nos referimos, en concreto a la “admiración” y la “curiosidad” que son pasiones cognoscitivas o intelectuales. Según Hobbes, “esta esperanza y expectación de conocimiento futuro de cualquier cosa nueva y extraña que suceda es la pasión que llamamos admiración, y esta misma considerada como apetito, se denomina curiosidad, que es el apetito de conocimiento”⁷⁸⁷. Es esta pasión la que nos separa de la comunidad animal, pues los animales contemplan lo nuevo en la medida que pueden servirse de él, iniciando movimientos de aproximación o huida. Sin embargo, el hombre, en tanto que recuerda el comienzo de lo nuevo y cómo se produjo, busca las causas de cada cosa nueva que se presenta. Surge así el lenguaje como intento de nombrar lo que se aparece, y a partir de ahí toda filosofía, la astronomía, por la admiración del curso de los cuerpos celestes y la filosofía natural de la contemplación de los efectos de los elementos. Pero no nos engañemos, para Hobbes no se trata de una pasión que se baste a sí misma. Dado el carácter egoísta del hombre, el conocimiento se adquiere también para mejorar la propia condición. A una persona rica le resulta indiferente el movimiento de las estrellas si no está relacionado con alguno de sus fines. Pero el conocimiento es poder para sí y sobre los demás; con la curiosidad podemos concebir una opinión verdadera o falsa que nos permita determinar relaciones de poder, de ahí que estemos atentos a cualquier novedad. Hobbes lo

⁷⁸⁶ Ibid., IX, 17/p. 161. “There can be no greater argument to a man of his own power, than to find himself able, not only to accomplish his own desires, but also to assist other men in theirs: and this is that conception wherein consisteth charity”.

⁷⁸⁷ Ibid., IX, 18/p. 162. “And this hope and expectation of future knowledge from anything that happeneth new and strange, is that passion which we commonly call ADMIRATION; and the same considered as appetite, is called curiosity, which is appetite of knowledge”.

caracteriza con una buena metáfora: “los hombres son ganados por la esperanza propia de los jugadores mientras se barajan las cartas”⁷⁸⁸.

Otra pasión ligada a la contemplación es aquella que consiste en el deleite de contemplar a otras personas en peligro. Hobbes dice que no tiene nombre, pero ello no quita para que no podamos describir el deleite que nos produce contemplar a alguien en medio de la tempestad en el mar, en una pelea o en el campo de batalla como miembro del ejército. Ante el espectáculo se atenúa la piedad y predomina en nosotros el deleite “de asistir como espectadores a la miseria de los amigos”⁷⁸⁹.

Hobbes cierra el círculo de su concepción de las pasiones refiriéndose a dos pasiones que están íntimamente relacionadas con la gloria, primera pasión que definió: la “magnanimidad” y su contrario, la “pusilanimidad”. Así, la magnanimidad no es más que la gloria, pero “se trata de una gloria bien fundada sobre cierta experiencia de tener un poder suficiente para alcanzar el fin que se persigue de una manera abierta”⁷⁹⁰. Según Remo Bodei, este sería un “residuo de meditación o *mesotes* aristotélica”⁷⁹¹, aunque creemos que Hobbes matiza aquí la noción aristotélica de magnanimidad, que veíamos corresponder a la “generosidad” de Descartes o la “*fortitudo*” de Spinoza, al interpretarla como potencia de acción. La “pusilanimidad” es la ausencia de la afirmación de poder, y se manifiesta cuando recurrimos a nuestra fama o la de nuestros antepasados, a la astucia o la mentira (pues depende no de nuestro poder, sino de la ignorancia de los demás), cuando competimos con quienes son inferiores a nosotros o cuando nos reímos de los demás. La magnanimidad implica fortaleza de carácter en cuanto capacidad de imponer nuestro poder.

⁷⁸⁸ Ibid., IX, 18/p. 163. “For in such case they stand affected with the hope that all gamesters have while the cards are shuffling”.

⁷⁸⁹ Ibid., IX, 19/p. 163. Podríamos afirmar que Hobbes está describiendo aquí ciertos rasgos de nuestra cultura actual del espectáculo, o como la calificaría Susan Sontag, refiriéndose a las fotografías que circulan por Internet, la “cultura de la desvergüenza” (en concreto se refería a las fotos hechas por soldados americanos en las cárceles de Iraq, aunque es extensivo a cualquier imagen humillante).

⁷⁹⁰ Ibid., IX, 20/p. 163. “MAGNANIMITY is no more than glory, of which I have spoken in the first section; but glory well grounded upon certain experience of power sufficient to attain his end in open manner”

⁷⁹¹ R. BODEI, *Op. cit.*, p. 126.

Hobbes en *Los Elementos del Derecho* concluye su análisis de las pasiones comparando la vida del hombre con una “carrera”, cuyo objetivo principal sería el de llegar el primero a la meta. La comparación es sumamente ilustrativa y brillante, por lo que la citaremos en su totalidad. El símil le da pie a comparar el conjunto de las pasiones con los momentos propios de la competición. Así, “en ella:

- Empeñarse es apetito.
- Ser negligente es sensualidad.
- Considerar que los demás están detrás de uno, gloria.
- Considerar que los demás están por delante de uno, humildad.
- Perder terreno por mirar atrás, vanagloria.
- Ser contenido, odio.
- Retroceder, arrepentimiento.
- Mantener el aliento, esperanza.
- Desanimarse, desesperación.
- Esforzarse en sobrepasar a quien está próximo, emulación.
- Suplantarlo o derribarlo, envidia.
- Decidirse a sortear un obstáculo previsto, coraje.
- Sortear un obstáculo imprevisto, ira.
- Abrirse camino con facilidad, magnanimidad.
- Perder terreno por pequeños percances, pusilanimidad.
- Desfallecer de repente, disposición a llorar.
- Ver cómo otro desfallece, es disposición a reír.
- Ver a otro ser aventajado por quien no nos aventajaría es piedad.
- Ver a otro aventajar a quien nosotros no aventajaríamos es indignación.
- Verse sujetado por otro es amar.
- Llevar a quien nos mantiene sujetos es caridad.
- Lastimarse a uno mismo por precipitación es vergüenza.
- Ser continuamente aventajado es miseria.
- Aventajar continuamente a quien está inmediatamente por delante de nosotros es felicidad.

- Y abandonar la carrera es morir”⁷⁹².

J.C.A. Gaskin, en su “Introduction” a los *Elements of Law*, señala que el transcurrir de la vida humana parece más bien, según la descripción de Hobbes, una “carrera de ratas” (*rat race*), donde las virtudes altruistas, incluidas algunas virtudes cristianas, se reducen al egoísmo o a intereses propios⁷⁹³. En el *Leviatán* al estudiar las maneras o cualidades de la humanidad es también explícito: “La competencia por alcanzar riquezas, honores, mando o cualquier otro poder, lleva al antagonismo, a la enemistad y a la guerra. Porque el modo como un competidor consigue sus deseos, es matando, sometiendo, suplantando o rechazando a quien compite con él”⁷⁹⁴.

Lo característico de la teoría de las pasiones de Hobbes está en su análisis de las mismas a partir de una concepción de la “naturaleza humana” arraigada en un sujeto que

⁷⁹² Th. HOBBS, *The Elements of Law*, IX, 21, ed. J.C.A. Gaskin/Th. HOBBS, Antología, p. 164.

“To endeavour is appetite.

To be remiss is sensuality.

To consider them behind is glory.

To consider them before is humility.

To lose ground with looking back vain glory.

To be holden, hatred.

To turn back, repentance.

To be in breath, hope.

To be weary despair.

To endeavour to overtake the next, emulation.

To supplant or overthrow, envy.

To resolve to break through a stop foreseen courage.

To break through a sudden stop anger.

To break through with ease, magnanimity.

To lose ground by little hindrances, pusillanimity.

To fall on the sudden is disposition to weep.

To see another fall, disposition to laugh.

To see one out-gone whom we would not is pity.

To see one out-go we would not, is indignation.

To hold fast by another is to love.

To carry him on that so holdeth, is charity.

To hurt one’s-self for haste is shame.

Continually to be out-gone is misery.

Continually to out-go the next before is felicity.

And to forsake the course is to die”.

⁷⁹³ J.C.A. GASKIN, “Introduction” to Th. HOBBS, *The Elements of Law*, pp. xxix-xxx.

⁷⁹⁴ Th. HOBBS, *Leviathan*, XI, 3/*Leviatán*, p.87. “Competition of Riches, Honour, Command, or other power, enclineth to Contention, Enmity, and War: Because the way of one Competitor, to the attaining of his desire, is to kill, subdue, supplant, or repel the other”.

manifiesta su poder en un campo de fuerzas integrado por otros individuos que, a su vez, están compelidos a hacer uso de sus armas.

Para Hobbes, como deduce en el *Leviatán* lo que define al ser humano es el “deseo”. La felicidad humana no puede encontrarse en el reposo, pues el deseo mismo es movimiento, tendencia hacia algo que se apetece (o aversión hacia lo que se rechaza). Afirma Hobbes que:

“No existe tal cosa como ese *finis ultimus*, o ese *summum bonum* de que se nos habla en los viejos libros de filosofía moral. Un hombre cuyos deseos han sido colmados y cuyos sentidos e imaginación han quedado estáticos, no puede vivir. La felicidad es un continuo progreso en el deseo; un continuo pasar de un objeto a otro. Conseguir una cosa es sólo un medio para lograr la siguiente. La razón de esto es que el objeto del deseo de un hombre no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre el camino de sus deseos futuros. Por lo tanto, las acciones voluntarias y las inclinaciones de todos los hombres no sólo tienden a procurar una vida feliz, sino a asegurarla”⁷⁹⁵.

Dado que todos perseguimos nuestro bien, esto es, “deseamos” lo que contemplamos como “bueno”, surge entre los seres humanos una competitividad por alcanzar riquezas, honores y mando que les conduce al enfrentamiento, a la enemistad y la guerra. Sólo el miedo a la muerte o a ser heridos, el temor a la destrucción mutua, es lo que les hace salir de ese estado de guerra de todos contra todos, renunciar al poder de sí, y establecer mediante un “pacto” un *poder común soberano*: el Estado. Este tiene el poder suficiente para atemorizar a todos, impedir que se hagan daño y garantizar la seguridad de todos. El temor presente en el “estado de naturaleza” de los hombres entre

⁷⁹⁵ Th. HOBBS, *Leviathan* XI, 1/*Leviatán*, p. 86. “For there is no such *finis ultimus* nor *summum bonum* as is spoken of in the books of the old moral philosophers. Nor can a man any more live whose desires are at an end than he whose senses and imaginations are at a stand. Felicity is a continual progress of the desire from one object to another, the attaining of the former being still but the way to the latter. The cause whereof is that the object of man's desire is not to enjoy once only, and for one instant of time, but to assure forever the way of his future desire And therefore the voluntary actions and inclinations of all men tend not only to the procuring, but also to the assuring of a contented life, and differ only in the way, which ariseth partly from the diversity of passions in diverse men, and partly from the difference of the knowledge or opinion each one has of the causes which produce the effect desired”.

sí, se transmuta en miedo hacia el poder soberano, que dirige así las acciones de los súbditos en beneficio de la comunidad⁷⁹⁶.

Hobbes atribuye al miedo una función civilizadora, el fundamento del Estado moderno, la instancia pasional capaz de frenar nuestras otras pasiones. Nuestra “razón” nos advierte de la importancia de la autopreservación, pues sin la vida no es posible disfrutar de ningún bien, y de ahí la necesidad del Estado. La “razón”, como afirma Remo Bodei, “podría definirse en sí misma como una pasión de orden, una pasión «desnaturalizada», puesta al servicio de todas las restantes en defensa de la vida y en contra de una muerte cada vez más amenazante”⁷⁹⁷. Pero ello no significa que nuestra naturaleza se convierta en benevolente, sino que es la amenaza lo que nos hace obrar reprimiendo nuestros intereses en cuanto puedan oponerse a los de la comunidad. No existen pasiones sociales, sino que bajo la apariencia de sociabilidad se ocultan pasiones egoístas.

El hecho de que los súbditos vivan bajo el dominio absoluto del Estado no impide, según Hobbes, que no sean libres, pues dentro de su elección estaba el renunciar a su poder para garantizar su supervivencia, limitando su capacidad de acción. Según Hobbes:

“El miedo y la libertad son compatibles; así, cuando un hombre arroja sus mercancías al mar por miedo a que el barco se hunda, lo hace voluntariamente, pues si quisiera, podría rehusar hacerlo. Su acción, por tanto, es la acción de un hombre libre... La libertad y la necesidad son compatibles”⁷⁹⁸.

⁷⁹⁶ Que el pensamiento de Hobbes haya sido tildado de “filosofía del miedo”, lo avala la propia autobiografía de Hobbes. En ella afirma: “No hay razón para que me avergüence de mi patria; pero me quejo del tiempo adverso y de tantos males que nacieron conmigo. Pues al difundirse por nuestras plazas el rumor de que con la flota (española) se acercaba el último día para nuestro pueblo, tanto miedo concibió mi madre que parió gemelos: a mí y al miedo al mismo tiempo” (Th. HOBBS, “Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita en verso por el autor” en *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, ed. Miguel Ángel Rodilla, Madrid, Tecnos, 1992, p. 151).

⁷⁹⁷ R. BODEI, *Op. cit.*, p. 119.

⁷⁹⁸ Th. HOBBS, *Leviathan*, XXI, /*Leviatán*, p. 174. “Fear and liberty are consistent: as when a man throweth his goods into the sea for fear the ship should sink, he doth it nevertheless very willingly, and may refuse to do it if he will; it is therefore the action of one that was free: so a man sometimes pays his debt, only for fear of imprisonment, which, because no body hindered him from detaining, was the action

La poderosa doctrina hobbesiana dio lugar al nacimiento de la “filosofía política”, como el mismo Hobbes señalaba. Sin embargo, sus escritos pronto fueron condenados en la misma Universidad de Oxford, por impíos e irreverentes, y sus obras arrojadas a la hoguera. Pero su pensamiento inauguró una corriente importante que dio paso a una revolución en la filosofía tanto en Inglaterra como en el continente. Fue punto de referencia, bien a favor o bien en contra, de toda forma de reflexión moral y política, como puede observarse en el desarrollo del sistema del “egoísmo moral” de, por ejemplo, un Mandeville, o, por el contrario las críticas de Spinoza y la reacción de los filósofos del sistema de la “benevolencia”, como Shaftesbury o Hutcheson.

Aunque ciertos intérpretes hayan visto similitudes en el pensamiento de Hobbes y Spinoza, por ejemplo en la doctrina del “conato”, como intento de perseverar en nuestro propio ser, lo cierto es que sus intenciones son muy diferentes, y mientras que Hobbes da una primacía a la pasión del miedo, Spinoza concibe la Ética como “ética de la alegría”. El pensamiento de Spinoza se orienta hacia un perfeccionamiento del ser humano, que está ausente en Hobbes. La idea del *conatus* spinoziano no se dirige sólo hacia la preservación, sino que “se halla más cerca de nuestro sentido de la palabra *emancipación* con sus implicaciones de auto-confianza, auto-protección y autonomía”⁷⁹⁹. Para Spinoza el *conatus* halla su cumplimiento cuando se favorece la potencia de obrar de nuestro cuerpo, lo que significa que el alma pasa a una mayor perfección, que no es otra cosa que la “alegría” (*laetitia*)⁸⁰⁰.

No sólo discrepa en estos planteamientos Spinoza de Hobbes, sino que el propio *Tratado teológico-político*, critica de forma directa la filosofía política de Hobbes. Así en el último capítulo de esta obra ataca frontalmente la concepción hobbesiana del Estado y la libertad. Spinoza es muy explícito cuando afirma:

of a man at liberty. And generally all actions which men do in Commonwealths, for fear of the law, are actions which the doers had liberty to omit... Liberty and necessity are consistent”.

⁷⁹⁹ S.B. SMITH, *Spinoza y el libro de la vida*, p. 150.

⁸⁰⁰ B. ESPINOSA, *Ética*, III, XI, esc. p. 195.

“De los fundamentos del Estado, anteriormente explicados, se sigue, con toda evidencia, que su fin último no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural y de obrar sin daño suyo ni ajeno. El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma (*mens*) y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad”⁸⁰¹.

3.8.2. Shaftesbury

La obra de Anthony Ashley Cooper, tercer Conde de Shaftesbury (1671-1713), supuso también una reacción a la antropología de Hobbes, tanto como a la de Descartes o a la de su maestro Locke. Si en alguno de estos autores existe una concepción del “egoísmo moral”, la filosofía de Shaftesbury ha sido calificada como “sistema de la benevolencia”, considerándole como el padre de las teorías del sentido moral, que después desarrollarían Hutcheson, Hume y Smith. Sus ensayos fueron reunidos en un vasto volumen titulado *Characteristics of Men, Manner, Opinión, Times*⁸⁰² (1711).

Ya en su primera obra publicada, la *Investigación sobre la virtud o el mérito*⁸⁰³, desarrolla una metafísica que se opone tanto a la “vía de las ideas” inaugurada por Descartes, y continuada por Locke, como al materialismo de corte *hobbesiano*; la metafísica de Shaftesbury supone una “concepción teleológica de la naturaleza”. Para Shaftesbury, en el universo existe una “armonía”, una tendencia innata hacia el bien y la belleza, que en el ser humano se manifiesta como “sociabilidad natural”. Esta sociabilidad conduce a los hombres a una preocupación por los demás: la llamada

⁸⁰¹ SPINOZA, *Tratado teológico-político*, pp. 410-1.

⁸⁰² SHAFTESBURY, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. Douglas den Uyl, Indianapolis, Liberty Fund, 2001 (3 vols).

⁸⁰³ SHAFTESBURY, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. Douglas den Uyl, Indianapolis, Liberty Fund, 2001, Vol. 2 (trad. esp. SHAFTESBURY, *Investigación sobre la Virtud o el Mérito*, ed. Agustín Andreu, Madrid, CSIC, 1997).

“benevolencia”, que insta la cooperación con nuestros semejantes y, por tanto, la constitución de una sociedad armónica. El sistema de la benevolencia claramente contradice el contractualismo de Hobbes y el de Locke. Y también a los teólogos de la Iglesia oficial, pues para Shaftesbury, la benevolencia natural es norma para la moral, y es esta moral la que lleva al hombre a creer en Dios, y no a la inversa. La creencia religiosa no es sino la percepción del orden armónico de la Naturaleza. De ahí que en su *Carta sobre el entusiasmo*⁸⁰⁴ critique la versión sombría y triste de la religión establecida. Sin embargo, contemplando el Universo como un Todo armónico no es posible que el hombre no quiera creer en Dios. En el diálogo *Los Moralistas*, uno de sus personajes, Teocles lleva a cabo una alabanza continua de la Naturaleza, concebida como fuente de la belleza y la bondad. Esta oración permanente se resuelve en un canto a la perfección divina de la Naturaleza⁸⁰⁵.

La Naturaleza, pues, es la misma deidad, una divinidad impersonal, que es un todo armonioso y cognoscible. Pero si la divinidad no es trascendente, la doctrina teológica del pecado original y la redención, base del calvinismo y del catolicismo, es errónea. Es más, según Shaftesbury, la promesa de premios y castigos envilecen a los hombres. Así, afirma de los teólogos en su obra *Sensus Communis*:

“Han hecho de la virtud algo tan mercenario y han hablado tanto de sus premios, que resulta difícil decir qué hay en ella, en último término, que valga la pena de merecerlo. Pues que ser sobornado no más, o aterrorizado, en orden a un comportamiento honesto, dice muy poco de una verdadera honestidad o de un verdadero mérito”⁸⁰⁶.

⁸⁰⁴ SHAFTESBURY, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. Douglas den Uyl, Indianapolis, Liberty Fund, 2001, Vol. 1 (trad. esp. SHAFTESBURY, *Carta sobre el entusiasmo*, ed. Agustín Andreu, Barcelona, Crítica, 1997).

⁸⁰⁵ SHAFTESBURY, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. Douglas den Uyl, Indianapolis, Liberty Fund, 2001, Vol. 2 (trad. esp. SHAFTESBURY, *Los Moralistas*, eds. Jorge V. Arregui y Pablo Arnau, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, EIUNSA, 1997). El himno a la Naturaleza que muestra lo que decimos es el siguiente: “¡Oh, gloriosa naturaleza! ¡Hermosura suprema y bondad soberana! ¡Toda amante y toda amable, toda divina! ¡Cuya visión favorece tanto y con tal gracia infinita, cuyo estudio aporta tal sabiduría y cuya contemplación tal deleite, cuyas obras todas crean un escenario más amplio y son un espectáculo más noble que todo lo que jamás creara el arte! ¡Oh, poderosa naturaleza! ¡Sabio sustituto de la providencia! ¡Creadora dotada de poder! ¡Oh, Tú, Deidad dadora de poder, creador supremo! ¡A Ti te invoco y a ti sólo adoro!”, p. 198.

⁸⁰⁶ SHAFTESBURY, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. Douglas den Uyl, Indianapolis, Liberty Fund, 2001, Vol. 1, p. 97 (trad. esp. SHAFTESBURY, *Sensus Communis. Ensayo*

El hombre debe de actuar desinteresadamente para actuar de forma virtuosa. Vemos entonces que el concepto de “desinterés” es prioritario en la moralidad, tal como la concibe Shaftesbury. Es más, Dios mismo, no muestra ninguna exigencia, ni premia ni castiga. Este ideal, que también comparte la estética, es el que conforma la benevolencia.

Y esta benevolencia natural no es para Shaftesbury sino un sentido que llevamos dentro de nosotros, un “sentido interno” por el que participamos del orden armónico de la Naturaleza. Lo que después Hutcheson denominará “sentido moral” (*moral sense*)⁸⁰⁷. Pero para despertar este sentido y conducirlo a la plenitud, hace falta educarlo y desarrollar el gusto. De ahí que el pensamiento de Shaftesbury esté ligado a una cultura que se suele llamar de la “cortesía” (*Culture of Politeness*)⁸⁰⁸.

Si la afección natural propia del ser humano es la benevolencia, entonces aquellos sistemas filosóficos que defienden un “egoísmo moral” están tan equivocados como los teólogos. En *Sensus Communis*, Shaftesbury polemiza en este sentido con autores como Lucrecio, Montaigne, Hobbes o La Rochefoucauld. Así, afirma de los mismos:

“Querrían explicar todas las pasiones sociales y afecciones naturales dándoles un nombre de *tipo egoísta*. Así, civilidad, hospitalidad, humanidad para con los extranjeros o gentes en apuros, todo eso no sería más que *un egoísmo más consciente*. Un corazón honrado no es más que *un corazón más astuto*; y la honestidad y el bien natural no son más que *un amor a sí mismo, pero más consciente y mejor regulado*. El amor a la parentela, a los hijos y a la posteridad es puramente *amor a sí mismo y a la propia sangre próxima*; como si en este cálculo no quedara incluida toda la humanidad, puesto que *toda* es de una *sangre*, juntada por

sobre la libertad de ingenio y humor, ed. Agustín Andreu, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 165). “They have made *Virtue* so mercenary a thing, and have talk’d so much of its *Rewards*, that one can hardly tell what there is in it, after all, which can be worth rewarding. For to be brib’d only or terrify’d into an honest Practice, bespeaks little of real Honesty or Worth”.

⁸⁰⁷ Este término aparece por primera vez en Shaftesbury, en la *Investigación sobre la Virtud o el Mérito* (p. 27), si bien será, Hutcheson el que le de una importancia teórica en su sistema moral.

⁸⁰⁸ El término ha sido felizmente introducido por L. KLEIN, *Shaftesbury and the Culture of Politeness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

matrimonio y alianzas, según se han ido trasladando (las gentes) formando colonias y mezclándose unos con otros. Y, así, *el amor al propio país y el amor a la Humanidad* serían también (según los nuevos filósofos) *amor propio*⁸⁰⁹.

Para Shaftesbury estos autores hacen un mal uso del ingenio, ideando juegos de palabras, que invierten el verdadero sentido de la moral. Creen que el ser humano es sólo y únicamente un ser que se mueve por intereses egoístas y cualquier conducta es explicada en estos términos. Pero estos sistemas disuelven el sentido mismo de los términos morales como honestidad, virtud, bien, benevolencia e incluso felicidad. Para ellos parece que “la sabiduría suprema consiste en ser rectamente egoísta”⁸¹⁰. Shaftesbury critica a los filósofos de su época proponiendo una filosofía de la vida consistente en sentir admiración por la belleza y pasión por el bien. En otras palabras, el pensamiento de Shaftesbury supone el ascenso de una cultura amable, de la cortesía.

Shaftesbury prestará una especial atención a los “afectos” o “sentimientos”, término que prefiere al de “pasiones”, que reserva para estados pasivos y no controlados. Pero este interés no procede de las especulaciones de la filosofía moderna, a la que parece darle la espalda⁸¹¹. Hume mismo afirma que Shaftesbury es “uno de los más incondicionales admiradores de los clásicos”⁸¹². En lugar de las “ideas” de los filósofos modernos, la filosofía de Shaftesbury muestra un interés prioritario por la

⁸⁰⁹ SHAFTESBURY, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, Vol. 1, p. 118-9/*Sensus Communis. Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*, p. 183. “They wou’d so explain all the social Passions, and natural Affections, as to denominate ’em *of the selfish kind*. Thus Civility, Hospitality, Humanity towards Strangers or People in distress, is only *a more deliberate Selfishness*. An honest Heart is only *a more cunning one*: and Honesty and Good-Nature, *a more deliberate, or better-regulated Self-Love*. The Love of Kindred, Children and Posterity, is purely *Love of Self*, and of *one’s own immediate Blood*: As if, by this Reckoning, all Mankind were not included; *All being of one Blood*, and join’d by Inter-Marriages and Alliances; as they have been transplanted in Colonys, and mix’d one with another. And thus *Love of one’s Country*, and *Love of Mankind*, must also be *Self-Love Magnanimity and Courage*, no doubt, are Modifications of this universal *Self-Love!* For *Courage* (says our modern Philosopher) is *constant Anger*”.

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 121/p. 185. “’Tis the height of Wisdom, no doubt, to be rightly *selfish*”.

⁸¹¹ Para las relaciones de Shaftesbury con la cultura clásica y la cultura moderna véase el artículo de Nuria LLORENS, “Shaftesbury y el modelo clásico” en *LOCVS AMOENVS* 6, 2002-3, pp. 343-368.

⁸¹² D. HUME, “Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences” en *Essays*, p. 131 (se cita según la traducción de Carlos Mellizo, “Sobre el surgimiento y progreso de las artes y las ciencias” en *Sobre el suicidio y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1988, p. 94).

“vida”⁸¹³. Además, su teoría de las pasiones supone un desprecio de las doctrinas fisiológicas que ofrecían Descartes, Malebranche o Hobbes. Para Shaftesbury, señalar que el miedo se produce porque los espíritus animales se conducen hacia los músculos de las rodillas, es una explicación absurda⁸¹⁴, de lo que él está seguro es que el miedo, así, como las otras pasiones, “aumentan o disminuyen impulsadas por la opinión, por la costumbre y el ejercicio”⁸¹⁵. En la *Investigación sobre la virtud o el mérito* elabora una auténtica teoría de las pasiones, ligada a una doctrina moral. Distingue tres tipos de afecciones que influyen en el ser humano y que pueden llegar a gobernarlo: las “Afecciones naturales” (*natural Affections*), las “Afecciones propias” (*Self-Affections*) y las “Afecciones no naturales” (*unnatural Affections*)⁸¹⁶.

Se consideran “Afecciones naturales” (*natural Affections*), las propias de toda criatura sensible: la piedad, el amor y la benevolencia; añadiéndose como propias de la criatura racional: la justicia, la generosidad y la gratitud⁸¹⁷. Una característica común a

⁸¹³ “¿Qué me importa saber cómo se han elaborado las ideas, o como se combinan, cuales son simples y cuales compuestas, si no poseo una idea clara acerca de la vida” (SHAFTESBURY, *Del Soliloquio o consejos al escritor*, trad. Delia A. Sampietro, Buenos Aires, Instituto de Filosofía, Universidad de la Plata, 1972, p. 18).

⁸¹⁴ SHAFTESBURY, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, Vol. 1, p. 294/*Del Soliloquio o consejos al escritor*, p. 111 “La pasión del miedo, según me informa un moderno filósofo conduce los espíritus hacia los músculos de las rodillas, que se disponen al instante a realizar su movimiento haciendo elevar las piernas con celeridad incomparable, de modo de poder alejar del cuerpo todo peligro. ¡Excelente mecanismo! Pero si este entrecostar de rodillas sea o no el síntoma cobarde de huida; o el rechinar de los dientes signo de valor, no es cosa que vaya yo a determinar. En este tema de investigación no he de encontrar nada que me interese en lo más mínimo; y podría asegurar que la más sutil especulación de este tipo no va a enseñar o apaciguar mis temores, ni a darme coraje”.

“The Passion of *Fear* (as a modern Philosopher informs me) determines the Spirits to the Muscles of the Knees, which are instantly ready to perform their Motion; by taking up the Legs with incomparable Celerity, in order to remove the Body out of harm’s way.”—Excellent Mechanism! But whether the knocking together of the Knees be any more the cowardly Symptom of Flight, than the chattering of the Teeth is the stout Symptom of Resistance, I shall not take upon me to determine. In this whole Subject of Inquiry I shall find nothing of the least *Self-concernment*. And I may depend upon it, that by the most refin’d Speculation of this kind, I shall neither learn to diminish my Fears, or raise my Courage”.

⁸¹⁵ SHAFTESBURY, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, Vol. 1, p. 294/*Soliloquio o consejos al escritor*, p. 111. “This, however, I may be assur’d of, that ’tis the Nature of Fear, as well as of other Passions, to have its Increase and Decrease, as it is fed by *Opinion*, and influenc’d by Custom and Practice”.

⁸¹⁶ SHAFTESBURY, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, Vol. 2, p 86-7/*Investigación sobre la Virtud o el Mérito*, p. 58.

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 43/p. 28. “’Tis impossible to suppose a mere sensible Creature originally so ill-constituted, and unnatural, as that from the moment he comes to be try’d by sensible Objects, he shou’d have no one good Passion towards his Kind, no foundation either of Pity, Love, Kindness, or social Affection. ’Tis full

todas ellas es que inducen al bien público. Un segundo tipo de afecciones presente en los animales y el ser humano son las “Afecciones propias” (*Self-Affections*) que inducen solamente al bien particular o privado.

Estos dos tipos de afecciones no son buenas o malas en sí mismas, según Shaftesbury, sino que dependen del grado como se presenten. Las “afecciones naturales” cuando son *demasiado fuertes*, esto es, cuando tienen una gradación excesiva, y, por, tanto, según Shaftesbury no natural, puede destruir su propia finalidad. Así, por ejemplo, una piedad excesiva puede ser tan agobiante que impida el socorro de los que necesitan la ayuda, o un amor excesivo hacia una cría puede impedirle el desarrollo de la propia personalidad, eliminando la función que le es propia. En el caso de la Religión, es fenómeno habitual, que la pasión, aun siendo noble, al hacer un uso exagerado se convierta en pasión pervertida, y la devoción tienda a no reconocer sino deberes trascendentes y no preocuparse por la humanidad⁸¹⁸.

También es defecto que las “afecciones propias” sean *demasiado débiles*, dejando de cumplir su función, como cuando una criatura es tan descuidada de sí misma que es incapaz de reconocer el peligro que le acecha. Las afecciones relativas al bien privado son necesarias para la bondad, y aunque ninguna criatura sea llamada buena por ellas, no obstante el bien público las supone⁸¹⁹. Las afecciones privadas también pueden ser *demasiado fuertes*, de tal manera que se convierten en egoístas, dejando de subordinarse a lo amable y natural⁸²⁰. Las pasiones particulares pertenecen al interés o amor de sí y son: el amor a la vida, el resentimiento por una injuria, el placer o apetito de conservación, el amor al elogio y la comodidad. Según Shaftesbury, “si son moderadas y (se mantienen) dentro de ciertos límites nos son perjudiciales para la vida social ni son estorbo para la virtud”⁸²¹. Pero llevadas al extremo se convierten en vicios

as impossible to conceive, that a rational Creature coming first to be try'd by rational Objects, and receiving into his Mind the Images or Representations of Justice, Generosity, Gratitude, or other Virtud”

⁸¹⁸ Ibid., pp. 88-90/pp. 59-60

⁸¹⁹ Ibid., pp. 89-91/pp. 60-2.

⁸²⁰ Ibid. pp. 139 y ss./pp. 93 y ss.

⁸²¹ Ibid. p. 139/p. 93. “Now these Affections, if they are moderate, and within certain bounds, are neither injurious to social Life, nor a hindrance to virtud”.

y males para la sociedad humana, tales son: la cobardía, el ánimo de venganza, la injuria, la avaricia y la haraganería. La ira, por ejemplo, es una pasión necesaria para disuadir a otro para que no nos haga violencia, pero cuando estalla y se vuelve violenta puede convertirse en una cólera que no cesa, y que es pura y continua venganza. Igual ocurre con otras pasiones que experimentadas con medida procuran dicha, pero en exceso, el estar sometido a ellas, nos hace desgraciados. Según Shaftesbury, “al crecer imperiosa e intensamente, son ocasión de que la criatura se haga, en esa misma proporción despreciable y ruin”⁸²². Dan lugar al hombre egoísta, aquél que está dominado por las pasiones. Gobernado por la cólera, la lujuria, la cobardía, la avaricia o alguna otra de estas pasiones, este ser humano pierde la alegría principal de la vida y se sume en la mayor de las miserias al apartarse de nuestros afectos naturales.

Para Shaftesbury, las afecciones naturales y las privadas serán buenas si van encaminadas a cumplir su función o fin, que consiste en producir una armonía en el individuo que las siente y en la sociedad con la que interactuamos. Shaftesbury compara las pasiones con un instrumento musical cuyas cuerdas hay que tensar en la justa medida⁸²³. Tener afecciones naturales es tener los medios para ser feliz, y a ellas se suman las afecciones privadas proporcionadas.

Existe un tercer tipo de afecciones que Shaftesbury denomina “afecciones no naturales”, que ni tienden a un bien público, ni a un bien privado, sino todo lo contrario, como es la envidia, la malicia o la insolencia⁸²⁴. Estas pasiones son viciosas en sí mismas, pues lo que persiguen es un mal. El exceso o defecto de algunas de las afecciones anteriores, las coloca también en esta categoría.

⁸²² Ibid., p. 161/p.107.” As they grow imperious and high, they are the occasion that a Creature in proportion becomes mean and low”.

⁸²³ La metáfora será recogida por Hume, si bien con otro sentido diferente. En el *Tratado de la Naturaleza Humana*, señala que las pasiones se parecen más a un instrumento de cuerda que a uno de viento, pues al producir el sonido, una vez realizada la acción, éste todavía sigue presente por algún tiempo, tal es su influencia.

⁸²⁴ Ibid., p. 26-7/p. 17. “THERE is no need of mentioning either *Envy, Malice, Frowardness*, or other such hateful Passions; to shew in what manner they are ill, and constitute an *ill* Creature”.

¿Y cómo es posible que si los afectos nos conducen de forma natural hacia la benevolencia, caigamos en míseras pasiones? Shaftesbury lo explica por el influjo de una mala educación, que vicia el gusto o por los efectos de una religión malhumorada. La corrupción del sentido moral se produce por la formación en el ser humano de una falsa imaginación de lo correcto e incorrecto, producto de la “fuerza de la costumbre y de la educación en oposición a la naturaleza”⁸²⁵. Para Shaftesbury el fundamento de la moralidad se encuentra en la propia naturaleza humana. En algunos países donde ciertas prácticas odiosas se tienen como costumbres nobles, se traiciona la naturaleza y se pierde el sentido del bien y el mal. Tal es lo que ocurre también con la “religión corrompida o superstición”, en la que “se puede llegar a aceptar como excelentes, como buenas y laudables *en sí mismas*, muchas cosas de las más horribles, desnaturalizadas e inhumanas”⁸²⁶. Y ello porque se atribuyen a la voluntad de una Deidad, y, por lo tanto, hay que aceptarlas incondicionalmente. Pero el creyente a veces puede detestar secretamente ciertos actos bárbaros o antinaturales de la religión, lo que muestra que todavía opera un sentido moral encubierto⁸²⁷. Curiosamente, del ateísmo, aun cuando lo considere falso, Shaftesbury dice que no pervierte por sí mismo el sentido moral⁸²⁸.

Shaftesbury ve en la religiones establecidas formas de perversión de las afecciones que impiden la felicidad de los hombres. En su obra *Carta sobre el entusiasmo*, liga el espíritu religioso con un “entusiasmo” sin medida, que da lugar a religiones fundadas en el “pánico”, y en el que el entusiasmo queda sumido en la tristeza⁸²⁹. Shaftesbury está adelantando ideas que aparecerán en la *Historia Natural de la Religión* de Hume. Frente al entusiasmo, Shaftesbury propone como remedio el buen humor y el ingenio que es el mejor fundamento de la piedad y la verdadera religión, pues la educación proporcionada por la religión oficial nos incapacita para pensar sobre

⁸²⁵ Ibid., p. 45/p. 30. “THIS can proceed only from the Force of Custom and Education in opposition to Nature”.

⁸²⁶ Ibid., p. 46/p. 30. “But this is certain, that by means of *corrupt Religion*, or Superstition, many things the most horridly unnatural and inhuman, come to be receiv’d as excellent, good, and laudable *in themselves*”.

⁸²⁷ Ibid., pp. 46 y ss./pp. 30-4.

⁸²⁸ Coincidiendo con el juicio de Plutarco en “Sobre la superstición”.

⁸²⁹ SHAFTESBURY, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, Vol. 2, p. 16/*Carta sobre el entusiasmo*, p. 104. “And thus is Religion also *Panick*; when Enthusiasm of any kind gets up; as oft, on melancholy occasions, it will”. En vez de “tristeza” podría traducirse como “melancolía”.

ella con buen humor. La religión natural de Shaftesbury proporciona además un sentido de la tolerancia, difícil de hallar en las religiones establecidas⁸³⁰.

Shaftesbury dice acerca de los efectos de la religión establecida sobre nuestros afectos:

“Nunca podremos estar en condiciones de contemplar algo que está fuera de nosotros, si no estamos en condiciones de mirar nuestro propio interior y examinar con calma la índole de nuestra propia alma y de nuestras pasiones. Pues nosotros vemos *en la DIVINIDAD* la ira, la furia y la venganza, cuando estamos llenos de agitación y de miedos *interiores* y hemos perdido a causa del sufrimiento y la ansiedad, mucho de la calma y suavidad naturales de nuestra índole”⁸³¹.

Las religiones ocultan la Bondad de la Divinidad, que no es sino el orden del Universo, mostrando una concepción errónea de la realidad, una falsa metafísica, que pervierte los afectos y el carácter humano. El amor al bien público y a la sociedad, esto es, nuestro sentido moral o benevolencia, parecen estar en contradicción con la falsa religión, pero se identifican con la verdadera. La filosofía de Shaftesbury se descubre así como un proyecto emancipatorio, que desenmascara a las religiones históricas, proponiendo un ideal de justicia y solidaridad, amparado en la propia naturaleza humana como reflejo del orden divino. Así, señala que “el amor (a la sociedad o) al público, el proyecto del bien universal y la promoción del interés del mundo entero en cuanto está en nuestro poder, representa con toda seguridad la bondad más excelsa y es lo que da esa índole que llamamos divina”⁸³².

Lleva razón Hume al considerar a Shaftesbury como un autor ligado al modelo clásico, el cual llegaría a revitalizar en la Inglaterra del siglo XVIII y que influiría

⁸³⁰ Ibid., pp 21-32/pp. 110-119.

⁸³¹ Ibid., pp. 32-3/p. 119-20. “We can never be fit to contemplate any thing above us, when we are in no condition to look into ourselves, and calmly examine the Temper of our own Mind and Passions. For then it is we see Wrath, and Fury, and Revenge, and Terrors *in the* Deity; when we are full of Disturbances and Fears *within*, and have, by Sufferance and Anxiety, lost so much of the natural Calm and Easiness of our Temper”.

⁸³² Ibid., p. 37/p. 123. “To love the Publick, to study universal Good, and to promote the Interest of the whole World, as far as lies within our power, is surely the Height of Goodness, and makes that Temper which we call *Divine*”

decisivamente en autores como Hutcheson, Adam Smith o el mismo Hume. Shaftesbury está convencido de la existencia de un orden universal, que recuerda al propio del estoicismo antiguo; y también del juicio, arraigado en los filósofos de la antigüedad, de que la virtud produce o se identifica con la felicidad, mientras que del vicio surge la desgracia. Es por ello que niega tanto la herencia de las religiones históricas, como las novedades de los filósofos modernos⁸³³. Para Shaftesbury, el orden y la virtud promueven una comunidad próspera y feliz. Hutcheson continuará la línea de Shaftesbury, mientras que Hume tiene la idea de superar las insuficiencias de la filosofía de los antiguos.

3.8.3. Mandeville

La teoría de la sociabilidad de Shaftesbury sería contestada por un pensador que retornaría al egoísmo moral *hobbesiano*: Bernard Mandeville (1670-1733), un médico holandés emigrado a Inglaterra. Para Mandeville no es la virtud sino el vicio lo que mantiene unidos a los hombres y hace próspera una sociedad. Su obra, *La Fábula de las Abejas*⁸³⁴, lleva como subtítulo de la primera parte “Vicios privados, beneficios públicos”, y en esta paradoja se sintetiza su pensamiento. Es el interés de los seres humanos, que se oponen unos a otros, lo que contribuye mediante la confrontación a mantener el equilibrio y la prosperidad social. Mandeville fundamenta su teoría en una concepción negativa de la naturaleza humana, una naturaleza caída de tintes agustinianos. Precisamente, la naturaleza humana como sierva de las pasiones es una idea que florece con el auge de la Reforma. La desconfianza en la razón, producto del escepticismo europeo iniciado por Montaigne y Pierre Bayle, y de las ideas reformistas, desembocará en un pensamiento según el cual en el hombre las pasiones dominan a la razón. El ser humano es un ser pasional y la pasión fundamental es la

⁸³³ Sobre la posición de Shaftesbury en la *querelle* entre los antiguos y los modernos, surgida en Francia, véase el artículo señalado de N. LLORENS, “Shaftesbury y el modelo clásico”, pp. 346 y ss.

⁸³⁴ B. MANDEVILLE, *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, 2 vols. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F.B. Kaye, Indianápolis, Liberty Fund, 1988 (trad. esp. *La Fábula de las Abejas o Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, Comentario crítico, histórico y explicativo de F.B. Kaye, trad. José Ferrater Mora, Madrid, 1997).

autoconservación⁸³⁵, como ya aparecía reflejado en Hobbes. Según Mandeville, todas las criaturas humanas están enteramente gobernadas por su pasiones, e incluso aquellos que actúan de acuerdo con los dictados de la razón, no están menos compelidos a hacerlo por alguna pasión que los desafía, que los que decimos son esclavos de sus pasiones. Estas pasiones no son los afectos amables y nobles de Shaftesbury sino aquellas producto de una naturaleza humana enferma.

Pero entonces, si los motivos de las acciones de los hombres son principios egoístas e innobles, ¿cómo es posible que el ser humano conviva en sociedad? Según Mandeville gracias a nuestra capacidad de simulación y engaño, que hace creer en nuestra presunta bondad. Como bien señala Esther Pascual, “la naturaleza humana presenta así una doble faz. De un lado la «verdadera naturaleza humana», un amasijo de pasiones egoístas que nos hacen oscilar a su capricho, pero que permanece oculta; de otro, la máscara que cada uno muestra hacia el exterior, frente a los demás y frente al propio yo, el barniz de cortesía y buenas maneras sin el que –piensa Mandeville- la vida social sería un infierno”⁸³⁶. Si en el hombre dominan pasiones tales como el orgullo, la lujuria, la envidia o la malicia, se hace necesario sustituir los síntomas de las mismas enmascarándolas bajo la apariencia de la cortesía y el buen sentido⁸³⁷, para que de esta

⁸³⁵ “Nada existe en la tierra tan universalmente sincero como el amor por todas las criaturas, capaces de sentirlo, se profesan a sí mismas; y como no hay amor al que no desvele el cuidado de conservar el objeto amado, nada hay más sincero en cualquier criatura, que su voluntad, su deseo y su empeño de conservarse a sí misma. Es la ley de la naturaleza que todos los apetitos o pasiones de la criatura tiendan directa o indirectamente a la preservación, tanto de sí misma como de su especie” (“Observaciones” en *Ibid.*, p. 129).

“There is nothing so universally sincere upon Earth, as the Love which all Creatures, that are capable of any, bear to themselves; and as there is no Love but what implies a Care to preserve the thing beloved, so there is nothing more sincere in any Creature than his Will, Wishes, and Endeavours to preserve himself. This is the Law of Nature, by which no Creature is endued with any Appetite or Passion but what either directly or indirectly tends to the Preservation either of himself or his Species” (“Remarks”, en *Ibid.*, Vol. 1, p.141).

⁸³⁶ E. PASCUAL LÓPEZ, *Bernard Mandeville. Legitimación de la fantasía y orden espontáneo*, Madrid, Ediciones sequitur, 2000, p. 40.

⁸³⁷ Su teoría de la simulación queda expresada de forma clara en el Segundo Diálogo de la segunda parte de *La Fábula de las Abejas*: “CLEÓMENES: Cualquiera que sean las flaquezas y fragilidades naturales que puedan albergar las personas, el buen sentido y los buenos modales son suficientes y capaces sin ayuda ajena de mantenerlas fuera de las indiscretas miradas... la más hermosa superestructura puede ser erigida encima de los más despreciables y corrompidos cimientos” (“Segundo Diálogo” en *Ibid.*, p. 387) “whatever Frailties and natural Infirmities Persons might be conscious of within, good Sense and good Manners were capable, and, without any other Assistance, sufficient to keep them out of Sight: But your Questions are very seasonable, and since you have started this, I will be very open to you, and acquaint

manera parezcan aceptables. Esta sustitución es lo que Paulette Carrive denomina “travestismo de las pasiones en la sociedad” y Grégoire calificó como “hipocresía civilizatoria”⁸³⁸. Un ejemplo, entre los muchos que nos ofrece Mandeville, puede ser el siguiente:

“Las pasiones que con más afán podemos ocultar para el contento y el embellecimiento de la sociedad son principalmente la lujuria, el egoísmo y el orgullo; por tanto la palabra modestia tiene tres significados diferentes, que varían según las pasiones que encubra”⁸³⁹.

La unión de unos hombres con otros en sociedad exige cierta consideración por los demás, pero cuando nos vemos alejados de la compañía de los otros o reflexionamos sobre nuestra verdadera naturaleza, las aparentes virtudes sociales pierden su significado. Mandeville repite una y otra vez la doble moral externa e interna presente en los hombres. Así, por ejemplo en las “Observaciones” afirma lo siguiente:

“Avergonzados de las muchas flaquezas interiores que padecen, todos los hombres se esfuerzan por ocultarse unos a otros la fealdad de su desnudez, envolviendo el verdadero sentir de sus corazones en el amplio manto de la sociabilidad, con la esperanza de esconder sus sucios apetitos y la deformidad de sus deseos bajo la apariencia de un sincero interés por el bien público; mientras que en su fuero interno tiene conciencia de su invencible afición a sus concupiscencias favoritas y de su absoluta incapacidad de transitar por el arduo y fragoso sendero de la virtud”⁸⁴⁰.

you before-hand with my Design of the Description I am going to make; and the Use I intend it for; which in short is, to demonstrate to you, That a most beautiful Super-structure may be rais'd upon a rotten and despicable Foundation. You'll understand me better presently” (“Second Dialogue”, en *Ibid.*, Vol. 2, pp. 31-32).

⁸³⁸ Citado en E. PASCUAL LÓPEZ, *Op. cit.*, p. 40. Refiere a CARRIVE, P, *Bernard Mandeville. Passions, vices, versus*, Paris, Librairie philophique J. Vrin, 1980, p. 51; y GRÉGOIRE, F., *Bernard de Mandeville et la Fable des Abeilles*, Nancy, 1947.

⁸³⁹ B. MANDEVILLE, “Remarks”, in *The Fable of the Bees*, Vol. 1, p. 88 /“Observaciones” en *La Fábula de las Abejas*, p. 40. “The Passions we chiefly ought to hide for the Happiness and Embellishment of the Society are Lust, Pride, and Selfishness; therefore the Word Modesty has three different Acceptations, that vary with the Passions it conceals”.

⁸⁴⁰ B. MANDEVILLE, “Remarks”, in *The Fable of the Bees*, Vol. 1, p. 154 /“Observaciones” en *La Fábula de las Abejas*, p. 153. “Ashamed of the many Frailties they feel within, all Men endeavour to hide themselves, their Ugly Nakedness, from each other, and wrapping up the true Motives of their Hearts in the Specious Cloke of Sociableness, and their Concern for the publick Good, they are in hopes of concealing their filthy Appetites and the Deformity of their Desires; while they are conscious within of the Fondness for their darling Lusts, and their Incapacity, barefac'd, to tread the arduous, rugged Path of Virtud”.

La naturaleza humana es entonces una naturaleza enferma, corrompida. Las personas están gobernadas por sus pasiones, que son siempre negativas. La razón es impotente para vencerlas, y tan sólo una pasión puede vencer a otra pasión, idea esta familiar en la filosofía barroca e ilustrada, pero que en Mandeville, está ligada a una concepción que hace del ser humano una criatura esclava y servil de sus impulsos. Las motivaciones humanas son hedonistas como lo son las propias de los animales. Y es el orgullo, al igual que en San Agustín, la pasión que define mejor la naturaleza humana. Pero las pasiones tienen una utilidad social. Dado que nuestro orgullo requiere de la adulación social, nos valemos de estrategias ante los demás para hacer creer que dominamos nuestras pasiones egoístas, y hacemos creer que la razón tiene un imperio sobre las pasiones. De ahí que la definición socialmente aceptada de “Virtud” sea la de cualquier acto en la que dominamos nuestros apetitos, procurando el bien de los otros, mientras que el “Vicio” es definido como la satisfacción de nuestros apetitos, sin consideración por el público⁸⁴¹.

No es la racionalidad práctica, sino pasiones como el deseo de ser aprobado, la vanagloria o el miedo al desprecio, las que frenan o disimulan nuestros apetitos más egoístas. Es este el origen de la cortesía y las bondades sociales. La asociación humana no procede del amor a los demás como pensaba Shaftesbury, sino que deriva directamente de nuestra búsqueda del placer, al comprender que la unión en sociedad nos procura mayores beneficios⁸⁴².

Mandeville explica la pasión de la “ira” y la “envidia” mediante la circunstancia de que a ciertas personas se les presenta la existencia plagada de obstáculos, y encuentran que otros disfrutan de lo que a ellos les placiera. Pero el encontrarse arrebatados por estas pasiones puede hacer que mostremos violencia hacia los otros, lo que tiene el peligro de que los demás también respondan a la confrontación del mismo

⁸⁴¹ Véase B. MANDEVILLE, “An Enquiry Into The Origin Of Moral Virtue”, in *The Fable of the Bees*, Vol. 1, p. 78/ “Investigación sobre el Origen de la Virtud Moral” en *La Fábula de las Abejas*, p. 26.

⁸⁴² Véase B. MANDEVILLE, “Fourth Dialogue” in *The Fable of the Bees*, Vol. 2, p. 88 y ss./“Cuarto Diálogo” en *La Fábula de las Abejas*, pp. 473 y ss.

modo. O dicho de otro modo, el “miedo” a ser destruido, actúa como freno de las otras pasiones. La impronta de Hobbes se muestra aquí, aunque Mandeville discrepa de la opinión *hobbesiana* que afirma que los hombres no son aptos para la sociedad⁸⁴³. Para Mandeville el ser humano se une en sociedad para encontrar beneficios en los otros, y el proceso civilizatorio lo que permite es satisfacer nuestros apetitos, bien de forma travestida o transformada, o bien, aplazada. En el cortejo, por ejemplo, la mujer se sirve del atributo que le es propio, la belleza, y el hombre, de la apariencia de fortaleza, para conseguir el fin asignado por la naturaleza.

Las pasiones para Mandeville son mecanismos de presencia y ocultamiento que, a la vez que satisfacen necesidades personales promueven la prosperidad social. Y en esta paradoja ve Mandeville la mano de la Providencia divina. Estas antinomias, además, inauguran el debate sobre el surgimiento y florecimiento de la nueva sociedad comercial⁸⁴⁴.

Hemos de señalar como nota final que Mandeville, en tanto que médico, también recurrió a la hipótesis de los “espíritus animales”, a los que caracteriza como “mensajeros del alma”, para explicar los mecanismos fisiológicos de las pasiones, y, en concreto, la interacción entre el cuerpo y el pensamiento, aunque en algunos pasajes parece hacer un uso únicamente nominalista de la hipótesis a falta de otra mejor⁸⁴⁵.

3.8.4. Hutcheson

Considerado el padre de la llamada Ilustración escocesa⁸⁴⁶, Francis Hutcheson (1694-1746), siguió el camino trazado por Shaftesbury, oponiéndose de forma directa al

⁸⁴³ Ibid., pp. 89-90/pp. 474-5.

⁸⁴⁴ Véase J.G.A. POCOCK, *El momento maquiavélico*, trad. Marta Vázquez-Pimentel y Eloy García, Madrid, Tecnos, 2002, pp. 562 y ss.

⁸⁴⁵ Véase E. PASCUAL LÓPEZ, *Op. cit.*, p. 46-7.

⁸⁴⁶ CAMPBELL, T. D., “Francis Hutcheson: ‘Father’ of the Scottish Enlightenment”, In R.H. Campbell and A.S. Skinner, *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, John Donald Publishers Ltd, 1982.

egoísmo moral de Mandeville. Su primera obra, publicada en 1725, lleva como título *Una investigación sobre el origen de nuestras ideas de belleza y virtud*⁸⁴⁷, y está dividida en dos partes, la primera aborda cuestiones estéticas, mientras que la segunda se centra en aspectos morales. Hutcheson ataca la moral de Mandeville, oponiéndola a los sistemas de la benevolencia. De hecho, el subtítulo de la primera edición era el siguiente: “En el cual los principios del último conde de Shaftesbury son explicados y defendidos, contra el autor de la *Fábula de las Abejas*”⁸⁴⁸. En 1728, publica *Un ensayo sobre la naturaleza y la conducta de las pasiones y de las inclinaciones e Ilustraciones sobre el sentido moral*⁸⁴⁹, dividida también como la anterior en dos partes, la primera, expone la psicología de las pasiones y la segunda se centra en el sentido moral⁸⁵⁰. Un aspecto interesante de esta obra es que aparte de los sistemas egoístas y benevolentes de la moralidad, también tiene en cuenta la corriente del racionalismo moral.

El programa de Hutcheson incide en la importancia fundamental de la “naturaleza humana” como fundamento de la filosofía moral, aspecto éste que continuará su alumno en la Universidad de Glasgow, Adam Smith y, por supuesto, David Hume. El primer *Treatise* de Hutcheson comienza con estas palabras: “No hay parte de la filosofía más importante que un conocimiento exacto de la naturaleza

⁸⁴⁷ F. HUTCHESON, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, edited and with an introduction by Wolfgang Leidhold (The Collected Works and Correspondence of Francis Hutcheson), Indianapolis, Liberty Fund, 2004. Traducción española del primer tratado: F. HUTCHESON, *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de belleza*, ed. Jorge V. Arregui, Madrid, Tecnos, 1992; y del segundo tratado en F. HUTCHESON, *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de virtud*, incluido en *Escritos sobre la idea de virtud y sentido moral*, introd. Julio Seoane, trad. Aurora Lauzardo, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

⁸⁴⁸ “IN WHICH The Principles of the late Earl of Shaftesbury are Explain’d and Defended, against the Autor of the *Fable of the Bees*”.

⁸⁴⁹ F. HUTCHESON, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, Introd. Aaron Garrett, (The Collected Works and Correspondence of Francis Hutcheson), Indianapolis, Liberty Fund, 2002. No existe traducción española del primer tratado, pero sí del Segundo en F. HUTCHESON, *Ilustraciones del sentido moral*, incluido en *Escritos sobre la idea de virtud y sentido moral*, introd. Julio Seoane, trad. Aurora Lauzardo, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

⁸⁵⁰ Hutcheson veía en estas obras cuatro tratados diferentes, si bien, interconectados, dado que los solía citar de la siguiente manera: *Inquiry on Beauty* como *Treatise 1*, *Inquiry on Virtue* como *Treatise 2*, *Essay on the Passions* como *Treatise 3*, y las *Illustrations* como *Treatise 4*.

humana y de sus diversas capacidades y disposiciones”⁸⁵¹. Y la naturaleza humana es fundamentalmente pasional, de manera tal que no puede explicarse sin un estudio adecuado de las pasiones, que es el objeto de su segunda obra: “La naturaleza de las acciones humanas no puede ser suficientemente comprendida sin considerar los *Afectos* y las *Pasiones*”⁸⁵². Hutcheson, como la mayoría de los filósofos modernos, observa la centralidad de las pasiones en las cuestiones morales, que en su sistema le permitirá desarrollar una teoría sobre la benevolencia y el sentido moral.

En *Un ensayo sobre la naturaleza y la conducta de las pasiones y de las inclinaciones e Ilustraciones sobre el sentido moral*, define los “afectos” (*Affections*) y “pasiones” (*Passions*) como “modificaciones o actos de la mente, resultado de ciertos objetos o sucesos, en los cuales la mente concibe un bien o un mal”⁸⁵³. Por lo que en el estudio de las pasiones no cuentan tanto los argumentos o razonamientos, sino el estar atento a los estados o modificaciones de nuestra mente.

El nombre de “bueno” o “malo” que aplicamos a objetos, acciones o sucesos deriva de las percepciones agradables o desagradables de alguno de nuestros sentidos. Pero no sólo obtenemos placer o dolor de los sentidos comúnmente llamados externos (como son la vista, el gusto, el tacto, el oído y el olfato), sino también de ciertas ideas simples derivadas de las impresiones de los sentidos externos⁸⁵⁴. De lo cual cabe concluir que existen más sentidos de los que habitualmente reconocemos.

Hutcheson entiende por “sentido” (*sense*) una determinación de la mente que nos permite recibir ideas, independientemente de nuestra voluntad, y que va unida a percepciones de placer y dolor. Según este criterio, para Hutcheson existen muchas

⁸⁵¹ F. HUTCHESON, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, p. 7/*Una investigación sobre el origen de nuestra idea de belleza*, p. 3. “There is no part of Philosophy of more importance, than a just Knowledge of Human Nature, and its various Powers and Dispositions”.

⁸⁵² F. HUTCHESON, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, p. 15. “The Nature of human Actions cannot be sufficiently understood without considering the *Affections* and *Passions*”.

⁸⁵³ *Ibid.*, p. 15. “Modifications, or Actions of the Mind consequent upon the Apprehension of certain Objects or Events, in which the Mind generally conceives Good or Evil”.

⁸⁵⁴ Contrariamente a Shaftesbury, Hutcheson parte de la epistemología de Locke.

clases de sentidos y muchas clases de sensaciones diferentes⁸⁵⁵. En esta obra distingue, cinco tipos de sentidos:

1.- En primer lugar, los cinco “sentidos externos” (*External Senses*), universalmente conocidos, y formulados ya por el mismo Aristóteles, por los que recibimos sensaciones del mundo que nos rodea.

2.- La segunda clase es el “sentido interno” (*Internal Sense*) del que trata el primer Tratado de *Una investigación sobre el origen de nuestras ideas de belleza y virtud*, y comprendería el sentido estético (*Aesthetic Sense*) o de la belleza (*Sense of Beauty*), que deriva de los placeres de la imaginación (*Pleasures of the Imagination*) que surgen de los objetos regulares, armónicos y uniformes.

3.- La tercera clase de percepciones que denomina “sentido público” (*Publick Sense*) refiere a nuestra preocupación o consideración por los demás, es el *Sensus Communis* al que Shaftesbury dedicó una obra y que traduce el Κοινωνημοσυνη de los filósofos de la Antigüedad⁸⁵⁶. Según Shaftesbury, mediante una derivación griega se interpreta este sentido como “el sentido del bienestar público y del *interés común*: amor a la *comunidad* o *sociedad*, afeción natural, humanidad, condescendencia, o sea, esa suerte de *civilidad* que brota de un justo *sentido* de los *derechos comunes* de la Humanidad y de la *igualdad natural* que hay entre los de la misma especie”⁸⁵⁷. Es, pues, la actitud del hombre moderado que no lo reduce todo a sus propios intereses, sino que toma en cuenta el bien público, mostrando consideración hacia los demás.

⁸⁵⁵ Ibid., p. 17. “If we may call every Determination of our Minds to receive Ideas independently on our Will, and to have Perceptions of Pleasure and Pain, a Sense, we shall find many other Senses beside those commonly explained”.

⁸⁵⁶ Aparece en autores como Marco Aurelio, Séneca, Horacio y Galeno, entre otros.

⁸⁵⁷ SHAFTESBURY, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, Vol. 1, p. 104/*Sensus Communis. Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*, p. 172. “By a Greek Derivation, to signify *Sense of Publick Weal*, and of the *Common Interest*; Love of the *Community* or *Society*, natural Affection, Humanity, Obligingness, or that sort of *Civility* which rises from a just *Sense* of the *common Rights* of Mankind, and the *natural Equality* there is among those of the same Species”.

4.- El cuarto sentido es el “sentido moral” (*Moral sense*), por el cual percibimos la “virtud” o el “vicio” en nosotros mismos o en los otros. Es el sentido principal a la hora de entender la teoría moral de Hutcheson, y a él dedicó gran parte de sus obras.

5.- El último sentido que tematiza en esta obra es el “sentido del honor” (*Sense of Honour*), que surge de la aprobación que obtenemos de los otros por algo bueno que hemos realizado. En caso contrario, cuando se nos condena surge la “vergüenza” (*Shame*). Este sentido depende más de la opinión de los otros que de la verdadera actitud moral propia.

Hutcheson señala que podría añadir otros sentidos más, que surgen de percepciones distintas de las clases consideradas, tales como la “decencia” (*Decency*), “dignidad” (*Dignity*) o el sentimiento de lo “apropiado a la naturaleza humana” (*Suitableness of human Nature*). En la *Philosophiae moralis institutio compendiaria* (lib. I, cap. I, sec. 4-14) y en el *System of Moral Philosophy* (Libro I, cap. II) aparecerán más de una docena de sentidos.

Lo que todos ellos tienen en común es que no dependen de la voluntad, sino que están determinados por causas externas o por la estructura de nuestra propia naturaleza. En el caso de los sentidos estéticos o morales, a los que presta una especial atención en sus obras, las ideas de belleza y bien, derivarían directa o indirectamente de las impresiones de los sentidos. En nuestra mente existe cierta disposición a complacernos o displacernos con aquello que observamos. En el caso del sentido moral, al complacernos con la acción observada la “aprobamos” moralmente” y al displacernos, la “condenamos”. La moral no presupone ideas innatas o requiere de razonamientos abstractos. Como bien señala Hume, siguiendo la línea de Hutcheson, “la moralidad es más propiamente sentida que pensada”⁸⁵⁸. Para Hutcheson, las ideas de los sentidos son naturales e irreducibles⁸⁵⁹.

⁸⁵⁸ Aunque Hume no acepta un sentido moral específico, sino que explica el placer que sentimos al contemplar una acción a partir de la simpatía, la utilidad y la costumbre.

⁸⁵⁹ D.F. NORTON, “Hutcheson’s Moral Realism” en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 23, nº 3, Julio 1985, p. 403.

Una vez establecida una clasificación de los sentidos es posible determinar los diferentes tipos de “deseos”, pues éstos surgen en nuestra mente de la estructura de nuestra naturaleza, de la aprehensión del “bien” (*Good*) y el “mal” (*Evil*) en los objetos, acciones o sucesos, a fin de obtener para nosotros o los otros una “sensación agradable” (*agreeable Sensation*) cuando el objeto o la acción son buenos, o a fin de prevenir una “sensación de inquietud” (*uneasy Sensation*), cuando son malos.

Tenemos así cinco clases de deseos: 1.-, el deseo de placer sensual, y su opuesto, la aversión hacia el dolor; 2.-, el deseo de los placeres de la imaginación y la aversión de lo que nos desagrada; 3.-, el deseo de placer que surge de la felicidad pública (*Publick Happiness*) y la aversión de las penas que surgen de la miseria de los otros; 4.- el deseo de la virtud y la aversión al vicio y 5.-, el deseo del honor y la aversión a la vergüenza.

La tercera clase de deseos contiene importantes tipos de “afectos”, como todos aquellos que tienden hacia la felicidad de los otros, o la supresión de su miseria, tales como: la “gratitud” (*Gratitude*), la “compasión” (*Compasión*), los “afectos naturales” (*Natural Affection*), la “amistad” (*Friendship*) o el más extensivo deseo sereno del bien universal (*calm Desire of the Universal Good*) hacia todas las naturalezas sensitivas. El cual, nuestro sentido moral aprueba como la perfección de la virtud⁸⁶⁰.

Si bien estos son deseos originales (*original Desires*), pues surgen de nuestra naturaleza, existen otro tipo de deseos “secundarios” (*secondary Desires*), que surgen derivados de nuestra capacidad de reflexión o memoria. Son, por ejemplo, el deseo de riquezas o poder, que sirven a nuestros deseos originales, pues a partir de aquellos es posible conseguir estos. Se equivocan los moralistas que condenan este tipo de deseos,

⁸⁶⁰ F. HUTCHESON, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, p. 19.

pues de las riquezas o poder no únicamente podemos hacer un uso egoísta, sino que también pueden ayudarnos a satisfacer nuestros deseos hacia el bien público⁸⁶¹.

Los deseos pueden clasificarse también en “egoístas” (*Selfish Desires*) o “públicos o benevolentes” (*Publick or Benevolent Desires*), según que persigamos algo a fin de obtener ventajas para nosotros mismos o para otras personas. Esta distinción fue puesta en cuestión por Epicuro y sus seguidores, entre los que cabe mencionar en los tiempos modernos, la teoría hedonista de la motivación de Locke⁸⁶² o la doctrina del egoísmo moral de Hobbes o Mandeville. Hutcheson sigue aquí a Cicerón, uno de los mayores críticos del epicureísmo, para el que, en la doctrina de Epicuro todos nuestros deseos son egoístas, pues persiguen el placer para sí mismo, o la evitación del propio dolor⁸⁶³. Pero para Hutcheson la existencia de deseos y afectos benevolentes es algo que puede comprobarse de la atenta observación de nuestra mente y del comportamiento de los demás. Hutcheson, como Hume, está proponiendo una teoría moral empirista, con base epistemológica *lockeana*, aunque discrepe de los planteamientos morales de Locke.

El “sentido público”, o *sensus communis* de los antiguos y Shaftesbury, puede conocerse en los hombres, pues en éstos la felicidad de uno depende del deseo y la consecución de felicidad para los otros. Existe en los hombres un deseo de felicidad de los otros, independiente del deseo de nuestra propia felicidad. Este impulso natural es una prueba, para Hutcheson de la bondad del Autor de nuestra naturaleza⁸⁶⁴. Aunque el sistema de Hutcheson no comparta la teleología de la Naturaleza o del Universo de Shaftesbury, sí parece dispuesto a afirmar la existencia y bondad de la divinidad a partir de los afectos de nuestra naturaleza.

⁸⁶¹ Ibid., pp. 19-21.

⁸⁶² Desarrollada en la última edición del *Essay Concerning Human Understanding*. Véase, por ejemplo *Essay*, II.xxi §§41-43.

⁸⁶³ Véase CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, ed. Víctor-José Herrero Llorente, Madrid, Gredos, 1987, Libro I, pp. 45-92.

⁸⁶⁴ F. HUTCHESON, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, p. 23.

En la sección III de *Un ensayo sobre la naturaleza y la conducta de las pasiones y de las inclinaciones e Ilustraciones sobre el sentido moral*, Hutcheson pasa a analizar y valorar diferentes divisiones sobre las pasiones, entre ellas las de los estoicos, los escolásticos y Malebranche. Precisamente de él recoge la distinción importante entre “afectos” y “pasiones”. Los “afectos” envuelven un deseo (o aversión) apacible (*calm desire*), mientras que las “pasiones” son sensaciones violentas y confusas, seguidas de movimientos corporales. La confusión y la violencia son características de las pasiones. La propia confusión de sensaciones implica cierta violencia emocional. Además suelen dirigirse hacia un objeto particular, en oposición a “afectos” como la benevolencia, que es un deseo sereno o apacible (*calm Desire*).

Nuestras acciones están motivadas por nuestros deseos imperantes, que surgen de los afectos o pasiones de los diversos sentidos. Pero Hutcheson también concede un papel importante a la reflexión, pues es a través de ella, como podemos contrarrestar, e incluso anular, las pasiones más violentas. El hábito de la reflexión está unido a los “afectos”, que son apacibles. Ello no significa que sea la razón la que extirpe, a la manera estoica, las pasiones, sino que los afectos se sirven de la reflexión, para reconducir el deseo o la acción hacia otros fines. Para Hutcheson, cuando regimos nuestra conducta por el afecto apacible de la benevolencia, estamos actuando moralmente. Esto viene determinado por el hecho de que nuestro sentido moral se complacerá en esa acción.

En el segundo Tratado, *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de virtud*, Hutcheson quiere establecer la noción de sentido moral como el origen del que deriva nuestra idea de “virtud” y el amor o benevolencia como la cualidad particular que nosotros percibimos en la virtud. Según Hutcheson: “Los afectos más importantes en los motivos morales son el amor y el odio. Todos los demás no parecen sino modificaciones de estos dos afectos originales”⁸⁶⁵. El término “amor” no hay que entenderlo como

⁸⁶⁵ F. HUTCHESON, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, p. 102. Traducción propia. En la versión española de Aurora Lauzardo, *Affections* lo traduce por “inclinaciones”, y deja sin traducir u olvida lo que sigue al punto y seguido. “The Affections which are of

“amor entre sexos”, que para Hutcheson, no es una virtud, sino tan sólo deseo de placer sensual. Para él, el amor hacia los seres racionales cabe entenderlo como “amor por complacencia o estima y amor por benevolencia. El odio se divide en odio por displicencia o desprecio y odio por maldad. La complacencia denota la aprobación de cualquier persona por nuestro sentido moral y es más una percepción que una inclinación, aunque la inclinación hacia la buena voluntad sea una de sus consecuencias comunes. La benevolencia es el deseo de que otro sea feliz; y sus contrarios son la displicencia y maldad”⁸⁶⁶.

Vemos entonces que el afecto principal en lo que respecta a la moral es la “benevolencia”, que excluye el interés personal, buscando la dicha de los demás. Según Hutcheson, “la virtud más perfecta consiste en la benevolencia sosegada y desapasionada, antes que en las inclinaciones particulares”⁸⁶⁷.

Para Hutcheson el hombre, por naturaleza, posee tanto inclinaciones egoístas como benevolentes. Pero primar el interés privado sobre el público, o estar en continua agitación intentando contrarrestar un interés a otro, produce inseguridad e infelicidad. Sólo el camino de las afectos sosegadas (*calm Affection*) son una vía para la felicidad, pues éstas, sin dejar de ser naturales y espontáneas, atienden a la reflexión, mientras que cuando nuestros afectos “se vuelven violentos y apasionados debido a las confusas sensaciones y propensiones que los acompañan, nos vuelve incapaces de examinar

most Importance in Morals (motives), are Love and Hatred: All the rest seem but different Modifications of these two original Affections”,

⁸⁶⁶ F. HUTCHESON, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises* p. 102/*Una investigación sobre el origen de nuestra idea de virtud*, incluido en *Escritos sobre la idea de virtud y sentido moral*, p. 22. “Love toward rational Agents, is subdivided into Love of Complacence or Esteem, and Love of Benevolence: And Hatred is subdivided into Hatred of Displicence or Contempt, and Hatred of Malice. Concerning each of these separately we shall consider, “Whether they can be influenc’d by Motives of Self-Interest”.

⁸⁶⁷ F. HUTCHESON, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, p. 175/F. HUTCHESON, *Ilustraciones del sentido moral*, incluido en *Escritos sobre la idea de virtud y sentido moral*, p. 172. “The most perfect Virtud consists in the calm, unpassionate Benevolence, rather than in particular Affections”.

sosegadamente todas las tendencias de nuestras acciones y nos conduce a menudo a lo que es absolutamente pernicioso, bajo la apariencia de un bien relativo o particular”⁸⁶⁸.

En el sistema moral de Hutcheson el motivo de la acción moral es un impulso natural que nos lleva a amar a los demás, buscando su felicidad. Hutcheson se opone así a los sistemas egoístas, pero también al racionalismo moral.

Este es el camino que transitarán David Hume y Adam Smith. Sin embargo, mientras que Hutcheson está más preocupado en buscar el camino de la virtud, Hume y Smith dirigen su investigación hacia los principios de la moral. Utilizando la metáfora de Hume, Hutcheson es más bien un “pintor”, mientras que la senda transitada por el *Tratado de la Naturaleza Humana*, la *Investigación sobre los principios de la moral* y la *Teoría de los sentimientos morales*, es más bien la de unos “anatomistas”. Aunque, como ha señalado Julio Seoane, “la postura de Hume es la del anatomista que todavía tiene una sincera preocupación por la mirada del pintor”⁸⁶⁹

⁸⁶⁸ Ibid., p. 175/p. 171. “That it is often observed, that the very best of our particular Affections or Desires, when they are grown violent and passionate, thro’ the *confused Sensations* and *Propensities* which attend them, do make us incapable of considering calmly the whole *Tendency* of our Actions, and lead us often into what is *absolutely pernicious*, under some Appearance of *relative* or *particular Good*”.

⁸⁶⁹ J. SEOANE, *Del sentido moral a la moral sentimental. El origen sentimental de la identidad y ciudadanía democrática*, Madrid, siglo veintiuno, 2004, p. 83.

IV. LA TEORÍA DE LAS PASIONES EN DAVID HUME

Hume expone su teoría de las pasiones en el Libro II del *Tratado de la Naturaleza Humana*⁸⁷⁰, titulado precisamente “De las Pasiones” (publicado en 1739, junto con el primer tomo del *Tratado*), y en la “Disertación sobre las pasiones”⁸⁷¹, que vio la luz en 1757 en el libro titulado *Cuatro Disertaciones*, y que pretendía ser un resumen y reelaboración del texto del *Tratado*. A ello debemos añadir otros textos relacionados con diferentes pasiones en sus *Ensayos*.

Estas obras y su temática, como comentábamos en la “Introducción” de nuestro trabajo, han sido poco estudiadas por los intérpretes de Hume, y en algunas ocasiones menospreciadas. Kemp Smith y Selby-Bigge han descrito el Libro II del *Tratado* como poco afortunado⁸⁷² y la “Disertación sobre las pasiones” como el peor de los escritos de Hume⁸⁷³. Para James Noxon, esta parte de la filosofía de Hume es la más “newtoniana”⁸⁷⁴ de su proyecto de construir una Ciencia de la Naturaleza Humana, dado que de la misma manera que Newton con las “leyes de la Mecánica Racional”, pretendía explicar el Universo físico, Hume con las “leyes del asociacionismo” pretende explicar la naturaleza humana. Hume utiliza, además, una metodología que puede compararse a

⁸⁷⁰ D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, edited by David Fate Norton and Mary J. Norton, Oxford, Oxford University Press, 2000. El Libro II lleva como título “Of the Passions”.

⁸⁷¹ D. HUME, *A Dissertation on the Passions*, incluida en el volumen IV de *The Philosophical Works*, edited by T.H. Green and T.H. Grose, Reprint from the new edition, London, 1882., Scientia Verlag, Aalen (Darmstadt), 1964, pp. 139-66. Aunque el título original dado por Hume al ensayo es “Of the Passions”, los editores Green y Grose lo denominaron “A Dissertation on the Passions”, que es como comúnmente se le conoce ahora, y como nosotros lo mencionamos.

⁸⁷² N. KEMP SMITH, *The Philosophy of David Hume. A Study of its Origins and Central Doctrines*, With a new introduction by Don Garrett, New York, Garland Publishers, 1983 (1ª ed., London, MacMillan, 1941), p. 160 y pp. 535-6.

⁸⁷³ L.A. SELBY-BIGGE, “Editor’s Introduction” to the *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* by David Hume, edited by L. A. Selby-Bigge, 3d ed. Revised by P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975, pp. xxi-xxii.

⁸⁷⁴ J. NOXON, *Hume’s Philosophical Development*, Oxford, Oxford University Press, 1973 (trad. esp. por la que se cita, J. NOXON, *La Evolución de la Filosofía de Hume*, Madrid, Revista de Occidente, 1974), p. 30.

la de Newton, pues el conocimiento debe basarse en la experiencia y no acepta “hipótesis” que supongan principios que no puedan ser avalados empíricamente. Sin embargo, tras abandonar posteriormente la perspectiva psicológica, según Noxon, y reelaborar su obra a partir de un giro epistémico o positivista, la concepción de las pasiones pasaría a ocupar un lugar incómodo en el sistema de Hume. De la misma opinión es José García Roca, tal como ha expuesto en su obra *Positivismo e Ilustración. La filosofía de David Hume*⁸⁷⁵.

Si la literatura sobre Hume se ha centrado en los temas del conocimiento o entendimiento humano y en menor medida de la moral, la concepción de las pasiones, podemos decir, ha sido marginada a pesar de que sea difícil entender algunos tópicos de Hume, sin tratar este tema. Como bien ha señalado Nicholas Capaldi:

“Sin el entendimiento de esta teoría uno no puede comprender el análisis de la creencia de Hume, la función de la discusión del escepticismo, el mecanismo de la simpatía, y, por lo tanto el conjunto de la teoría moral de Hume, y no puede comprender la concepción del yo (“self”) de Hume”⁸⁷⁶.

Si tiene razón Capaldi, la concepción de las pasiones de Hume sería una pieza fundamental para entender su filosofía en conjunto⁸⁷⁷.

Para otros intérpretes, tanto el Libro II del *Tratado*, como la *Disertación sobre las pasiones*, plantean problemas de carácter estructural en el conjunto de la obra de Hume. Kemp Smith, por ejemplo, afirma que “por varias razones el Libro II, tanto con

⁸⁷⁵ J. GARCÍA ROCA, *Positivismo e Ilustración. La Filosofía de David Hume*, Valencia, Universidad de Valencia, 1981.

⁸⁷⁶ N. CAPALDI, “Hume’s Theory of the Passions” in D. W. LIVINGSTON & J.T. KING (eds.), *Hume: A Re-Evaluation*, New York, Fordham University Press, 1976, p. 172. Publicado posteriormente como capítulo de su libro N. CAPALDI, *Hume’s Place in Moral Philosophy*, New York, Peter Lang Publishing, 1992, p. 154.

⁸⁷⁷ Otros autores que han expresado un juicio favorable a las obras sobre las pasiones de Hume son A.C. BAIER, *A Progress of Sentiments*, pp. 1–27 y pp. 129–51; P.S. ÁRDAL, *Passion and Value in the Hume’s Treatise*; B.M. LAING, *David Hume*, New York: Russell & Russell, 1932 pp. 160-73; J. LAIRD, *Hume’s Philosophy of Human Nature*, London: Methuen, 1932, p. 188; P.J. DIETL. “Hume on the Passions”, *Philosophy and Phenomenological Research* 28 (1968), pp. 554–66; y A.O. RORTY, “From Passions to Sentiments: The Structure of Hume’s Treatise” *History of Philosophy Quarterly* 10 (1993), pp. 165–79.

respecto a la secuencia como al modo de exposición, es el menos satisfactorio de los tres Libros que constituyen el *Tratado*. En primer lugar, los lectores han sido guiados por el orden que Hume ha elegido para exponer sus enseñanzas, esperando que en el libro II las doctrinas centrales del Libro I fueran ilustradas y llevadas a término. En lugar de esto, se encuentra enfrentado a un nuevo conjunto de problemas, con pocas referencias directas a los problemas del conocimiento, y con relaciones a la ética tratadas de forma incidental y en algunas ocasiones de manera casual”⁸⁷⁸. Kemp Smith estaría señalando que la estructura del *Tratado* está mal concebida, pues parece que los problemas del Libro I se han quedado a medio abordar y que pasamos a otra temática diferente, que no tendría forma de unirse con los problemas anteriormente tratados. Además, la relación con el Libro III, sobre la moral, tampoco parece exenta de problematicidad.

Kemp Smith sigue señalando que hay otras razones por las cuales los lectores pueden quedar perplejos y disminuir el interés suscitado por los temas anteriores, pues “más de la tercera parte del Libro II es empleada en el tratamiento de cuatro pasiones, las cuales no tienen relación directa con los problemas éticos de Hume”⁸⁷⁹. El propósito de la discusión de esas cuatro pasiones, -el orgullo, la humildad, el amor y el odio-, serviría para “respaldar su tesis de que las leyes de la asociación juegan un papel en el mundo mental no menos importante que las de la gravedad en el mundo físico”⁸⁸⁰. La confusión iría a más al introducir dos nuevas leyes de la asociación no contempladas en el Libro I, una de ellas entre impresiones. Ello lleva a señalar a Kemp Smith que las afirmaciones referentes a las leyes de la asociación del Libro II han sido escritas con anterioridad a las del Libro I. Lo mismo ocurre con la teoría de la creencia del Libro I, que parece modelada totalmente bajo la doctrina de la simpatía del Libro II. Kemp Smith también refiere la larga digresión sobre la “voluntad libre” y la “necesidad” de la tercera parte del Libro II, que parece más un problema epistemológico que una cuestión ligada a las pasiones, como después se comprobará al ser abordado de nuevo por Hume

⁸⁷⁸ N. KEMP SMITH, *Op. cit.*, p. 160.

⁸⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁸⁰ *Ibid.*

en la *Investigación sobre el entendimiento humano*, y no en la *Disertación sobre las pasiones*.

Kemp Smith explicaría así por qué esta obra estaba mal concebida en cuanto a la forma, algo que el propio Hume consideró, al señalar que fue éste el motivo por el que no tuvo una aceptación entre el público.

Sin embargo, como se irá comprobando en el transcurso de nuestra exposición, muchas de las críticas de Kemp Smith no son acertadas. Que Hume cometiese errores formales en la elaboración del *Tratado de la Naturaleza Humana*, no significa que no tuviese una idea clara y precisa del desenvolvimiento y estructura de las partes del *Tratado*. Sí es cierto que Hume a veces se alarga en ciertas digresiones, o coloca ciertas doctrinas de forma un tanto desordenada, pero ello no quita para vislumbrar la unidad propia de la obra. Hume era consciente de ciertos errores de estilo, pero las doctrinas de su obra las defendió con posterioridad, no sólo en el *Abstract* o en la *Carta de un gentilhombre a su amigo de Edimburgo*, sino también en las dos *Investigaciones* y en la *Disertación sobre las Pasiones*, donde se mantienen sus tesis principales.

Tampoco es correcta la crítica de Kemp Smith referente al hecho de que las pasiones no tengan un contenido moral o ligado a la moral. La pasión del “orgullo”, por ejemplo, juega un papel principal en su concepción de la moralidad, y por supuesto, el “sentido moral”, al que Hume considera como una pasión apacible, junto con el “sentido estético”. La moral, para Hume, está fundada en las pasiones y muchos de los pasajes del Libro III, “De la Moral”, serían ininteligibles sin la lectura previa del libro anterior. La obra de Árdal, *Passion and Value in the Hume’s Treatise*, en este sentido es paradigmática para mostrar las relaciones entre una parte y otra del *Tratado de la Naturaleza Humana*.

Por otro lado, la ruptura existente entre el Libro I y el Libro II, que parece comprobarse al pasar de las conclusiones negativas del primer volumen sobre la inmaterialidad del alma y el problema de la identidad personal, a un análisis de las

pasiones que supone la existencia de un “yo”, que parecía haber cuestionado en páginas anteriores, es más bien aparente y fruto de una lectura sesgada e incompleta de la obra, como iremos comprobando más adelante.

Glathe señala, en oposición a Kemp Smith, la perfecta concatenación de los temas del *Tratado*, desde los principios más generales, del Libro I, que suponen ser una lógica del conocimiento, a los aspectos más específicos, como son los asuntos morales y políticos⁸⁸¹.

Tom L. Beauchamp ha señalado que Hume nunca mostró rechazo alguno o descontento con el Libro II del *Tratado*; ni tampoco los críticos de la época la emprendieron con él, pues las críticas se dirigieron principal y únicamente contra el Libro I. En una reciente edición de la *Disertación sobre las pasiones*, Beauchamp indica que el hecho de que Hume reprodujera muchos pasajes del Libro II del *Tratado* en la *Disertación*, a diferencia de la casi total reelaboración de los otros dos libros, puede suponer una satisfacción general de Hume con esa parte de la obra. Sin embargo, aproximadamente el 88% del material sobre las pasiones del Libro II fue abandonado en la versión de la *Disertación* (o el 85% si excluimos del cálculo las partes del Libro II dedicadas a la libertad y la necesidad). La insatisfacción con el estilo del *Tratado* pudo jugar un papel importante a la hora de presentar la *Disertación sobre las pasiones* como una revisión que eliminaba lo que le disgustaba. Hume tal vez acertó, pues el *Tratado de la Naturaleza Humana* nunca volvió a editarse en todo el siglo XVIII, mientras que la *Disertación sobre las pasiones* disfrutó de ocho nuevas ediciones en vida de Hume⁸⁸².

La *Disertación sobre las pasiones*, ha sido criticada por su falta de originalidad, lo cual es cierto en cuanto pretende ser un resumen del Libro II, menos elaborado que

⁸⁸¹ A.B. GLATHE, *Hume's Theory of the Passions and of Morals. A Study of Books II and III of the 'Treatise'* Berkeley, 1950.

⁸⁸² T.L. BEAUCHAMP, “Introduction” to D. HUME, *A Dissertation on the Passions; the Natural History of Religion: A Dissertation on the Passions; The Natural History of Religion*. Edited by Tom L. Beauchamp, Oxford, Clarendon Press, 2007, p. xv.

las *Investigaciones*, y en cuanto que todavía arrastra un sesgo psicológico, una pieza difícil de encajar en la evolución de la filosofía de Hume, según ciertos intérpretes.

James Fieser refiere también la poca aceptación de este ensayo entre la crítica de su época. Tanto el *Literary Magazine* como *The Critical Review*, escribían que en esta obra no existía nada meritorio al no incluir novedad alguna⁸⁸³. Ello nos lleva a plantearnos en qué medida, no sólo en la *Disertación*, sino también en el *Tratado*, la teoría de las pasiones de Hume es original, con respecto a la anterior tradición filosófica.

Las anteriores críticas conllevan algo de verdad, pero aun reconociendo que puedan existir ciertas deficiencias en el *Tratado* y en la *Disertación*, no por ello, debemos de pensar que juegan un papel menos fundamental en la filosofía de Hume. En efecto, si como han declarado diversos intérpretes, entre ellos Passmore, Mackie, Norton, Capaldi o incluso el mismo Kemp Smith, el propósito principal de la filosofía de Hume es “moral”, entonces deberemos prestar una atención prioritaria a las “pasiones”, pues la ética *humeana* se fundamenta en las pasiones, criticando las concepciones racionalistas vigentes en su tiempo sobre la moral. Según Tasset, “podemos decir que junto, al evidente interés de esta obra como estudio psicológico de las emociones, la *Disertación* posee una importancia fundamentalmente ética, porque proporciona, unida al Libro II del *Tratado*, los elementos conceptuales necesarios para construir un modelo ético alternativo frente al racionalismo”⁸⁸⁴. Estos son, pues, los principales méritos de la teoría de las pasiones de Hume: el estudio de la naturaleza humana y la fundamentación de la moralidad en los sentimientos. Las pasiones son principios de la naturaleza humana que nos mueven a la acción, que en muchos casos tienen motivaciones o consecuencias morales. La doctrina no es nueva, pues ya estaba presente no sólo en los teóricos del sentimentalismo moral, como Shaftesbury,

⁸⁸³ J. FIESER, “Hume’s Classification of the Passions and Its Precursors” en *Hume Studies*, 18 (1), 1992, p. 1.

⁸⁸⁴ J.L. TASSET, “Estudio introductorio” a D. HUME, *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, ed. de José Luis Tasset, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 14.

Hutcheson o, posteriormente, Smith, sino también en muchos de los filósofos de la Antigüedad. Aun así, Hume introduce importantes novedades en su tratamiento.

Desde nuestro punto de vista, creemos que existe una unidad en el pensamiento de Hume. Ello no obsta para que exista una evolución en sus planteamientos, incluso que algunas de sus tesis toquen a retirada, pero en términos generales parece existir una filosofía propia. Por ejemplo, en lo que respecta a la *Disertación de las pasiones* su conclusión es muy significativa. En ella se afirma lo siguiente:

“No pretendo haber agotado este tema. Es suficiente para mis propósitos si he demostrado que en la producción y conducta de las pasiones, hay un cierto mecanismo regular, que es susceptible de una disquisición exacta, igual que las leyes de la dinámica, óptica, hidrostática o de cualquier parte de la filosofía natural”⁸⁸⁵.

Podemos ver cómo tras la publicación de los *Enquiries*, en los que algunos autores han visto un giro radical en el proyecto *humeano*, en la *Disertación*, Hume todavía sigue pensando en la existencia de una Ciencia del Hombre, que tome como modelo a las Ciencias Físicas. En la conducta humana existe cierta uniformidad, como en los fenómenos naturales, que puede ser explicada atendiendo a un mecanismo regular. Lo que sí es cierto es que en el *Tratado* pretende elaborar una “ciencia de la naturaleza humana”, mientras que en la *Disertación* confiesa que no cree posible haber agotado el tema, deja un campo abierto al saber, y se conforma con señalar una vía metodológica a seguir. Por lo tanto, no existe un abandono de la doctrina anterior, sino una mayor cautela en sus afirmaciones.

Por otro lado, creemos que la *Disertación* no es simplemente un resumen del Libro II de *Tratado*, sino que introduce ciertas apreciaciones que lo hacen interesante por sí mismo. En primer lugar, nos sirve para discriminar las doctrinas fundamentales, de ciertos elementos espurios, entre ellos ciertas nociones escolásticas presentes en el

⁸⁸⁵ DP 166/JLT 153. “I pretend not to have here exhausted this subject. It is sufficient for my purpose, if I have made it appear, that, in the production and conduct of the passions, there is a certain regular mechanism, which is susceptible of as accurate a disquisition, as the law of motion, optics, hydrostatics, or any part of natural philosophy”.

Libro II, y en segundo lugar, en cuanto a la forma, invierte la exposición de los contenidos del *Tratado*, abordando primero las pasiones directas y después las indirectas, como conviene al “método más natural”. Podemos decir que la *Disertación* intenta “aclarar” una serie de tesis sobre las pasiones que en el *Tratado*, como señalaba Kemp Smith, estaban desordenadas y mezcladas con otras doctrinas menos relevantes para dar una explicación sobre el mecanismo pasional.

Pero precisamente al invertir el orden de exposición en la *Disertación* respecto al *Tratado*, colocando en primer lugar una exposición sobre las pasiones directas, a la que sigue una explicación sobre las pasiones indirectas, da la sensación de que la *Disertación* no añade nada nuevo a las teorías de las pasiones vigentes en la época. En efecto las pasiones directas que Hume refiere son: la alegría, la tristeza, la esperanza y el miedo, esto es, las cuatro pasiones básicas estoicas, de ahí que la crítica de la época, como señala Fieser, hubiese incluido la obra en una colección de escritos continuamente transitada por otros muchos autores. Pero una atenta lectura de las obras de Hume nos lleva a comprobar que Hume introduce un análisis completamente nuevo respecto a las pasiones. En primer lugar, porque las clasifica junto con otras percepciones, como “impresiones de reflexión”, y en segundo lugar, porque no existe antecedente alguno de un estudio de las “pasiones indirectas”.

Debemos dejar claro también que las pasiones no refieren únicamente al ámbito de la subjetividad. La principal diferencia entre los principales filósofos empiristas, Locke y Hume, puede apreciarse en el hecho de que Locke escribe un *Ensayo sobre el entendimiento humano* y Hume un *Tratado sobre la Naturaleza Humana*⁸⁸⁶. Hume no se limita al estudio del “entendimiento”, el Libro I dedicado al mismo se completa con otros dedicados a las “pasiones” y la “moral”, a los que siguen estudios sobre, el gusto y la crítica literaria, las costumbres, la economía, la política y la religión. El campo de amplitud de la obra de Hume lo lleva a abordar una concepción de las pasiones no sólo en el ámbito de la mente humana, sino también, como término de comparación en las respuestas presentes en la vida animal y, principalmente, en la vida que desarrollamos

⁸⁸⁶ N. KEMP SMITH, *Op. cit.*, p. 159.

en sociedad. Nicholas Capaldi, por ejemplo, señala que Hume supera el punto de vista cartesiano del “Yo Pienso” (“*I Think perspective*”), para adoptar una perspectiva del “Nosotros Hacemos” (“*We Do perspective*”)⁸⁸⁷. Y el punto de partida de la interpretación del *Tratado* por parte de Annette Baier es la de un conjunto de ideas referidas a un ser social. La visión de los seres humanos para Hume es fundamentalmente de “agentes”, seres que actúan, inmersos tanto en un mundo físico como en un mundo social, interactuando con otros agentes.

⁸⁸⁷ N. CAPALDI, *Op. cit.*, p. 23.

4.1. EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD PERSONAL Y LAS PASIONES

Una de las críticas principales al programa del *Tratado de la Naturaleza Humana* es la que refiere a la supuesta incompatibilidad, e incluso contradicción, de las doctrinas finales del Libro I, que niegan la existencia de la sustancia del alma y de la identidad personal, y las doctrinas del Libro II, que suponen una idea del “yo”. Pero sobre esta crítica podemos decir que nace de un mal entendimiento de la filosofía de Hume, debido al hecho, repetidamente referido, de que se ha leído la obra de Hume primando la epistemología. Al comienzo de la Sección VI del Libro I, titulada “De la identidad personal”, Hume afirma:

“Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro YO es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia y su continuidad en la existencia, y que, más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad”⁸⁸⁸.

Hume a lo largo de la sección del Libro I niega que el Yo tenga una auténtica “identidad personal”, que sea siempre igual a sí mismo, basándose en los datos de la experiencia. Pero esto parece estar en contradicción con la afirmación del Libro II que señala:

“Es evidente que la idea, o más bien, la impresión que tenemos de nosotros mismos, nos está siempre presente, y que nuestra conciencia nos proporciona una concepción tan viva de nuestra propia persona que es imposible imaginar que haya nada más evidente a este respecto”⁸⁸⁹.

La contradicción podría resolverse atendiendo a la distinción realizada por Hume en el primer libro, poco después de lo mencionado más arriba, y tras preguntarse

⁸⁸⁸ T 1.4.6.1. (SB 251/FD 397-8). “There are some philosophers, who imagine we are every moment intimately conscious of what we call our Self; that we feel its existence and its continuance in existence; and are certain, beyond the evidence of a demonstration, both of its perfect identity and simplicity”.

⁸⁸⁹ T 2.1.11.5. (SB 317/FD 496). “’Tis evident, that the idea, or rather impression of ourselves is always intimately present with us, and that our consciousness gives us so lively a conception of our own person, that ’tis not possible to imagine, that any thing can in this particular go beyond it”.

qué es lo que nos induce a asignar identidad a tantas percepciones sucesivas que transitan por nuestra mente y a creernos que tenemos una existencia invariable:

“A fin de responder a esta pregunta tendremos que distinguir entre identidad personal por lo que respecta a nuestro pensamiento o imaginación e identidad personal por lo que respecta a nuestras pasiones o al interés que nos tomamos por nosotros mismos”⁸⁹⁰.

Por lo que respecta a la idea, o mejor, impresión del yo, no existe tal impresión, pues no captamos una impresión en nuestra mente que sea el “yo”, o a partir de la cual se derive la idea del yo. Nuestras percepciones se suceden continuamente y no hay nada permanente o estable que designe una tal identidad:

“Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y, en consecuencia, no existe tal idea”⁸⁹¹.

Esto significa que no es posible concebir un yo sustancial o defender una concepción ontológica del yo. Hume, que ya había criticado el concepto de sustancia en secciones anteriores, extiende su crítica a la identidad personal como un caso particular de la misma, que por su relevancia estudia de forma detenida y separada. El modelo ontológico de la identidad personal se ve condenado por Hume, que lo denuncia como un falso problema, carente de significado, un error gramatical que nos da la apariencia

⁸⁹⁰ T 1.4.6.5. (SB 253/FD 401). “In order to answer this question, we must distinguish betwixt personal identity, as it regards our thought or imagination, and as it regards our passions or the concern we take in ourselves”.

⁸⁹¹ T 1.4.6.2. (SB 251-2/FD 399). “If any impression gives rise to the idea of self, that impression must continue invariably the same, thro’ the whole course of our lives; since self is suppos’d to exist after that manner. But there is no impression constant and invariable. Pain and pleasure, grief and joy, passions and sensations succeed each other, and never all exist at the same time. It cannot, therefore, be from any of these impressions, or from any other, that the idea of self is deriv’d; and consequently there is no such idea”.

de la existencia de algo idéntico a sí mismo en cada momento⁸⁹². Si el problema referente a la sustancialidad del alma era absolutamente ininteligible, el problema de la identidad personal no lo es menos.

¿Pero entonces a qué nos referimos cuando hablamos del “yo”? Si el pensamiento es un conjunto de ideas continuo e ininterrumpido, ideas que se conectan entre sí a través de los principios de asociación, habrá que ver de qué tipo de relación, - semejanza, contigüidad o causalidad-, depende la identidad personal. Para que exista identidad debemos considerar nuestras percepciones no sólo presentes, sino también las pasadas, con las que establecemos un nexo de unión. Éstas se reviven en la “memoria”, que es la facultad, según Hume, que nos permite, a través de las relaciones que establece de semejanza y de causalidad entre las percepciones, descubrir la identidad personal. De la misma manera, las pasiones, a través de los principios de asociación, influyendo unas percepciones en otras, y al conferirnos un interés por los placeres y dolores, confirman esta identidad.

Ahora bien, el carácter del conocimiento que tenemos de ese “yo” no es el propio de una certeza racional, como el *cogito* cartesiano, sino el que corresponde a las evidencias de las “cuestiones de hecho”, a los razonamientos que Hume llama “morales”, y que nosotros denominamos inductivos, los que se obtienen a través de la experiencia, los que rigen la conducta cotidiana del ser humano. El hecho de que este tipo de conocimiento no sea *a priori*, como veíamos, no significa que no sean verdaderos, sino que su verdad se obtiene *a posteriori*, por la experiencia. El “yo” tal como lo concibe Hume se funda en los razonamientos que denomina *morales*, que tienen su principio en la experiencia, y que, por tanto, poseen una verdad no necesaria, sino probable.

⁸⁹² T 1.4.6.21. (SB 262/FD 413). “The whole of this doctrine leads us to a conclusion, which is of great importance in the present affair, viz. that all the nice and subtile questions concerning personal identity can never possibly be decided, and are to be regarded rather as grammatical than as philosophical difficulties”.

Ya hemos señalado que Hume no realiza únicamente un estudio del entendimiento, sino que su propósito es llegar a comprender al ser humano en su totalidad. Por ello, en el Libro II y en el Libro III, comprende al hombre como ser pasional y como agente moral responsable de su acción en la vida que lleva en sociedad. Aquellos intérpretes que no han pasado de la lectura del Libro I se han visto abocados a malinterpretar la filosofía de Hume, viendo en él un escéptico radical que niega toda realidad, y a considerar el problema de la “identidad personal” como un problema principal que lleva a Hume a un callejón sin salida. Pero, al respecto podemos decir que resulta significativo que el problema de la “identidad personal” no vuelva a ser tratado por Hume en las obras posteriores, ni siquiera en la *Investigación sobre el entendimiento humano*, pues no constituye un tópico de importancia en su filosofía y la crítica del “yo” sustancialista queda subsumida en la crítica más amplia de la metafísica, llevada a cabo en las secciones II y IV de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, al establecer los criterios por los cuales una idea es verdadera o no, y las formas por la que diferenciamos un conocimiento legítimo del no válido.

En el libro “De las pasiones”, Hume trata el tema del “yo” de una manera indirecta. Al estudiar las pasiones del orgullo y la humildad, señala que tienen el mismo objeto, y “este objeto es el yo, o esa sucesión de ideas e impresiones relacionadas de que tenemos memoria o conciencia íntima”⁸⁹³. Esta concepción del yo es precisamente la que había mantenido en el libro anterior. Para indicar la relación del “yo” con las pasiones, Hume habla del “yo” como el “objeto” del orgullo y la humildad. Kemp Smith afirma que deberíamos haber esperado a que Hume hubiera dicho más bien que el “yo” es el “sujeto” de las pasiones⁸⁹⁴. Pero al considerar el “yo” como “objeto” del orgullo y la humildad, no por ello quiere eliminar su rango de sujeto, pues es lógicamente imposible que pueda sentir orgullo y no lo sienta yo; si mi atención no se dirige a mí mismo, entonces no es orgullo lo que estoy sintiendo⁸⁹⁵. Lo que quiere es

⁸⁹³ T 2.1.2.2. (SB 277/FD 447). “‘Tis evident, that pride and humility, tho’ directly contrary, have yet the same object. This object is self, or that succession of related ideas and impressions, of which we have an intimate memory and consciousness”.

⁸⁹⁴ N. KEMP SMITH, *The Philosophy of David Hume*, p. 180.

⁸⁹⁵ R.S. HENDERSON, “David Hume on Personal Identity and the Indirect Passions” en *Hume Studies*, vol. 16, nº 1 (April 1990), p. 36.

diferenciarlo de la “causa” que excita estas pasiones. Una casa que es de nuestra propiedad puede “causar” orgullo, la mente tiene ante sí el principio productivo de la pasión, pero una vez suscitada, la mente dirige la atención a otra idea, que es la del “yo”, que como tal es el “objeto” al que se dirige la pasión. Pero el “yo” es también “sujeto” de la pasión. P.S. Árdal afirma que al señalar Hume que el “yo” es el objeto de una pasión como el orgullo o la humildad está usando “objeto” en un sentido técnico, pues “¿acaso no hablamos de forma natural del “objeto de nuestra atención” o del “objeto de nuestro pensamiento? El objeto del amor y el odio es, según Hume, alguna otra persona”⁸⁹⁶. Y de la misma manera que nos parece natural hablar del “objeto de nuestro amor”, más que del “sujeto de nuestro amor”, a fin de señalar a qué se refiere nuestra mente, Hume usa aquí una terminología similar respecto al orgullo y la humildad. “El orgullo y la humildad son dirigidas a nosotros mismos como sus objetos, en la forma que el amor y el odio, según él, se dirige hacia otros”⁸⁹⁷. Árdal demuestra que la crítica de Kemp Smith no es adecuada a la teoría de Hume, recurriendo a un análisis sintáctico para aclarar lo que Hume quiere decir. Afirma que podemos intercambiar las expresiones “Yo estoy orgulloso de *x* a causa de *y*” y “la posesión de *y* por parte de *x*, me llena de orgullo”. Así, un hombre puede o bien decir: “Estoy orgulloso de mi hijo a causa de sus conocimientos” o bien “Los conocimientos de mi hijo me llenan de orgullo”. En uno u otro caso, el sujeto de la pasión soy yo. Se reduce así la fuerza de la objeción de Kemp Smith que acusaba a Hume de usar una terminología extraña sobre el “yo”⁸⁹⁸. No debemos pensar que el “yo” pudiera ser una cualidad del orgullo, como podría derivarse de la apreciación de Kemp Smith, sino que al señalar que el “orgullo” tiene como objeto el “yo”, decimos que aquello que nos “causa” orgullo, sean nuestra casa, riquezas, belleza, etc., nos causa orgullo a “nosotros”, que somos el objeto o referencia de esta pasión.

Si en el Libro I se mostraba que la razón no puede deducir o descubrir un puro yo cartesiano, el yo descubierto en el Libro II es el de un “ser en el mundo”. Y la clave para su desarrollo radica en las pasiones. El “yo” es así socialmente construido al poseer

⁸⁹⁶ P.S. ÁRDAL, *Passion and Value in Hume's Treatise*, p. 18.

⁸⁹⁷ Ibid.

⁸⁹⁸ Ibid.

el sujeto la capacidad de sentir por sí mismo orgullo y humildad y de sentir por los otros amor u odio⁸⁹⁹. Alisdair MacIntyre afirma que Hume abandona el “camino de las ideas” del Libro I, para concebir al yo “como parte de una comunidad de «sí mismos»”⁹⁰⁰. Nosotros, sin embargo, matizamos que no existe tal abandono, sino que era necesaria una crítica escéptica de la metafísica del yo para dar lugar a un conocimiento del ser humano en sociedad.

Para algunos intérpretes, como María Elósegui, el “yo” se descubre a sí mismo a través de la pasión del orgullo (y la humildad), que cabe entenderse como “amor propio”⁹⁰¹. Como se afirma en el *Tratado*: “Todo cuanto proporcione una sensación placentera y se refiera al yo excita la pasión del orgullo, que es también agradable, y cuyo objeto es el yo”⁹⁰². Podemos estar orgullosos de algo que nos pertenece o que guarda cierta relación con nosotros, lo que da lugar, finalmente, a que estemos orgullosos de nosotros mismos, y es aquí donde tomamos conciencia de nuestro yo. Este “amor propio”, que desvela nuestro yo no debe confundirse con el “egoísmo”. Como señala, Elósegui, Hobbes había identificado erróneamente “egoísmo” y “amor de sí”, mientras que Hume trata de diferenciarlos claramente⁹⁰³, descubriendo en el orgullo una virtud del alma. En el Libro III, “De la Moral” afirma:

“Un genuino y cordial orgullo o aprecio por la propia persona constituye una parte esencial del carácter de un hombre de honor; no hay cualidad de la mente que resulte más indispensable para conseguir el aprecio y la aprobación de los hombres”⁹⁰⁴.

Nótese que se habla del orgullo como una “cualidad de la mente”, propia del carácter de una persona, con el que se consigue la estima de los otros. Vemos que no

⁸⁹⁹ J. BAILLIE, *Hume on Morality*, London, Routledge, 2000, pp. 38-39.

⁹⁰⁰ A. MACINTYRE, *Justicia y Racionalidad*, trad. Alejo José G. Sison, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, EIUNSA, S.A., 1994, p. 282.

⁹⁰¹ M. ELÓSEGUI, “El descubrimiento del yo según David Hume” en *Anuario Filosófico*, nº 26, 1993, p. 320.

⁹⁰² T 2.1.5.8. (SB 288/FD 461). “Any thing, that gives a pleasant sensation, and is related to self, excites the passion of pride, which is also agreeable, and has self for its object”.

⁹⁰³ M. ELÓSEGUI, “El descubrimiento del yo según David Hume”, p. 322.

⁹⁰⁴ T 3.3.2.11. (SB 598/FD 849). “A genuine and hearty pride, or self-esteem, if well conceal’d and well founded, is essential to the character of a man of honour, and that there is no quality of the mind, which is more indispensibly requisite to procure the esteem and approbation of mankind”.

hay ninguna inconsistencia y contradicción al hablar de las cualidades psicológicas apreciadas en sociedad. Entre los Libros I, II y III, hay un perfecto tránsito. El “orgullo” como pasión es una virtud que se sitúa por encima de la “prudencia”, pues el objeto de ésta no es sino el de “conformar nuestros actos con el uso y la costumbre general”⁹⁰⁵. Sin embargo, el orgullo muestra la excepcionalidad de la persona, como han demostrado personajes relevantes de la Historia, como Alejandro Magno. Así, el orgullo es una “virtud heroica”:

“Puede observarse, en general, que lo que llamamos *virtud heroica* y admiramos como grandeza y elevación del alma, no es otra cosa que orgullo y propia estimación constante y bien establecida, o bien algo que participa en gran medida de esa pasión. Valor, intrepidez, ambición, ansia de gloria, magnanimidad y todas las demás virtudes brillantes de este género muestran claramente un alto componente de estima por uno mismo, y derivan gran parte de su mérito de ese origen”⁹⁰⁶.

Vemos, pues, contrariamente a las observaciones de Kemp Smith, que de las consideraciones que hacemos sobre las pasiones derivan aspectos para la moral.

Pero no es sólo nuestro orgullo lo que da cuenta del yo, pues nuestra naturaleza busca constantemente la aprobación de los demás. Al fin y al cabo, la imagen que tenemos de nosotros mismos, que nos proporciona un valor hacia nuestra persona, depende del juicio que los demás realicen de nosotros. El “yo” se descubre en relación con los demás individuos. Los “otros” son una condición necesaria para experimentar los sentimientos que se refieren al “yo”, como el orgullo y la humildad. De ello se sigue una conclusión que disuelve otro de los equívocos vertidos sobre la filosofía *humeana*. Como bien dice James Baillie: “el tradicional problema escéptico de las «otras mentes» no puede plantearse. Para sentir orgullo tiene que contemplarse uno a sí mismo como

⁹⁰⁵ T 3.3.2.11. (SB 599/FD 849). “I wou’d observe, that here the object of prudence is to conform our actions to the general usage and custom; and that ’tis impossible those tacit airs of superiority shou’d ever have been establish’d and authoriz’d by custom, unless men were generally proud, and unless that passion were generally approv’d, when well-grounded”.

⁹⁰⁶ T 3.3.2.13. (SB 599-600/FD 851). “In general we may observe, that whatever we call *heroic virtue*, and admire under the character of greatness and elevation of mind, is either nothing but a steady and well-establish’d pride and self-esteem, or partakes largely of that passion. Courage, intrepidity, ambition, love of glory, magnanimity, and all the other shining virtues of that kind, have plainly a strong mixture of self-esteem in them, and derive a great part of their merit from that origin”.

objeto de amor de los otros”⁹⁰⁷. No es posible plantear el problema del solipsismo en el pensamiento de Hume, pues tenemos una visión de nosotros que depende del valor que nos conceden los otros. Baillie continúa afirmando que el yo podría considerarse como “*a special kind of non-individualistic secondary quality*” (“una clase especial de cualidades secundarias no individualizadas”), pues tal como afirma Hume en el *Tratado*: “Considerado como algo independiente de la percepción de cualquier otro objeto, nuestro yo no es en realidad nada”⁹⁰⁸. Nuestro yo cobra sentido en relación con el mundo, con los objetos y con los seres que nos rodean.

Queda así comprendido el problema de la “identidad personal”. Hume, tras negar la existencia de un yo ontológico en el Libro I, afirma la existencia de un yo, en el Libro II, abierto al mundo. Es un yo social, Así, el ser humano debe estudiarse en un marco de relación con los otros. La “Ciencia de la Naturaleza Humana” desintegra las ficciones metafísicas y, situando al ser humano en un escenario real, valida y da legitimidad científica a la moral sentimental, la política, la estética y crítica artística.

⁹⁰⁷ J. BAILLIE, *Hume on Morality*, p. 39.

⁹⁰⁸ T 2.2.2.17. (SB 340/FD 526). “Ourself, independent of the perception of every other object, is in reality nothing”.

4.2. LAS PASIONES COMO IMPRESIONES DE REFLEXIÓN

El Libro II del *Tratado de la Naturaleza Humana* comienza retomando las distinciones realizadas en la parte I, sección II del Libro I, donde Hume clasifica todas las “percepciones” de la mente en “impresiones e “ideas”. Las “impresiones” son percepciones vivaces que inciden en la mente humana, y en ellas incluye Hume las sensaciones, las pasiones y las emociones; las “ideas” son percepciones tenues y débiles que proceden de las imágenes de las impresiones, siendo una copia suya; a ellas pertenecen las imágenes de la imaginación, la memoria y el pensamiento⁹⁰⁹. A su vez, Hume distingue dos tipos de impresiones, por un lado, las “impresiones de *sensación*”, que surgen “originariamente en el alma a partir de causas desconocidas”⁹¹⁰, o como dice ahora en el Libro II: “aquellas que surgen en el alma sin ninguna percepción anterior, por la constitución del cuerpo, los espíritus animales o la incidencia de los objetos sobre los órganos externos”⁹¹¹. La otra clase son las “impresiones de *reflexión*”, que “proceden de alguna impresión original, sea directamente o por la interposición de su idea”⁹¹². Así, por “impresiones de sensación” entendemos las “sensaciones”, sean éstas “externas”, las que captamos a través de los órganos de los sentidos o “internas”, sensaciones orgánicas o de placer y dolor corporal. Por “impresiones de reflexión” comprendemos las pasiones y emociones. Hume también denomina, en el Libro II, a las impresiones de sensación como “impresiones *originales*” y a las impresiones de reflexión “impresiones *secundarias*”. Las pasiones son, pues impresiones de reflexión o secundarias.

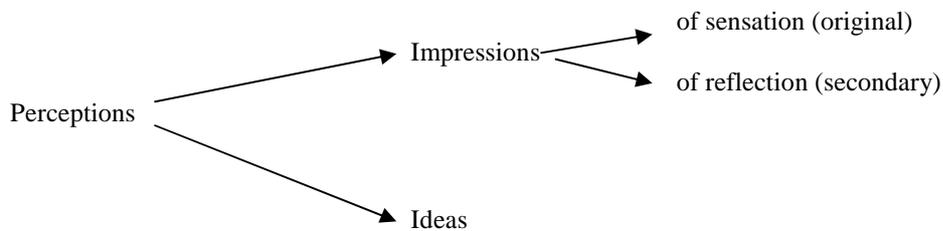
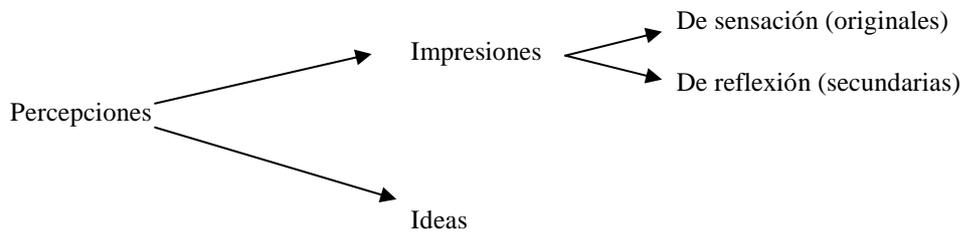
⁹⁰⁹ T 1.1.1.1. (SB 1-2/FD 87-8). “All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call Impressions and Ideas. The difference betwixt these consists in the degrees of force and liveliness with which they strike upon the mind, and make their way into our thought or consciousness. Those perceptions, which enter with most force and violence, we may name *impressions*; and under this name I comprehend all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearance in the soul. By *ideas* I mean the faint images of these in thinking and reasoning”.

⁹¹⁰ T 1.1.2.1. (SB 7-8/FD 95). “The first kind arises in the soul originally, from unknown causes”.

⁹¹¹ T 2.1.1.1. (SB 275/FD 443). “Original impressions or impressions of sensation are such as without any antecedent perception arise in the soul, from the constitution of the body, from the animal spirits, or from the application of objects to the external organs”.

⁹¹² T 2.1.1.1. (SB 275/FD 443). “Secondary, or reflective impressions are such as proceed from some of these original ones, either immediately or by the interposition of its idea”.

Obtenemos, así, la siguiente clasificación:



De las “impresiones de sensación” poco podemos decir: son aquéllas que se manifiestan a los sentidos, produciendo lo que denominamos sensaciones, sean referidas a cada uno de los sentidos externos o sean sensaciones internas de calor o frío y placer o dolor. Su causa, dice Hume, es desconocida, pues no proceden de una percepción anterior, sino que son, como hemos dicho, “originales”. Pero si psicológicamente no tienen causa, fisiológicamente o físicamente sí que podemos buscarla en la constitución del cuerpo, en los espíritus animales o en la forma como los objetos externos inciden en los sentidos. Hume, sin embargo, no se compromete en un estudio de estas características, pues este examen pertenecería más a “los anatomistas y filósofos de la naturaleza que a la filosofía moral”. Hume se aparta así de la tradición médica o de estudios como el de Descartes y Malebranche sobre las pasiones, que explicaban la causa de las pasiones a través del movimiento detallado de los espíritus animales. Aquí

Hume sigue a Hutcheson, cuando señala: “Dejemos a los Físicos o Anatomistas explicar los diversos movimientos de los fluidos o sólidos del cuerpo, los cuales acompañan a las pasiones”⁹¹³. La medicina de la época aceptaba que los impulsos nerviosos se transmitían por medio de los espíritus animales, en una tradición que se remontaba a la medicina hipocrática y galénica. Hume en muchos pasajes parece aceptar de forma convencional este tipo de conocimientos, que en principio no son objeto de su estudio, aunque parecen constituir la base fisiológica de la vida psíquica. Solamente en una ocasión, al tratar el “problema de la causalidad” en la *Investigación sobre el entendimiento humano*, al referir un ejemplo para dar cuenta de la dificultad de aceptar la idea de “conexión necesaria”, Hume parece ver en estas entidades una noción oscura:

“¿Realmente, cómo podemos ser conscientes del poder de mover nuestros miembros cuando no tenemos tal poder, sino sólo el de mover ciertos espíritus animales que, aunque al final producen el movimiento de nuestros miembros, operan sin embargo de un modo que está completamente fuera de nuestra comprensión?”⁹¹⁴.

Para Hume, aun cuando acepte las nociones de la fisiología y anatomía, éstas todavía están lejos de ser explicaciones claras para el entendimiento, considerándolas más bien hipótesis.

A pesar de que Hume, como Galeno, Vives, Descartes o Malebranche, reconozca la importancia de las “causas físicas y naturales” en el origen de las pasiones, limitará aquí su estudio a las impresiones secundarias o de reflexión, que se derivan de las impresiones originales o en las ideas de éstas últimas. El análisis de Hume al limitarse a la descripción de las impresiones secundarias y en concreto de las pasiones es más “psicológico” o “fenomenológico”.

⁹¹³ F. HUTCHESON, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, p. 57. “Let Physicians or Anatomists explain the several Motion in the Fluids or Solids of the body, which accompany any Passion”.

⁹¹⁴ *EHU* 7.1.14. (SB 67-8/V5 163) “Can there be a more certain proof, that the power, by which this whole operation is performed, so far from being directly and fully known by an inward sentiment or consciousness, is, to the last degree, mysterious and unintelligible?”.

¿Por qué Hume no pasa a continuación, en el Libro I, tras el examen de las “impresiones de sensación” a tratar el tema de las “impresiones de reflexión”? La clave para responder a la misma está en el hecho de que Hume realiza un estudio “genético” de las percepciones en el *Tratado*. Si en primer lugar surgen las impresiones de sensación, tras ellas no necesariamente le siguen las impresiones de reflexión, sino las ideas, como copia de las impresiones *originales*, siendo las “pasiones” producidas a partir de las ideas, de ahí que las denomine “impresiones de reflexión” o *secundarias*. Hume explica de forma sucinta el proceso tal como sigue:

“Una impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos, y hace que percibamos calor o frío, placer o dolor de uno u otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea. Esta idea de placer o dolor, cuando incide a su vez en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión, puesto que de ella se derivan. A su vez, son copiadas por la memoria y la imaginación, y se convierten en ideas; lo cual por su parte, puede originar otras impresiones e ideas. De modo que las impresiones de reflexión son previas solamente a sus ideas correspondientes, pero posteriores a las de sensación y derivadas de ellas”,⁹¹⁵.

De ahí que el primer libro del *Tratado* lo dedique al estudio de las “ideas”, tanto de la imaginación como de la memoria y el pensamiento, y el segundo, al análisis de las “impresiones de reflexión”, de las “pasiones”. Quedan así despejadas las dudas de algunos críticos que no veían un puente de unión natural entre el libro primero y el segundo, pues sólo habiendo explicado previamente las ideas y sus leyes de asociación es posible comprender cómo de ellas surgen las pasiones.

⁹¹⁵ T 1.1.2.1. (SB 7-8/FD 95). “An impression first strikes upon the senses, and makes us perceive heat or cold, thirst or hunger, pleasure or pain of some kind or other. Of this impression there is a copy taken by the mind, which remains after the impression ceases; and this we call an idea. This idea of pleasure or pain, when it returns upon the soul, produces the new impressions of desire and aversion, hope and fear, which may properly be called impressions of reflexion, because derived from it. These again are copied by the memory and imagination, and become ideas; which perhaps in their turn give rise to other impressions and ideas. So that the impressions of reflexion are only antecedent to their correspondent ideas; but posterior to those of sensation, and deriv’d from them”.

Hume al comienzo del Libro II detalla el esquema propuesto en el Libro I, siendo ahora su objeto de estudio las “impresiones de reflexión”, esto es, las pasiones. Como impresiones simples y uniformes son “indefinibles”, pues no es posible dar una definición que refiera a componentes, son simples, sin mezcla o combinación alguna. Lo más que podemos hacer, dice Hume es “describirlas mediante una enumeración de las circunstancias concomitantes”⁹¹⁶.

Para iniciar el estudio sobre las pasiones, Hume supone la existencia de una única naturaleza humana, por la que es posible determinar la universalidad del comportamiento humano, independientemente del lugar geográfico que se habite o del momento histórico que se viva⁹¹⁷. Este pensamiento es ampliamente repetido por Hume a lo largo de sus obras. En el Libro III del *Tratado* afirma que “las mentes de los hombres son similares en sentimientos y operaciones”⁹¹⁸. En la primera *Investigación* señala que difícilmente existe alguien que no haya sentido un “sentimiento o pasión propia de su especie”⁹¹⁹. En la *Historia Natural de la Religión* afirma que la creencia religiosa no surge de un instinto original, como sí lo hacen “el amor propio, la atracción de los sexos, el amor por los hijos, la gratitud o el resentimiento” y continúa señalando que “todo instinto de esta clase es absolutamente universal en todos los pueblos y edades”⁹²⁰. Y en los *Diálogos sobre la Religión natural*, Cleantes afirma que “muchas expresiones de nuestras pasiones contienen un lenguaje universal: todos los animales

⁹¹⁶ T 2.1.2.1. (SB 277/FD 446) “The utmost we can pretend to is a description of them, by an enumeration of such circumstances, as attend them”.

⁹¹⁷ T 2.1.3.3. (SB 280-1/FD 451). Esta tesis que hoy día resulta polémica es el principio básico que permite avalar el estudio de Hume sobre las pasiones. Por referir sólo unos ejemplos, diremos que David KONSTAN en el ámbito de la filología clásica y Clifford GEERTZ en el de la antropología la cuestionan, mientras que Paul EKMAN, en sus ya clásicos estudios sobre la expresión de las emociones la confirman.

⁹¹⁸ T 2.1.11.5, 3.3.1.7 (SB 575-76/FD 821). “The minds of all men are similar in their feelings and operations”.

⁹¹⁹ EHU 2.7. (SB 20/VS 59). “And though there few or no instances of a like deficiency in the mind, where a person has never felt or is wholly incapable of a sentiment or passion, that belong to his species”. En este pasaje, Hume está dando el Segundo argumento para demostrar que nuestras ideas son copia de las impresiones.

⁹²⁰ NHR 1-2/HNR 35. “It would appear, therefore, that this preconception springs not from an original instinct or primary impression of nature, such as gives rise to self-love, affection between the sexes, love of progeny, gratitude, resentment; since every instinct of this kind has been found absolutely universal in all nations and ages, and has always a precise determinate object, which it inflexibly pursues”.

tienen un discurso natural que, aunque limitado, es perfectamente inteligible para su propia especie”⁹²¹

Afirmar la universalidad de la naturaleza humana no significa que exista un uniformismo comportamental que se identifique con un determinismo férreo, a partir del cual, sea predecible cualquier conducta. La causalidad tal como es entendida por Hume en el Libro I y las conclusiones de la sección sobre “La libertad y la necesidad” del Libro II, así lo indican. Esto tampoco significa que, como señalaba Thomas Reid, para Hume ni hay naturaleza humana ni ciencia en el mundo. Hume lo que defiende es que existen unos “principios” comunes en la naturaleza humana, que pueden explicar la gran diversidad de la conducta humana, pero las condiciones de cada persona son tan diversas que es imposible determinar un único curso de acción⁹²².

De la misma manera que Newton había establecido unos pocos principios para explicar el comportamiento de los cuerpos físicos, Hume también tratará de explicar el comportamiento humano, caracterizado como vida pasional a través de principios “asociativos”, entendidos en términos de “atracción”. Éstos explican la causa de las pasiones. Para Hume la filosofía moral se halla en un estado similar a como se encontraba la astronomía antes de Copérnico, por lo que es necesario un “giro copernicano” que explique los efectos de la naturaleza humana bajo unos pocos principios⁹²³. Tal es la pretensión *humeana*.

⁹²¹ DNR 153/DRN 124. “Several expressions of our passions contain a universal language: all brute animals have a natural speech, which, however limited, is very intelligible to their own species”.

⁹²² Ello concuerda, por ejemplo, con los pensamientos del historiador E.H. CARR, que en su obra *¿Qué es la Historia?* (trad. Joaquín Romero Maura, Barcelona, Ariel, 1987) afirma que “la espinosa tarea que incumbe al historiador es la de reflexionar acerca de la naturaleza del hombre” (p. 85), pero que esta entidad muda “de país a país y de un siglo a otro, que es difícil no considerarla como fenómeno histórico al que configuran las condiciones y convenciones sociales imperantes” (p. 89). Ello sólo es posible sobre la base de unos principios comunes.

⁹²³ T 2.1.3.7 (SB 282/FD 453). Para N. CAPALDI, esta revolución tendría que ver no tanto con la adopción de una postura que supere los planteamientos de los filósofos clásicos, tal como nosotros lo hemos interpretado, sino con la superación de la perspectiva cartesiana del *Yo Pienso* (*I Think*) por una posición del *Nosotros hacemos* (*We Do*). Véase N. CAPALDI, *Op. cit.*, pp. 21-29 y pp. 269-285.

4.3. PASIONES SERENAS Y VIOLENTAS

Una vez recordada la distinción entre diferentes tipos de impresiones y considerando las ideas, Hume pasa al análisis de las “impresiones de reflexión”, estableciendo dos géneros de división de las pasiones. El primero atiende a la *intensidad* cómo se presentan, dividiéndolas en “serenas” y “violentas” y el otro género refiere a su *origen*, clasificándolas en “directas” e “indirectas”.

Comencemos con la primera distinción de las “impresiones de reflexión”, la que las clasifica en pasiones “serenas” y “violentas”. Por pasiones “serenas” entiende aquellas impresiones de reflexión que son experimentadas, en la mayoría de las ocasiones, con una baja intensidad emocional, y, al contrario, las pasiones “violentas” son aquellas impresiones de reflexión que se experimentan con un fuerte grado de intensidad emocional. Entre las primeras señala “el sentimiento de la belleza o fealdad de una acción, de una composición artística y de los objetos externos”⁹²⁴, esto es, el “sentido moral” que aprueba la virtud y desaprueba el vicio, y el “sentido estético” que gusta de la belleza y desaprueba lo deforme. Entre las pasiones violentas incluye “las pasiones de amor y odio, tristeza y alegría, orgullo y humildad”⁹²⁵.

La distinción está hecha en base a la fuerza o vivacidad de las impresiones, pero esta intensidad es relativa y la clasificación a veces está lejos de ser exacta. La poesía y la música pueden producir un arrebato pasional y una pasión violenta puede degradarse hasta convertirse en algo indiferente. James Fieser para evitar equívocos con respecto a las pasiones serenas y violentas prefiere usar los términos “impresiones de reflexión generalmente serenas” (“*generally calm R-impressions*”), en referencia a la clase de pasiones tipo que según Hume son experimentadas como calmadas en la mayoría de las ocasiones, e “impresiones de reflexión generalmente violentas” (“*generally violent R-impressions*”), referidas a la clase de pasiones tipo que son experimentadas como

⁹²⁴ T 2.1.1.1. (SB 277/FD 444) “The reflective impressions may be divided into two kinds, viz. the *calm* and the *violent*. Of the first kind is the sense of beauty and deformity in action, composition, and external objects”.

⁹²⁵ Ibid. “Of the second are the passions of love and hatred, grief and joy, pride and humility”.

violentas en la mayoría de las ocasiones. El hecho de referirnos a un modelo en vez de a cada una de sus representaciones pasionales hace que puedan considerarse constantes a pesar de la variedad de las experiencias percibidas⁹²⁶. En la clasificación humeana de pasiones serenas y violentas, parece dejarse claro que lo que se suelen llamar “pasiones”, como es la alegría y la tristeza, el orgullo y la humildad y, el amor y el odio, habitualmente se presentan con cierta violencia emocional. Y que sólo el sentido moral y estético presentan un equilibrio emocional. A estos dos habría que añadir lo que a veces denominamos equivocadamente “razón”, que no es sino un juicio sereno. En un análisis más detallado, adentrándonos en el ámbito de la moral, la política y la religión, tal como son vistas por Hume, pueden añadirse otras pasiones en uno u otro lado de la clasificación.

Hume no dedica un capítulo específico a este tipo de pasiones, tan sólo unos párrafos al inicio y al final del Libro II. Pero, sin embargo, la distinción parece recorrer todo el libro II y III del *Tratado*, aparte de numerosos ensayos. En la Parte III del Libro II, titulada “De la voluntad y las pasiones directas”, Hume vuelve a referir esta distinción a propósito de la explicación del malentendido combate clásico entre la “razón” y las “pasiones”. Dice bien John Immerwahr al señalar que “muchas de las investigaciones de Hume están fundadas en esta primera distinción entre pasiones serenas y violentas”⁹²⁷. El hecho de que sea importante se debe a que el tema refiere directamente al problema de la felicidad, enlazando con toda la tradición clásica. La tesis humeana al respecto podríamos formularla, siguiendo a Immerwahr, de la siguiente manera: “Las personas son más felices y los gobiernos más estables cuando las emociones serenas prevalecen”⁹²⁸.

Lo anterior no significa que las pasiones violentas, que son las que comúnmente se denominan “pasiones” deban ser erradicadas o extirpadas. Caeríamos en un

⁹²⁶ J. FIESER, “Hume’s Classification of the Passions and Its Precursors” en *Hume Studies*, 18 (1), 1992), p. 7.

⁹²⁷ J. IMMERSWAHR, “Hume on Tranquillizing the Passions”, en *Hume Studies*, 18 (2), 1992, p. 263.

⁹²⁸ Ibid.

contrasentido, dada la importancia que Hume concede a todas ellas y de modo particular al orgullo.

Si bien creemos acertada la distinción de Fieser, referida más arriba, en vistas a realizar un cuadro de clasificación de las pasiones y distinguir unas de otras, sin embargo, tiene el inconveniente de obviar la manera cómo se experimenta cualquier forma de pasión. Fieser no insiste suficiente en el hecho de que Hume utiliza “*calm*” y “*violent*” en diferentes sentidos. Así, en primer lugar, “sereno” y “violento” pueden referirse a la manera como las pasiones son experimentadas. La alegría y el odio, por ejemplo, pueden experimentarse con calma. Puede existir una alegría que no suponga una exaltación exagerada y desmedida y un odio entendido como animadversión, pero no como un sentimiento desatado e impulsivo. A la vez, el amor hacia la música y la poesía, que surgen del sentido estético, puede llevarse hacia un extremo arrebatador. Con lo cual, estas pasiones que en principio pertenecen a la categoría de calmadas, se experimentan de forma violenta. Hume es así ambiguo en la terminología. Pues la clasificación no sólo refieren a la manera como se experimenta la pasión, sino que también refiere (y esta es la que propone Fieser que se debe aceptar), a “tipos” o grupos de pasiones que habitualmente son serenas o violentas. Es por el contexto por el que debemos saber distinguir cuando Hume las utiliza en uno u otro sentido. Y en todo caso, como afirma Immerwahr, “el verdadero enemigo de Hume son las pasiones violentas experimentadas violentamente”⁹²⁹. No así aquellas que pertenecen al tipo de pasiones violentas pero que son tenues y, por tanto, sometidas a control. Para Hume las pasiones tranquilas, en el sentido de experimentadas sin arrebatos, son superiores a las violentas.

Hutcheson en su obra *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections* (1728), que influyó en Hume, ya distinguía entre lo que él llamaba “deseo sereno del bien” (“*calm desire of good*”) y las “pasiones particulares dirigidas hacia objetos presentados inmediatamente a los sentidos” (“*particular passions towards*

⁹²⁹ Ibid., p. 295.

objects immediately presented to the senses”)⁹³⁰. Este autor reinterpretaba de esta manera la tradición filosófica anterior, que iba desde considerar todas las pasiones como violentas, a matizar señalando la existencia de pasiones buenas, como contrarias a las anteriores. Como lectores habituales de Cicerón, tanto Hutcheson como Hume podían tener en la mente la oposición estoica, expuesta en las *Discusiones Tusculanas*, entre las “*páthe*” y las “*eupátheia*”. Resulta también significativo que Hutcheson afirme que ese “deseo de bien” a veces tenga suficiente poder para vencer a pasiones particulares como la lujuria o la venganza. Las pasiones serenas, como dice Immerwahr, son, así, “muy importantes para nuestra comprensión de la motivación humana”⁹³¹.

Precisamente al tratar de los motivos de la voluntad, Hume señala que tenemos que distinguir entre “pasión apacible y pasión débil, y entre pasión violenta y pasión intensa”⁹³². Esto es, entre la “forma de experimentar una pasión”, que puede ser emocionalmente más o menos sentida, que es lo que llamamos pasión *apacible* o *violenta*; y, por otro lado, la “fuerza que tiene para influir en la voluntad”, siendo la pasión *débil* o *intensa*. Dicho de otro modo, la violencia (*violence*) de una pasión no es lo mismo que su fuerza (*strength*). No porque una pasión se presente con violencia domina sobre otra de menor intensidad emocional. Una pasión serena puede así predominar en nuestras decisiones sobre una pasión violenta. Aquélla será, en este caso, una pasión fuerte, y, la violenta, la pasión menos poderosa o débil. Aunque la pasión violenta tiene en principio mayor poder sobre la voluntad, a través de la “reflexión” es posible que las pasiones apacibles lleguen a ser las dominantes, y por tanto las fuertes.

Hirschman en *Las pasiones y los intereses* destaca esta distinción humeana como culminación de una tradición que pretendía legitimar el capitalismo moderno. En los siglos XVI y XVII, se comienza a oponer unas pasiones a otras, considerándose pasiones buenas a los “intereses” en cuanto contrarrestan las “pasiones” perversas. Al centrarse los intereses en los beneficios económicos, en cuanto deseo de mejorar nuestra

⁹³⁰ F. HUTCHESON, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, Secc. III.

⁹³¹ J. IMMERWAHR, “Hume on Tranquillizing the Passions”, p. 294.

⁹³² T 2.3.4.1. (SB 419/FD 622) “We must, therefore, distinguish betwixt a calm and a weak passion; betwixt a violent and a strong one”.

fortuna, se consideran inocuos e inocentes, frente a las pasiones, contempladas salvajes y peligrosas. Esta ideología iría asentándose en el siglo XVIII, con el desarrollo de las actividades económicas y la actitud positiva de la sociedad hacia las mismas. Shaftesbury, Hutcheson, Hume y Adam Smith, serán artífices de esta forma de pensar. Así, señala Hirschman que “puede considerarse el dictamen de Hume como la culminación del movimiento de ideas que hemos seguido: aquí un filósofo destacado en su tiempo celebra el capitalismo porque activará algunas inclinaciones humanas benignas a costa de otras malignas con la esperanza de que, así, reprimirá y tal vez atrofiará los componentes más destructivos y nefastos de la naturaleza humana”⁹³³. Un ejemplo de una victoria de una pasión tranquila sobre otra violenta lo ofrece Hume en su ensayo “Del interés”, donde afirma: “Una consecuencia infalible de todas las profesiones laboriosas es engendrar moderación y hacer que el amor por la ganancia prevalezca sobre el amor por el placer”⁹³⁴.

Para Immerwahr, la distinción entre pasiones serenas y violentas que en principio es presentada por Hume como una pieza de su psicología descriptiva, llega a jugar en su filosofía un papel “normativo”⁹³⁵. En los escritos de Hume, el bienestar humano está asociado con las disposiciones y prácticas que producen o preservan la serenidad pasional, y, por el contrario, las pasiones violentas están invariablemente asociadas con la miseria o infelicidad, la inestabilidad política y el fanatismo religioso⁹³⁶. Si bien el hombre suele actuar siguiendo el placer y evitando el dolor, o según sus intereses más inmediatos, también puede actuar conscientemente reprimiendo esos impulsos, o contrariando esos intereses. Dependerá del carácter de la persona. Si en

⁹³³ A.O. HIRSCHMAN, *Los pasiones y los intereses*, p. 89.

⁹³⁴ *Essays 129/Ensayos económicos 113* “It is an infallible consequence of all industrious professions, to beget frugality, and make the love of gain prevail over the love of pleasure” (traduzco, más literalmente, como “amor por el placer”, cambiando la traducción española citada, de Javier Ugarte Pérez, que aparece como “gusto por el placer”).

⁹³⁵ J. IMMERWAHR, “Hume on Tranquillizing the Passions”, p. 295. Aunque como señala James Baillie, en su obra, Hume está haciendo primariamente “psicología moral” más bien que “teoría normativa” (J. BAILLIE, *Op. cit.*, pp. 215-6). Tanto Immerwahr como Baillie llevan parte de razón, pues si bien Hume es prioritariamente un “científico de la naturaleza humana”, en algunos pasajes del *Tratado* y en algunos de sus *Ensayos* se deslizan pasajes que lo hacen aparecer como un “maestro de la virtud” a la antigua usanza.

⁹³⁶ *Ibid.*

ella predomina la “fuerza de espíritu” (“*strength of mind*”), prevalecerán las pasiones serenas sobre las violentas. Como señala Hume:

“Lo que llamamos fuerza de espíritu implica el predominio de las pasiones apacibles sobre las violentas, aunque podemos observar fácilmente que no existe hombre alguno que posea esta virtud con tal constancia que, en alguna ocasión, no se someta a las incitaciones de la pasión y el deseo”⁹³⁷.

El combate clásico entre la razón y las pasiones, en el que Hume advertía una falacia metafísica, es traducido ahora como lucha entre las pasiones apacibles y violentas. Las pasiones violentas nos impiden contemplar los beneficios de formas de conducta que a la larga nos proporcionarán mayor bienestar que el uso inmediato de placeres o la satisfacción de intereses próximos. Así, en el Libro III, precisamente al tratar del origen del gobierno, Hume nos recuerda la doctrina de las pasiones y nos señala los comportamientos de los seres humanos mostrándonos sus flaquezas:

“No hay cualidad de la naturaleza humana que cause errores más fatales en nuestra conducta que la que nos lleva a preferir lo presente a lo distante y remoto, haciéndonos desear los objetos más en virtud de su situación que de su valor intrínseco”⁹³⁸.

Si bien son las pasiones las que nos motivan a la acción y no la razón, ésta nos señala los fines deseables de nuestra conducta y los medios para obtenerlos. Existe cierta sabiduría que nos indica que no siempre lo próximo es lo más deseable, y que debemos juzgar aquello que queremos en función de su valor. Si queremos alcanzar la felicidad no podemos dejarnos guiar por nuestros deseos más inmediatos e imperantes.

En el último de los ensayos sobre la felicidad, “El escéptico”, que culmina su visión de la filosofía en relación con el pensamiento clásico, Hume señala ciertas

⁹³⁷ T 2.3.3.10. (SB 418/FD 621-622) “What we call strength of mind, implies the prevalence of the calm passions above the violent; tho’ we may easily observe, there is no man so constantly possess’d of this virtue, as never on any occasion to yield to the solicitations of passion and desire”.

⁹³⁸ T 3.2.7.8. (SB 538/FD 774-775) “There is no quality in human nature, which causes more fatal errors in our conduct, than that which leads us to prefer whatever is present to the distant and remote, and makes us desire objects more according to their situation than their intrinsic value”.

directrices para alcanzar la felicidad, y en ellas parte del principio de que el ser humano no determina su satisfacción a partir del valor que pueda tener un objeto, pues éste en sí mismo no tiene ningún valor. El mérito de un objeto reside únicamente en el valor que nosotros le concedemos. La felicidad reside en la pasión con la que perseguimos un fin u objeto y el éxito del logro. Tanto placer puede alcanzar una señorita que estrena un traje nuevo, según Hume, como un orador que triunfa ante una asamblea. La razón puede determinar qué fines son preferibles a otros, pero será la pasión la que nos impulse a elegir unos u otros. La diferencia entre un hombre u otro, según Hume, reside en su pasión. De la tradición filosófica entendida como “terapia del deseo” o “medicina del alma” podemos derivar ciertos elementos que nos señalan el camino de la felicidad. Así son preferibles las pasiones serenas a las violentas, que nos hacen permanecer en continua agitación, como a la indolencia, que sirve a la indiferencia aletargada. También afirma:

“Para ser feliz, la pasión debe ser benigna y social, no áspera o salvaje. Las pasiones de esta última clase no están tan cerca de ser agradables al sentimiento como la primera. ¿Quién comparará el rencor y la animosidad, la envidia y la venganza, con la amigabilidad, la benignidad, la clemencia y la gratitud?”⁹³⁹.

Por otro lado, hay que huir de la melancolía, el miedo y la tristeza e inclinarse hacia los aspectos positivos de la vida, como son la alegría y la confianza. Reconocer que los placeres prolongados conducen al hastío, y que las pasiones que persiguen objetos externos no son tan seguras como aquéllas que reposan en nuestras propias capacidades. Concluyendo, de la sabiduría propia de la filosofía clásica derivamos que

“la disposición mental más feliz es la *virtuosa* o, en otras palabras, la que conduce a la acción y a la ocupación, nos vuelve sensibles a las pasiones sociales, fortalece el corazón frente a los asaltos de la fortuna, somete las pasiones a una adecuada moderación, hace de nuestros pensamientos un

⁹³⁹ E 79/JLT 243. "To be happy, the passion must be benign and social; not rough or fierce. The affections of the latter kind are not near so agreeable to the feeling, as those of the former. Who will compare rancour and animosity, envy and revenge, to friendship, benignity, clemency, and gratitude?"

entretenimiento para nosotros, y nos inclina más hacia los placeres de la sociedad y la conversación que hacia los de los sentidos”⁹⁴⁰.

Las pasiones serenas nos conducen a la felicidad de forma más eficaz que las pasiones violentas, que con la apariencia de la satisfacción inmediata nos acercan a la infelicidad. Y ello, por dos razones: porque las pasiones serenas son intrínsecamente más satisfactorias y porque las personas con pasiones apacibles tienen más éxito a la hora de obtener las cosas que ellos quieren⁹⁴¹. De acuerdo con lo anterior, como veremos en capítulos posteriores, esta doctrina tendrá importantes consecuencias para entender tanto la moralidad como la religión. Podemos decir que Hume aplicará esta distinción entre pasiones apacibles y violentas para fundamentar una concepción de la vida basada en la moralidad y no en la religión, al contrario de lo que era habitual en ciertos círculos de su época.

⁹⁴⁰ *Essays* 79/JLT 247. “According to this short and imperfect sketch of human life, the happiest disposition of mind is the *virtuous*; or, in other words, that which leads to action and employment, renders us sensible to the social passions, steels the heart against the assaults of fortune, reduces the affections to a just moderation, makes our own thoughts an entertainment to us, and inclines us rather to the pleasures of society and conversation, than to those of the senses”.

⁹⁴¹ J. IMMERSWAHR, “Hume on Tranquillizing the Passions”, p. 297.

4.4. LAS PASIONES DIRECTAS

En su análisis de las “pasiones” Hume distingue, como hemos visto, entre “pasiones directas” y “pasiones indirectas”. Las primeras son originadas inmediatamente por un placer o dolor, lo que Hume llama un bien o un mal⁹⁴², o también como dice en la *Disertación sobre las pasiones*, “de una búsqueda directa del bien y de una aversión por el mal”⁹⁴³. Mientras que las pasiones indirectas se derivan de estos mismos principios junto con otras cualidades⁹⁴⁴. A pesar de que las pasiones directas tienen un mecanismo más simple que las indirectas, Hume comienza en el *Tratado de la Naturaleza Humana* con el análisis de estas últimas. En la *Disertación*, sin embargo, Hume comienza, siguiendo el “método más natural”, con el análisis de las “pasiones directas”, contrariamente al itinerario trazado en el *Tratado*. Ello conlleva que el estudio de estas pasiones directas en la *Disertación* no dependa de explicaciones anteriores, o de otras temáticas, sino que presenta cierta autonomía, que añade mayor claridad a la exposición, con respecto al *Tratado*. Nosotros también seguiremos el orden de la *Disertación sobre las pasiones*, pues nuestro estudio se centra en las pasiones y no en la totalidad de la filosofía *humeana*⁹⁴⁵.

¿Obedece entonces el lugar que otorga en la exposición del *Treatise* a las diferentes pasiones, al supuesto desorden que a veces, según Hume, afecta a su obra de juventud? Tal vez fuera ésta una posible respuesta. Otra posible solución, ya sugerida anteriormente, tendría que ver con el hecho de que el Libro I había planteado el problema de la identidad personal, y Hume quisiera resolverlo cuanto antes a través de la doctrina del orgullo, que refiere directamente al “yo”. Al ser el “orgullo” una pasión indirecta, Hume se apresuraría a tratarla al inicio del Libro II.

⁹⁴² T 2.1.1.4. (SB 276/FD 445) “By direct passions I understand such as arise immediately from good or evil, from pain or pleasure”.

⁹⁴³ DP 144/JLT 87. “Which arise from a direct pursuit of good and aversion to evil”.

⁹⁴⁴ T 2.1.1.4. (SB 276/FD 445) “By indirect such as proceed from the same principles, but by the conjunction of other qualities”.

⁹⁴⁵ J. BAILLIE también sigue este orden en *Hume on Morality*.

Jane L. McIntyre aporta una posible interpretación que nos parece bastante interesante⁹⁴⁶. Aunque Hume no de una razón del orden de exposición, esta intérprete señala que Hume podría estar procediendo aquí como lo hizo al comienzo del *Treatise*. Hume escribía allí que dado que nuestras “impresiones simples” son anteriores a sus “ideas” correspondientes, el “método adecuado” de análisis y exposición sería tratar primero aquéllas, las impresiones simples, y después sus ideas. Tras realizar la distinción entre impresiones de sensación y reflexión, Hume añade un poco más abajo:

“Y como las impresiones de reflexión, esto es, las pasiones, deseos y emociones, que será lo que principalmente merezca nuestra atención—surgen por lo general de las ideas, será necesario invertir el método antes citado, que a primera vista parece más natural y, a fin de explicar la naturaleza y principios de la mente humana, dar cuenta particular de las ideas antes de pasar a las impresiones. Por eso he decidido comenzar ahora con el estudio de las ideas”⁹⁴⁷.

Hume invierte así el “método natural”, para estudiar antes las “ideas” que las “impresiones de reflexión”, debido a que las ideas son la causa de esas impresiones. Según Jane L. McIntyre, el Libro II también invierte el método que podría parecernos más natural y explica así, en primer lugar, las pasiones indirectas y después las directas⁹⁴⁸. La estrategia en los dos casos es la misma, pues según la intérprete podemos esperar que las pasiones indirectas están entre las causas de las directas, aduciendo una serie de ejemplos para apoyar su visión.

Aunque inicialmente podría parecernos implausible establecer una conexión entre las dos clases de pasiones, dado que las pasiones directas parecen tener una relación causal simple con el placer y el dolor, McIntyre señala algunos pasajes de la obra de Hume que cuestionan esta posición. El pasaje más significativo es el que pone

⁹⁴⁶ J. McINTYRE, “Hume’s Passions: Direct and Indirect” en *Hume Studies*, 26 (1), 2000.

⁹⁴⁷ T 1.1.2.1. (SB 8/FD 95-6) “And as the impressions of reflexion, viz. passions, desires, and emotions, which principally deserve our attention, arise mostly from ideas, ’twill be necessary to reverse that method, which at first sight seems most natural; and in order to explain the nature and principles of the human mind, give a particular account of ideas, before we proceed to impressions. For this reason I have here chosen to begin with ideas”.

⁹⁴⁸ Y, de igual manera, Hume explica en el Libro III del *Tratado de la Naturaleza Humana*, primero las virtudes artificiales y después las naturales.

en relación la pasión indirecta del “amor” y la pasión directa de la “benevolencia”, esto es, el deseo de bien para otro (o la relación entre el “odio” y el deseo de desgracia para otro). Así afirma Hume:

“Las pasiones de amor y odio están seguidas en todo momento por benevolencia y cólera; o más bien diremos que están unidas a estos sentimientos... El amor y el odio no son algo completo en sí mismo, ni se detienen en la emoción que producen, sino que impulsan a la mente a algo más. El amor está siempre seguido por un deseo de felicidad para con la persona amada, y por una aversión contra su desgracia, mientras que el odio produce deseo de desgracia, y aversión contra la felicidad de la persona odiada”⁹⁴⁹.

Comprobamos entonces que existen algunas pasiones indirectas que están conectadas con las pasiones directas. Tal vez no sea este el caso del “orgullo” y la “humildad”, pues Hume denomina a estas pasiones, “puras emociones del alma”, que no mueven a la acción, pero sí el caso del amor o el odio. Jane L. McIntyre pone como ejemplo también el caso de la “piedad” (*pity*) y la “malicia” (*malice*), que son pasiones que van acompañadas del deseo de felicidad o miseria de otra persona. En estos casos es a través del mecanismo de la simpatía como surgen estas pasiones unidas al amor u odio, pues la imagen de la desgracia de una persona produce en mí, como producto de cierto amor, la compasión; y la imagen de la felicidad de alguien que nos resulta odioso causa la malicia, que no es sino el deseo de desgracia para esa persona. Es posible, pues, mostrar una dependencia de las pasiones indirectas con respecto a las directas, que explicaría la estructura expositiva del Libro II del *Tratado de la Naturaleza Humana*.

John Passmore, sin embargo, señala que la pretensión de Hume sería exactamente la contraria. Según él: “El principal problema psicológico es construir las

⁹⁴⁹ T 2.2.6.3. (SB 367/FD 558) “The passions of love and hatred are always followed by, or rather conjoin’d with benevolence and anger. ’Tis this conjunction, which chiefly distinguishes these affections from pride and humility. For pride and humility are pure emotions in the soul, unattended with any desire, and not immediately exciting us to action. But love and hatred are not completed within themselves, nor rest in that emotion, which they produce, but carry the mind to something farther. Love is always follow’d by a desire of the happiness of the person belov’d, and an aversion to his misery: As hatred produces a desire of the misery and an aversion to the happiness of the person hated”.

más complejas «pasiones indirectas» a partir de las pasiones directas, con la ayuda de los principios asociativos”⁹⁵⁰.

Nosotros, sin embargo, creemos que tanto la pretensión de MacIntyre como la de Passmore son difíciles de probar en la obra de Hume con carácter general. Aunque Hume establezca alguna relación entre unas pasiones y otras en ningún lugar hace referencia a la derivación de un tipo de pasión a partir del otro. Se trata más bien de tipos de pasiones diferentes, las directas y las indirectas, que tienen principios de explicación también diferentes. Las primeras se derivarían de un placer o dolor y las segundas de una doble relación de ideas e impresiones, en base a los principios asociativos establecidos por Hume.

Podemos señalar, en relación al orden de la exposición en el *Tratado*, que el hecho de que Hume reserve la parte final del Libro II al análisis de las “pasiones directas”, puede deberse a que en esta última parte, titulada “De la voluntad y las pasiones directas”, Hume aborda una teoría de la “motivación” que enlaza perfectamente con el Libro III “De la Moral”. Hume estudia en la parte señalada el problema de la “libertad y la necesidad”, relacionándolo con la “voluntad”, que aunque no sea realmente una pasión, es un efecto inmediato, como las pasiones directas, del placer o dolor⁹⁵¹. Y las conclusiones de la sección III “Motivos que influyen en la voluntad”, y siguientes, del Libro II, enlazan directamente con la sección “Las distinciones morales no se derivan de la razón” del Libro III.

Una vez analizados, -en el Libro II-, los motivos que influyen en la voluntad, y habiendo demostrado que no es la razón, sino las pasiones lo que nos impulsa a actuar, Hume realizará un análisis de las pasiones directas, ya en las páginas finales, en la

⁹⁵⁰ J. PASSMORE, *Hume's Intentions*, London, Duckworth, 1980 (1ª ed., 1952), p. 124.

⁹⁵¹ T 2.3.1.1. (SB 399/FD 597) “We come now to explain the direct passions, or the impressions, which arise immediately from good or evil, from pain or pleasure. Of this kind are, desire and aversion, grief and joy, hope and fear. Of all the immediate effects of pain and pleasure, there is none more remarkable than the will; and tho', properly speaking, it be not comprehended among the passions, yet as the full understanding of its nature and properties, is necessary to the explanation of them, we shall here make it the subject of our enquiry”.

sección IX. No dedicará mucho espacio a las mismas, por parecerle que su mecanismo es simple, y salvo las afecciones de “esperanza” y “miedo”, ninguna otra le parece que merezca una particular atención⁹⁵².

Es entonces esta situación estratégica del problema de la “motivación”, -que debe continuarse con los problemas del Libro III-, lo que hace a Hume colocar el estudio de las “pasiones directas” con posterioridad a las “pasiones indirectas”. Y, a su vez, como comentamos más arriba, estas últimas están relacionadas mejor con el Libro I, al concluir éste con el problema de la identidad personal, que está unido en el Libro II con el análisis del orgullo y la humildad.

Además, como crítica a MacIntyre, podemos señalar que si bien existen pasajes en los que Hume parece hacer depender las pasiones directas de las indirectas, también los hay en sentido contrario. Si la experiencia de un objeto que nos causa una impresión de placer o dolor produce en nosotros deseo o aversión, al relacionar el objeto con nosotros se excitará la pasión del orgullo y la humildad. Estas pasiones son producto de una doble relación de impresiones e ideas, que se puede descomponer en su conexión con el placer y el dolor, como las pasiones directas, y una referencia al “objeto”, que es el “yo”. Hume pone el ejemplo del placer que produce la contemplación de un vestido de tela fina y cómo a esta emoción puede sumarse la pasión de orgullo, si se considera que me pertenece y, por tanto, es de mi propiedad⁹⁵³.

En la *Disertación sobre las pasiones*, sin embargo, al tratar separadamente la teoría de las pasiones, sin relación con otros problemas considerados en el sistema del *Tratado de la Naturaleza Humana*, Hume vuelve al “método natural”, que consiste en tratar primero lo simple y después lo complejo, comenzando entonces con la definición

⁹⁵² T 2.3.9.9. (SB 439/FD 648) “None of the direct affections seem to merit our particular attention, except hope and fear, which we shall here endeavour to account for”.

⁹⁵³ T 2.3.9.4. (SB 439/FD 646-7) “Thus a suit of fine cloaths produces pleasure from their beauty; and this pleasure produces the direct passions, or the impressions of volition and desire. Again, when these cloaths are consider’d as belonging to ourself, the double relation conveys to us the sentiment of pride, which is an indirect passion; and the pleasure, which attends that passion, returns back to the direct affections, and gives new force to our desire or volition, joy or hope”.

de las “pasiones directas” y después las “indirectas”, prescindiendo incluso de la propia denominación, aunque abordando en la sección I las primeras, y las segundas en las secciones siguientes.

El mecanismo de las “pasiones directas” es sencillo, dado que surge de forma inmediata del placer o del dolor. Al principio de la *Disertación* se afirma que hay objetos que “provocan inmediatamente una sensación agradable a causa de la estructura originaria de nuestros órganos y, por eso, son llamados BUENOS; del mismo modo que otros, por la inmediata sensación desagradable que provocan, se ganan el apelativo de MALOS. Así, el calor moderado es agradable y bueno, y el excesivo doloroso y malo”⁹⁵⁴. Y, también añade Hume, algunos objetos “por ser naturalmente conformes o contrarios a una pasión”, producen placer o dolor, siendo llamados entonces “buenos” o “malos”. Hume pone como ejemplo, el castigo de un adversario, que resulta bueno, y la enfermedad de un compañero que es algo malo, o dicho de otra manera, que producen “placer” o “dolor”⁹⁵⁵.

El término “objeto” hemos de entenderlo en un sentido amplio, que incluye no sólo a los objetos físicos o sus propiedades, sino también situaciones, acciones, estados de hecho, etc. Esos objetos determinan sus cualidades en relación a nosotros, se definen precisamente porque nos producen una determinada sensación. Desde otro punto de mira, están ligados a nuestra intencionalidad. Hume en el *Tratado* no se refería directamente a los objetos que nos causan placer o dolor, aunque sí señalaba de forma escueta el “principio” por el cual buscamos el placer y huimos del dolor, y este es, un “instinto *original*” de nuestra mente. No existe, pues, una explicación racional o un principio ulterior, que vaya más allá de nuestra naturaleza, en este cometido.

⁹⁵⁴ DP 139/JLT 73 “Some objects produce immediately an agreeable sensation, by the original structure of our organs, and are thence denominated GOOD; as others, from their immediate disagreeable sensation, acquire the appellation of EVIL. Thus moderate warmth is agreeable and good; excessive heat painful and evil”.

⁹⁵⁵ DP 139/JLT 73 “Some objects again, by being naturally conformable or contrary to passion, excite an agreeable or painful sensation; and are thence called *Good* or *Evil*. The punishment of an adversary, by gratifying revenge, is good; the sickness of a companion, by affecting friendship, is evil”.

Los “objetos” a los que refiere Hume, causan placer o dolor, bien a causa de “la estructura originaria de nuestros órganos” o por ser “naturalmente conformes o contrarios a una pasión”. Estos objetos, buenos o malos, producen diversas pasiones, según el aspecto como sean contemplados, esto es, según la “idea” que se presenta a nuestra mente. Pueden considerarse seguros, con cierto grado de probabilidad o improbables, en un estado presente o como existiendo en un tiempo futuro. El análisis de este tipo de pasiones es deudor de la taxonomía estoica, que realizaba la clasificación pasional atendiendo al bien o mal, presente o futuro. Hume matiza esa concepción añadiendo en su análisis el recurso a los “grados de probabilidad” para alcanzar un bien o evitar un mal. En la *Disertación* incluso prescinde de la referencia temporal estoica, atendiendo únicamente a la “probabilidad”.

Hume cita cuatro pares de pasiones directas⁹⁵⁶:

- Alegría (*Joy*) – Tristeza (*Grief*)
- Deseo (*Desire*) – Aversión (*Aversión*)
- Esperanza (*Hope*) - Miedo (*Fear*)
- Confianza (*Security*) – Desesperación (*Despair*).

Dado que las “pasiones directas” surgen de forma inmediata debido a causas físicas o naturales, no se dirigen a ningún “yo” o “nosotros”, esto es, a un “objeto” en el sentido asignado en el análisis de las pasiones indirectas, siendo para Hume sólo expresión de los estados anímicos producidos por aquellas causas.

Hume define, así, este tipo de pasiones por las causas que motivan el estado anímico, identificándose entonces con la pasión correspondiente. Además, dada la bipolaridad placer-dolor o bueno-malo que puede producir una situación u objeto, es posible determinar las pasiones por oposición. Hume, tanto en el *Tratado de la Naturaleza Humana* como en la *Disertación sobre las pasiones*, donde copia literalmente pasajes enteros del *Tratado*, las define de la siguiente manera:

⁹⁵⁶ T 2.1.1.4. (SB 277/FD 445).

“Cuando el bien es seguro o probable, produce ALEGRÍA. Cuando es el mal quien se encuentra en tal situación, surge la TRISTEZA o PESAR. Cuando tanto el bien como el mal son inseguros, dan lugar a MIEDO o ESPERANZA, según los grados de incertidumbre en uno u otro caso. Del bien, considerado en cuanto tal, surge el DESEO; y del mal, la AVERSIÓN”⁹⁵⁷.

Hume añade una nota sobre la Voluntad, afirmando que “se ejerce cuando el bien o la evitación del mal pueden ser alcanzados por alguna acción de la mente o el cuerpo”⁹⁵⁸. Aunque la “voluntad” no sea estudiada en esta sección IX⁹⁵⁹, ni sea considerada una pasión directa, sí que guarda una estrecha relación con las mismas. Para Hume la voluntad no es una facultad, sino una “impresión interna”, y aunque no pueda ser incluida entre las pasiones, es producto también del placer y dolor. Siendo el efecto más notable de éstos, pues puede dar lugar “conscientemente” a “un movimiento de nuestro cuerpo o una nueva percepción de la mente”⁹⁶⁰. Como “impresión” que es, al igual que las pasiones es indefinible, por lo que toda definición y descripción de los filósofos es inútil. Es uno de esos vocablos en los que los filósofos se han enredado por no comprender su verdadera naturaleza y haberse embrollado en la selva del lenguaje.

La diferencia entre la voluntad y las pasiones directas estriba en que si bien ambas son sentimientos intensos, la voluntad no se limita meramente a pensar hacer algo, sino que intenta hacerlo mediante una acción del cuerpo o la mente. Mientras que el deseo y la aversión son experimentados como estados pasivos, como pasiones que me afectan a mí, la impresión de voluntad es una acción que se ejerce cuando está a mi alcance algo que me procura placer o me aparta del dolor. La voluntad es, pues, una percepción a la que le sigue un deliberado movimiento del cuerpo o algún pensamiento

⁹⁵⁷ T 2.3.9.5-7. (SB 439/FD 647). “When good is certain or probable, it produces JOY. When evil is in the same situation there arises GRIEF or SORROW. When either good or evil is uncertain, it gives rise to FEAR or HOPE, according to the degrees of uncertainty on the one side or the other. DESIRE arises from good consider’d simply, and AVERSION is deriv’d from evil”.

⁹⁵⁸ Ibid., “The WILL exerts itself, when either the good or the absence of the evil may be attain’d by any action of the mind or body”.

⁹⁵⁹ Hume aborda este tema extensamente al inicio de esta parte del *Tratado de la Naturaleza Humana*, titulado “De la voluntad y las pasiones directas” comenzando con su estudio en la sección I, con título “La libertad y la necesidad”, y continuándolo en las siguientes secciones.

⁹⁶⁰ T 2.3.1.2. (SB 399/FD 597). “The will, I mean nothing but *the internal impression we feel and are conscious of, when we knowingly give rise to any new motion of our body, or new perception of our mind*”.

que es generado de forma activa por la mente. El hecho de que tales eventos sean precedidos por esta clase de impresiones, hace que la voluntad pueda ser considerada la causa de estas acciones, que llamamos, así, voluntarias⁹⁶¹. En la voluntad parece iniciarse la acción, y en ella se entrecruzan los motivos de las pasiones y lo que habitualmente (y de forma falaz, según Hume) se denomina razón⁹⁶².

Además de la breve referencia a la voluntad, en el *Tratado*, Hume añade una breve referencia a lo que Kemp Smith ha denominado “pasiones primarias”⁹⁶³. Según Hume, algunas pasiones que llamamos directas surgen no del principio del dolor o placer, anteriormente referido, sino de un impulso o instinto enteramente inexplicable. No proceden del placer o dolor, sino que más bien lo engendran, y entre ellas cita: “El deseo de castigo de nuestros enemigos, de felicidad de nuestros amigos, el hambre, el deseo sexual y otros pocos apetitos corporales”⁹⁶⁴.

A continuación y a lo largo de toda la sección, Hume dedicará su atención a las pasiones de “miedo” y “esperanza”, por parecerle que ninguna otra merece mayor atención. Derivan ambas de las pasiones de tristeza y alegría, pues los mismos hechos que producen estos afectos, cuando se consideran probables o inseguros causan el miedo y la esperanza. Estas pasiones están ligadas, pues, a la naturaleza de la “probabilidad”⁹⁶⁵, y lo dicho por Hume sobre ella en el Libro I es válido para explicar estas emociones. Son precisamente las emociones que Spinoza denomina de espera, que fluctúan, y que valora de forma negativa como pasiones tristes. Sin embargo, Hume no emprende aquí un análisis moral, sino más bien psicológico.

⁹⁶¹ P.S. ÁRDAL, *Op. cit.*, pp. 81 y ss. y J. BAILLIE, *Op. cit.*, pp. 41-2, 73-6.

⁹⁶² T 2.3. (SB 413-9/FD 614-22), II, sección III, “Motivos que influyen en la voluntad”.

⁹⁶³ Véase más adelante el apartado del debate sobre la clasificación de las pasiones.

⁹⁶⁴ T 2.3.9.8. (SB 439/FD 647-8) “Beside good and evil, or in other words, pain and pleasure, the direct passions frequently arise from a natural impulse or instinct, which is perfectly unaccountable. Of this kind is the desire of punishment to our enemies, and of happiness to our friends; hunger, lust, and a few other bodily appetites. These passions, properly speaking, produce good and evil, and proceed not from them, like the other affections”.

⁹⁶⁵ Algunos autores han establecido nexos de unión entre la “probabilidad” tal como es abordada por Hume y por el matemático inglés Thomas Bayes (1702-1761), que formuló un célebre teorema sobre la probabilidad subjetiva, conocido hoy como “Teorema de Bayes”. Véase K.R. MERRILL, *Historical Dictionary of Hume's Philosophy*, entrada “Bayes's Theorem”.

La probabilidad en sí misma considerada surge de una “oposición de casos de azar”, de tal manera que a la mente se le hace difícil precisar la existencia o inexistencia de un objeto. Cuando este objeto que fluctúa es el objeto propio del deseo o la aversión, si tiene una probabilidad alta da lugar a la alegría o la tristeza, según se incline la imaginación a pensar uno u otro aspecto de la probabilidad. De ellas surgirán en la mente la esperanza o el miedo, respectivamente.

Hume introduce el método experimental en las cuestiones relacionadas con la vida afectiva realizando una serie de “experimentos”. Si bien éstos no son sino “mentales”, los mismos están dirigidos a obtener un conjunto de conclusiones que integren la ciencia de la naturaleza humana. Precisamente en esta sección realiza tres comparaciones con la ciencia física que son muy ilustrativas, la primera relacionada con el choque de los cuerpos, señalando que las pasiones no chocan en línea recta; la segunda, referida a las mezclas químicas de los elementos, que tiene que ver, por supuesto, con la mezcla de pasiones; y la tercera, a la óptica y en concreto a la descomposición de la luz, que muestra con el símil cómo el miedo y la esperanza son compuestos de tristeza y alegría. Si a ello unimos la mención expresa al cálculo de probabilidades, entendemos perfectamente que Hume crea estar ante la parte constructiva de la ciencia de la naturaleza humana. Y lo expresa de esta manera: “Estoy seguro de que no existe filosofía natural ni moral que admita pruebas más concluyentes”⁹⁶⁶.

Veamos en qué consiste esta ciencia. Hume la precisa referida a la “contrariedad de las pasiones”, como si fueran “fuerzas” físicas opuestas. Pero las pasiones no tienen una naturaleza simple como los elementos de la dinámica. Las pasiones contrarias no pueden destruirse entre sí; para que así fuera sus movimientos debieran oponerse tanto en la dirección, como en la sensación o intensidad que producen, un caso que sólo de forma hipotética puede considerarse, pues no parece pueda darse en la realidad.

⁹⁶⁶ T 2.3.9.19. (SB 444/FD 653). “I am sure neither natural nor moral philosophy admits of stronger proofs”.

Utilizando la metáfora de Hume, podemos afirmar que difícilmente pueden chocar en línea recta.

Hume examina los diferentes casos que pueden presentarse relativos a la contrariedad de pasiones. En primer lugar, cuando los objetos de pasiones contrarias se presentan simultáneamente, puede ocurrir que las pasiones surjan alternativamente en breves intervalos, o se destruyan mutuamente, o se mezclen en la mente. En segundo lugar, cuando las pasiones surgen de objetos completamente diferentes, se presentan alternativamente, como es el caso del hombre que siente alegría por el nacimiento de un hijo y tristeza por haber perdido un pleito. La mente fluctúa aquí entre una u otra pasión, pasando de la alegría a la tristeza y viceversa, según la imaginación se detenga en una u otra idea. No es posible un estado de calma o tranquilidad anímica. En tercer lugar, si el objeto de las pasiones no es un compuesto de bien o mal, sino que está considerado como probable o improbable en cierto grado, en vez de destruir estas pasiones o fluctuar entre ellas, producirán un nuevo estado anímico.

Una vez analizada la naturaleza de la probabilidad referida al deseo o aversión que producen en nosotros los objetos de pasiones opuestas, Hume puede relacionarla ahora con los afectos de miedo y esperanza, pues estas pasiones no son sino compuestos de tristeza y alegría. Cuando existe el mismo número de probabilidades para que se produzca un suceso u otro, que son el objeto de nuestras pasiones, el fenómeno pasional que surge es el considerado en el tercer caso del análisis anterior, esto es, un nuevo estado anímico que es mezcla de miedo y esperanza. Como la mente no puede detenerse en una situación, sino que existe la misma probabilidad para que se dé un caso u otro, se ve agitada de forma extrema, pues la incertidumbre da lugar siempre a una pasión intensa. Hume nos propone como experimento mental que aumentemos la probabilidad hacia el objeto del pesar, siendo el caso que la emoción que se produce es de miedo, y una vez hecho esto, procedamos en sentido contrario, disminuyendo el pesar y atendiendo a la situación que produce alegría, convirtiéndose la afección en esperanza.

Las pasiones de esperanza y el miedo están unidas estrechamente a la probabilidad de que algo suceda o no, o bien al hecho de que creamos que puede suceder o no. En ambos casos la imaginación da lugar a una incertidumbre que produce miedo o esperanza, según esa probabilidad está más cerca de un mal o de un bien. Lo que produce miedo o esperanza es la idea de un bien o mal probable.

A veces, señala Hume, el *miedo* y la *esperanza* no surgen de la mayor o menor probabilidad de un mal o un bien, sino que esta mezcla se produce por otras causas. Hume cita aquí varios casos que aunque pudieran verse como excepciones a las reglas anteriores es posible darles explicación atendiendo a principios más generales de nuestra naturaleza. Hume muestra aquí su habilidad como psicólogo de las emociones, al contemplar todos los casos relacionados con los estados de miedo y la esperanza. Así, por ejemplo, señala que en ocasiones basta imaginar un mal como simplemente *posible*, sin extremar su probabilidad, para que surja de inmediato el “miedo”. Es el caso de un mal muy grande, como pueda ser el caso de una situación de tortura, que con sólo concebirla, temblamos. Como afirma Hume: “Lo pequeño de la probabilidad se ve compensada por lo grande del daño, de modo que la sensación es igual de intensa que si el mal fuera más probable”⁹⁶⁷.

Otro caso, que hoy día muchos psicólogos consideran el paradigma del miedo, es el que surge de los males *imposibles*, y que en el ámbito de la psicología se denomina como “miedos irracionales”, siendo un caso de los mismos las “fobias”. Hume cita aquí el vértigo que sentimos al borde de un precipicio, por el que temblamos a pesar de sabernos seguros. Hume lo explica por la presencia inmediata de un mal que influye en la imaginación como si fuera una certeza y que a través de la reflexión se contrarresta, al sabernos a salvo. En la *Disertación sobre las pasiones*, Hume es más explícito y claro, señalando que “la presencia inmediata del mal influye en nuestra imaginación y

⁹⁶⁷ T 2.3.9.22. (SB 444/FD 654) “We find that an evil, barely conceiv'd as possible, does sometimes produce fear; especially if the evil be very great. A man cannot think of excessive pains and tortures without trembling, if he be in the least danger of suffering them. The smallness of the probability is compensated by the greatness of the evil; and the sensation is equally lively, as if the evil were more probable. One view or glimpse of the former, has the same effect as several of the latter”.

produce una especie de creencia”⁹⁶⁸. La creencia, que es una idea viva que da lugar a una impresión, producirá la pasión. Hume en el *Tratado* dice que causa el mismo tipo de pasión “que cuando se producen pasiones opuestas en virtud de una oposición de probabilidades”⁹⁶⁹. Por lo cual, se trata, aunque Hume no lo diga de forma expresa, de un nuevo estado anímico, que nosotros denominamos “claustrofobia” o “vértigo”. Aunque Hume lo explica atendiendo a su ciencia de la naturaleza humana en términos racionales, algunos autores lo contemplan como un elemento irracional de nuestra naturaleza. Freud lo explicaría atendiendo a elementos inconscientes de nuestro psiquismo. Es curiosa también la reflexión del escritor checo Milán Kundera en su novela *La insostenible levedad del ser*, donde afirma que el vértigo no es realmente miedo a las alturas, sino temor a uno mismo porque en el fondo sabemos que nos queremos lanzar al vacío. Lo interesante de esta cuestión es, como decíamos, su carácter paradigmático, pues mientras que los análisis del miedo basados en la probabilidad no han alcanzado aceptación en la comunidad científica, sí que es motivo de interés los miedos que Hume analiza en esta parte de la sección. Y no sólo ahora, sino anteriormente, la imagen del precipicio era muy común en la literatura filosófica como ha observado Saul Traiger⁹⁷⁰. En el Libro I del *Tratado de la Naturaleza Humana* en la sección titulada “De la probabilidad no filosófica”, Hume se pregunta por una probabilidad no filosófica derivada de *reglas generales* relativas a causas y efectos que se forman irreflexivamente, esto es, al margen de la observación y la experiencia presente, y que son la fuente de los “prejuicios”. Aunque Hume afirma que la costumbre es el fundamento de todos nuestros juicios, a veces influye de tal forma en la imaginación que se opone al propio juicio. Ello ocurre porque atribuimos la causa de

⁹⁶⁸ DP 142/JLT 81 “But even *impossible* evils cause fear; as when we tremble on the brink of a precipice, though we know ourselves to be in perfect security, and have it in our choice, whether we will advance a step farther. The immediate presence of the evil influences the imagination and produces a species of belief”.

⁹⁶⁹ T 2.3.9.23. (SB 445/FD 654) “But they are not only possible evils, that cause fear, but even some allow’d to be impossible; as when we tremble on the brink of a precipice, tho’ we know ourselves to be in perfect security, and have it in our choice whether we will advance a step farther. This proceeds from the immediate presence of the evil, which influences the imagination in the same manner as the certainty of it wou’d do: but being encounter’d by the reflection on our security, is immediately retracted, and causes the same kind of passion, as when from a contrariety of chances contrary passions are produc’d”.

⁹⁷⁰ S. TRAIGER, “Reason Unhinged. Passion and Precipice from Montaigne to Hume” en J. JENKINS, J. WHITING, C. WILLIAMS (eds.), *Persons and Passions: Essays in Honour of Annette Baier*, Indiana, University of Notre Dame Press, 2005, pp. 100-15.

algo a un conjunto de circunstancias; algunas de ellas las vemos esenciales para producir el efecto y otras superfluas. Pero cuando estas últimas son numerosas o intensas tienen tal influencia en la imaginación que aun en ausencia de las circunstancias que consideramos esenciales, pueden llegar a producir el mismo efecto. Hume pone como ejemplo el de un hombre ante el precipicio:

“Para ilustrar esto mediante un caso familiar, consideremos el caso de alguien encerrado en una jaula de hierro suspendida de una alta torre: ese hombre no puede dejar de temblar cuando contempla a sus pies el abismo, por más que esté completamente seguro de no caerse, dada su experiencia de la solidez del hierro, que le sostiene, y aunque las ideas de caída, descenso, daño y muerte se deriven únicamente de la costumbre y la experiencia. Pero es que es la misma costumbre la que va más allá de los casos que se deriva y a que corresponde perfectamente, influyendo así sobre las ideas de objetos que son en algún respecto semejantes, pero que no dependen exactamente de la misma regla. Las circunstancias de la altura y la caída impresionan tan fuertemente a esa persona, que su influencia no puede ser destruida por las circunstancias opuestas de sustentación y solidez, que deberían proporcionarle una perfecta seguridad”⁹⁷¹.

Hume contempla el miedo ante un mal imposible derivado de una especie de probabilidad no filosófica que surge de reglas generales que se forma la imaginación de manera irreflexiva. Pero ello no significa que sea un miedo “irracional”, sino que la costumbre en la que se fundamentan los juicios atiende a ciertas circunstancias superfluas, pero de tal intensidad, al concebir por ejemplo un gran peligro, que reaccionamos como si el peligro estuviera realmente presente. Hume relaciona entonces el pasaje anterior con el tema de las pasiones:

⁹⁷¹ T 1.3.13.10. (SB 148/FD 270) “To illustrate this by a familiar instance, let us consider the case of a man, who being hung out from a high tower in a cage of iron cannot forbear trembling, when he surveys the precipice below him, tho’ he knows himself to be perfectly secure from falling, by his experience of the solidity of the iron, which supports him; and tho’ the ideas of fall and descent, and harm and death, be deriv’d solely from custom and experience. The same custom goes beyond the instances, from which it is deriv’d, and to which it perfectly corresponds; and influences his ideas of such objects as are in some respect resembling, but fall not precisely under the same rule. The circumstances of depth and descent strike so strongly upon him, that their influence cannot be destroy’d by the contrary circumstances of support and solidity, which ought to give him a perfect security”.

“La imaginación se desboca, y excita una pasión proporcional. Esa pasión incide de nuevo sobre la imaginación y aviva la idea; y esa idea avivada tiene un nuevo influjo sobre la pasión, que aumenta por su parte su fuerza y violencia, con lo que aunadas la fantasía y las afecciones de ese hombre, y apoyándose mutuamente, son causa de que todo el conjunto ejerza una fuerte influencia sobre él”⁹⁷².

Es también este un ejemplo claro de cómo para Hume las pasiones están ligadas a las creencias que formamos, y cómo ellas debido al poder de la imaginación y la fantasía son capaces de excitar las pasiones.

Saul Traiger llama la atención de que Hume caracterice el ejemplo del hombre ante el precipicio como un “ejemplo familiar” (*familiar instance*), cuando se trata de un escenario bastante inusual. Ello se debe a que este “experimento mental” era un caso común contemplado en diferentes ensayos filosóficos, para enfatizar el debate filosófico de la relación entre la razón y las pasiones. El ejemplo aparece en Montaigne⁹⁷³, y posteriormente sería referido por Pascal⁹⁷⁴ y Malebranche⁹⁷⁵, autores todos ellos cuya filosofía Hume conocía perfectamente.

Según Traiger, Montaigne y otros filósofos con los cuales estaba familiarizado Hume hacían uso del ejemplo del precipicio para suponer una de las siguientes aseveraciones:

⁹⁷² T 1.3.13.10. (SB 148/FD 271) “His imagination runs away with its object, and excites a passion proportion'd to it. That passion returns back upon the imagination and inlivens the idea; which lively idea has a new influence on the passion, and in its turn augments its force and violence; and both his fancy and affections, thus mutually supporting each other, cause the whole to have a very great influence upon him”.

⁹⁷³ En la “Apología de Raimundo Sabunde”, y dice lo siguiente: “Metan a un filósofo en una jaula enrejada con menudos alambres, colgada en lo alto de Nuestra Señora de París, verá de manera evidente que es imposible caer de allí, y aun así no podrá evitar que la vista de aquella altura extrema le espante y sobrecoja”, en M. MONTAIGNE, *Ensayos*, II, ed. María Dolores Picazo, Madrid, Cátedra, 2005, p. 317.

“Qu'on loge un philosophe dans une cage de menus filets de fer clairsemés, qui soit suspendue au haut des tours Notre-Dame de Paris, il verra par raison évidente qu'il est impossible qu'il en tombe, et si, ne saurait garder que la vue de cette hauteur extrême ne l'épouvante et ne le transisse”, en MONTAIGNE, *Essais*, II, 12, ed. Pierre Michel Paris, Gallimard, 1965, p. 339.

⁹⁷⁴ “Le plus grand philosophe du monde sur une planche plus large qu'il ne faut, s'il y a au-dessous un précipice, quoique sa raison le convainque de sa sûreté, son imagination prévaudra. Plusieurs n'en sauraient soutenir la pensée sans pâlir et suer”, en B. PASCAL, *Pensées*, ed. Michel Le Guern, Paris, Gallimard, 2004, 41, p. 77.

⁹⁷⁵ N. MALEBRANCHE, *De la Recherche de la Vérité*, 2.1.5. sec. 2.

1.- Los mecanismos afectivos pueden guiar las creencias que nosotros adoptamos, pero que son incompatibles con las creencias que nosotros obtenemos por razonamiento causal.

2.- Los mecanismos afectivos hacen imposible formar creencias que debieran llegar a través del razonamiento, en ausencia de respuesta afectiva⁹⁷⁶.

Los predecesores de Hume llegarían a una forma de “escepticismo epistemológico” basado en la afirmación de ambas tesis, mientras que Hume no estaría abocado a la conclusión escéptica, pues él afirma la primera tesis, pero no la segunda. Así, en este filósofo, “el tratamiento del caso del precipicio sugiere que las pasiones pueden ser integradas con, e incluso contribuir, al propio proceso cognitivo”⁹⁷⁷, contrariamente a la concepción expuesta por Montaigne, Pascal o Malebranche. Para Montaigne y Pascal, el ejemplo es una prueba de cómo las pasiones nos dominan haciendo imposible cualquier forma de razonamiento. El filósofo sobre el precipicio supone una forma de escepticismo sobre la razón, pues mientras ésta nos dice que estamos seguros y a salvo, la imaginación y las pasiones producen una respuesta inadecuada, haciéndonos temblar, manifestando así cómo las pasiones tienen dominio sobre la razón. Pero en Hume, el ejemplo del precipicio no es la expresión simple de un conflicto entre la razón y las pasiones, sino de un mecanismo más complejo en el que la imaginación excita una pasión y ésta aviva la idea en la imaginación, haciendo aumentar su fuerza, de tal manera que obtiene un dominio sobre nuestro juicio, derivado de una especie de probabilidad no filosófica. Podemos decir entonces, que el conflicto se produce en los mecanismos de formación de la creencia⁹⁷⁸.

Otros *males* que también provocan miedo son los que tenemos por *ciertos* y difíciles de soportar, como cuando estando en prisión conocemos la condena que nos

⁹⁷⁶ S. TRAIGER, *Op. cit.*, p. 101.

⁹⁷⁷ Ibid.

⁹⁷⁸ R.J. FOGELIN, *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, London, Routledge & Kegan Paul, 1985, p. 61, nota al pie.

espera. La mente reacciona ante este horror rechazando la idea, pero a la vez oprimiendo siempre el pensamiento, y de esta tensión surge una pasión similar al propio miedo.

El miedo no sólo es provocado por la probabilidad de un mal, sino también por el tipo de mal que puede avecinarse y este principio nos crea incertidumbre. La incertidumbre tiene siempre una relación con el miedo.

Un caso curioso de lo anterior es el hecho de que “la sorpresa sea capaz de transformarse en miedo, y que toda cosa inesperada nos asuste”⁹⁷⁹. Ello se debe, según Hume a que lo repentino y extraño de una aparición causa una fuerte conmoción en la mente, pues choca con todo aquello que nos resulta familiar. Y como deseamos saber de qué se trata, qué es, esa “curiosidad”, al ser una pasión violenta, a causa de impulso repentino del objeto, nos resulta molesta, semejándose a la pasión del miedo.

Y ¿por qué la incertidumbre no se inclina hacia la esperanza en vez de al miedo? Hume lo explica por el hecho de ser ya la incertidumbre desagradable, que hace que se una a lo desagradable, en este caso al miedo. Cualquier mezcla de pasiones con algún grado de malestar producirá siempre miedo. Incluso aunque se trate de algo bueno y deseable. Hume pone el ejemplo de una virgen en su noche de bodas que “se encamina al lecho llena de temores y aprensión, a pesar de no esperar sino placer de la más alta clase, deseado durante largo tiempo” según Hume, “la novedad y magnitud del acontecimiento, la confusión de deseos y alegrías embaraza de tal modo a la mente que ésta no sabe ya en qué pasión fijarse, lo que origina una agitación e inestabilidad en los espíritus animales tal que, al resultar en algún grado desagradable, degenera de forma muy natural en miedo”⁹⁸⁰.

⁹⁷⁹ T 2.3.9.26. (SB 446/FD 655). “From these principles we may account for a phænomenon in the passions, which at first sight seems very extraordinary, viz. that surprize is apt to change into fear, and every thing that is unexpected affrights us”.

⁹⁸⁰ T 2.3.9.29. (SB 447/FD 657). “But this principle of the connexion of fear with uncertainty I carry farther, and observe that any doubt produces that passion, even tho’ it presents nothing to us on any side but what is good and desirable. A virgin, on her bridal-night goes to bed full of fears and apprehensions, tho’ she expects nothing but pleasure of the highest kind, and what she has long wish’d for. The newness and greatness of the event, the confusion of wishes and joys, so embarrass the mind, that it knows not on

Hume cierra el estudio de las pasiones directas, y por tanto el Libro II del *Tratado* con la pasión misma que está en el origen mismo del filosofar, el “impulso”, o “pasión de verdad”? En la sección titulada “De la curiosidad y del amor a la verdad” Hume afirma:

“Creo, sin embargo, que hemos sido no poco descuidados al recorrer tantas partes distintas de la mente humana, y examinar tantas pasiones, sin tomar un momento siquiera en consideración ese amor a la verdad que constituyó el origen primero de todas nuestras investigaciones. Por consiguiente, antes de abandonar este asunto será conveniente dedicar algunas reflexiones a dicha pasión, mostrando su origen en la naturaleza humana”⁹⁸¹.

Félix Duque en su edición del *Tratado de la Naturaleza Humana* añade una acertada nota: “Es ésta una venerable –y bien conocida- tradición: el origen de la filosofía está en el deseo de saber (es la definición misma del término) Por no citar sino dos ilustres precursores, recordemos a Platón: “*No es cierto que el deseo de aprender y el ser filósofo constituyen una misma cosa*” (*La República*. II, 376 B), y Aristóteles: “*Todos los hombres desean por naturaleza saber*” (*Metaph.* I, 1; 980 a.1)”⁹⁸². El propio Descartes consideró la “admiración” como una pasión básica⁹⁸³ y, asimismo, Spinoza. Hans Blumenberg, ha visto en la recuperación de la *curiositas* uno de los pilares de la modernidad, frente a su condena por los teólogos medievales⁹⁸⁴.

La verdad según Hume es de dos clases, la que consiste en el descubrimiento de relaciones de ideas, que es la propia de las matemáticas, y la que trata de cuestiones de

what passion to fix itself; from whence arises a fluttering or unsettledness of the spirits, which being, in some degree, uneasy, very naturally degenerates into fear”.

⁹⁸¹ T 2.3.10.1. (SB 448/FD 658). “But methinks we have been not a little inattentive to run over so many different parts of the human mind, and examine so many passions, without taking once into the consideration that love of truth, which was the first source of all our enquiries. ’Twill therefore be proper, before we leave this subject, to bestow a few reflexions on that passion, and shew its origin in human nature”.

⁹⁸² FD 659, nota 123.

⁹⁸³ R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, p.133.

⁹⁸⁴ Véase H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, (1976) (las referencias de su traducción inglesa: *The Legitimacy of the Modern Age*, Translated by Robert M. Wallace, Massachusetts, MIT, Massachusetts Institute of Technology Press, 1993), especialmente el capítulo 5 de la Parte III, titulado “Curiosity is Enrolled in the Catalog of Vices” y el capítulo 10, “Curiosity and the Claim to Happiness: Voltaire a Kant”.

hechos, propia de las ciencias físicas y morales. El placer que produce la contemplación de una verdad es más bien insignificante por lo que la pasión de la verdad debe proceder de otras cualidades. Una circunstancia puede ser el hecho de que con su demostración o descubrimiento damos prueba de nuestro talento, lo que resulta, satisfactorio para nosotros. Se requiere además que la verdad sea de alguna importancia, para fijar nuestra atención en ella, y algún grado de éxito, que haga que no nos desanimemos. El amor a la verdad es pues una pasión con un origen complejo. Hume la compara con el placer de la caza y, también, con el del juego, que son aficiones que despiertan pasiones, debido al interés y la utilidad, pero también a la práctica por sí misma. El placer que procuran induce a realizar esas actividades, pero en éste no se encuentra su sentido y justificación. Como señala Blumenberg, “la común estructura analógica de la caza, la filosofía y el juego –acciones sin consecuencias-, es consecuencia de una situación básica humana que ya no es definible en términos de las riquezas o deficiencias del mundo, sino que más bien se presenta a sí misma desde la propia cualidad de *descontento*”⁹⁸⁵. La vida humana no se orienta ni por lo que se necesita ni por lo que se admira; la felicidad no se alcanza ni por lo útil ni por la verdad. Situados en la monotonía y la carencia, cada impulso que nos mueve a actuar nos provee de placer, y especialmente si implica esfuerzo. Así, “el placer del estudio consiste fundamentalmente en la acción de la mente, y en el ejercicio del talento y el entendimiento para descubrir o comprender alguna verdad”⁹⁸⁶

La “curiosidad” difiere de la “pasión de verdad” que se despliega en las distintas ciencias, por cuanto es derivada de un principio completamente diferente, aquél que busca eliminar el malestar que nos provoca la incertidumbre por aquello que nos rodea, -sea la vida de los vecinos, la historia de nuestra ciudad, etc.-, y tenemos interés en explicar.

De todo lo dicho anteriormente se desprende la trascendencia del estudio de las “pasiones directas” pese a la poca atención que le han prestado los intérpretes. Son este

⁹⁸⁵ H. BLUMENBERG, *The Legitimacy of the Modern Age*, p. 419.

⁹⁸⁶ T 2.3.10.6. (SB 450-1/FD 661). “The pleasure of study consists chiefly in the action of the mind, and the exercise of the genius and understanding in the discovery or comprehension of any truth”.

tipo de pasiones el que une a Hume con el estudio de las pasiones en el ámbito clásico, pues la alegría, la tristeza, el deseo y la esperanza, al fin y al cabo, eran las pasiones básicas del pensamiento estoico, que sería el que mayor repercusión alcanzaría en la Antigüedad y los inicios de la Modernidad. Quizá por ello en la época de Hume, la publicación de la *Disertación sobre las pasiones*, que comenzaba con el estudio de este tipo de pasiones fue visto como poco original. El mismo Hume en el *Tratado de la Naturaleza Humana* dedicó mucha mayor extensión al estudio de las “pasiones indirectas”, de las que sintió que eran su mayor aportación a una teoría de las pasiones. Sin embargo, creemos que en el análisis de las pasiones directas Hume introduce elementos muy valiosos para la comprensión de la vida afectiva.

4.5. PASIONES INDIRECTAS

Hume en el Libro II del *Tratado de la Naturaleza Humana* otorga una especial atención a las “pasiones indirectas”, que se muestra tanto en el espacio que les dedica, muy superior al de las “pasiones directas”, como en el hecho de que comience el estudio de las pasiones con el análisis de las mismas. Ya dentro de éste, hay cuatro pasiones indirectas de especial relevancia: el “orgullo”, la “humildad”, el “amor” y el “odio”, pasiones que Árdal incluso denomina “básicas”⁹⁸⁷, pues de ellas parecen derivarse otras como la ambición, vanidad, envidia, piedad, generosidad, etc.

Lo que define las “pasiones indirectas” es el hecho de proceder de placeres y dolores en conjunción con otras cualidades, mientras que las “pasiones directas”, surgen, como dice el propio nombre “directamente” de placeres o dolores, sin ninguna otra interposición. Dada la mayor simplicidad analítica de estas últimas parecería lógico que su estudio fuera previo al de las pasiones “indirectas”. Y así ocurre en el texto de la *Disertación sobre las pasiones*, escrito con posterioridad al *Tratado*, como resumen y reelaboración de éste.

El mecanismo de las “pasiones directas” es sencillo, dado que surge de forma inmediata del placer o del dolor. En el caso de las “pasiones indirectas” su naturaleza es más complicada, pues procediendo de los mismos principios que las anteriores, en su origen están presentes otras cualidades. En su análisis de las “pasiones indirectas” Hume distingue entre la *causa* de las pasiones que es aquella “idea que las excita” y su *objeto* que es “aquello a que dirigen su atención una vez excitadas”⁹⁸⁸.

Hume analiza en detalle las dos parejas de pasiones: *orgullo-humildad*, *amor-odio*. En éstas, la *causa* puede ser diversa (la virtud, la belleza, las riquezas, propiedades, etc.), pero el *objeto* de la pasión en la primera pareja será siempre el “yo”

⁹⁸⁷ P.S. ÁRDAL, *Op. cit.*, p. 5.

⁹⁸⁸ T 2.1.2.4. (SB 278/FD 448) “We must, therefore, make a distinction betwixt the cause and the object of these passions; betwixt that idea, which excites them, and that to which they direct their view, when excited”.

(*self*) y en la segunda “otras personas” (*other selves*). Dentro de la causa eficiente de la pasión todavía es posible distinguir entre la “cualidad operante” y el “sujeto en que se encuentra”. Es esta la clásica distinción escolástica entre “cualidad operativa” y “sujeto de inhesión”. Para explicar el mecanismo de las “pasiones indirectas”, Hume toma como ejemplo el caso del hombre que se muestra orgulloso de tener una hermosa casa: la “causa” que provoca la emoción es la casa y el “objeto” de la pasión es aquí él mismo, que es el propietario de la casa. Pero para que el hombre pueda sentir orgullo por su propiedad, por su casa, ésta debe de tener alguna cualidad valiosa por sí misma, esto es, debe producir un placer separado. Es aquí donde entra la otra distinción, pues la “cualidad operante”, lo que provoca la pasión es que es “bella”, y el “sujeto en el que inhiere” esta propiedad es la casa misma⁹⁸⁹. En la *Disertación*, Hume prescinde de esta última distinción como elemento de cierta herencia escolástica, señalando como elementos únicamente la “causa” y el “objeto”, aunque siga afirmando que las cualidades de las cosas que provocan orgullo, me producen un placer por separado (o dolor, si se trata de la humildad).

Como hemos señalado anteriormente, Hume pretende emprender un “giro copernicano” a la filosofía moral, explicando la naturaleza humana mediante unos pocos principios.

El *primero* de estos principios es la “asociación de ideas”, por el cual realizamos una fácil transición de una idea a otra. Nuestros pensamientos o ideas están sometidos a reglas, pasando de un objeto a otro, a partir de las relaciones de semejanza, contigüidad o causalidad. Cuando una idea se presenta a la imaginación, cualquier otra idea que está unida por alguna de estas relaciones la sigue naturalmente⁹⁹⁰. Es este un principio común tanto al entendimiento como a las pasiones.

⁹⁸⁹ T 2.1.2.6. (SB 279/FD 449-50). “From the consideration of these causes, it appears necessary we shou’d make a new distinction in the causes of the passion, betwixt that *quality*, which operates, and the *subject*, on which it is plac’d. A man, for instance, is vain of a beautiful house, which belongs to him, or which he has himself built and contriv’d. Here the object of the passion is himself, and the cause is the beautiful house: Which cause again is sub-divided into two parts, *viz.* the quality, which operates upon the passion, and the subject, in which the quality inheres”.

⁹⁹⁰ T 2.1.4.2. (SB 283/FD 454) “The *first* of these is the association of ideas, which I have so often observ’d and explain’d. ’Tis impossible for the mind to fix itself steadily upon one idea for any

La *segunda* propiedad que puede observarse en la mente humana, exclusiva únicamente de las pasiones indirectas, es una similar “asociación de impresiones” o emociones. Todas las impresiones *semejantes* están conectadas entre sí: no bien ha surgido una, cuando el resto la sigue con naturalidad. La tristeza y la frustración dan lugar a la ira, la ira a la envidia, la envidia a la malicia, etc. Y de igual manera, cuando sentimos alegría, unimos a ello el amor, la generosidad, el orgullo, etc. Una diferencia fundamental que señala Hume respecto a la asociación de ideas es que mientras estas relaciones se originan por “semejanza”, “contigüidad” y “causalidad”, las asociaciones de impresiones lo hacen sólo por “semejanza”⁹⁹¹.

En *tercer* lugar, se observa que estas dos clases de asociación se ayudan y favorecen entre sí, y que la transición de una a otra se realiza más fácilmente cuando coinciden ambas en el mismo objeto⁹⁹². Hume pone como ejemplo el caso de una persona que es insultada, y que encontrándose con el ánimo exaltado e irritado, puede encontrar motivos de odio, disgusto, impaciencia, etc., en la persona objeto de la emoción. Concurriendo unos principios con los otros, se unen, confiriendo a la mente un doble impulso, generándose una pasión más violenta.

La doble asociación de impresiones y de ideas es la causa de las “pasiones indirectas”, como el “orgullo” y la “humildad, -a las que Hume concede una especial importancia-, como del “amor”, el “odio” y el resto de pasiones mezcladas.

considerable time; nor can it by its utmost efforts ever arrive at such a constancy. But however changeable our thoughts may be, they are not entirely without rule and method in their changes. The rule, by which they proceed, is to pass from one object to what is resembling, contiguous to, or produc'd by it. When one idea is present to the imagination, any other, united by these relations, naturally follows it, and enters with more facility by means of that introduction”.

⁹⁹¹ T 2.1.4.3. (SB 283/FD 454-5). “The *second* property I shall observe in the human mind is a like association of impressions. All resembling impressions are connected together, and no sooner one arises than the rest immediately follow. Grief and disappointment give rise to anger, anger to envy, envy to malice, and malice to grief again, till the whole circle be compleated... There is an attraction or association among impressions, as well as among ideas; tho' with this remarkable difference, that ideas are associated by resemblance, contiguity, and causation; and impressions only by resemblance”.

⁹⁹² DP 144-5/JLT 89-91. “In the *third* place, it is observable of these two kinds of association, that they very much assist and forward each other, and that the transition is more easily made, where they both concur in the *same* object”.

Hume llama al “orgullo” y la “humildad” “puras emociones del alma”, pues, “no están acompañadas de deseo alguno, ni nos incitan inmediatamente a la acción”⁹⁹³. Son pasiones que se bastan a sí mismas, estados contemplativos del propio yo, que expresan una relación con alguna cualidad o propiedad propia. En cambio las pasiones de “amor” y “odio”, “no son algo completo en sí mismo, ni se detienen en la emoción que producen, sino que impulsan a la mente a algo más. El amor está siempre seguido por un deseo de felicidad de la persona amada, y por una aversión contra su desgracia, mientras que el odio produce deseo de desgracia, y aversión contra la felicidad de la persona odiada”⁹⁹⁴.

En cuanto a la causa del orgullo y la humildad, cualquier cosa que es causa de orgullo y humildad debe pertenecernos, esto es, debe estar asociada a la idea del Yo. Estamos orgullosos de *nuestra* inteligencia, de *nuestra* familia, de *nuestras* propiedades. Es ésta, pues, la asociación que establecemos entre ideas, la idea de lo que causa la pasión, aquello que nos pertenece y la idea del yo, que es una idea, que según Hume afirma en el Libro II, siempre nos está íntimamente presente.

En cuanto a la *asociación de impresiones*, dado que el sentimiento de orgullo es “agradable” y la humildad, “desagradable”, comprobaremos también que todo objeto que suscita orgullo provoca por sí mismo placer; y que todo objeto que provoca displacer es causa de desagrado. Tal es el caso de la virtud y el vicio, el primero produce agrado y el segundo desagrado. Y también, del ingenio y la falta de él, de la belleza y de la fealdad, de la posesión de propiedades y riquezas o la falta de ellas, etc.

Para Hume, la mente busca el bien o placer y huye del mal o dolor, por lo que se explica que nuestra naturaleza tenga una mayor propensión al orgullo que a la humildad. Nos congratulamos con nuestras virtudes, nuestras propiedades y riquezas,

⁹⁹³ T 2.2.6.3. (SB 367/FD 558) “For pride and humility are pure emotions in the soul, unattended with any desire, and not immediately exciting us to action”.

⁹⁹⁴ Ibid. “Love is always follow’d by a desire of the happiness of the person belov’d, and an aversion to his misery: As hatred produces a desire of the misery and an aversion to the happiness of the person hated”

mientras que nos produce un fuerte desagrado sabernos sometidos a vicios y a un estado material mísero.

Algunos intérpretes han señalado que el “orgullo” tal como lo entiende Hume no se identifica con el sentido habitual, pudiendo ser entendido más como “amor propio” o “vanidad”. Pero creemos que lo que Hume intenta con respecto a esta pasión principal (como con respecto a su opuesto, la “humildad”), es una “redefinición” en función de los nuevos cambios sociales que se están produciendo, de forma que se transforma también su valencia, de emoción negativa a positiva. Hume rechaza el término “amor propio”, que aparecía en diferentes filósofos, de Descartes a La Rochefoucauld, de Hobbes a Mandeville, por parecerle equívoco, pues el objeto del amor es otra persona, un ser sensible y externo, y no uno mismo. Mientras que del “yo” tenemos una impresión íntima y consciente, de los “otros” desconocemos sus pensamientos y emociones, y sólo de forma indirecta inferimos sus estados de conciencia. De ahí que no sea la misma emoción la despertada de forma intensa en relación a nuestro “yo”, que la tierna emoción que sentimos por un amigo o la mujer amada. Por ello, concluye Hume que cuando hablamos de “amor propio” no lo hacemos en sentido adecuado⁹⁹⁵. Sin embargo el término de “vanidad” le es más adecuado, utilizándolo Hume en muchas ocasiones, como sinónimo, en sustitución de “orgullo”. Aunque, como señala Árdal, resulta sorprendente que Hume se refiera aquí al amor como una emoción tierna, cuando suele entender por “amor”, el “tener un pensamiento elevado de alguien” (*thinking highly of*), acorde con el sentimiento de orgullo que para él suele significar “tener una alta estima de uno mismo” (*high self-esteem*)⁹⁹⁶. Creemos de todas formas que Hume quiere apartarse de la tradición antes citada, y trazar una separación clara entre los dos tipos de pasiones, orgullo-humildad y amor-odio, en base al “objeto” de la pasión, que para la primera pareja es el “yo” y para la segunda, “otra persona”. Además, más adelante, tras un análisis más profundo sobre las pasiones indirectas, Hume concluye que, a pesar de que pensemos que las pasiones de orgullo y amor, por un lado, y humildad y odio, por otro, tienen una sensación similar, esto no es cierto, y entre ellas

⁹⁹⁵ Cfr. T 2.2.1.2 (SB 329/FD 511-2)

⁹⁹⁶ P.S. ÁRDAL, *Op. cit.*, p. 34.

se dan diferencias y oposiciones. Tras introducir el “principio de comparación”, un principio *ad hoc*⁹⁹⁷ según ciertos intérpretes, para explicar pasiones como la piedad, la malicia y la envidia, Hume afirma que el orgullo infunde mayor vigor a la mente, mientras que el amor la debilita, haciéndola languidecer, por lo que es cierto que se considere una emoción tierna. De igual manera, la humildad, como la vergüenza nos desalientan, mientras que el opuesto del amor, el odio, como la ira, “confieren nueva fuerza a todos nuestros pensamientos y acciones”⁹⁹⁸.

Con respecto al cambio de valor o valencia de la pasión, el propio Hume es consciente de este fenómeno. En la teoría de las pasiones de Hume el orgullo va unido a la virtud, pues es ésta una de las causas fundamentales para excitar la pasión del orgullo, cuando esta pasión, como vimos en el estudio sobre el “cristianismo”⁹⁹⁹, era considerada como uno de los pecados capitales, y para Agustín de Hipona, el principal, pues “sentir orgullo o soberbia” era quebrantar el orden de amores instituido por Dios. En el caso del orgullo, el amor a uno mismo se ponía por encima del amor a Dios, cuando según Agustín, debiera subordinarse. Dada la influencia poderosa de la Iglesia evangélica en su tiempo, con fuertes raíces en San Agustín y en Calvino, es natural que Hume quisiera aclarar esta oposición, criticando el estilo de “las escuelas y el púlpito”. El defecto de estos últimos consistía en no llevar a cabo un estudio de la naturaleza humana, sino intentar explicarla de una forma derivada de hipótesis trascendentes, lo que propiciaba que el orgullo no fuera considerado como una virtud, sino como un vicio. Hume no afirma que el orgullo sea una virtud en sí misma, sino que la virtud excita la pasión del orgullo. Por ello, Hume entiende que no hay una confrontación directa entre un sistema y otro, sino una diferencia en la interpretación terminológica:

“Como no deseo disputas verbales, hago notar aquí que entiendo por *orgullo* esa impresión agradable que surge en la mente cuando la contemplación de nuestra virtud, belleza o poder nos lleva a sentirnos

⁹⁹⁷ Por ejemplo, Félix Duque en nota al pie de su edición del *Tratado de la Naturaleza Humana*, p. 575.

⁹⁹⁸ T 2.2.10.6. (SB 391/FD 586) “Anger and hatred bestow a new force on all our thoughts and actions; while humility and shame deject and discourage us”.

⁹⁹⁹ Véase el capítulo 3.4. “Las pasiones en el Cristianismo”. Cfr. con S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 1-2, qq. 161 y 162, donde el orgullo se considera pecado y la humildad una virtud.

satisfechos de nosotros mismos; y entiendo por *humildad* la sensación opuesta”¹⁰⁰⁰.

Sin embargo, a pesar de desviar el problema hacia una cuestión terminológica, a Hume le parece que el objeto más adecuado de la filosofía es el ser humano o la naturaleza humana, de tal manera que, desde esta perspectiva, la doctrina cristiana se presenta como rival. Y además como errónea en sus conclusiones sobre las pasiones y virtudes. Por ello afirma que “aun la moralidad más rigurosa admite que nos produce placer la reflexión sobre una acción generosa; y nadie estima virtuoso el que se sientan tardíos remordimientos al pensar en una villanía o bajeza pasada”¹⁰⁰¹. Esto es, un sistema moral “riguroso” como pueda ser el propio de la religión no puede dejar de admitir los supuestos de la teoría *humeana*, así, que la virtud está acompañada de placer, y que éste se dirige al yo, y que el vicio produce dolor en uno mismo. De la afirmación de Hume se sigue además que sentir remordimiento por alguna villanía realizada, no convierte la acción en virtuosa, por lo que, podemos concluir nosotros, la “penitencia” carece de sentido. Pero Hume, de forma cauta no quiere entrar en polémicas, zanjando la cuestión al afirmar que “vamos a examinar estas impresiones consideradas en sí mismas, y a preguntarnos por sus causas, estén situadas en la mente o en el cuerpo, sin cuidarnos ahora del mérito o demérito que puedan acompañarlas.

En la nueva ciencia sobre la naturaleza humana que Hume está construyendo le preocupa fundamentalmente el dar pruebas que confirmen su teoría a partir de una serie de “experimentos mentales”, en donde se aúna la capacidad creativa de la imaginación, la razón y la referencia a la experiencia. Por ello, Hume examina las causas de la pasión del orgullo y la humildad, para descubrir la doble relación de ideas e impresiones que actúan sobre las pasiones indirectas. Según Hume:

¹⁰⁰⁰ T 2.1.7.8. (SB 297/FD 472) “But not to dispute about words, I observe, that by *pride* I understand that agreeable impression, which arises in the mind, when the view either of our virtue, beauty, riches or power makes us satisfy’d with ourselves: And that by *humility* I mean the opposite impresión”.

¹⁰⁰¹ T 2.1.7.8. (SB 298/FD 472) Ibid. “The most rigid morality allows us to receive a pleasure from reflecting on a generous action; and ’tis by none esteem’d a virtue to feel any fruitless remorse upon the thoughts of past villainy and baseness”.

“Si hallamos que todas estas causas están relacionadas con el yo, y que producen un placer o malestar separado de la pasión, ya no existirá reparo alguno en aceptar el presente sistema”¹⁰⁰².

El primer punto parece ya claro, por lo que Hume se encargará de probar el segundo analizando, en primer lugar, las causas de orgullo y humildad, y después del resto de las pasiones.

La naturaleza humana ha proporcionado a la mente humana cierta disposición para producir orgullo, pero para ello, según nos enseña la experiencia cotidiana, necesita de ciertas causas que la exciten, que coinciden en dos circunstancias: “Que por sí mismas producen una impresión relacionada con la pasión, y que están situadas en un sujeto relacionado con el objeto de la pasión”¹⁰⁰³.

En el caso del orgullo el mecanismo de producción de esta pasión parece sencillo de explicar: la “causa” que suscita la pasión, por ejemplo una casa, es una idea ligada a la idea del “yo”, pues la casa me pertenece; y el placer que produce en mí la “cualidad” de la “causa”, en el ejemplo, la belleza de la casa, se asocia a la pasión del orgullo. El placer, que viene producido por un objeto cuya idea se relaciona con la idea de yo, produce naturalmente orgullo en ese yo, por esta doble relación de ideas e impresiones. O dicho brevemente: “Todo cuanto proporcione una sensación placentera y se refiera al yo excita la pasión del orgullo, que es también agradable, y cuyo objeto es el yo”¹⁰⁰⁴

Hume señala que la “virtud” y el “vicio” son “las causas más obvias de estas pasiones”¹⁰⁰⁵, de cuya posesión nos orgullecemos o avergonzamos, respectivamente.

¹⁰⁰² T 2.1.7.1. (SB 294-5/FD 46872) “If we find that all these causes are related to self, and produce a pleasure or uneasiness separate from the passion, there will remain no farther scruple with regard to the present system”.

¹⁰⁰³ T 2.1.5.8. (SB 288/FD 461). “That of themselves they produce an impression, ally’d to the passion, and are plac’d on a subject, ally’d to the object of the passion”.

¹⁰⁰⁴ Ibid. “Any thing, that gives a pleasant sensation, and is related to self, excites the passion of pride, which is also agreeable, and has self for its object”.

¹⁰⁰⁵ T 2.1.7.2. (SB 295/FD 468) “VICE and VIRTUE, which are the most obvious causes of these passions”.

Dado que las causas de estas pasiones están acompañadas de placer y dolor, Hume puede deducir para su teoría moral que “la esencia misma de la virtud consistirá, según esta hipótesis en producir placer, y la del vicio en ocasionar dolor”¹⁰⁰⁶, aunque como se matiza, se trata de un placer o dolor derivado de la contemplación de un carácter o una acción, que por ello mismo se considera virtuoso o vicioso. Pero Hume deja el tema de las distinciones morales para el siguiente Libro del *Tratado*, centrándose en éste, en las causas que excitan la pasión.

Hume no sólo se refiere a las virtudes morales, sino que también considera el ingenio, el buen humor o u otras cualidades relativas a la personalidad como causa de orgullo.

De igual manera, la “belleza” y “fealdad” físicas son causa de orgullo y humildad. Nuestro cuerpo es parte de nuestro yo, y aun incluso para aquellos que, como los cartesianos, lo contemplan como algo externo o extraño, terminan por concluir que está unido a nosotros de forma íntima. Como la contemplación de belleza y la fealdad producen un particular deleite y disgusto, respectivamente, cuando los encontramos en nosotros, son causa de que nos sintamos orgullosos o humillados. Hume aquí es más explícito que en la sección anterior a la hora de explicar lo que son estas causas. A la pregunta de qué es la belleza, Hume responde así:

“La belleza consiste en un orden o disposición de las partes tal que, sea por la *originaria constitución* de nuestra naturaleza, por *costumbre*, o por *capricho*, es apropiada para producir en el alma placer y satisfacción”¹⁰⁰⁷.

Y la fealdad, al contrario que la belleza, producirá disgusto. Hume no se compromete con ninguna teoría que pretenda establecer una explicación de la belleza, sino que la reduce a la capacidad de producir un determinado placer, y este placer es

¹⁰⁰⁶ T 2.1.7.4. (SB 296/FD 470) “The very essence of virtue, according to this hypothesis, is to produce pleasure, and that of vice to give pain”.

¹⁰⁰⁷ T 2.1.8.2. (SB 299/FD 473-4) “That beauty is such an order and construction of parts, as either by the *primary constitution* of our nature, by *custom*, or by *caprice*, is fitted to give a pleasure and satisfaction to the soul”.

para él la esencia misma de la belleza. Un placer que podemos denominar estético, percibido por lo que podríamos llamar el sentido estético.

No solamente la belleza corporal produce orgullo, sino que otras cualidades de nuestro físico como pueda ser la fuerza, la salud, el vigor, o aquello que resulte útil o sorprendente serán causa de orgullo, y su contrario de humildad.

Aunque las causas primeras que estudia Hume en su análisis del orgullo y la humildad sean cualidades de nuestra mente y nuestro cuerpo, existen muchos otros objetos que actúan como causas externas o extrínsecas que son capaces de excitar estas mismas pasiones. Nuestras casas, jardines y carruajes aun cuando no puedan identificarse con el ser pensante o físico son causa de esas pasiones en el mismo grado. Incluso llega a afirmar Hume que “la relación que se tiene por más íntima, y que por encima de todas las demás produce comúnmente la pasión del orgullo es la de la *propiedad*”¹⁰⁰⁸. Frente a los ideales de autosuficiencia estoica, Hume prioriza las causas externas como forma de bienestar consigo mismo. Otros motivos de orgullo citados por Hume son la belleza de su país, de su condado, de su parroquia y del clima de nuestro país. También de aquellas personas que están unidas a nosotros por lazos de sangre y amistad, sobre todo si son ricas, si sus propiedades se han conservado a lo largo de los años, si su fortuna ha sido transmitida por la línea de descendencia masculina, sin pasar por ninguna mujer. Son causa de orgullo los objetos inanimados relacionados con nosotros, nuestras propiedades; las riquezas, el dinero, los bonos y pagarés, en cuanto que nos proporcionan “poder” para adquirir lo que queramos y disfrutar de ello. Afirma Hume que “la esencia misma de la riqueza consiste en su poder de procurar los placeres y comodidades de la vida”¹⁰⁰⁹. La pobreza en cambio es causa de disgusto y humildad. Podemos satisfacer nuestros deseos en la medida que tenemos poder de adquisición. Esto nos sitúa por encima de los demás, siendo las propiedades y riquezas una medida de nuestro estatus social. Las riquezas nos permite tener poder y autoridad sobre las

¹⁰⁰⁸ T 2.1.10.1. (SB 309/FD 486) “But the relation, which is esteem’d the closest, and which of all others produces most commonly the passion of pride, is that of *property*”.

¹⁰⁰⁹ T 2.1.10.10. (SB 315/FD 493) “The very essence of riches consists in the power of procuring the pleasures and conveniences of life”.

demás personas, y, así, este poder excita la pasión de la vanidad, mientras que la pobreza en cuanto ligada a la servidumbre produce vergüenza.

Lo que tienen en común todas estas causas del orgullo, no lo olvidemos, es su relación con el “objeto”, el “yo”, esto es, su especial relación con nosotros: las virtudes y belleza física son atributos personales, y las propiedades y riquezas son bienes externos que consideramos nuestros. Pero, la relación existente entre el “yo” y las “causas” de la pasión tiene ciertas características que establecen ciertos límites. En la sección VI, titulada “Limitaciones de este sistema”, Hume destaca la conveniencia de señalar las limitaciones de la “doctrina general” establecida, según la cual, “todos los objetos agradables relacionados con nosotros por una asociación de ideas y otra de impresiones producen orgullo, mientras que los objetos desagradables producen humildad”¹⁰¹⁰. Estas limitaciones proceden de la naturaleza misma de la relación y son condiciones adicionales necesarias para que surja la pasión correspondiente: para excitar el orgullo, “esta relación debe ser estrecha y más íntima que la necesaria para producir alegría”¹⁰¹¹; el objeto agradable o desagradable tiene que ser “exclusivamente nuestro, o por lo menos, de muy pocas personas más”¹⁰¹²; la causa debe ser constante y duradera; la influencia de las reglas generales del entendimiento que dan lugar a la costumbre en la vida pasional también establecen vínculos entre sentimientos; y como limitación también comprobamos por la experiencia que “el objeto placentero o doloroso debe ser muy evidente y discernible, y no sólo para nosotros, sino también para los demás. Creemos ser más felices, y también más virtuosos y bellos, cuando así se lo parecemos a los demás”¹⁰¹³. Si bien, las cuatro primeras limitaciones destacan las condiciones para que la unión existente entre el objeto y la causa sea efectiva, la última limitación

¹⁰¹⁰ T 2.1.6.1. (SB 290/FD 463) “*That all agreeable objects, related to ourselves, by an association of ideas and of impressions, produce pride, and disagreeable ones, humility: And these limitations are deriv’d from the very nature of the subject*”.

¹⁰¹¹ T 2.1.6.3. (SB 291/FD 464) “*Here then is the first limitation, we must make to our general position, that every thing related to us, which produces pleasure or pain, produces likewise pride or humility. There is not only a relation requir’d, but a close one, and a closer than is requir’d to joy*”.

¹⁰¹² T 2.1.6.4. (SB 291/FD 464) “*The second limitation is, that the agreeable or disagreeable object be not only closely related, but also peculiar to ourselves, or at least common to us with a few persons*”.

¹⁰¹³ T 2.1.6.6. (SB 292/FD 466) “*The third limitation is, that the pleasant or painful object be very discernible and obvious, and that not only to ourselves, but to others also. This circumstance, like the two foregoing, has an effect upon joy, as well as pride. We fancy ourselves more happy, as well as more virtuous or beautiful, when we appear so to others*”.

señalada parece introducir una “causa secundaria” que puede realmente producir o anular la pasión, y que además va más allá del ámbito mental, abriéndonos al mundo social.

A todas las “causas originales” de orgullo y humildad, se les suma, entonces, otra “causa secundaria”, que según Hume consiste en “la opinión de los demás, y que tiene una influencia igual sobre todas las afecciones”¹⁰¹⁴. Es más, si la opinión de los demás no refrenda nuestras cualidades y propiedades, éstas pierden su valor ante nosotros, de ahí la importancia de los sentimientos de los demás con respecto a nuestra persona. Hume explica la influencia de estos motivos a través de la introducción de un nuevo principio de la naturaleza humana, que tendrá una importancia fundamental para comprender nuestra naturaleza pasional, y también moral. Nos referimos al “principio de simpatía”.

La simpatía desempeña un papel fundamental en la filosofía de las pasiones (y, posteriormente, en la filosofía moral). Hume afirma:

“El alma o principio vivificante de todas las pasiones es la simpatía; cualquier otra pasión por la que podamos ser movidos, sea el orgullo, la ambición, la avaricia, la curiosidad, el deseo de venganza o el de placer, está animada por la simpatía y no tendría fuerza alguna si hiciéramos entera abstracción de los pensamientos y sentimientos de otras personas”¹⁰¹⁵.

Tal parece la influencia de la simpatía que parece impensable excitar otras pasiones de no existir este principio. Ello se debe al hecho de que el hombre es un animal social. Según Hume, “la criatura que más ardiente deseo de sociabilidad tiene en

¹⁰¹⁴ T 2.1.9.1. (SB 316/FD 494) “But beside these original causes of pride and humility, there is a secondary one in the opinions of others, which has an equal influence on the affections”.

¹⁰¹⁵ T 2.2.5.15. (SB 363/FD 553) “The soul or animating principle of them all is sympathy; nor wou’d they have any force, were we to abstract entirely from the thoughts and sentiments of others”.

el universo, y que está dotada para ello con las mayores ventajas”¹⁰¹⁶, todos nuestros deseos remiten a nuestra vida en sociedad y los placeres se disfrutan realmente en compañía, como Hume expresaba bellamente en el retrato de “El Epicúreo”. El dolor en soledad es también más amargo. Necesitamos al otro para hacerlo partícipe de nuestras alegrías, y consuelo de nuestras penas, para disfrutar de la amistad y poder afrontar las adversidades con mayor fortaleza.

La simpatía se define entonces como una característica de la naturaleza humana, la cualidad más notable del ser humano, por la cual, existe en nosotros una tendencia a comunicarnos con las inclinaciones y sentimientos de los otros, por diferentes que sean a los nuestros. Como “principio” explicativo de la naturaleza humana “la simpatía no es sino conversión de una idea en una impresión por medio de la fuerza de la imaginación”¹⁰¹⁷. Por esto mismo se explica la comunicación de sentimientos con otra persona al considerar su situación presente e incluso al imaginar su estado probable o futuro. Hume escribe en el *Tratado* al respecto lo siguiente:

“Como la simpatía no es otra cosa que una idea vivaz convertida en impresión, es evidente que al considerar la condición futura, posible o probable, de una persona participamos de esa condición de una forma tan viva que produce en nosotros inquietud por su suerte, y que de esta forma somos sensibles a placeres o dolores que no nos pertenecen, ni tienen en este preciso instante una existencia real”¹⁰¹⁸.

El mecanismo es parecido al descrito en el Libro I del *Tratado* al hablar de la creencia (*belief*), por el que una “idea” de algo, debido a la fuerza o vivacidad con que se presenta a la imaginación da lugar a una impresión. En el caso de la comunicación de pasiones, el proceso es explicado por Hume de la siguiente forma:

¹⁰¹⁶ T 2.2.5.15. (SB 363/FD 552) “This is still more conspicuous in man, as being the creature of the universe, who has the most ardent desire of society, and is fitted for it by the most advantages”.

¹⁰¹⁷ T 2.3.6.8. (SB 427/FD 632) “This proceeds from the principle of sympathy or communication; and sympathy, as I have already observ’d, is nothing but the conversion of an idea into an impression by the force of imagination”.

¹⁰¹⁸ T 2.2.9.13. (SB 386/FD 580) “Sympathy being nothing but a lively idea converted into an impression, ’tis evident, that, in considering the future possible or probable condition of any person, we may enter into it with so vivid a conception as to make it our own concern; and by that means be sensible of pains and pleasures, which neither belong to ourselves, nor at the present instant have any real existence”.

“La idea de nuestra propia persona nos está íntimamente presente en todo momento, y transmite un grado sensible de vivacidad a la idea de cualquier otro objeto con el que esté relacionada. Esta idea vivaz se transforma gradualmente en una verdadera impresión, ya que estas dos clases de percepción son en gran medida idénticas, y difieren sólo en sus grados de fuerza y vivacidad. Ahora bien, este cambio deberá hacerse con la mayor facilidad, a fin de que nuestro natural temperamento nos proporcione una tendencia hacia la misma impresión en otras personas, haciendo que esa impresión aparezca al menor motivo. En este caso la semejanza convertirá la idea en impresión, y ello no solamente mediante la relación y transmisión de la vivacidad original a la idea relacionada, sino también por la presentación de materiales de tal clase que se inflamen con la más pequeña chispa”¹⁰¹⁹.

Vemos aquí cómo Hume explica la simpatía a partir de los mecanismos asociativos con que iniciaba su estudio de las “pasiones indirectas”. La conversión de la idea del yo en impresión debido a su presencia constante, que incrementan su vivacidad, hasta transformarse en impresión, es similar a la sensación que deben producirnos los otros por la relación que mantenemos con ellos, basada en la semejanza, añadiéndose además ciertas circunstancias que pueden facilitar la transición.

Al insistir Hume en los mecanismos asociativos para explicar la simpatía, se aparta de la tradición clásica que ponía el acento en la preocupación por los otros, que es la que recoge Adam Smith cuando en su *Teoría de los sentimientos morales* señala que la simpatía consiste en una afección que surge cuando con la imaginación somos capaces de concebir la situación del otro, poniéndonos en su lugar¹⁰²⁰. Para Smith, la simpatía es un principio natural que contrarresta el egoísmo, pues con el mismo nos interesamos por la suerte de los demás. Según Smith la simpatía produce placer. Pero

¹⁰¹⁹ T 2.2.4.7. (SB 354/FD 542) “The idea of ourselves is always intimately present to us, and conveys a sensible degree of vivacity to the idea of any other object, to which we are related. This lively idea changes by degrees into a real impression; these two kinds of perception being in a great measure the same, and differing only in their degrees of force and vivacity. But this change must be produc'd with the greater ease, that our natural temper gives us a propensity to the same impression, which we observe in others, and makes it arise upon any slight occasion. In that case resemblance converts the idea into an impression, not only by means of the relation, and by transfusing the original vivacity into the related idea; but also by presenting such materials as take fire from the least spark”.

¹⁰²⁰ Véase A. BROADIE, “Sympathy and the Impartial Spectator” in K. Haakonssen, *The Cambridge companion to Adam Smith*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

como indicó Hume en carta a Smith, según este precepto un “hospital sería mucho más entretenido que un baile”, pues solemos ponernos en el lugar de otro cuando estos sufren¹⁰²¹. El problema reside en que Smith utiliza diferentes sentidos para el término simpatía, con él, “denomina tanto a la operación mental de ponerse imaginariamente en el lugar de otro, como a la operación de hacer una comparación entre lo que se ha percibido como la emoción del agente y la propia emoción simpatética del espectador. Y también denomina simpatía al resultado de esa comparación que arroja una coincidencia en ambas direcciones”¹⁰²². Smith en el caso anterior estaría refiriéndose a la segunda acepción.

Smith lleva incluso a identificarla simpatía con la “compasión” o “lástima”¹⁰²³. Esta pasión, como en los filósofos anteriores (a excepción de Spinoza), es un malestar que surge al contemplar o imaginar los sufrimientos de otro. Tal es la preocupación del ser humano por los intereses de los demás y por su felicidad. La simpatía no surge tanto de las pasiones, de la observación de la pasión del otro, sino de las “circunstancias” que han propiciado la situación que sufre¹⁰²⁴. Uno de los sentidos de la simpatía de Smith es lo que hoy día se conoce en el ámbito de la psicología como “empatía”. Esto se desprende fácilmente de textos como el que sigue de la *Teoría de los sentimientos morales*:

¹⁰²¹ L I, pp. 313-4 (28 Julio 1759). “I wish you had more particularly and fully prov’d, that all kinds of Sympathy are necessarily Agreeable. This is the Hinge of your System, & yet you only mention the matter cursorily in p. 20.²⁰ Now it woud appear that there is a disagreeable Sympathy, as well as an agreeable: And indeed, as the Sympathetic Passion is a reflex Image of the Principal, it must partake of its Qualities, & be painful where that is so. Indeed, *when we converse with a man with whom we can entirely sympathize*, that is, where there is a warm & intimate Friendship, the cordial openness of such a Commerce overpowers the Pain of a disagreeable Sympathy, and renders the whole Movement agreeable. But in ordinary Cases, this cannot have place. An ill-humord Fellow; a man tir’d & disgusted with every thing, always *ennui’e*; sickly, comp laining, embarass’d; such a one throws an evident Damp on Company, which I suppose wou’d be accounted for by Sympathy; and yet is disagreeable. It is always thought a difficult Problem to account for the Pleasure, receivd from the Tears & Grief & Sympathy of Tragedy; which woud not be the Case, if all Sympathy was agreeable. An Hospital woud be a more entertaining Place than a Ball”.

¹⁰²² V. MÉNDEZ BEIGES, *Op. cit.*, p. 147.

¹⁰²³ A. SMITH, *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Vol I. The Theory of Moral Sentiments*, ed. D.D. Raphael and A.L. Macfie, Indianapolis, Liberty Fund, 1982, pp. 36-38 (en adelante *TMS*). Traducción española, *Teoría de los Sentimientos Morales*, ed. Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Alianza, pp. 49-53.

¹⁰²⁴ *TMS* I, i, 1.10./CRB 54. “Sympathy, therefore, does not arise so much from the view of the passion, as from that of the situation which excites it”.

“La imaginación permite situarnos en su situación, concebir que padecemos los mismos tormentos, entrar por así decirlo en su cuerpo y llegar a ser en alguna medida una misma persona con él y formarnos así alguna idea de sus sensaciones, e incluso sentir algo parecido, aunque con una intensidad menor”¹⁰²⁵.

Pero para Hume la simpatía no es una pasión, sino, como insiste Árdal, “un principio de comunicación de pasiones y opiniones”¹⁰²⁶. Hume utiliza el modelo del “espejo” y el “eco” para mostrar cómo a través de la simpatía, las pasiones y opiniones son comunicadas de una persona a otra¹⁰²⁷. Posteriormente, distinguiremos este “principio” de la pasión de “benevolencia”, o de las pasiones de “compasión” o “piedad”, términos cuyo significado en su uso común y tradicional se suelen identificar al de simpatía, cuando Hume los distingue claramente. Como señala Félix Duque, Hume toma el significado del término “simpatía” de su sentido etimológico: “comunicación de un estado de ánimo (*páthos*)”¹⁰²⁸. El concepto de simpatía de Hume podría definirse como afinidad con el otro. Y el filósofo que más cerca se encuentra de la concepción de Hume, es, veíamos, Luis Vives.

Esta diferencia en la concepción de la simpatía entre Hume y Smith ha sido destacada por Árdal. Según este intérprete, el proceso entero de la simpatía ha sido concebido por Hume en términos mecánicos, y la impresión del yo entra en la representación solo como fuente de vivacidad. No parece que Hume sugiera en algún momento que simpatizar signifique imaginarse a uno mismo poniéndose en el lugar de otra persona.

¹⁰²⁵ TMS I, i, 1.2./CRB 50. “By the imagination we place ourselves in his situation, we conceive ourselves enduring all the same torments, we enter as it were into his body, and become in some measure the same person with him, and thence form some idea of his sensations, and even feel something which, though weaker in degree, is not altogether unlike them. His agonies, when they are thus brought home to ourselves, when we have thus adopted and made them our own, begin at last to affect us, and we then tremble and shudder at the thought of what he feels. For as to be in pain or distress of any kind excites the most excessive sorrow, so to conceive or to imagine that we are in it, excites some degree of the same emotion, in proportion to the vivacity or dulness of the conception”.

¹⁰²⁶ P. S. ÁRDAL, *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh, 1989, p. 54.

¹⁰²⁷ Ibid., pp. 45-6.

¹⁰²⁸ FD 495, nota al pié de Félix Duque.

Pero un punto de vista común a Smith y Hume es, según Árdal, que uno no puede formarse la idea de la emoción de otra persona a menos que uno mismo ya haya tenido la correspondiente impresión. Esto se seguiría de la afirmación de que las pasiones son impresiones simples y que todas las ideas simples son copias de impresiones simples¹⁰²⁹.

Según Hume, las relaciones de “semejanza” de las criaturas humanas en sus principios y pasiones; la “contigüidad” o proximidad de los demás en el trato, y la “causalidad”, presente por ejemplo, en la consanguinidad, nos hace partícipes de los sentimientos de los demás, y sus ideas de nosotros nos llevan a la impresión de nuestra propia persona, o autoconciencia¹⁰³⁰. Con las relaciones anteriores comprobamos cómo una idea puede transformarse en una impresión. Como afirma Hume, “las mentes de los hombres son espejos unas de otras”¹⁰³¹.

Para Hume, existe una relación estrecha entre el orgullo y la simpatía. Experimentamos satisfacción por nosotros mismos sólo si somos halagados por las demás personas. El aprecio que los demás nos comunican por simpatía, mediante sus afectos u opiniones, es indispensable para experimentar orgullo. El deseo que subyace a las afecciones de orgullo y humildad es en realidad un deseo de ser apreciado¹⁰³². Como afirma Hume:

“Nuestra reputación, carácter y buen nombre son consideraciones de peso, y de gran importancia. E incluso las otras causas de orgullo: virtud, belleza y riquezas, tienen poca influencia si no están secundadas por las opiniones y sentimientos de los demás”¹⁰³³.

¹⁰²⁹ P. S. ÁRDAL, *Passion and Value in Hume's Treatise*, p. 45.

¹⁰³⁰ T 2.1.11.6. (SB 318/FD 497).

¹⁰³¹ T 2.2.5.21. (SB 365/FD 555). “In general we may remark, that the minds of men are mirrors to one another”.

¹⁰³² Véase D.P. ZULUAGA, “El deseo más allá de la simpatía” en *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, nº 132, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 31-52.

¹⁰³³ T 2.1.11.1. (SB 316/FD 494) “Our reputation, our character, our name are considerations of vast weight and importance; and even the other causes of pride; virtue, beauty and riches; have little influence, when not seconded by the opinions and sentiments of others”.

Sólo en la medida en que mis cualidades y posesiones son apreciadas por los demás, siento orgullo. Esta pasión depende, pues, además de la relación existente entre mis cualidades o propiedades y mi persona, de la opinión y aprecio que las demás personas sienten por mí. Pero el aprecio de los demás depende a su vez de las cualidades que tengo y las propiedades y riquezas que poseo. Los elogios se dirigen hacia mi virtud, belleza, familia, posesiones y riquezas. A través de todo esto espero lograr una buena opinión de los demás y un sentimiento de aprecio de ellos hacia mi persona.

Entendemos ahora las consideraciones que Hume expone en la sección titulada "Limitaciones de este sistema", en relación con el hecho de que las causas del orgullo (y la humildad) sean efectivas para producir la pasión. Hume afirmaba allí que "el objeto placentero o doloroso debe ser muy evidente y discernible, y no solo para nosotros, sino también para los demás... Creemos ser más felices, y también más virtuosos y bellos, cuando así se lo parecemos a los demás"¹⁰³⁴. Esta circunstancia se deriva del principio de simpatía, que a su vez surge de nuestra natural sociabilidad, de nuestra necesidad de convivir con los demás y ser estimados por ellos.

Las relaciones de impresiones e ideas siguen operando igual, según Hume, cuando se trata de las pasiones de "amor" y "odio", si bien el objeto de la pasión aquí no es el "yo", sino "otra persona".

De la misma manera que las pasiones de orgullo y humildad, el amor y el odio son impresiones simples y por tanto indefinibles, por lo que no podemos captar su naturaleza, sino de forma indirecta, a través de las nociones que ya tenemos de ellas y por la descripción de las circunstancias concomitantes que les acompañan¹⁰³⁵.

¹⁰³⁴ T 2.1.6.6. (SB 292/FD 466) "The pleasant or painful object be very discernible and obvious, and that not only to ourselves, but to others also. This circumstance, like the two foregoing, has an effect upon joy, as well as pride. We fancy ourselves more happy, as well as more virtuous or beautiful, when we appear so to others".

¹⁰³⁵ T 2.2.1.1. (SB 329/FD 511). "'Tis altogether impossible to give any definition of the passions of *love* and *hatred*; and that because they produce merely a simple impression, without any mixture or composition. 'Twou'd be as unnecessary to attempt any description of them, drawn from their nature,

Las mismas cualidades que eran causa de orgullo y humildad pueden considerarse, al cambiar el objeto a otra persona, causas de amor y odio. Así, la virtud, la belleza, la fuerza, el ingenio, el sentido común, el sentido del humor de una persona, producen amor y aprecio, mientras que las cualidades contrarias dan lugar al odio. Esas mismas propiedades de amor y odio pueden surgir también de méritos o defectos externos, tales como familiares, propiedades, etc. La misma distinción dentro de las causas que excitan la pasión entre “cualidad operante” y “objeto de inhesión” es posible aplicarlas aquí.

Que unas pasiones y otras están relacionadas puede comprobarse de la experiencia del hecho de que una persona que está satisfecha de sí misma a causa de sus virtudes o talentos u otras cualidades, también está deseosa de mostrarse al mundo para adquirir el aplauso y el amor de los demás. Y esto sólo podemos demostrarlo si el amor y el odio son producidos por las mismas cualidades que el orgullo y la humildad¹⁰³⁶. Es posible además una transición de ideas e impresiones, del amor al orgullo, pues, por ejemplo, “la virtud o el vicio de un hijo o hermano excita no solamente amor u odio, sino que mediante una nueva transición originada por causas similares, da lugar además a orgullo y humildad”,¹⁰³⁷.

Ahora bien, lo dicho sobre el amor y el odio está sujeto a ciertas restricciones, pues cuando Hume se refiere al “amor” como aprecio que sentimos por las cualidades de otra persona, se refiere en primera instancia a la relación con algún familiar, amigo o allegado, y también de forma especial hacia la persona que posee riquezas. Pero este afecto es más difícil de aplicarse a la persona que consideramos como rival, como veremos más adelante. Por otro lado, el “amor sexual” no puede identificarse con la forma de amor que Hume explica aquí, sino que es una pasión compuesta, que requerirá un estudio separado.

origin, causes and objects; and that both because these are the subjects of our present enquiry, and because these passions of themselves are sufficiently known from our common feeling and experience”.

¹⁰³⁶ T 2.2.1.9. (SB 332/FD 514).

¹⁰³⁷ T 2.2.2.13. (SB 338/FD 523) “The virtue or vice of a son or brother not only excites love or hatred, but by a new transition, from similar causes, gives rise to pride or humility”.

Una primera característica que diferencia el mecanismo asociativo del amor y el odio del orgullo y la humildad es el siguiente, expresado por Hume:

“Las pasiones del amor y el odio siempre están seguidas en todo momento por benevolencia y cólera; o más bien, diremos que están unidas a estos sentimientos. Y es esta unión la que distingue fundamentalmente estas afecciones y las del orgullo y la humildad. En efecto, estas últimas pasiones son puras emociones del alma, y no están acompañadas por deseo alguno, ni nos incitan inmediatamente a la acción. En cambio, el amor y el odio no son algo completo en sí mismo, ni se detienen en la emoción que producen, sino que impulsan a la mente a algo más. El amor está siempre seguido por un deseo de felicidad para con la persona amada, y por una aversión contra su desgracia, mientras que el odio produce deseo de desgracia, y aversión contra la felicidad de la persona odiada”¹⁰³⁸.

Esto es, el amor y el odio están seguidos en todo momento a las pasiones de la benevolencia y la cólera, lo cual las hace diferenciarse de las pasiones del orgullo y la humildad, cuyas emociones terminan en sí mismas.

Según esto, parecería que propios del amor y odio, además del placer de la “causa” productora y de tener por “objeto” otra persona, debería ser el de tener un “fin” que alcanzar, esto es, el deseo de felicidad o desgracia de la persona amada u odiada. De tal manera que amor y odio serían una forma derivada de las pasiones de “deseo” y “aversión”. Pero para Hume, amor y odio son pasiones originarias, y la unión de las mismas a la benevolencia y la cólera, al deseo de felicidad o desgracia, no es sino una relación contingente o arbitraria, constituida en virtud de la constitución original de la mente¹⁰³⁹.

¹⁰³⁸ T 2.2.6.3. (SB 367/FD 558) “The passions of love and hatred are always followed by, or rather conjoin’d with benevolence and anger. ’Tis this conjunction, which chiefly distinguishes these affections from pride and humility. For pride and humility are pure emotions in the soul, unattended with any desire, and not immediately exciting us to action. But love and hatred are not compleated within themselves, nor rest in that emotion, which they produce, but carry the mind to something farther. Love is always follow’d by a desire of the happiness of the person below’d, and an aversion to his misery: As hatred produces a desire of the misery and an aversion to the happiness of the person hated”.

¹⁰³⁹ T 2.2.6.6. (SB 368/FD 559).

Aparte de la relación de amor (y odio) que puede surgir entre familiares y allegados, Hume concede también una especial atención, a “nuestro aprecio por el rico y poderoso”, a la que dedica toda una sección¹⁰⁴⁰. Un interés que se justificaría, entendiendo el marco de la sociedad burguesa de su país y su época, y comprendiendo que la filosofía de los ilustrados está ligada a los mecanismos de poder por entonces en ascenso.

Hume se pregunta por la causa fundamental por la cual la contemplación de las riquezas ajenas nos produce satisfacción, la cual va unida a la pasión de aprecio hacia la persona que posee esas riquezas o propiedades. ¿Por qué los seres humanos aprecian a las personas ricas o poderosas? Hume señala tres posibles causas explicativas: La primera, referida a los mismos objetos, casas, jardines, carruajes, etc., que siendo agradables de suyo producen un sentimiento de placer. La segunda, a nuestro interés por obtener algún bien o alguna ventaja del rico o poderoso. Y la tercera, “a la simpatía que nos hace tomar parte en la satisfacción de quienes nos rodean”¹⁰⁴¹.

Respecto al primer principio, si bien la contemplación de objetos agradables tiene una influencia intensa, sin embargo, por sí solos no generan aprecio. Según Hume, “la fantasía no se detendrá en estos objetos, sino que dirigirá su atención a lo relacionado con ellos, y muy particularmente a la persona que los posee”¹⁰⁴². Las riquezas “llevan implícita en su misma naturaleza una idea de la persona, de modo que no pueden ser contempladas sin una especie de simpatía por las sensaciones y placeres de ésta”¹⁰⁴³. Con respecto al segundo principio, “la esperanza agradable de obtener ventajas”, tendríamos que demostrar que al disfrute de la riqueza va unida la

¹⁰⁴⁰ T 2.2.5. (SB 357-65/FD 546-556).

¹⁰⁴¹ T 2.2.5.2. (SB 357-8/FD 546-547) “The *satisfaction* we take in the riches of others, and the *esteem* we have for the possessors may be ascrib'd to three different causes. *First*, To the objects they possess; such as houses, gardens, equipages; which, being agreeable in themselves, necessarily produce a sentiment of pleasure in every one, that either considers or surveys them. *Secondly*, To the expectation of advantage from the rich and powerful by our sharing their possessions. *Thirdly*, To sympathy, which makes us partake of the satisfaction of every one, that approaches us. All these principles may concur in producing the present phænomenon. The question is, to which of them we ought principally to ascribe it”.

¹⁰⁴² T 2.2.5.5. (SB 359/FD 548) “The fancy will not confine itself to them, but will carry its view to the related objects; and in particular, to the person, who possesses them”.

¹⁰⁴³ T 2.2.5.6. (SB 359/FD 549). “Imply in their very nature an idea of the person, and cannot be consider'd without a kind of sympathy with his sensations and enjoyments”.

benevolencia y la amistad del rico, para así, pensar que su proximidad pueda ser beneficiosa para nosotros. Afirma Hume que "apreciamos y respetamos a los ricos aun antes de descubrir alguna disposición favorable para con nosotros"¹⁰⁴⁴, lo que resulta claro si atendemos a fenómenos y experiencias en las que estamos en presencia de poderosos y ricos. Un viajero, según que sus pertenencias y equipaje revelen que es un hombre de más o menos fortuna, será tratado con mayor o menor cortesía y los prisioneros de guerra son tratados siempre con el respeto propio de su condición. El rango y las riquezas son una excelente carta de presentación que abre muchas puertas en sociedad. Dado el poder limitado de las anteriores causas, concluye Hume que será el tercer principio, la simpatía la que hace que experimentemos aprecio por el rico y poderoso y desprecio por aquellas personas que viven en la miseria. La simpatía nos permite participar de los sentimientos del rico y del pobre. Según Hume, las riquezas producen satisfacción en quien las posee "y esta satisfacción pasa al que las observa por medio de la imaginación, que produce una idea semejante en fuerza y vivacidad a la impresión original. Esta idea o impresión agradable está conectada con el amor, que es una pasión agradable y procede de un ser pensante y consciente que es el objeto mismo del amor"¹⁰⁴⁵. Experimentamos la satisfacción que las riquezas otorgan a otras personas, y esto nos lleva a apreciarlas, siendo objeto de amor.

El rico y poderoso disfruta con sus riquezas de diferentes tipos de satisfacción: primero está el que procede del placer que se sigue del disfrute de sus bienes; en segundo lugar, como hemos visto más arriba, de la satisfacción que produce el amor y aprecio de los demás, a partir de la simpatía con el placer del propietario; y, por último "un tercer reflejo del placer original", que surge de la reflexión sobre la satisfacción original que se da en nosotros mismos, dando lugar a orgullo o vanidad¹⁰⁴⁶. Esto explica entonces nuestro deseo de poseer riquezas y poder, pues, éstos generan el aprecio de las

¹⁰⁴⁴ T 2.2.5.9. (SB 361/FD 550) "We naturally esteem and respect the rich, even before we discover in them any such favourable disposition towards us".

¹⁰⁴⁵ T 2.2.5.14. (SB 362/FD 552) "Riches give satisfaction to their possessor; and this satisfaction is convey'd to the beholder by the imagination, which produces an idea resembling the original impression in force and vivacity. This agreeable idea or impression is connected with love, which is an agreeable passion. It proceeds from a thinking conscious being, which is the very object of love".

¹⁰⁴⁶ T 2.2.5.21. (SB 365/FD 555-6).

demás personas. Con las riquezas ganamos el respeto, la aceptación y aprecio de los demás, por lo que se explica que sean un fin para los seres humanos. Según Hume:

“Las mentes de los hombres son espejos unas de otras... Así, el placer que un hombre rico obtiene de sus posesiones causa en el observador placer y aprecio, por reflejarse en su mente; a su vez, estos sentimientos aumentan el placer del poseedor cuando advierte que son percibidos y que se simpatiza con él y, al ser una vez más reflejados, se convierten en nueva fuente de placer y aprecio en el observador”¹⁰⁴⁷.

Se observa entonces en el análisis de Hume la relación íntima existente entre el amor y el orgullo. “El aprecio logrado a través de la riqueza genera orgullo, a la vez este orgullo genera aprecio, y el aprecio generado refuerza el orgullo, repitiéndose el ciclo sucesivamente”¹⁰⁴⁸.

La misma relación existente entre amor y odio puede trasladarse a las “causas” que producen estos afectos. Hume afirma que, “las mismas cualidades que producen orgullo o humildad causan amor u odio”¹⁰⁴⁹. Un objeto causa orgullo, por tener una cualidad que produce placer, pero también porque es apreciado por los demás, y si no existe aprecio por parte de las demás personas, no es considerado por nosotros como causa de placer.

Como somos seres sociales que somos, queremos tener la aceptación y el aprecio de los demás, y según Hume es de las riquezas y la propiedad de donde obtenemos la mayor causa de orgullo, por los principios anteriormente expuestos.

¹⁰⁴⁷ T 2.2.5.21. (SB 365/FD 555) “In general we may remark, that the minds of men are mirrors to one another, not only because they reflect each others emotions, but also because those rays of passions, sentiments and opinions may be often reverberated, and may decay away by insensible degrees. Thus the pleasure, which a rich man receives from his possessions, being thrown upon the beholder, causes a pleasure and esteem; which sentiments again, being perceiv’d and sympathiz’d with, encrease the pleasure of the possessor; and being once more reflected, become a new foundation for pleasure and esteem in the beholder”.

¹⁰⁴⁸ D.P. ZULUAGA, “El Deseo más allá de la Simpatía”, p. 42.

¹⁰⁴⁹ T 2.2.1.9. (SB 332/FD 515) “The same qualities that produce pride or humility, cause love or hatred”.

Una vez analizadas en detalle las cuatro “pasiones indirectas” a las que Hume concede una especial relevancia, Hume estudia de forma más breve otras pasiones indirectas: la benevolencia y la cólera, la compasión o piedad, la malicia y la envidia, el respeto y el desprecio, para terminar con la pasión amorosa o amor sexual.

La inclusión de la “benevolencia” y la “cólera” en el capítulo sobre las pasiones indirectas, puede causar cierta sorpresa, pues Hume las considera posteriormente como “pasiones directas”¹⁰⁵⁰. Y de hecho, son formas del deseo, y aunque no procedan directamente de un placer o dolor, lo causan. Por ello, Kemp Smith las incluye entre las pasiones que él denomina “primarias”¹⁰⁵¹. Más adelante, en el Libro III del *Tratado*, siguiendo a Shaftesbury y Hutcheson, Hume denomina a la “benevolencia”, “virtud natural”, y en la *Investigación sobre los principios de la moral*, le dedicará un capítulo como una importante “virtud social”.

Hume no dice expresamente en este momento que la “benevolencia” y la “cólera” sean pasiones indirectas, sino que son pasiones que siguen naturalmente al amor y al odio. La “benevolencia” o deseo de felicidad de la persona amada y aversión contra su desgracia, y la “cólera” o deseo de desgracia de la persona odiada y aversión de su felicidad, decíamos, están unidos a las pasiones anteriores por la constitución original de la mente.

Dado que “amor” y “odio” implican acción, en cuanto se tiende a obrar para favorecer a la persona amada y perjudicar a aquella que odiamos, parecen cada vez más alejadas del orgullo y la humildad como pasiones puras del alma. Passmore ve aquí las dificultades con las que Hume se encuentra para explicar mediante el mecanicismo asociativo ciertas pasiones que implican una interacción con el mundo. Para Passmore, “una especie de sentimentalismo reemplaza gradualmente al asociacionismo de Hume”¹⁰⁵². Lo cual implica, según este autor, que Hume no pretendió explicar todo el

¹⁰⁵⁰ T 2.3.9.8. (SB 439/FD 647-648).

¹⁰⁵¹ Véase más adelante el apartado sobre la clasificación de las pasiones.

¹⁰⁵² J. PASSMORE, *Hume's Intentions*, London, Duckworth, 1980 (1ª ed., 1968), p. 128.

universo pasional a través únicamente de los principios de asociación¹⁰⁵³. Y de ello podemos dejar constancia en el estudio de las siguientes pasiones, que parecen sometidas a excepciones constantes, de acuerdo a los principios anteriormente establecidos.

La sección dedicada a la “compasión” comienza siendo un reto a lo que Hume hasta el momento ha entendido por relaciones de amor y odio:

“Aunque el deseo de felicidad o desgracia de otras personas, según nuestro amor u odio hacia ellas, sea un instinto arbitrario y original implantado en nuestra naturaleza, en muchas ocasiones encontramos que esto es falso, y que el deseo puede surgir de principios secundarios. La *piedad* consiste en inquietarse por la desgracia ajena, mientras que la *malicia* es alegrarse por ello, sin que amistad o enemistad alguna ocasione esta inquietud o alegría”¹⁰⁵⁴.

Este fenómeno pasional parece contradecir, como afirma abiertamente Hume, el hecho de que para que exista amor y odio debe darse una doble relación de ideas e impresiones, de tal manera que se de una unión entre la causa y el objeto de la pasión y el placer con la emoción misma. Sin embargo, es posible explicar esa relación con alguien con quien no mantenemos estrecho contacto a través del principio de simpatía. En el caso de la compasión o piedad, se explica porque guardamos una estrecha relación con todos los seres humanos, pues son semejantes a nosotros, de ahí que sus intereses, pasiones, placeres, dolores, puedan impresionarnos y causar una emoción parecida a la original. La idea de las emociones de los otros al ser vivaz se convierte con facilidad en impresión, y ello con mayor razón en el caso de la aflicción y la tristeza, que tienen una influencia mayor y más duradera que el placer o la alegría. Pero tanto la alegría como la pena surgen de este mismo principio de simpatía, como puede demostrarse por espectáculo teatral de la tragedia, en el que simpatizamos con todas las incidencias del

¹⁰⁵³ Ibid., p.123.

¹⁰⁵⁴ T 2.2.7.1. (SB 368-9/FD 560) “But tho’ the desire of the happiness or misery of others, according to the love or hatred we bear them, be an arbitrary and original instinct implanted in our nature, we find it may be counterfeited on many occasions, and may arise from secondary principles. *Pity* is a concern for, and *malice* a joy in the misery of others, without any friendship or enmity to occasion this concern or joy”.

héroe, sintiendo en momentos alegría, terror, indignación, como pena. No existe, pues, un principio separado para explicar por un lado la alegría o contento que sentimos por otro, o la pena o aflicción por su situación. Aunque cuando hablamos de compasión o piedad nos referimos a la sensación de pena o pesar.

Hume se opone aquí a la interpretación de la compasión y piedad que se venía realizando hasta entonces desde Aristóteles, presente también en Adam Smith. El hecho de que la piedad en gran medida dependa de la contigüidad y de la contemplación directa del objeto, confirma que la compasión depende de la transición de ideas a impresiones. Por lo tanto, afirma Hume:

“Los filósofos que derivan esta pasión de no sé qué reflexiones sutiles sobre la inconstancia de la fortuna y el hecho de que podamos vernos sometidos a las mismas desgracias que vemos en otros, encontrarán que esta observación –y sería fácil mostrar muchas otras- contradice todas sus teorías”¹⁰⁵⁵.

Hume analiza una serie de casos y situaciones, en los que comprueba cómo la imaginación une unas ideas con otras, cuya fuerza a través de la simpatía produce la emoción de pesar.

Los efectos de la compasión o piedad, decíamos que eran similares a los del amor, pues, en ambos casos deseamos el bien de la otra persona, si bien, cuando se trata del amor tenemos una relación íntima con la persona, mientras que en el caso de la compasión, la persona que es objeto de la emoción no está relacionada directamente con nosotros.

Hume pasa a continuación a estudiar las pasiones de la “malicia” y la “envidia”, “que surgen de la imaginación, según la perspectiva que ésta considere su objeto”¹⁰⁵⁶.

¹⁰⁵⁵ T 2.2.7.4. (SB 370/FD 561) “Those philosophers, who derive this passion from I know not what subtle reflections on the instability of fortune, and our being liable to the same miseries we behold, will find this observation contrary to them among a great many others, which it were easy to produce”.

¹⁰⁵⁶ T 2.2.9.1. (SB 381/FD 574) “Both these affections arise from the imagination, according to the light, in which it places its object”.

De la malicia dice que guarda una similitud con la compasión. De alguna manera es su opuesto. Afirma Hume:

“Vamos a explicar ahora la pasión de la *malicia*, cuyos efectos son similares a los del odio, igual que los de la piedad lo eran a los del amor, y que nos proporciona alegría por los sufrimientos y desgracias de otras personas sin que por su parte medie ofensa o agravio alguno”¹⁰⁵⁷.

Para explicar las pasiones de “malicia” y “envidia”, Hume tiene que introducir un nuevo principio, contrario a la simpatía, que explique, por ejemplo, cómo podemos alegrarnos de la desgracia ajena. Este es el “principio de comparación”, que aparece aquí como un añadido *ad hoc*, para explicar ciertas pasiones, que no tienen explicación a partir de los principios anteriores. De acuerdo con este principio, y siguiendo a Berkeley, tendemos a comparar los objetos unos con otros, de tal manera que “los objetos parecen más o menos grandes en comparación con otros”¹⁰⁵⁸. Hume proyecta la comparación que realizamos del mundo físico a la naturaleza humana. Así afirma que “ninguna comparación es más obvia que la que tiene por punto de referencia a nosotros mismos”¹⁰⁵⁹. Y es precisamente cuando consideramos que otra persona es superior a nosotros, que la comparación nos resulta desagradable, y puede causar la pasión de malicia (y/o envidia). Del “principio de comparación” se derivan, pues, las pasiones de “malicia” y “envidia”.

Como bien afirma Diana Patricia Zuluaga: “Las comparaciones generan un efecto contrario al de la simpatía: en lugar de alegrarme por la alegría ajena me entristezco; en lugar de apreciar a aquél que goza de buena fortuna, lo envidio; y en lugar de desear y hacer el bien a quien puede ser objeto de mi aprecio y admiración, le deseo y hago el mal”¹⁰⁶⁰.

¹⁰⁵⁷ T 2.2.8.1. (SB 372/FD 564) “We must now proceed to account for the passion of *malice*, which imitates the effects of hatred, as pity does those of love; and gives us a joy in the sufferings and miseries of others, without any offence or injury on their part”.

¹⁰⁵⁸ T 2.2.8.7. (SB 375/FD 567) “*That objects appear greater or less by a comparison with others*”.

¹⁰⁵⁹ T 3.3.2.4. (SB 593/FD 843).

¹⁰⁶⁰ D.P. ZULUAGA, “El Deseo más allá de la Simpatía”, p. 45.

Siguiendo a Hume, podemos definir la “malicia” como “el deseo, no provocado, de causar daño a otro para obtener placer de la comparación”, mientras que la envidia “es despertada por algún placer presente en alguna persona que, por comparación, disminuye la idea de nuestro propio placer”¹⁰⁶¹.

Hume estudia la malicia y la envidia como un científico de la naturaleza humana que analiza los impulsos básicos del ser humano. Pero en el caso de estas pasiones, Hume no puede evitar realizar un tipo de valoración moral. Según él, no juzgamos de los objetos por el valor y mérito intrínseco que tienen, sino por comparación. Lamenta Hume esta situación que expresa el hecho de que los hombres se hallen más gobernados por las opiniones y pasiones violentas, que por lo que llamamos razón. En el caso de las personas, nos comparamos con los demás tanto por nuestros méritos de carácter y belleza que por lo que poseemos. Y cuando la balanza de esta comparación se inclina hacia el lado del otro, podemos sentir una pasión contraria hacia él. Estimamos nuestra felicidad o miseria comparando nuestra situación con la de los demás. Dice Hume al respecto:

“La desgracia ajena nos proporciona una idea más viva de nuestra felicidad; la felicidad ajena, de nuestra desgracia. Por ello, la primera produce deleite y la segunda malestar”¹⁰⁶².

La malicia no es sino una especie de “piedad al revés”. Introduce aquí Hume un elemento significativo para el posterior análisis moral, pero que esclarece la naturaleza de la malicia. Este elemento es el de un “espectador” que juzga la situación. Si en el caso de la compasión hay una coincidencia entre la persona que siente pena y el juicio de este espectador, en el caso de la malicia, las sensaciones del espectador son contrarias al de la persona en la que se observan.

¹⁰⁶¹ T 2.2.8.12. (SB 377/FD 569-70). “The only difference betwixt these passions lies in this, that envy is excited by some present enjoyment of another, which by comparison diminishes our idea of our own: Whereas malice is the unprovok’d desire of producing evil to another, in order to reap a pleasure from the comparison”.

¹⁰⁶² T 2.2.8.8. (SB 375/FD 568) “The misery of another gives us a more lively idea of our happiness, and his happiness of our misery. The former, therefore, produces delight; and the latter uneasiness”.

Hume va incluso más allá, señalando que el principio de comparación puede dar lugar a “una especie de malicia contra nosotros mismos, haciendo que nos alegremos por nuestras penas y nos entristezcamos por nuestros placeres”¹⁰⁶³. Así cuando ocurrenos encontramos ante el sufrimiento de un ser querido, o somos conscientes de un delito que hemos cometido. En ambos casos, la comparación nos impide disfrutar de una satisfacción consigo mismo.

De las consideraciones anteriores podemos señalar que podemos considerar las cualidades y circunstancias de las otras personas, bien, “en sí mismas”, lo que nos produce “amor” u “odio” (según aquéllas sean buenas o malas); bien, en “comparación con nuestras propias cualidades”, que invierte la dirección, haciendo surgir las pasiones de “humildad” y “orgullo”; o bien, por último, en una mezcla de los casos anteriores, que ocasionan, respectivamente, “respeto” y “desprecio”¹⁰⁶⁴.

Hume señala que comúnmente suelen mezclarse ciertas pasiones, como es el caso de la piedad que suele ir acompañada del amor y la benevolencia; mientras que la malicia suele combinarse con el odio y la cólera. Pero ¿cómo explicar estas uniones si la piedad consiste en desagrado y la malicia en alegría por la desgracia ajena? ¿No debería la piedad unirse al odio y la malicia al amor, en cuanto que unas son agradables y otras desagradables? Para poder resolver este problema Hume introduce otro principio que podemos denominar de “dirección análoga de deseos”, según el cual, “una impresión puede estar relacionada con otra no solamente cuando sus sensaciones son semejantes, como hemos venido suponiendo en los casos anteriores, sino también cuando el impulso o dirección de ambas es similar o correlativo”¹⁰⁶⁵.

Si en una relación comercial tengo un socio, formando con él una sociedad, su éxito producirá en mí alegría y su infortunio me afligirá, pues estoy unido a él al

¹⁰⁶³ T 2.2.8.10. (SB 376/FD 569). “Since we find the same comparison may give us a kind of malice against ourselves, and make us rejoice for our pains, and grieve for our pleasures”.

¹⁰⁶⁴ T 2.2.10. (SB 389-93/FD 584-9).

¹⁰⁶⁵ T 2.2.9.2. (SB 381/FD 575) “One impression may be related to another, not only when their sensations are resembling, as we have all along suppos’d in the preceding cases; but also when their impulses or directions are similar and correspondent”.

perseguir un mismo interés, esto es, comparto con él un principio de dirección análoga. Si se tratase de un competidor o rival, el caso sería el contrario, pues su éxito me afligiría al ir en contra de mis intereses.

Este análisis de las pasiones se cierra con el estudio de la “pasión amorosa” o “amor sexual”. Para Hume, la pasión amorosa es una pasión compuesta de amor y odio junto con otras afecciones y lo que la caracteriza con respecto a las anteriores es la intensidad y vehemencia con la que suele presentarse. En la *Disertación sobre las pasiones* da una bella y breve definición de la misma:

“La pasión amorosa está compuesta normalmente de una complacencia en la belleza, un apetito corporal y amistad o afecto”¹⁰⁶⁶.

Esta es la doctrina que desarrolla en el *Tratado* y de la que trata de dar cuenta a partir de su teoría de las pasiones. La pasión amorosa deriva de la conjunción de esas tres pasiones. Que los tres apetitos puedan unirse se explica claramente de los principios anteriores, así la belleza es fácil de demostrar que produzca amistad, y el apetito de generación dado que está unido con emociones agradables, como la alegría, vanidad y cariño, también debe estarlo a la belleza. Destruyen esta unión, según Hume, la tristeza, la melancolía, la pobreza y la humildad. Además de esta relación de semejanza, también actúa el “principio de dirección similar de deseos”, que contribuye a la unión de las pasiones, bien sea la pasión originaria, la lujuria o la belleza. En el caso de aquél que está encendido de lujuria “siente al menos un momentáneo afecto por el objeto de su placer, a la vez que se imagina que la mujer deseada es más bella de lo habitual”¹⁰⁶⁷, aunque el caso más habitual es que la pasión comience con la contemplación de la belleza a la que sigue el afecto y el deseo sexual¹⁰⁶⁸. Como las tres pasiones de que se

¹⁰⁶⁶ DP 158/JLT 129. “The amorous passion is usually compounded of complacency in beauty, a bodily appetite, and friendship or affection”.

¹⁰⁶⁷ T 2.2.11.4. (SB 395/FD 591) “One, who is inflam’d with lust, feels at least a momentary kindness towards the object of it, and at the same time fancies her more beautiful than ordinary”. Véase la obra de Stendhal, *Sobre el amor*, p. 103 y ss. También el estudio de Lucrecio sobre el amor, mencionado en nuestro estudio sobre el “Epicúreo”.

¹⁰⁶⁸ T 2.2.11.4. (SB 395/FD 591) “But the most common species of love is that which first arises from beauty, and afterwards diffuses itself into kindness and into the bodily appetite”.

compone el amor son distintas, tendrá que darse entre ellas una doble relación de impresiones e ideas que las relacione para poder hacer surgir el amor sexual.

Podríamos señalar también que en el caso del orgullo y la humildad y, por otro lado, del amor y del odio, Hume recurre a una mención de estas pasiones en los animales, para demostrar que existe una correspondencia entre las pasiones de los hombres y animales, y también en sus causas. Siempre con la limitación de la inteligencia animal que hace que estas criaturas no tengan sentido de la virtud y el vicio, olviden las relaciones familiares y no establezcan vínculos de derecho o propiedad. Por lo que sus relaciones se ven limitadas a las cualidades físicas como belleza, vigor, rapidez, etc. La simpatía o comunicación de pasiones, según Hume, también se da en los animales, así como las diferentes pasiones derivadas de ella. Esto constituye una prueba más de la veracidad del sistema pasional descrito por Hume, a partir de los principios de la naturaleza. Hume es un continuista en la relación que pueda establecerse entre los animales y el ser humano, por lo que su teoría es perfectamente compatible con la doctrina dominante hoy día para explicar nuestra naturaleza y su origen, la teoría evolucionista propuesta por Darwin y completada por los avances de la genética.

4.6. DEBATES EN TORNO A LA TEORÍA DE LAS PASIONES DE HUME

4.6.1. Hacia una clasificación de las pasiones

Aunque la primera distinción sobre las pasiones que introduce Hume en el *Tratado de la Naturaleza Humana* es la que refiere a las pasiones “serenas” y a las “violentas”, atendiendo a la forma como se sienten, bien sea con una baja o una alta intensidad emocional, a continuación introduce una nueva distinción, considerando las pasiones como “directas” e “indirectas”, según se originen inmediatamente del placer o dolor que produce un objeto o de estos elementos junto a otras cualidades.

Una vez analizadas las pasiones dentro de la filosofía *humeana*, vamos a referirnos a cierta polémica surgida entre los intérpretes de Hume cuando llevan a cabo intentos de clasificar o crear un cuadro sistemático de las pasiones referidas por Hume. Comenzaremos refiriéndonos a ciertos comentarios de Kemp Smith que arrojan luz sobre las pasiones y que permiten una clasificación completa de las mismas. Árdal sigue los pasos del anterior autor, si bien matizando algunos aspectos. Estos dos autores abren un debate que será confrontado con otras propuestas de solución.

Kemp Smith ha señalado que la clasificación que realiza Hume en el *Tratado de la Naturaleza Humana*, entre pasiones serenas y violentas y directas e indirectas, no es exhaustiva, pues Hume también habla de un tipo de pasiones que no surgen de placer o dolor alguno, sino de un instinto originario. Kemp Smith introduce una nueva clasificación que pretende ser más fiel a los propósitos de Hume. Este intérprete distingue así entre pasiones “primarias” (“*primary*”), que son aquellas que *no surgen* del placer o dolor, son instintos o apetitos, y, las pasiones “secundarias” (“*secondary*”), que se derivan de los principios de placer o dolor.

En efecto, Hume en el *Tratado de la Naturaleza Humana* menciona ciertos deseos apenas perceptibles, pero que se dejan sentir por sus efectos: “se trata de ciertos instintos implantados originalmente en nuestra naturaleza, como la benevolencia y el resentimiento, el amor a la vida y la ternura para con los niños”¹⁰⁶⁹. La consideración de estos deseos como pasiones parece salir fuera de la propia definición de las pasiones, tanto de las directas, que son aquellas originadas a partir de un placer o un dolor, como de las indirectas, procedentes del placer o dolor, junto a otras cualidades. Aunque al tratar de las pasiones directas Hume afirma:

“Además del bien y el mal, o en otras palabras del dolor y el placer, las pasiones directas surgen frecuentemente de un impulso natural o instinto enteramente inexplicable. De este tipo es el deseo de castigo de nuestros enemigos, de felicidad de nuestros amigos, el hambre, el deseo sexual y otros pocos apetitos corporales”¹⁰⁷⁰.

El hecho de que no procedan del placer o dolor no significa que no tengan relación con él, pues lo causan, en vez de proceder de él. Como dice Hume:

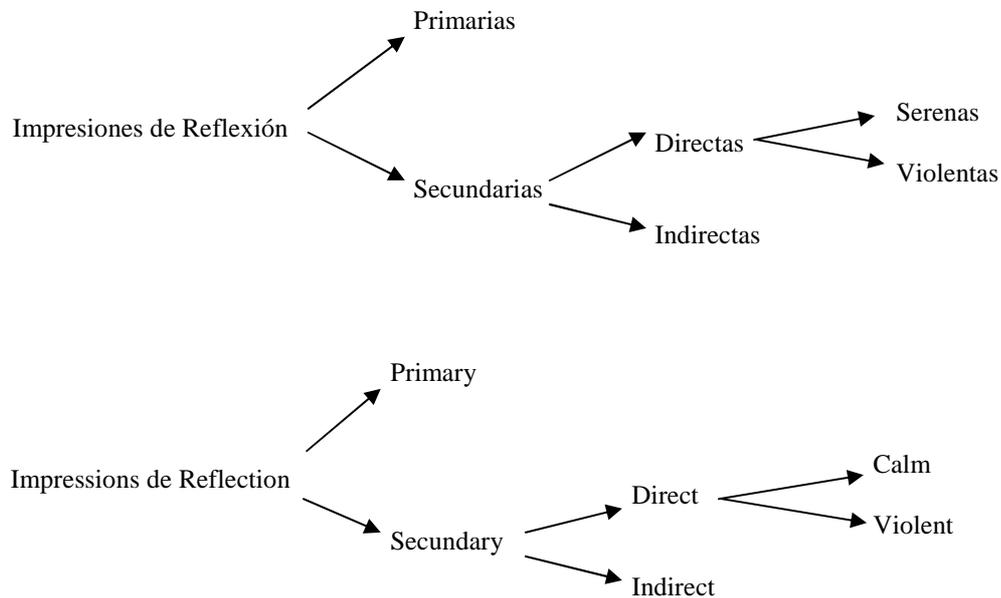
“Hablando con rigor, estas pasiones engendran el bien y el mal, en lugar de proceder de ellos, como les ocurre a las demás afecciones”¹⁰⁷¹.

Kemp Smith opta por incluirlos en un cuadro que clasifique la totalidad de la vida pasional. De tal manera que obtendríamos esta clasificación ilustrada en el siguiente cuadro sinóptico:

¹⁰⁶⁹ T 2.3.3.8. (SB 417/FD 620) “Certain instincts originally implanted in our natures, such as benevolence and resentment, the love of life, and kindness to children”.

¹⁰⁷⁰ T 2.3.9.8. (SB 439/FD 647-648) “Beside good and evil, or in other words, pain and pleasure, the direct passions frequently arise from a natural impulse or instinct, which is perfectly unaccountable. Of this kind is the desire of punishment to our enemies and of happiness to our friends; hunger, lust, and a few other bodily appetites”.

¹⁰⁷¹ T 2.3.9.8. (SB 439/FD 648) “These passions, properly speaking, produce good and evil, and proceed not from them, like the other affections”.



Así, en primer lugar, Kemp Smith distingue entre pasiones “primarias” y “secundarias”, terminología que no se encuentra en Hume. Las pasiones primarias responden al sentido que da Hume a los instintos o apetitos corporales. De estos apetitos naturales dependen muchos de nuestros placeres. El hambre, la sed y el deseo sexual son ejemplos de esta clase de pasiones. Pero Hume añade también, como hemos visto, el amor a la vida, la benevolencia y el resentimiento, y la ternura con nuestros hijos (o amor paternal y maternal). Lo que tienen en común con los anteriores apetitos es que son originarios, surgen de la propia naturaleza humana, no están fundados en una percepción o experiencia anterior de placer o dolor, y en esto difieren de los deseos y aversiones. Aunque podamos conocer las condiciones por las que surgen, difícilmente podemos dar de ellos una explicación racional¹⁰⁷². De estas pasiones instintivas distingue Hume los afectos o pasiones, comúnmente así llamadas. Éstas no son menos características de nuestra naturaleza que los instintos, y están igual de determinadas por nuestra constitución natural. Kemp Smith las denomina pasiones “secundarias”, pues surgen tras la percepción previa de algún placer o dolor. Por ejemplo, el “deseo”, que

¹⁰⁷² N. KEMP SMITH, *The Philosophy of David Hume*, p. 164-165.

surge o puede surgir cuando imaginamos algo que nos atrae, y que sabemos unido a cierto placer. Dentro de las pasiones secundarias, Kemp Smith, distingue aquellas que proceden inmediatamente de un placer o dolor, que son las “pasiones directas” (“*direct passions*”), siendo fiel a la terminología humeana, y las “pasiones indirectas” (“*indirect passions*”), que aparte del placer o dolor requieren de otras cualidades. Aunque Hume incluye a los impulsos naturales o instintos dentro de la clasificación de las pasiones directas, sin embargo, su origen no es el de un placer o dolor, sino que se originan de manera “enteramente inexplicable”¹⁰⁷³. Es por ello que Kemp Smith las separa del grupo de las pasiones directas.

Kemp Smith, en su exposición hace referencia: en primer lugar, a las pasiones “primarias”; en segundo lugar, a las pasiones “secundarias”; en tercer lugar, a un caso particular de las pasiones secundarias, como son las pasiones “indirectas”; y, por último, en cuarto lugar, a un tipo peculiar de pasiones, a las que Kemp Smith presta especial atención por encontrarse relacionadas con la moral y la estética, nos referimos a las pasiones que Hume considera como “serenas”. Este tipo especial de pasiones son las que surgen tras la contemplación de la belleza y deformidad de las acciones y las formas externas, produciéndonos una emoción de agrado o repulsión, según estemos ante una acción virtuosa o viciosa, ante algo bello o feo. Es lo que se suele denominar sentido moral y sentido estético, respectivamente. El hecho de que Hume las considere muestra la influencia de Hutcheson en su pensamiento, como bien advierte Kemp Smith. Habría que añadir que la pasión de la benevolencia considerada como un afecto natural también tiene raíces *hutchesianas*. El sentido moral y estético son considerados del tipo de pasiones apacibles, a diferencia del resto de pasiones que pertenecen a la clase de las pasiones violentas. Por otro lado, deben ser clasificadas como pasiones directas, pues surgen inmediatamente de un acto de contemplación. Ello no quita para que sean consideradas como una “clase peculiar”¹⁰⁷⁴ de emociones, que nos impulsan a alabar o condenar una acción (o un carácter) o una forma externa. Estas pasiones serán la base para la moralidad y la estética. Una acción será considerada virtuosa o viciosa según

¹⁰⁷³ T 2.3.9.8. (SB 439/FD 647).

¹⁰⁷⁴ T 3.1.2.4. (SB 472/FD 694) “Nor is every sentiment of pleasure or pain, which arises from characters and actions, of that *peculiar* kind, which makes us praise or condemn”.

que produzca un determinado placer o pesar. En el Libro III del *Tratado de la Naturaleza Humana*, dedicado a la moral, Hume afirma:

“Tener el sentimiento de la virtud no consiste sino en *sentir* una satisfacción determinada al contemplar un carácter. Es el *sentimiento* mismo lo que constituye nuestra alabanza o admiración. No vamos más allá ni nos preguntamos por la causa de la satisfacción. No inferimos la virtud de un carácter porque éste resulte agradable; por el contrario, es el sentir que agrada de un modo peculiar cuando sentimos de hecho que es virtuoso. Sucede en este caso lo mismo que en nuestros juicios relativos a toda clase de gustos, sensaciones y belleza. Nuestra aprobación se halla implícita en el placer inmediato que nos proporcionan”¹⁰⁷⁵.

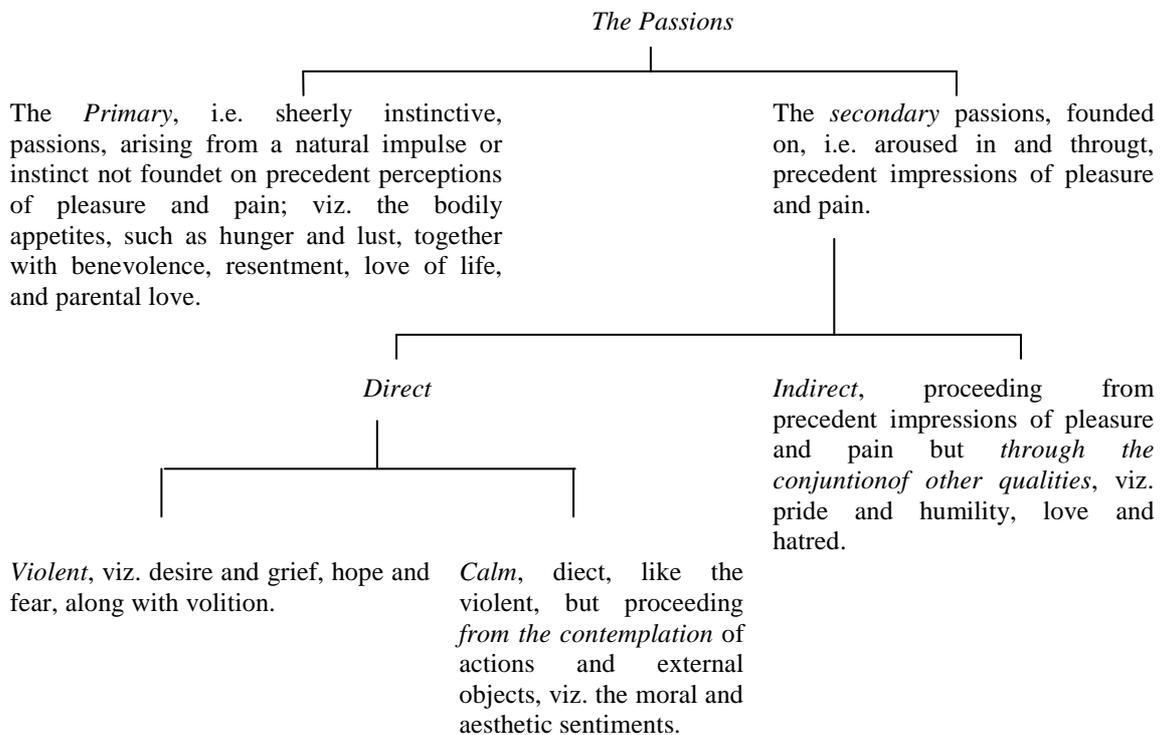
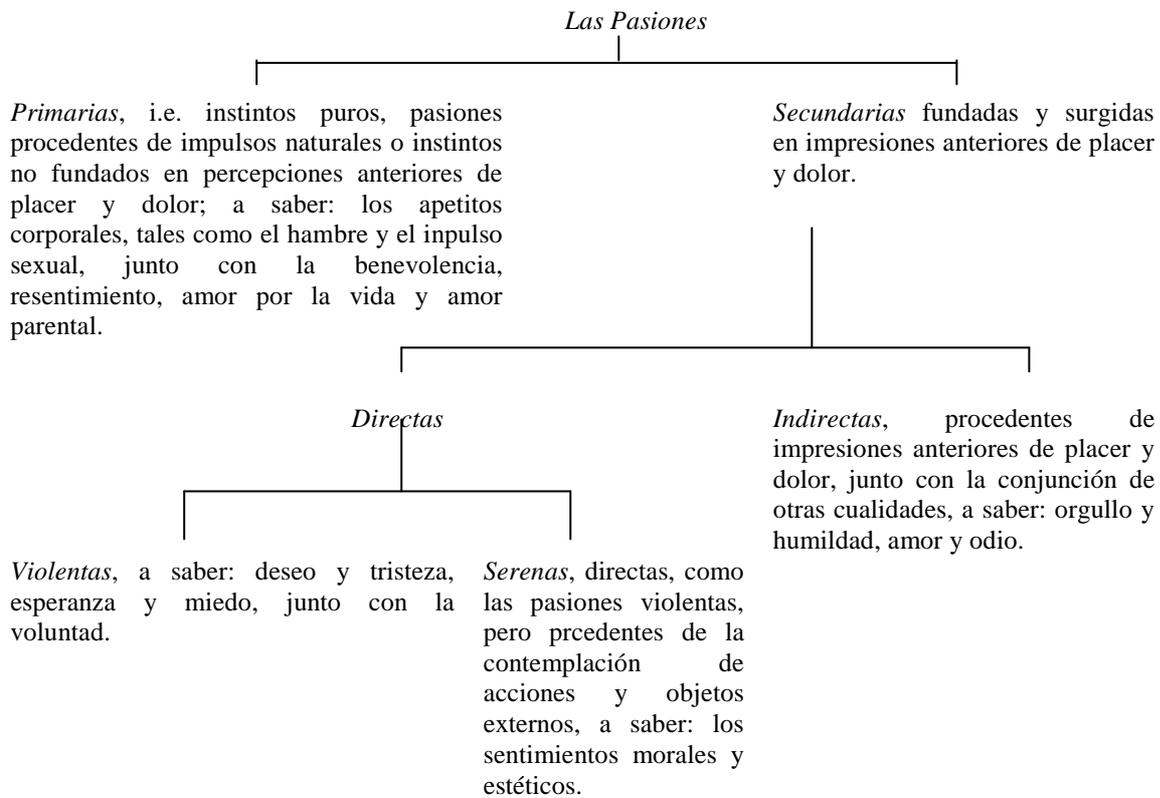
Otro rasgo importante del sentido moral y estético es que no responden a un interés personal, propio; su consideración de las cualidades se realiza de forma “desinteresada”, esto es, sin que tenga que estar unido a algo que sea objeto de un interés particular por nuestra parte¹⁰⁷⁶.

Esos cuatro tipos de pasiones que ha destacado Kemp Smith quedarían englobadas en el siguiente cuadro que él mismo propone¹⁰⁷⁷:

¹⁰⁷⁵ T 3.1.2.4. (SB 472/FD 692-693) “To have the sense of virtue is nothing but to *feel* a satisfaction of a particular kind from the contemplation of a character. The very *feeling* constitutes our praise or admiration. We go no farther; nor do we enquire into the cause of the satisfaction. We do not infer a character to be virtuous, because it pleases: But in feeling that it pleases after such a particular manner, we in effect feel that it is virtuous. The case is the same as in our judgments concerning all kinds of beauty, and tastes, and sensations. Our approbation is imply'd in the immediate pleasure they convey to us”.

¹⁰⁷⁶ Aquí también se evidencia la influencia de Hutcheson. Véase el capítulo II del libro de Kemp Smith, con título “Hutcheson’s Teaching and Its Influence on Hume”.

¹⁰⁷⁷ N. KEMP SMITH, *The Philosophy of David Hume*, p. 168.



Kemp Smith también ha señalado que Hume no incluye el placer y el dolor en ninguna de los tipos de su clasificación de las pasiones. Placer y dolor no son pasiones para Hume. No son impresiones de reflexión, sino de sensación, pues no se derivan de nuestras ideas. Al principio del *Tratado de la Naturaleza Humana*, al señalar la diferencia entre impresiones de sensación y reflexión, Hume afirma que una impresión de sensación surge de causas desconocidas, y que se manifiesta “en primer lugar en los sentidos, y hace que percibamos calor o frío, placer o dolor u otro tipo”¹⁰⁷⁸. Hume no es más explícito en esta parte, pero al final de este Libro I, en la sección dedicada al “escepticismo”, Hume detalla los tipos existentes de impresiones de sensación:

“El primer tipo comprende las impresiones de figura, grosor, movimiento y solidez de los cuerpos. El segundo, las de colores, sabores, olores, sonidos, calor y frío. El tercero, las impresiones de dolor y placer surgidas de la aplicación de objetos a nuestro cuerpo; cuando me corto con un cuchillo, etc.”¹⁰⁷⁹.

En este sentido el placer y el dolor físicos no son pasiones, aunque Hume reconoce la ambigüedad existente con respecto a estos vocablos, dado que, como hemos visto pueden aplicarse a las sensaciones que tenemos en lo que hemos llamado sentido moral y estético. La contemplación de una acción o un objeto nos produce una sensación agradable o desagradable, y ello determina su virtud o su belleza. Pero esa sensación placentera o dolorosa no debe confundirse con el placer o el dolor físico. Hume aclara al respecto:

“Bajo el término placer comprendemos sensaciones muy distintas unas de otras y que guardan entre sí únicamente la lejana semejanza necesaria para poder ser expresadas por el mismo término abstracto. Lo mismo produce placer una buena composición familiar que una botella de buen vino: más aún, la bondad de ambas cosas viene determinada simplemente

¹⁰⁷⁸ T 1.1.2.1. (SB 8/FD 95).

¹⁰⁷⁹ T 1.4.2.12. (SB 192/FD 326). “To confirm this we may observe, that there are three different kinds of impressions convey’d by the senses. The first are those of the figure, bulk, motion and solidity of bodies. The second those of colours, tastes, smells, sounds, heat and cold. The third are the pains and pleasures, that arise from the application of objects to our bodies, as by the cutting of our flesh with steel, and such like.

por el placer que proporcionan. ¿Diríamos por ello, sin embargo, que el vino es armonioso o que la música sabe bien? De igual manera, lo mismo puede proporcionar satisfacción un objeto inanimado que el carácter o sentimientos de una persona. Pero es el modo diferente de sentir la satisfacción lo que evita que nuestros sentimientos al respecto puedan confundirse; y es también esto lo que nos lleva a atribuir virtud al uno y no al otro. No todo sentimiento de placer o dolor surgido de un determinado carácter o acciones pertenece a esa clase *peculiar* que nos impulsa a alabar o condenar”¹⁰⁸⁰.

Además, podemos añadir que también el orgullo y la humildad, el amor y el odio producen en nosotros, placer o dolor. Hablamos así de placer y dolor en tres sentidos, el primero, el referido a una impresión de sensación, que es el placer o dolor físico; una segunda acepción es la sensación que acompaña ciertas pasiones, al entrar en relación un objeto con nosotros, es el caso de pasiones como el orgullo, la humildad, el amor y el odio; y un tercer caso, que es el placer o dolor distintivo del bien o mal moral, que está relacionado con objetos o acciones que, en principio, es posible que no estén relacionados con nosotros, como por ejemplo cuando observamos la buena acción de una persona o un vestido en una persona. En estas dos últimas acepciones, placeres y dolores, no son físicos, y pueden ser sustituidos los términos por los más neutros de “agradable” o “desagradable”, “satisfactorio” o “disgusto”.

Aunque la filosofía de Hume, -como la propia de los autores que decimos pertenecer a la corriente del sentimentalismo moral-, está ligada íntimamente a una concepción sobre el placer y el dolor, no por ello podemos afirmar que Hume sea un “hedonista”. Ya sus primeros críticos le acusaron de esto, pero no podemos decir que su pensamiento dicte la búsqueda del placer y la huida del dolor. Hume señala que el “placer” y el “dolor” son *causa* de muchas pasiones y pone como ejemplo quien sufre

¹⁰⁸⁰ T 3.1.2.4. (SB 472/FD 693-694). “For, first, ’tis evident, that under the term pleasure, we comprehend sensations, which are very different from each other, and which have only such a distant resemblance, as is requisite to make them be express’d by the same abstract term. A good composition of music and a bottle of good wine equally produce pleasure; and what is more, their goodness is determin’d merely by the pleasure. But shall we say upon that account, that the wine is harmonious, or the music of a good flavour? In like manner an inanimate object, and the character or sentiments of any person may, both of them, give satisfaction; but as the satisfaction is different, this keeps our sentiments concerning them from being confounded, and makes us ascribe virtue to the one, and not to the other. Nor is every sentiment of pleasure or pain, which arises from characters and actions, of that peculiar kind, which makes us praise or condemn”.

un ataque de “gota”, que siente pesar, esperanza, miedo, etc. Félix Duque a partir de esta aclaración de Hume señala que el filósofo no es un “hedonista”, pues placer y dolor no son “objeto” de las pasiones, aquello que el ser humano persigue, sino “causa” de ellas¹⁰⁸¹. Por otro lado, Kemp Smith afirma que la ética de Hume, como la de Hutcheson, no puede ser entendida como una “teoría del deseo”. Como un rasgo peculiar de nuestra especie, la virtud y la belleza, no menos que ciertas sensaciones físicas, producen placer, pero ello no significa que se persigan por el placer que causan. Que el bien y el mal se funden sobre el placer y el dolor no significa, por ello, que la doctrina de Hume sea hedonista, pues éstos no son los fines de acción misma.

David Fate Norton en la “Introducción” a la nueva edición de *A Treatise of Human Nature*, reformula la distinción de Kemp Smith entre “pasiones primarias” y “pasiones secundarias” en términos de “pasiones productivas” (*productive passions*) y “pasiones receptivas” (*responsive passions*). La diferencia fundamental entre ellas, consiste en que las primeras producen o causan placer o dolor, mientras que las segundas surgen a partir de, o como respuesta a, un placer o dolor. Según Norton, las “pasiones receptivas” pueden ser serenas o violentas, directas o indirectas; están abiertas a una explicación sistemática como fenómenos de la filosofía natural; y ciertos rasgos fundamentales de la naturaleza humana (como el principio de simpatía o habilidad para comunicar sentimientos, por ejemplo), en conjunción con los principios de asociación son suficientes para explicar la formación y operaciones de las mismas¹⁰⁸².

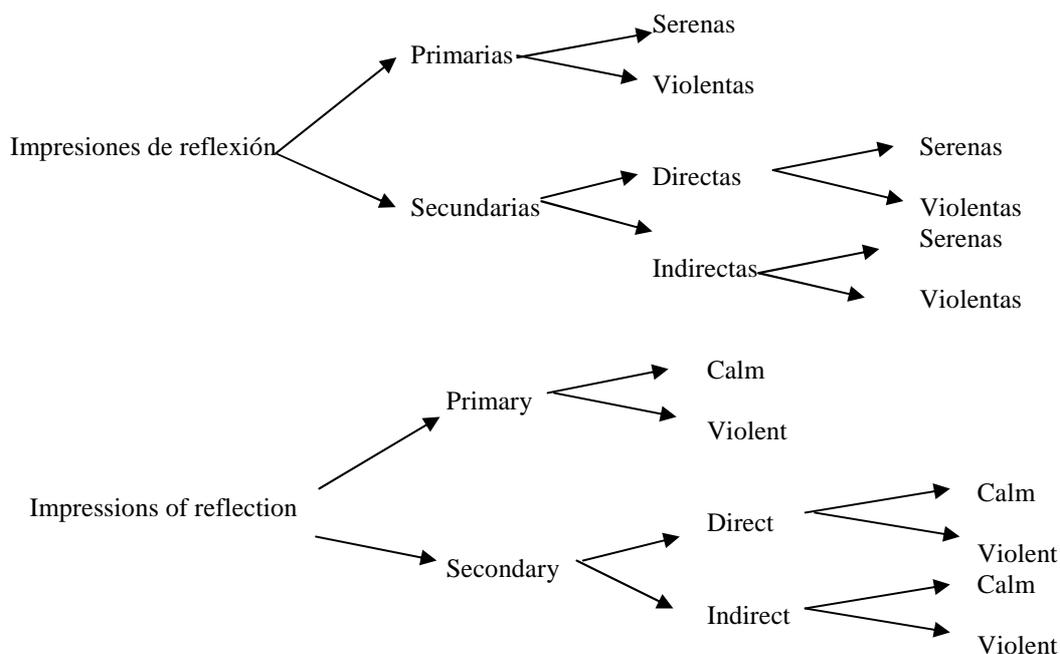
Si bien Kemp Smith nos proporciona un profundo análisis de las pasiones en Hume, y establece una meritoria clasificación de las mismas, algunos intérpretes discrepan en algunos puntos. Páll S. Árdal¹⁰⁸³ altera su clasificación, debido a la diferencia de interpretación con respecto a las “pasiones apacibles” y a la importancia de las pasiones indirectas en la evaluación del carácter. En primer lugar, Árdal divide

¹⁰⁸¹ Ibid., p. 276/444.

¹⁰⁸² D.F. NORTON, “Editor’s Introduction” to *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 146-50.

¹⁰⁸³ P.S. ÁRDAL, *Passion and Value in Hume’s Treatise*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1989 (1ª ed. 1966).

las pasiones, siguiendo a Kemp Smith, en “pasiones primarias” y “pasiones secundarias”, pero a diferencia de éste en cada uno de los apartados considera la calma y violencia de los diferentes tipos de pasiones. Resulta así el siguiente esquema:



Brevemente, recordamos la serie de pasiones que se incluye dentro de cada grupo según Árdal:

A) Pasiones Primarias: Son aquellas que al igual que las impresiones de sensación y los dolores y placeres corporales no surgen del placer o dolor, sino de un impulso o instinto original inexplicable. Según Árdal, desde el punto de vista de la ciencia del hombre deben ser tratadas como componentes últimos e inexplicables de nuestra vida emocional¹⁰⁸⁴. Y las divide como siguen:

¹⁰⁸⁴ P.S. ÁRDAL, *Passion and Value in Hume's Treatise*, p. 10.

1.- Violentas: el deseo de castigo de nuestros enemigos y de felicidad de nuestros amigos, el hambre, deseo sexual y otros pocos apetitos corporales.

2.- Serenas: benevolencia, resentimiento, el amor a la vida y el cuidado de los niños. Aunque Hume continuaba la lista señalando el apetito general al bien y rechazo del mal, sin embargo, Árdal señala que éstos no pueden considerarse pasiones primarias, pues no son instintos originarios, dado que surgen después de tener experiencia de un placer o dolor.

B) Pasiones Secundarias: Surgen de una impresión previa de placer o dolor, o de la idea de ellas. Según Hume, pueden clasificarse en directas o indirectas.

B.1) Pasiones Directas: Surgen a partir de placeres o dolores previos.

1.- Directas y Violentas: la lista de estas pasiones incluye el deseo, la aversión, la alegría y la tristeza, la esperanza y la seguridad. Hume en un principio también incluye la voluntad, aunque después aclarará que no es ésta su naturaleza.

2.- Directas y Serenas: incluiría el apetito general hacia el bien y la aversión del mal. Kemp Smith, como veíamos consideraba en esta categoría los sentimientos morales y estéticos procedentes de la contemplación de acciones y objetos externos. Sin embargo, para Árdal, las pasiones indirectas y serenas no equivalen a los sentimientos morales básicos.

B.2) Pasiones Indirectas: Surgen de placeres y dolores previos en conjunción con otras cualidades. Las clasificaríamos, según Árdal:

1.- Indirectas y Violentas: En la lista podemos considerar, siguiendo a Hume, algunas básicas, como el orgullo y la humildad, el amor y el odio; y otras derivadas de las anteriores como la ambición, la vanidad, la envidia, la compasión, la malicia, la generosidad, etc.

2.- Indirectas y Serenas: Aprobación y desaprobación de las personas. Árdal las considera un caso especial de las pasiones indirectas básicas.

La clasificación de Árdal ha sido aceptada por diversos autores. Uno de ellos ha sido John Rawls. Su obra *Teoría de la justicia* (1971) supuso una revolución en el ámbito de la filosofía moral y política y ha marcado un rumbo para plantear los problemas y métodos de la teoría política actual. Como profesor en la Universidad de Harvard desde 1962 a 1991 siguió profundizando en las principales teorías morales de la modernidad. Si bien, en su filosofía existe una preocupación inicial por la moral kantiana, a partir de mediados de los años ochenta amplió sus intereses, introduciendo en sus clases la explicación de la teoría moral de Hume. En estas lecciones Rawls examinaba en profundidad la psicología moral *humeana*, la teoría y el papel de las pasiones en la moral, la deliberación y el razonamiento práctico. Estos apuntes, que pasaba el mismo Rawls a sus alumnos, fueron publicados por la misma Universidad en el año 2000 con el título de *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*¹⁰⁸⁵ y en ellos Rawls, con su peculiar maestría, nos deja una visión de los hitos de la filosofía moral de Hume a Hegel.

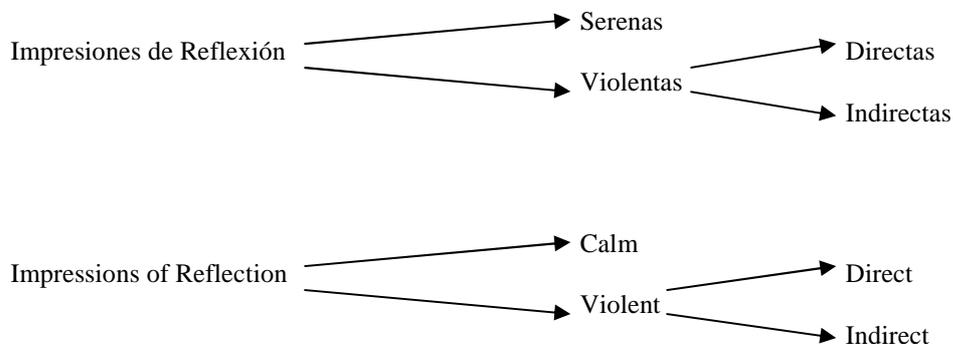
En una de estas lecciones Rawls introduce la idea de que el Libro II del *Tratado de la Naturaleza Humana*, dedicado a las pasiones constituye el fundamento de la teoría moral de Hume, idea que comparte con Árdal. Y, precisamente, tras explicar el problema del escepticismo y el naturalismo psicológico pasa a explicar la concepción de la deliberación moral en Hume, introduciendo una clasificación de las pasiones. Tras recordar la clasificación de las “percepciones” o contenidos de experiencia en

¹⁰⁸⁵ J. RAWLS, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, trad. Andrés de Francisco, Barcelona, Paidós, 2001.

“impresiones” e “ideas” y distinguir en las primeras entre “impresiones de sensación” e “impresiones de reflexión”, pasa a señalar los criterios para clasificar a éstas últimas, esto es a las pasiones. Y aunque tras agrupar los anteriores criterios termina aceptando la clasificación de Árdal, nos parece interesante introducirlos a fin de precisar cuales son. Así en primer lugar, Rawls señala que Hume distingue las pasiones “según el modo en que surgen” obteniendo la clasificación entre: “pasiones directas”, “pasiones indirectas” y “pasiones originales (instintos implantados)”, estas últimas coincidirían con las pasiones primarias de Kemp Smith y Árdal. En segundo lugar, Hume “distingue las pasiones de acuerdo con su turbulencia y con la intensidad sentida” y aunque como señala Rawls este criterio está sometido a grados de vivacidad que pueden variar, en principio nos permiten dividir las pasiones en “pasiones serenas” y “pasiones violentas”. El último criterio que propone Rawls y que otros autores lo marginan de la clasificación o lo estudian aparte (como Kemp Smith y Árdal), es el que hace referencia a “la influencia (causal) que ejerce una pasión”, distinguiendo entre “pasiones fuertes” y “débiles”. Para Rawls esta distinción es principal para entender la teoría moral de Hume, pues es el mecanismo que explica que una pasión secundaria y serena como pueda ser “el apetito general de bien y la aversión al mal” se impongan a pasiones violentas a la hora de actuar. Es también la causa de la confusión entre pasiones y razón, pues, como veremos más adelante “es debido a que ésta y otras pasiones serenas pueden ser fuertes por lo que suponemos erróneamente que es la (sola) razón la que nos guía, cuando actuamos movidos por ellas. Confundimos la influencia serena, estable y dominante con las operaciones de la razón”¹⁰⁸⁶.

Aunque la clasificación de Árdal parece haber sido comúnmente aceptada, sin embargo otros intérpretes son de la opinión de que parece apartarse excesivamente de la clasificación ofrecida por Hume al principio del Libro II del *Tratado de la Naturaleza Humana*. Louis Loeb, por ejemplo, contra Árdal, ha propuesto la siguiente clasificación:

¹⁰⁸⁶ Ibid., p.46.



Según precisa Loeb, Hume sólo asigna el término “pasión” a las pasiones violentas, a las que divide en directas e indirectas. Efectivamente, en los primeros pasajes del Libro II, Hume se refiere a las “impresiones de reflexión serenas” como “sentimientos”. Así afirma al distinguir entre impresiones de reflexión serenas y violentas:

“El sentimiento de la belleza o fealdad de una acción, de una composición artística y de los objetos externos pertenece a la primera clase. Las pasiones de amor y odio, tristeza y alegría, orgullo y humildad, son de la segunda”¹⁰⁸⁷.

Podríamos concluir así que no todas las impresiones de reflexiones son consideradas por Hume pasiones, pues al grupo de impresiones de reflexión serenas podemos considerarlas sentimientos. El ensayo de Hume “Sobre la delicadeza del gusto y la pasión”, por ejemplo, identifica la “delicadeza de la pasión” con una sensibilidad extrema y violenta, la del hombre que está sujeto a sufrir marcadas alegrías y profundas tristezas. Frente a esta pasión, la “delicadeza del gusto”, es la de un sentimiento sereno. Hume afirma que debemos cultivar las artes (música, poesía, elocuencia, pintura), pues

¹⁰⁸⁷ T 2.1.1.3. (SB 276/FD 444). “The reflective impressions may be divided into two kinds, viz. the *calm* and the *violent*. Of the first kind is the sense of beauty and deformity in action, composition, and external objects. Of the second are the passions of love and hatred, grief and joy, pride and humility”.

mejoran nuestra sensibilidad haciendo que nuestras pasiones sean más tiernas, y alejándonos de las agitaciones de los arrebatos anímicos, nos procuran tranquilidad del ánimo y favorecen el amor y la amistad. Así, según Loeb, sólo las impresiones de reflexión violentas pueden ser consideradas “pasiones”.

Eugene F. Miller en su edición de los *Essays: Moral, Political, and Literary* de Hume, afirma que el uso del término “pasión” en el ensayo “Sobre la delicadeza del gusto y la pasión” es restrictivo, identificándolo con las impresiones de reflexión violentas, lo que en principio parece apoyar la postura de Loeb, pero Miller añade que de la lectura de los ensayos se desprende un sentido más amplio, que abarcaría también a las impresiones de reflexión serenas¹⁰⁸⁸.

La dificultad de interpretación deriva del hecho de que Hume se desliza frecuentemente del uso de una terminología que pretende hacer propia, hacia la utilización de conceptos asentados como tópicos. En el citado ensayo, Hume reserva el término “*sentiment*” o “*taste*” para lo que venimos denominando como pasiones apacibles o serenas, esto es, un sentimiento especial de aprobación o desaprobación que surge de la contemplación de objetos, caracteres o acciones, lo que hemos llamado sentido estético o moral. Y el término “*passion*” nombra a lo que llamamos pasiones violentas, tales como el deseo, la tristeza, el amor, el odio, etc. Al hablar aquí de “delicadeza de la pasión” refiere a una disposición a ser afectado de manera excesiva por pasiones violentas.

Por otro lado, también es cierto que al realizar una primera clasificación de las “impresiones de reflexión” en el *Treatise*, Hume las divide en dos clases, las “serenas” (“*calm*”) y las “violentas” (“*violent*”); a la primera dice pertenecer “el sentimiento de belleza o fealdad de una acción, de una composición artística y de los objetos

¹⁰⁸⁸ Nota a pie de página (*footnote*) de Eugene Millar al ensayo “Of the Delicacy of Taste and Passion” en su edición de los *Essays: Moral, Political, and Literary* de David Hume, p. 20.

externos”¹⁰⁸⁹. Y a la segunda clase, lo que “propriadamente” llamamos “pasiones” (“*passions*”) ¹⁰⁹⁰. Y al hablar de cómo a veces las pasiones violentas pueden sentirse débilmente y los sentimientos que nos proporciona una obra artística o una acción moral pueden sentirse fuertes, sigue refiriéndose a las dos clases de forma diferenciada hablando de pasiones (“*passions*”) y emociones (“*emotions*”). De tal manera que aunque pueda haber cierta confusión al sentir las no lo hay a nivel terminológico, debido a su procedencia.

Mantener una postura estricta sobre el modo en que Hume utiliza su terminología respecto a las pasiones puede llevarnos a pensar que el filósofo peca de inconsistencia. Pero hemos de tener en cuenta que Hume no escribía para especialistas, sino para un público culto, no cuidando la precisión terminológica que hoy día demandaríamos de cualquier estudio especializado.

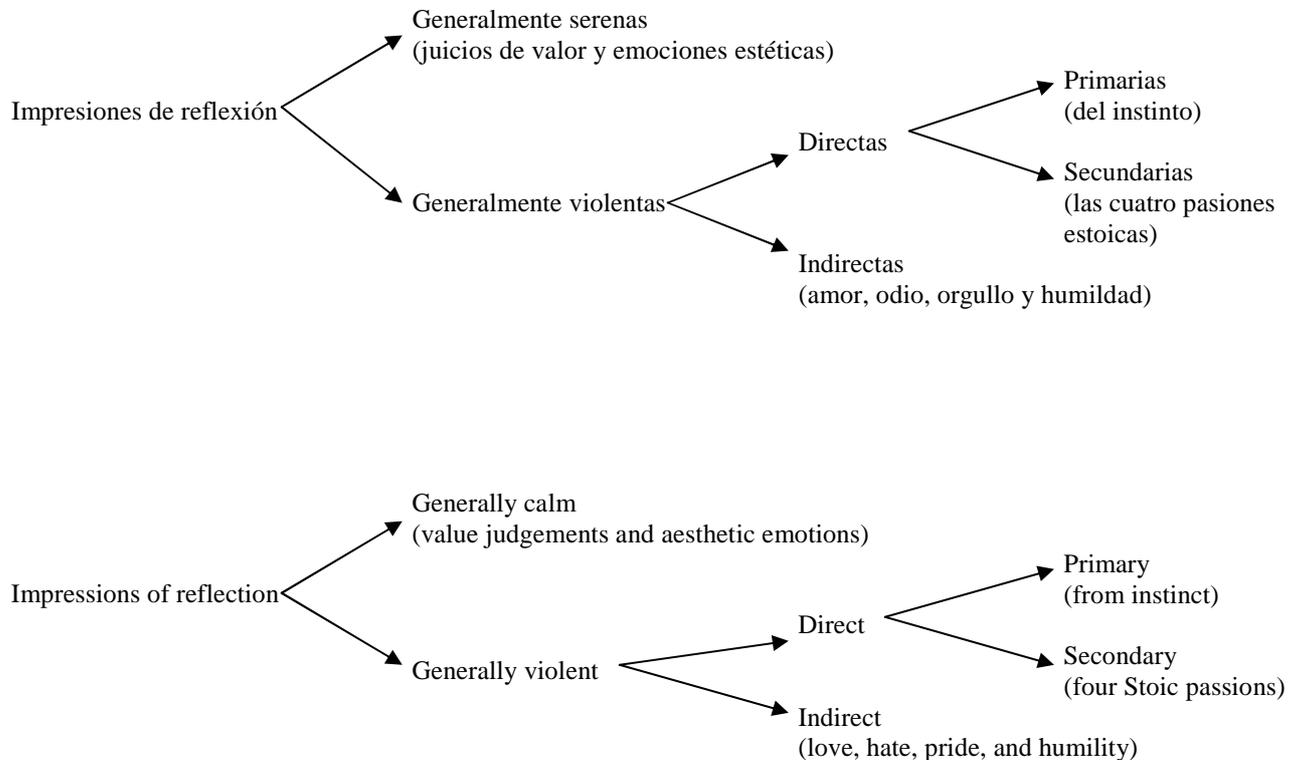
Concluyendo, podemos afirmar que Hume utiliza el término “pasión” como un genérico que engloba todas las impresiones de reflexión, e incluso los deseos y apetitos. Pero, por otro lado, en otros fragmentos específicos, al intentar introducir ciertas teorías, denomina “pasión” sólo a las “impresiones de reflexión violentas” y reserva el término “sentimiento” (o “gusto”) para las “impresiones de reflexión serenas”, entre las que incluye los sentimientos morales y estéticos. Hume sigue aquí la que había sido la distinción realizada por Malebranche y Hutcheson, nombrando con dos términos diferentes lo que para ellos eran dos realidades distintas, pues mientras que las pasiones eran perturbadoras, los sentimientos lograban el equilibrio emocional necesario para la felicidad, recordando el mensaje estoico.

Recientemente, James Fieser, al que ya nos referimos al analizar las pasiones serenas y violentas, propone hablar de “impresiones de reflexión generalmente serenas” o “impresiones de reflexión generalmente violentas”, lo que permitiría comenzar con la primera distinción hecha por Hume y a ésta sumar la de pasiones directas e indirectas,

¹⁰⁸⁹ T 2.1.1.3. (SB 276/FD 444). “The reflective impressions may be divided into two kinds, viz. the *calm* and the *violent*. Of the first kind is the sense of beauty and deformity in action, composition, and external objects”.

¹⁰⁹⁰ Ibid., “properly call’d *passions*”.

asumiendo las distinciones hechas por Kemp Smith. Un cuadro sinóptico de su clasificación sería el siguiente:



Sin embargo, su clasificación minimiza el hecho, referido por Hume, de que las pasiones violentas puedan fluctuar a serenas y viceversa.

Podemos atribuir a Kemp Smith el primer intento de explicar de forma unitaria la teoría de las pasiones de Hume. Una clasificación la suya que ha tenido éxito entre los intérpretes. El mismo Norton en su edición para estudiantes del *Treatise* la introduce para explicar la teoría de las pasiones *humeana*, si bien utilizando una terminología más actualizada, al distinguir entre “pasiones productivas” y “pasiones receptoras”. Árdal y Fieser tienen las mismas pretensiones de Kemp Smith aunque sus clasificaciones varíen respecto a la de aquél. Pero ninguna de ellas está exenta de críticas. Y, a la vez, la taxonomía de Loeb, si bien parece sencilla y sigue la distinción propuesta por Hume al principio del Libro II, no da cuenta de las denominadas por Kemp Smith “pasiones

primarias” (o “pasiones productivas”, por Norton). A favor de la interpretación de Loeb está la simplicidad, el hecho de mostrar la continuidad con la tradición de Malebranche y Hutcheson, y señalar la importancia de la distinción en Hume entre “pasiones” y “sentimientos”. Rawls tiene el mérito de advertir que Hume establece tres criterios diferentes respecto a las pasiones, dando relevancia en la clasificación a la fuerza de la pasión como motivo de la voluntad.

4.6.2. Hume, ¿Emotivista o Cognitivista?

Otro problema a debate para los intérpretes de la obra de Hume es el de si la filosofía de las pasiones de Hume debe considerarse una teoría “emotivista” o “cognitivista”. No existe aquí un acuerdo, sino más bien tesis enfrentadas, de tal manera que mientras que para ciertos autores referirnos a la teoría *humeana* es sinónimo de hablar de la concepción “emotivista”, otros discuten esta apreciación, observando en Hume un autor claramente cognitivista.

El “cognitivismo” hemos de contemplarlo como una corriente contemporánea surgida dentro del ámbito de la Psicología, que vino a revolucionar el panorama de los estudios psicológicos, sustituyendo a los paradigmas conductista y psicoanalista. Si bien en sus inicios se ocupó de los procesos psicológicos básicos, como son la percepción, la atención, la memoria el lenguaje y el pensamiento, prestando poca o ninguna atención a los aspectos emocionales y afectivos de la conducta, a partir de la década de 1960, comenzaron a surgir teorías de las emociones desde el punto de vista cognitivo. Una obra pionera fue la de Magda Arnold, *Emotion and Personality*¹⁰⁹¹ (1960) que resucitó una teoría de las emociones cognitiva a partir de la herencia clásica y, principalmente, de santo Tomás de Aquino. Pero sería Albert Ellis el que mayor popularidad alcanzaría al aplicar la teoría cognitiva de las emociones a la terapia conductual, creando la Terapia Racional-Emotiva (RET). Según Ellis, los problemas emocionales proceden de una serie de creencias irracionales o esquemas intelectivos con los que orientamos

¹⁰⁹¹ M. ARNOLD, *Emotion and Personality*, 2 vols., New York, Columbia University Press, 1960.

nuestra vida y conducta. Precisamente hoy día las terapias de tipo cognitivo, desarrolladas a partir de las tesis de Ellis son las más utilizadas en los trastornos del comportamiento. Ellis reconoce la deuda de la actual terapia con las obras de los filósofos griegos y antiguos estoicos romanos como Epicteto y Marco Aurelio¹⁰⁹².

A partir de entonces, la psicología cognitivista de las emociones comenzó a tener carta de presentación. Y al movimiento que comenzaba a desarrollarse fue uniéndose otro desde el ámbito de la filosofía, siendo su principal valedor, desde nuestro punto de vista, Robert C. Solomon (1942-2007), que desde 1977, en que publicó su obra pionera *The Passions*¹⁰⁹³ hasta sus últimas obras publicadas recientemente, ha venido defendiendo de forma ferviente una filosofía cognitiva de las emociones, que ha tenido una gran influencia en la literatura anglosajona sobre el tema. Solomon parte de teóricos de la fenomenología como Brentano, Scheler o Sartre, cuya idea básica es que las emociones están dirigidas “intencionalmente” hacia objetos del mundo, para desarrollar una teoría propia donde las emociones se identifican a creencias.

En el capítulo dedicado a Spinoza ya adelantamos algunos aspectos de la discusión entre los “cognitivistas” y “emotivistas” al hacer referencia a la obra del psicoanalista Jerome Neu que oponía las posiciones de ambos filósofos, identificando la teoría de Spinoza con las actuales teorías cognitivas y la teoría de Hume con el emotivismo. Ambos eran considerados como los mayores representantes de cada una de estas posturas¹⁰⁹⁴. Según Neu los “*Humeanos* consideran las emociones (*emotions*) esencialmente como sentimientos (*feelings*), -las impresiones y sus efectos-, unidas de forma incidental a pensamientos (*thoughts*)”. Mientras que, por el contrario, los “*Spinozistas* consideran las emociones, esencialmente como pensamientos (*thoughts*), -“ideas” o “creencias”-, unidos de forma incidental a sentimientos (*feelings*)”¹⁰⁹⁵. Esta

¹⁰⁹² A. ELLIS, *Razón y emoción en psicoterapia*, trad. Ana Ibáñez, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003 (6ª ed.), p. 37.

¹⁰⁹³ R.C. SOLOMON, *The Passions*, New York, Doubleday-Anchor Books, 1977, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983.

¹⁰⁹⁴ J. NEU, *Emotion, Thought and Therapy*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1977, p. 152.

¹⁰⁹⁵ Ibid.

obra tuvo una gran repercusión en el ámbito de la Psicología, y así la postura *humeana* tiende a considerarse en los Manuales y obras generales de Psicología como sinónimo de “emotivismo”.

También observamos que ya Anthony Kenny había adelantado conclusiones similares sobre la teoría de las pasiones de Hume en *Action, Emotion and Will*, publicada en 1964. A esta obra podríamos añadir los ensayos de esos mismos años de P.L.Gardiner¹⁰⁹⁶, George Pitcher¹⁰⁹⁷ y William Alston¹⁰⁹⁸. Todos ellos critican de forma negativa la teoría de Hume, y su influencia se hace notar en la obra de Neu, y en otras obras generales. Recientemente la obra de William Lyons, *Emotion*¹⁰⁹⁹, que desarrolla una teoría cognitiva-evaluativa de las emociones también critica a Hume. Y diferentes obras de filósofos cognitivistas como Solomon y Nussbaum también catalogan la teoría de las pasiones de Hume como una teoría “emotivista”. Para Kenny como para Lyons, la teoría de Hume se encuadra en una tradición sobre las emociones que desarrolla una concepción errónea, que tiene su origen en Descartes y desemboca en William James. Según Kenny, “sus teorías estaban viciadas por un enfoque epistemológicamente erróneo”¹¹⁰⁰. Para Hume como para Descartes (y James), “una pasión es una particular clase de experiencia” (“*a passion is a particular sort of experience*”)¹¹⁰¹, un estado de conciencia y como tal “privado”, por lo que resulta inverificable, pues su confirmación sólo puede darse por introspección, que no es para Kenny un método científico fiable. A estas teorías opone Kenny una filosofía cognitiva, fundada en la tradición aristotélico-tomista, que se apoya en el concepto de “intencionalidad”, y en la crítica de Wittgenstein en *Las Investigaciones Filosóficas* de los “lenguajes privados”. Lyons, siguiendo a Kenny y a Neu, considera a Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y Spinoza como antecedentes del cognitivismo, y a las teorías de Descartes, Hume y William James como “teorías del sentimiento” (*feeling*). Para Kenny y Lyons la teoría de las

¹⁰⁹⁶ P.L. GARDINER, “Hume’s Theory of the Passions”, en D.F. PEARS (comp.), *David Hume: A Symposium*, Macmillan, London, 1963, p. 31-42.

¹⁰⁹⁷ G. PITCHER, “Emotion” en *Mind* n° 64, 1965, p. 326-346.

¹⁰⁹⁸ W. ALSTON, “Moral Attitudes and Moral Judgments” en *Noûs*, n° 2, 1969, p. 1-23.

¹⁰⁹⁹ W. LYONS, *Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980 (trad. Española, W. LYONS, *Emoción*, introd. J. Mascaró, trad. I. Jurado, Barcelona, Anthropos, 1993).

¹¹⁰⁰ A. KENNY, *Action, Emotion and Will*, Bristol, Thoemmes Press, 1994 (1ª ed. 1963), p. 2.

¹¹⁰¹ *Ibid.*, p. 20.

emociones de Hume es profundamente cartesiana, pues considera las emociones como percepciones del alma, como sentimientos. Según Lyons, en esencia, de acuerdo con Hume, la emoción es, “la peculiar sensación en el alma que deriva de una particular combinación o asociación de sensaciones o impresiones habituales y sus correspondientes ideas”¹¹⁰².

Para Kenny, tanto Descartes como Hume intentan proporcionar una explicación causal de cada una de las emociones. La diferencia entre uno y otro es que Hume lo hace en términos de asociación de impresiones e ideas, mientras que Descartes lo asocia con mecanismos corporales. Así, la diferencia entre ellos no estriba en la naturaleza de las pasiones, sino en la naturaleza de la causalidad, esto es, en su producción¹¹⁰³.

Además, según Lyons, otro defecto de la teoría de Hume, es su forma de explicar la conducta, basada en el hecho de que “siempre actuamos con vistas a obtener placer y evitar dolor”¹¹⁰⁴, lo que hace que una emoción siempre se encuentre vinculada a una sensación de dolor o placer. Sin embargo este supuesto hedonismo que atribuye Lyons a Hume ya lo vimos refutado por el mismo Kemp Smith, por lo que parece que ni Kenny ni Lyons aciertan a comprender la teoría psicológica de Hume.

Otros autores como R. C. Solomon, apoyándose en la filosofía fenomenológica y existencialista, y la filósofa Martha C. Nussbaum, en la filosofía clásica aristotélica, y principalmente estoica, han desarrollado teorías cognitivas propias y originales que suelen referirse a la posición opuesta a las suyas como *humeana*. Solomon define la teoría de las emociones de Hume como “una teoría pura de la sensación”. Para este intérprete, Hume sintoniza con los conceptos populares de la emoción, según la cual, las emociones son algo que “sentimos” dentro de nosotros mismos, que producen una excitación mental y física, y que nos motivan a la acción. Hume como teórico de la “sensación” estaría interesado en cómo “experimentamos” las emociones en nuestra

¹¹⁰² W. LYONS, *Emoción*, p. 18.

¹¹⁰³ A. KENNY, *Op. Cit.*, p. 27.

¹¹⁰⁴ W. LYONS, *Op. Cit.*, p. 20.

mente. Pero para Solomon la teoría de Hume difiere de las teorías fisiológicas, en que Hume pasa por alto los estados fisiológicos que causan o siguen a la emoción, y en el hecho también, consecuencia de lo anterior, de que considera que a diferencia de los placeres y dolores físicos, las emociones no van acompañadas de sensaciones físicas definidas¹¹⁰⁵. Diferiría así Hume de Descartes y William James, pero sigue dando la razón a Kenny al afirmar que ambos consideran las emociones como experiencias o estados de conciencia.

Un intento más serio nos parece el de John Bricke que ha propuesto una interpretación de la teoría de Hume en términos “conativistas”, en su obra *Mind and Morality: An Examination of Hume’s Moral Psychology*¹¹⁰⁶. Para Bricke, Hume despliega una teoría conativista (*conativism*) de los motivos para la acción, una teoría que asigna un papel motivacional distintivo a los “deseos” del agente¹¹⁰⁷. O expresado de otra manera, la teoría humeana de la motivación es una teoría del deseo. El primer argumento conativista es el expresado en el célebre pasaje donde Hume afirma que “la razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas”¹¹⁰⁸. Así la razón nunca puede ser un motivo para la voluntad, luego quien dirige la acción son los afectos entendidos como deseos. Según Bricke, un “deseo” es un estado de cosas que la persona anhela y espera que pueda cumplirse en la realidad. Los “deseos” no pretenden representar o pintar algo (una cuestión de hecho o una relación de ideas), no son evaluables en términos de verdad o falsedad, a diferencia de las “creencias” que sí representan algo y son evaluables, por tanto, en términos de verdad o falsedad (*truth-evaluable*)¹¹⁰⁹. Pero tanto “deseos” como “creencias” tienen contenido representacional, e incluso pueden tener el mismo contenido representacional. Lo que diferencia estos dos tipos de estado “psicológico” es que mientras que los primeros no pretenden representar la realidad, los segundos sí.

¹¹⁰⁵ Ch. CALHOUN y R.C. SOLOMON (comp.), *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, México, F.C.E., 1989, p. 14-15.

¹¹⁰⁶ J. BRICKE, *Mind and Morality: An Examination of Hume’s Moral Psychology*, Oxford, Clarendon Press, 1966.

¹¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 5.

¹¹⁰⁸ T 2.3.3.4. (SB 415/FD 617)

¹¹⁰⁹ J. BRICKE, *Op. cit.*, p. 24.

Bricke interpreta la distinción en términos de “dirección de adecuación” (*direction of fit*)¹¹¹⁰. Así, mientras que las “creencias” son estados psicológicos con dirección de adecuación “mente-a-mundo” (*mind-to-world*), y su función es proveer una representación de cómo es el mundo; ”los “deseos” son estados psicológicos con dirección de adecuación “mundo-a-mente” (*world-to-mind*) y su función es la de proveer una representación, no de cómo el mundo es, sino de cómo el sujeto quiere que sea. El éxito de estos últimos no está en que sean *verdaderos*, sino en que sean *satisfechos*¹¹¹¹. Los deseos proponen fines a la acción humana y las pasiones serían formas de satisfacción vinculadas a deseos. Sin embargo, pese a la originalidad de los planteamientos presentados por Bricke en el ámbito de la teoría de la motivación y de la moralidad, no podemos negar los componentes representacionales de las pasiones que implican un conocimiento previo.

En el extremo opuesto de las interpretaciones emotivistas o conativistas se encuentra la tesis de Donald Davidson, para quien la teoría de Hume es claramente “cognitivista”. Según Davidson, la mayor parte del Libro II del *Treatise* está dedicado a las “pasiones indirectas” y éstas son “emociones y actitudes que pueden explicarse, según Hume, sólo por sus relaciones causales con creencias”¹¹¹². Además la mayoría de los principales intérpretes de Hume consideran su teoría como “cognitiva”, tal es el caso de Norton o Baier.

Davidson revela un aspecto importante de la teoría *humeana*, y es el hecho de que la teoría de las pasiones de Hume, al menos en lo referido a las pasiones indirectas es una teoría “proposicional”, esto es, la impresión simple en que consiste la emoción es un elemento más de un estado complejo que integra una referencia a algo. Así, en el caso del “orgullo”, en el que se centra Davidson, la teoría de Hume se adecua más a lo que Davidson llama “orgullo proposicional”, esto es, el orgullo descrito a través de oraciones del tipo “estar orgulloso de algo”. A lo largo del Libro II Hume describe

¹¹¹⁰ Ibid., p. 25. La terminología es de J. SEARLE, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind* (Cambridge, 1983).

¹¹¹¹ Ibid., p. 26.

¹¹¹² D. DAVIDSON, “La teoría cognitiva del orgullo de Hume” en *Ensayos sobre acciones y sucesos*, trad. Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, Crítica.

diferentes casos en los cuales el orgullo se define de forma referencial, o intencional. Uno está orgulloso de algo, de su talento o inteligencia, de una casa, de sus propiedades, riquezas, hijos, etc. En el caso de otras pasiones, igualmente existe una forma proposicional que las representa, por ejemplo, “amar” se define más bien como “amar *por una razón*”, y no como un estado que se explica por sí mismo. Davidson refuta las posturas de aquellos que asignan a Hume un emotivismo, señalando que no es incompatible pensar que la emoción es, como afirma Hume, una “existencia original o, si se quiere, una modificación de la existencia, y no contiene ninguna cualidad representativa que la haga copia de otra existencia o modificación”¹¹¹³, esto es, una “impresión simple”, y afirmar que “estar orgulloso *de que* uno es inteligente es un estado complejo del cual la impresión simple del «orgullo» es sólo un elemento”¹¹¹⁴. Si se piensa, como suele ser el caso, que Hume identifica el orgullo únicamente con la cualidad que se siente, entonces no cabe la posibilidad de distinguir entre “estar orgulloso de que uno es inteligente y estar orgulloso de que uno es cariñoso con los canguros”, lo cual es totalmente erróneo. Aunque Hume no afirme en ningún momento que el orgullo es una creencia o la causa de una creencia, sí afirma que la pasión se produce como conjunción de dos ideas, el “sujeto” (por ejemplo, la casa) y la “cualidad” (la belleza), además de la aserción de que la cualidad que le atribuimos al sujeto es para nosotros positiva. No cabe duda que la conjunción de las dos ideas señaladas sí equivale a una predicación, pues Hume habla de que la cualidad se sitúa en el sujeto o inhiere en él. Y, a partir de ahí, se producirá orgullo si uno piensa o *crea* que la posesión de la propiedad y su belleza son valiosas.

Davidson señala que es absurdo la atribución a Hume de un único elemento de la estructura de la emoción: “ciertamente afirma que el orgullo es una «impresión simple», pero también define esta impresión en términos de sus relaciones con creencias y del objeto al cual se dirige”¹¹¹⁵. El análisis del orgullo claramente refuta la postura de Kenny que declara que “Hume niega muy explícitamente la intensionalidad de las

¹¹¹³ T 2.3.3.5. (SB 415/FD 618). “A passion is an original existence, or, if you will, modification of existence, and contains not any representative quality, which renders it a copy of any other existence or modification”.

¹¹¹⁴ D. DAVIDSON, *Op. cit.*, p. 346.

¹¹¹⁵ D. DAVIDSON, *Op. cit.*, p. 358.

pasiones”¹¹¹⁶, y de Alston, que afirma que para Hume una emoción es una “cualificación de la conciencia por una esencial cualidad sentida”¹¹¹⁷, pues Hume refiere tanto a la causa del orgullo como a aquello a que está dirigido.

Lilli Alanen piensa que catalogar la teoría de las pasiones en uno u otro extremo, bien emotivista o bien cognitivista, es simplificar de forma injustificada su doctrina y no comprender la naturaleza y el papel que juegan las pasiones en su filosofía¹¹¹⁸. Estas lecturas lo que hacen es acentuar uno de los aspectos de la emoción, obviando el otro, pues las emociones están cognitivamente informadas y tiene su propia intencionalidad afectiva. No se trata de caer en una dicotomía, sino de integrar los aspectos que integran una emoción.

Según esta autora, los autores que representan la interpretación emotivista de la teoría de las pasiones de Hume suelen citar el siguiente pasaje del *Treatise* como prueba de su posición:

“Una pasión es una existencia original o, si se quiere, una modificación de la existencia, y no contiene ninguna cualidad representativa que la haga copia de otra existencia o modificación. Cuando estoy encolerizado, yo poseo realmente la pasión, y en esa emoción no tengo una mayor referencia a algún otro objeto que cuando estoy sediento, enfermo o tengo más de cinco pies de alto”¹¹¹⁹.

De la lectura de este fragmento, es fácil deducir, que las pasiones son estados psicológicos puramente afectivos, comparables, a estremecimientos o escalofríos, sin contenido cognitivo o intencional. Pero el hecho de que las pasiones sean causadas por percepciones que le anteceden y no directamente por estímulos fisiológicos cuestiona

¹¹¹⁶ A. KENNY, *Op. cit.*, p. 25 (nota al pie).

¹¹¹⁷ W. ALSTON, “Moral Attitudes and Moral Judgments” en *Noûs*, nº 2, 1969, pp. 13-4.

¹¹¹⁸ L. ALANEN, “The Powers and Mechanisms of the Passions” en S. TRAIGER, *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, Oxford, 2006, p. 179-80.

¹¹¹⁹ T 2.3.3.5; SBN 415 (FD 618). “A passion is an original existence, or, if you will, modification of existence, and contains not any representative quality, which renders it a copy of any other existence or modification. When I am angry, I am actually possess with the passion, and in that emotion have no more a reference to any other object, than when I am thirsty, or sick, or more than five foot high”.

esta interpretación¹¹²⁰. Las pasiones, según las denomina Hume, son “impresiones secundarias” o de “reflexión”, que a diferencia de las “impresiones primarias” o de “sensación”, no son producidas directamente por la estimulación sensorial o por cambios fisiológicos, como las sensaciones externas o internas, sino que requieren una interposición de percepciones específicas de sus objetos y sus cualidades. Las pasiones son estados complejos, estados estructurados intencionalmente.

En muchos pasajes de sus obras, Hume enfatiza las similitudes existentes entre las creencias y las pasiones, más que señalar sus diferencias. El problema, creemos que, no es tanto si las emociones son creencias, que sería la tesis principal de las teorías cognitivas de las pasiones, sino qué tipo de pasiones son las creencias, pues Hume ha catalogado una gran diversidad de emociones, de tal manera que, no es lo mismo el deseo, que es una pasión directa, que el orgullo, que es una pasión indirecta o los sentimientos morales. El deseo surge de forma inmediata de un placer o dolor, el orgullo se define con referencia a una causa y un objeto, lo cual requiere un contenido cognitivo, y los sentimientos morales, que aprueban o desaprueban un determinado carácter, se constituyen a partir de un “punto de vista general” que determina universalmente la virtud y el vicio. Sería absurdo pensar que los juicios morales se establecen al margen del conocimiento. Por tanto, es difícil de mantener que la teoría de las pasiones de Hume sea una teoría que identifica la pasión con un puro estado emocional. Tal vez no coincida con la forma de exposición de las actuales teorías cognitivas, pero es injustificado oponer éstas a las denominadas teorías *humeanas*, pues es el caso que entonces la teoría de Hume no es propiamente una teoría *humeana*.

4.6.3. Hume, las Pasiones y el Feminismo

En 1987, Annette C. Baier, publicó un artículo titulado “Hume, the Woman Moral Theorist?”¹¹²¹, en el que intentaba explicar la filosofía moral de Hume en el

¹¹²⁰ L. ALANEN, *Op. cit.*, pp 185-6.

¹¹²¹ A.C. BAIER, “Hume, the Women Moral Theorist?” en E. KITTAY and D. MEYERS (eds.), *Women and Moral Theory*, Landhan, Rowman & Littlefield, 1987. También recogido en A.C. BAIER, *Moral*

contexto de la recientemente publicada obra de Gilligan, *In a Different Voice: Psychological theory and Women's*¹¹²² (1982), llegando a la conclusión de que existían importantes líneas de unión entre la moralidad, tal como era entendida por Hume, y la ética femenina del cuidado.

Baier reinterpretaba la oposición de Gilligan entre la “ética de la justicia” y la “ética del cuidado” en base a la contraposición clásica de la ética del deber kantiana y la moral sentimental de Hume.

La lectura de Baier no pretende ver en Hume a un filósofo feminista, pues de sus obras y ensayos no puede concluirse una defensa de los derechos de la mujer. El paternalismo hacia la mujer, presente en el ensayo “Sobre el estudio de la historia”, recomendándole la lectura de obras de historia en vez de novelas, la ambigüedad presente en “Del amor y del matrimonio” o “De los prejuicios morales”, sus comentarios respecto al “bello” sexo o sexo “débil”, justificando la galantería masculina, sus referencias a las relaciones familiares o de propiedad, así como a la virtud de la castidad femenina, casan mal con un feminismo *avant la lettre*.

El interés principal de Baier no es el feminismo, sino “las implicaciones para la ética y la teoría ética, de los hallazgos de Carol Gilligan sobre las diferencias entre los hombres y las mujeres, tanto respecto al desarrollo moral como a versiones maduras de moralidad”. Y el hecho de relacionarlo en este contexto con la teoría moral de Hume “es comprobar hasta qué punto la versión de la moralidad que él elabora concuerda o no con el saber de las mujeres”¹¹²³.

Prejudices: Essays on Ethics, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994 (trad. esp. A.C. BAIER, “Hume ¿Teórico moral de las mujeres?” en *Télos Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, vol. 6, nº 1, Junio 1997, trad. M. Carrasco Barranco y C.I. Llamas Gómez, Universidad de Santiago de Compostela). Véase también A. JAAP JACOBSON, (ed.) *Feminist Interpretations of David Hume*. University Park, The Pennsylvania State University Press, 2000.

¹¹²² C. GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological theory and Women's Development*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982 (trad. esp. *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, trad. J.J. Utrilla, México, F.C.E., 1985).

¹¹²³ A.C. BAIER, “Hume ¿Teórico moral de las mujeres?”, pp. 11-2.

Hume es un filósofo que en sus escritos atendió a las diferencias entre hombres y mujeres, y a lo largo de su vida cultivó una especial amistad con algunas de ellas y prestó atención a su mundo, a sus palabras y sus intereses. Por lo que, a diferencia de otros filósofos poseía un buen conocimiento sobre las mismas.

La intuición de Baier sobre una relación entre los discursos de Gilligan y Hume nace de la experiencia realizada en clase para situar las teorías morales de diferentes filósofos en los niveles de desarrollo moral de Kohlberg, y comprobar que la teoría de Hume se situaría sólo en el segundo nivel, “convencional”, estadio tres, con algunos rasgos del cuatro, por debajo, pues de los estadios “postconvencionales”, justo en el mismo nivel que parecían situarse las mujeres maduras de los estudios de Gilligan. De ello se podría desprender que las mujeres son más *humeanas* que *kantianas*. La coincidencia en el nivel de desarrollo de la teoría moral de Hume y la ética expresada por las mujeres fue un revulsivo para iniciar el estudio, y reflexionar acerca de si no podría suponerse un cuarto nivel, superior al “postconvencional”, un nivel “civilizado”, en terminología *humeana*, que reuniera lo valioso de los niveles dos y tres.

En su estudio, Baier parte de un análisis de las diferencias entre la teoría moral de Hume y Kant, para después relacionarlas con las diferencias que Gilligan encontró entre las concepciones de la moralidad de mujeres y hombres.

Baier destaca las siguientes diferencias entre la ética de Kant y Hume: En primer lugar, mientras que la ética de Kant hace de la moralidad una cuestión de obediencia a la ley universal, Hume la coloca en el cultivo de ciertos rasgos del carácter de la persona, proporcionándole una paz interior y al mismo tiempo convirtiendo a esa persona en una buena compañía para los otros, cultivando la simpatía o afinidad con el otro. La ética de Hume no está exenta de normas, pero éstas dependen del contexto y la situación. Y es la simpatía corregida y no la razón la capacidad moral fundamental del ser humano. En segundo lugar, ambos filósofos difieren en la cuestión del origen de las normas morales de justicia, que ambos reconocen como obligatorias. Pero mientras Kant considera a estas normas “universales”, deducidas de la razón pura práctica, Hume las

considera “creadas por el interés propio, la razón instrumental, la costumbre, la tradición, y otros factores más «frívolos» desde un punto de vista racional, como el azar histórico, la preferencia humana y lo que ella selecciona como relevante”¹¹²⁴. Hume tiene un enfoque historicista y convencionalista respecto a las reglas morales, frente al punto de vista racional kantiano. Además, Hume minimiza el poder de la razón en el juicio moral, dando especial énfasis al sentimiento moral. Los fines últimos de la acción humana no pueden explicarse mediante la razón, sino a través de afectos y sentimientos. En tercer lugar, Baier, señala que Hume construye su teoría moral basada en el interés propio, pero también en la simpatía y el interés por los otros. La virtud artificial de la justicia depende de que la naturaleza humana contenga pasiones naturales, como las propias del amor entre padres e hijos, la cooperatividad de la vida familiar, fenómenos éstos que no necesitan de artificio para construirse. En cuarto lugar, la ética de Hume a diferencia de la de Kant y los contractualistas, no otorga un papel especial a las relaciones entre iguales, ni digamos a los iguales autónomos. Al partir en su análisis de la cooperación social de las relaciones de la familia, estas se manifiestan desiguales. El último aspecto que señal Baier es el referente al objeto de la moral, que para kantianos y contractualistas es la “libertad”. El problema de cómo hacer posible la libertad en un mundo donde el conflicto de intereses es permanente se soluciona, para Rousseau y Kant, en la obediencia a una ley general colectivamente convenida. Para Hume, “el problema de la coexistencia de aspirantes a personas libres se resuelve mediante la invención de artificios sociales y el reconocimiento de la virtud de la justicia, a saber, de la conformidad con las normas de tales artificios mutuamente ventajosos”¹¹²⁵.

Se enfrenta así una concepción racional de las normas, que da una importancia fundamental a conceptos tales como el de igualdad, libertad, autonomía y voluntad general, a una visión historicista y convencionalista de tales normas, donde la moralidad depende de sentimientos auto-corregidos o pasiones, de la simpatía, de las relaciones naturales y la creación del artificio de la justicia.

¹¹²⁴ Ibid., p. 14.

¹¹²⁵ Ibid., p. 21.

Annette C. Baier ve fácil establecer una conexión entre las conclusiones de las experiencias de Gilligan y la teoría moral de Hume, así afirma: “Hume resulta ser sorprendentemente femenino en su saber moral”¹¹²⁶. Y para resaltar esta filiación cita el texto siguiente de Gilligan: “Puesto que las mujeres experimentan la realidad de la conexión como algo dado antes que como algo contraído libremente, alcanzan una comprensión de la vida que limita los límites de la autonomía y el control”¹¹²⁷. La “autonomía” para Hume, contrariamente a Rousseau o Kant no juega un papel importante en su moral sentimental.

Las mujeres que participaron en las investigaciones de Gilligan entendían la moralidad como una cuestión de responsabilidades en su apego con otros, de ahí que denominara a este tipo de moral, “ética del cuidado” (*ethic of care*), frente a la moral propia de los varones que determinaban la moralidad como un conjunto de derechos originados de un acuerdo o contrato original entre iguales. A esta última la denominó “ética de la justicia” (*ethic of justice*). La teoría de los estadios de desarrollo moral de Kohlberg se basaba en una ética de la justicia, fundada en la filosofía moral de Kant y Rawls.

Para definir y delimitar lo que entendemos por ética del cuidado, se precisa de la distinción “sexo-género” en base a la cual se entiende que hombres y mujeres son socializados de forma diferente. Tradicionalmente, el papel masculino va unido a la racionalidad, la justicia entre iguales, las relaciones sociales fuera del hogar, mientras que el rol femenino se ha identificado con el cuidado, lo personal, lo afectivo, lo pasional. Las cualidades femeninas se han derivado de la función de la maternidad, que sexualmente parece que por naturaleza se generan en la mujer por su capacidad de reproducción. Se constituye así una bipolaridad de géneros: masculino-femenino, unido a una contraposición de cualidades y funciones: razón-sentimiento, justicia-cuidado.

¹¹²⁶ Ibid., p. 22.

¹¹²⁷ Ibid.

Actualmente, desde la ética feminista se critica esta polaridad que no es un constructo natural (sexo), sino social (género) y se propone reconstruir este valor, el del cuidado, que ha tenido siempre un lugar secundario, y proyectarlo a toda la humanidad.

Tal como se ha concebido el “cuidado”, éste se ha considerado como una actitud que implica responsabilidad y atención, en beneficio de otras personas. Se ha catalogado como trabajo no remunerado que han realizado las mujeres. E, incluso, en sociedades mercantilizadas como un no trabajo inherente al género femenino.

Se hace evidente, pues, que la “ética del cuidado” en cuanto base moral implica valores, virtudes y comportamientos para atender al otro, incorporando a ese otro, como ser determinado, particular e histórico, y la relación de cercanía y afectividad como fundamento del comportamiento moral. La incorporación de la dimensión sentimental resulta novedosa y necesaria, ya que no solo somos razón, sino también sentimiento. La tradición filosófica occidental parece olvidar esto al centrarse en la dimensión racional¹¹²⁸.

La reflexión ética feminista sobre el cuidado, tiene su origen como hemos visto, en la obra de Carol Gilligan *In a Different Voice* (1982), donde revisa la presunta universalidad del paradigma evolutivo del desarrollo moral de Kohlberg (1976). La tesis de este autor sostiene que sobre el estudio realizado a 84 niños (todos varones) queda demostrada una evolución del desarrollo moral que puede compendiarse en tres niveles de desarrollo: “preconvencional”, “convencional” y “postconvencional”, constituido cada uno por dos estadios diferentes. De forma resumida:

Nivel I. “Preconvencional”. La moralidad está gobernada por reglas externas.

Estadio 1. Orientación hacia el castigo y la obediencia.

¹¹²⁸ Véase V. CAMPS, *El Siglo de las Mujeres*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 74; A. CAROSIO, “La Ética Feminista. Más allá de la justicia”, vol. 12, nº 28 (Enero-Junio 2007) en *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Caracas, 2007, pp. 159-83; C. AMORÓS, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1997, pp. 395-405.

Los individuos, principalmente niños, todavía no han entendido el papel de las reglas. Las reglas son algo externo y no asumido. Se acepta la perspectiva de la autoridad.

Estadio 2. Orientación instrumental o hedonística ingenua.

La acción correcta es la que satisface las propias necesidades, y en algunos casos la de los demás. Aparece cierta reciprocidad pragmática consistente en que si se hace algo por alguien, este nos puede corresponder en la acción.

Nivel II. “Convencional”. La base de la moralidad consiste en la conformidad con las normas socialmente aceptadas como justas, para posibilitar el orden social.

Estadio 3. Orientación a las relaciones interpersonales.

La buena conducta es la que ayuda a los otros y es apreciada y aprobada por ellos. Importancia de las buenas intenciones. Búsqueda de la bondad personal.

Estadio 4. Orientación hacia la ley y el orden social.

Además de la perspectiva de la relación de las personas, se es capaz de tener en cuenta las leyes sociales. Se sobrepasan los lazos personales y se aceptan las reglas sociales, como mantenimiento del orden social.

Nivel III. La moralidad se determina mediante principios y valores universales, a partir de una reflexión autónoma, que permiten la crítica de la moral propia de nuestra sociedad.

Estadio 5. Orientación hacia el contrato social.

Se acepta el punto de vista de la legalidad, en cuanto que supone nuestra participación voluntaria en un sistema comúnmente aceptado, que posibilita la

convivencia pacífica. La aceptación de las leyes se basa en los propios principios morales generales.

Estadio 6. Orientación hacia principios éticos universales.

La acción correcta se basa en principios éticos elegidos por uno mismo que son racionales y universales. Son principios morales abstractos que trascienden las leyes, como la igualdad de los seres humanos y el respeto por la dignidad de las persona.

Para Kohlberg las mujeres rara vez superan el tercer estadio, y sólo llegan al sexto las educadas en universidades, sobre todo en la carrera de derecho. Por tanto, el juicio moral maduro, que se hace en base a principios y que presupone el análisis de los problemas y situaciones a partir de una óptica universal resulta tarea ardua para la mujer.

Carol Gilligan presentó un modelo moral alternativo al de Kohlberg, basado en el afecto y la filiación. La ética del cuidado representa un cambio de paradigma, que tiene en cuenta la voz de las mujeres:

“Mientras hemos escuchado por centurias las voces de los hombres y las teorías del desarrollo que informan su experiencia, más recientemente hemos notado no sólo el silencio de las mujeres sino también la dificultad de oír lo que dicen cuando hablan. Aún en la voz diferente de las mujeres descansa la verdad de una ética del cuidado, los lazos entre relaciones afectivas y responsabilidad y el origen de la agresión en el fracaso de la relación”¹¹²⁹.

Sostiene que la acción de las mujeres se apoya en las relaciones afectivas y la responsabilidad, más que en los juicios generales abstractos, debido a que su “identidad” ha sido fuertemente construida de manera relacional. La “otra voz”, señala Gilligan, hasta ahora silenciada, aporta una nueva experiencia que supone un giro conceptual en la visión ética.

¹¹²⁹ C. GILLIGAN, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, p. 174.

Se plantea entonces un dilema consistente en pensar en términos de moralidad madura, que se asocia a la racionalidad y universalidad, que son pautas masculinas de la ética, o escuchar una voz diferente que propone tener en cuenta situaciones y circunstancias ante todo para el cuidado del otro. La ética del cuidado queda caracterizada por las categorías que se derivan de una concepción relacional, donde los valores primordiales a tener en cuenta son: juicios contextuales con tendencia a adoptar el punto de vista del “otro particular”; responsabilidad por los demás que supone una preocupación por la posibilidad de omisión, de no ayudar cuando podríamos hacerlo; comprensión del mundo como una red de relaciones de “yo”; además, de tener en cuenta las reglas, se vela por cualquier otro dato que se valore susceptible de moralidad.

La ética del cuidado se suele contraponer a la “ética de la justicia” o ética normativa. Esta última se basa en las convenciones compartidas del acuerdo social y la aplicación de principios morales abstractos tildada de imparcialidad y objetividad, prescindiendo de particularidades. Esta ética procedimental es criticada por carecer de la solidaridad y de la profundidad necesarias para humanizar la sociedad. La ética del cuidado rescata la afectividad, y dentro de ella el valor de la compasión, que viene a corregir por la vía del afecto, de la comprensión y del amor tanto las injusticias como las insuficiencias de la ética de la justicia¹¹³⁰.

Desde la ética feminista se reivindica, que los principios de la ética de la justicia se completen con los de la ética del cuidado, a fin de eliminar las desigualdades persistentes. Se trata de hacer compatible el sujeto afectivo de la ética del cuidado, con el sujeto neutral de la teoría liberal de la justicia. La ética del cuidado, del amor y la compasión trata de enriquecer la ética de la justicia, la libertad y la dignidad de la persona.

Esto representa un cambio de perspectiva o paradigma moral. En efecto, “para Gilligan la fuerza de la percepción moral de las mujeres consiste en la particularización,

¹¹³⁰ Véase A. CAROSIO, “La Ética Feminista. Más allá de la justicia”, pp. 171-2.

en la personalización, es su rechazo a la despersonalización, imparcialidad y separación. Tradicionalmente la teoría moral ha considerado inmoral ser parcial y atender a la particularidad”¹¹³¹. Un ejemplo claro de universalismo moral de cuño kantiano en las teorías éticas contemporáneas es la metáfora de Rawls del “velo de la ignorancia”, que describe la situación ideal de los ciudadanos, que juzgan moralmente olvidándose de particularidades específicas como la etnia, el género o la clase social. Pero la imparcialidad de este sujeto moral que pretende realizar socialmente los principios de justicia e igualdad, choca con esos mismos principios cuando funcionan en una sociedad real y se muestran impotentes para cambiar la realidad y fomentar una sociedad mejor. Cabe preguntarse si la supuesta imparcialidad no olvida las diferencias y si la razón normativa ignora la afectividad implícita en cualquier acción del sujeto moral.

La psicología del desarrollo moral de Kohlberg continúa la filosofía moral de Kant y Rawls, de quienes se declara seguidor, y pretende confirmar con sus estudios sobre el proceso evolutivo de madurez moral, anteriormente indicados, las tesis de la ética de la justicia. Las conclusiones derivadas suponen la exclusión de la ética del cuidado y la consideración de la mujer como sujeto moral inmaduro. Por ello, desde el punto de vista feminista, la teoría de Kohlberg adolece de ser parcial, errónea e incompleta. Centra su estudio empírico en la mitad de la humanidad, según la clasificación de ésta por sexo, y por tanto obvia la “experiencia femenina”, ignorando que la identidad femenina es la construcción social del rol de género que procede directamente de dicha experiencia.

En sus conclusiones, Kohlberg señala que el proceso evolutivo moral de la mujer, en altísimo porcentaje, no supera el tercer estadio, quedando su perspectiva moral anclada en la red de relaciones de los más próximos, del cuidado, y no en el sistema social que supone universalidad y objetividad y que se identifica con al madurez moral.

¹¹³¹ Ibid., p. 173.

Detectadas por Gilligan estas deficiencias y anomalías en la teoría de Kohlberg, pretendió superarlas. Retomó trabajos como los de Chodorow¹¹³² para destacar la importancia de las diferencias en la socialización de hombres y mujeres. Desde esta perspectiva Gilligan reivindicará la “diferente voz moral de las mujeres” como resultado de un proceso psico-social, y en ningún caso biológico.

Desde la ética del cuidado o de la responsabilidad, Gilligan se opone frontalmente a pensadores como Rousseau, Hegel, Freud, Piaget, o el propio Kohlberg que no reconocen a la mujer como sujeto moral maduro, menospreciando todos los elementos que concurren en dicho proceso de desarrollo moral. Las tesis de Gilligan le llevan a destacar dos rasgos diferentes clave, en estas dos éticas. En cuanto al juicio moral, la autora señala que la mujer contextualiza, atendiendo a todos los detalles de las relaciones; y esa actitud le facilita adoptar el punto de vista del “otro particular”.

No obstante, si bien las éticas feministas critican las concepciones morales de perfil kantiano, no presentan a una y otra éticas como excluyentes, sino como compatibles, una vez corregidos ciertos elementos. No se presentan como alternativas, sino como complementarias. La ética de la justicia nos recuerda la obligación moral de aplicar ciertos principios como la igualdad y la justicia, para no actuar injustamente con los demás, la ética del cuidado nos muestra nuestra naturaleza afectiva que nos permite atender a las necesidades de los demás. Y es precisamente desde esta naturaleza afectiva desde la que deberíamos reclamar los derechos legítimos de la humanidad, y no desde una razón abstracta. Como nos recuerda Victoria Camps:

“El amor, el cuidado, la empatía, la compasión, conectan con situaciones que piden ayuda. No es el individuo autónomo, auto legislador... quien toma la iniciativa y establece reglas, sino la interpelación del otro necesitado que exige ser atendido”¹¹³³.

¹¹³² N. CHODOROW, *El Ejercicio de la Maternidad. Psicoanálisis y Sociología de la Maternidad y Paternidad en la Crianza de los Hijos*, Barcelona, Gedisa, 1984.

¹¹³³ V. CAMPS, *Op. cit.*, p.76.

Para Baier, mientras que el modelo contractualista de la moralidad regula y arbitra la oposición de intereses presente en los individuos, Hume, al igual que las niñas de los experimentos de Gilligan, minimiza el papel de la oposición de intereses, en base a principios como el de simpatía. La principal tarea de la moralidad es organizar las situaciones de otro modo, de forma que los intereses no se opongan¹¹³⁴.

¹¹³⁴ A.C. BAIER, "Hume ¿Teórico moral de las mujeres?", p. 30.

V. LA PASIÓN Y LOS PRINCIPIOS DE LA ACCIÓN

Una vez realizada la investigación sobre la teoría de las pasiones en David Hume y habiendo mostrado que las pasiones son los principios que nos impulsan a actuar, pasamos a referirnos brevemente a ciertas cuestiones presentes en los estudios sobre Hume, en concreto, la relación razón-pasiones, la relación de las pasiones con la moralidad y con la religión.

5.1. LA RELACIÓN RAZÓN-PASIONES

El conflicto *razón-pasiones* lo sitúa Hume en la crítica del *racionalismo*, y la primacía que este movimiento concede a la razón deductiva.

La primera parte del Libro III del *Tratado*, “De la Moral” contiene la crítica a la ética racionalista. Frente a él, Hume defiende que las distinciones morales dependen del sentimiento no de la razón.

En el *Tratado de la Naturaleza Humana* Hume no citaba expresamente a ningún autor que defendiera de forma clara la postura que él criticaba. Pero a partir de 1966, año en que se encontró una copia de la obra publicada por Hume en 1745, *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*¹¹³⁵ y hasta entonces perdida, y que fue reeditada por Ernest Mossner y John Price en 1967, pudo conocerse quienes eran los pensadores blanco de las críticas de Hume. Allí se citaba expresamente a Wollaston y

¹¹³⁵ D. HUME, *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*, ed. by E.M. Mossner and J.V. Price, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1967.

Clarke¹¹³⁶. En la *Letter*, Hume, que optaba a una Cátedra de “Filosofía Moral” en la Universidad de Edinburgo se defendía de las acusaciones del influyente eclesiástico William Wishart que se oponía al nombramiento de Hume por escéptico, y ateo. De la lectura sesgada e interesada que hacía de las obras de Hume llegaba a decir que Hume negaba la “natural” y “eterna” diferencia entre el Bien (*Right*) y el mal (*Wrong*), acusándolo, así, también de “inmoralismo”. Pero Hume aclaraba que ciertamente él negaba esa diferencia, pero sólo y exclusivamente en el sentido que “Clarke y Wollaston mantenían, a saber, que las proposiciones de la Moral (*the Propositions of Morality*) eran de la misma naturaleza que las verdades de las Matemáticas y las Ciencias abstractas (*the Truths of Mathematicks and the abstract Sciences*) y que los objetos de la moral son meramente racionales y no sentimientos (*Feelings*) propios de nuestros gustos (*Tastes*) y afectos (*Sentiments*)”¹¹³⁷. Hume se alineaba con los antiguos filósofos y con Hutcheson¹¹³⁸.

Según Hume, el combate entre “razón” y “pasión” es un asunto habitual en la filosofía antigua y moderna y en la vida cotidiana. Los conflictos propios del ser humano son entendidos como oposición ente la razón y nuestras pasiones. La opinión común es que debe vencer la razón sobre las particularidades pasionales, pues, “los hombres son virtuosos únicamente en cuanto se conforman a los dictados de la razón. Toda criatura racional, se dice, está obligada a regular sus acciones mediante la razón”¹¹³⁹.

Hume, a fin de probar la falacia que conlleva este punto de vista “racionalista”, probará: “*primero*: que la razón no puede ser nunca motivo de una acción de la

¹¹³⁶ D.D. RAPHAEL, “Hume’s Critique of Ethical Rationalism” in V.C. CHAPPELL (ed.), *Hume (A Collection of Critical Essays)*, London, MacMillan, 1968, p. 27.

¹¹³⁷ LG 160/CM 30. “He has indeed denied the eternal difference of right and wrong in the sense in which Clarke and Wollaston maintained them, viz. that the propositions of morality were of the same nature with the truths of mathematics and the abstract sciences, the objects merely of reason, not the feelings of our internal tastes and sentiment”.

¹¹³⁸ LG 160-1/CM 30. “In this opinion he concurs with all the ancient moralists, as well as with Mr. Hutcheson, Professor of Moral Philosophy in the University of Glasgow, who, with others, has revived the ancient philosophy in this particular”.

¹¹³⁹ T 2.3.3.1. (SB 413/FD 614). “Men are only so far virtuous as they conform themselves to its dictates. Every rational creature, ’tis said, is oblig’d to regulate his actions by reason”.

voluntad; *segundo*, que la razón no puede oponerse nunca a la pasión en lo que concierne a la dirección de la voluntad”¹¹⁴⁰.

Dos son las operaciones propias de la razón: el “razonamiento demostrativo” y el “probable”¹¹⁴¹. Con ellos establecemos la verdad matemática, que consiste, según Hume, en una relación de ideas, y la verdad sobre la realidad exterior a través del acuerdo con los hechos, respectivamente. La función propia de entendimiento es la de establecer lo “verdadero” y lo “falso” en nuestros juicios. Pero esto no posibilita que pueda mover a realizar una acción, por lo que no puede oponerse al impulso de una pasión. No hay conflicto entre “razón” y “pasión”, pues la razón nunca es un principio que motive la acción. El error se debe a una confusión del lenguaje, pues lo que llamamos “razón” no es tal. La razón, según Hume, “es, y sólo debe ser esclava de las pasiones, y no pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas”¹¹⁴². Esto es, en el ámbito de la acción, la razón no tiene capacidad de decisión. Dos son los únicos sentidos en que se puede decir que la razón tiene influencia sobre nuestra conducta: “excitando una pasión al informarnos de la existencia de algo que resulta un objeto adecuado para aquélla, o descubriendo la conexión de causas y efectos, de modo que nos proporciona los medios de ejercer una pasión”¹¹⁴³. Esto es, la razón nos muestra el objeto adecuado para nuestra pasión o nos muestra los medios a través de los cuales conseguir nuestro fin. No podemos afirmar que las pasiones sean “irracionales”, pues, aún en el caso de que la razón errara con respecto al objeto adecuado de la pasión, o en la relación de causa y efecto, la falsedad no sería propia de las “pasiones”, sino del juicio, de la razón que establece las conclusiones.

¹¹⁴⁰ T 2.3.3.1. (SB 413/FD 614-5). “In order to shew the fallacy of all this philosophy, I shall endeavour to prove *first*, that reason alone can never be a motive to any action of the will; and *secondly*, that it can never oppose passion in the direction of the will”.

¹¹⁴¹ T 2.3.3.2. (SB 413/FD 615). *Ibid.*, 414/615; *EHU* 4.

¹¹⁴² T 2.3.3.4. (SB 415/FD 617). “Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them”.

¹¹⁴³ T 3.1.1.12. (SB 459/FD 676-7) “Reason, in a strict and philosophical sense, can have an influence on our conduct only after two ways: Either when it excites a passion by informing us of the existence of something which is a proper object of it; or when it discovers the connexion of causes and effects, so as to afford us means of exerting any passion”.

Así pues, no existe oposición entre “razón” y “pasión”, dado que, ni la pasión puede ser “irracional”, esto es, contraria a la razón, ni la “razón” mover a la acción oponiéndose a la pasión.

Lo que comúnmente llamamos “razón”, no es sino una “pasión apacible” (*calm passion*), que al adoptar una visión distante de su objeto no parece provocar ningún cambio violento en nuestro estado emocional. Y, lo que hemos entendido como “pasión” ha sido un brusco cambio de emociones, cuando en realidad nos referíamos a un tipo especial de ellas, las “pasiones violentas” (*violent passions*).

El conflicto “razón-pasión” no es sino el conflicto entre dos tipos de pasiones, las pasiones serenas y las violentas.

Así, como ejemplos de “pasiones apacibles” Hume destaca que “decimos que un hombre es diligente en su profesión a causa de la razón, esto es, a causa de un apacible deseo de riquezas y fortuna. Un hombre se adhiere a la justicia o a un carácter de acuerdo consigo mismo y con otros por causa de la razón, esto es, por una consideración apacible del bien público”¹¹⁴⁴.

En el conflicto entre las pasiones no siempre vencen las de mayor fuerza sobre las más débiles. Según Hume, podemos reprimir una pasión violenta al tener en mente otro tipo de intereses distantes. La “fortaleza de ánimo” (*strength of mind*) consiste precisamente en eso, “en el predominio de las pasiones apacibles sobre las violentas”¹¹⁴⁵. Es ésta una idea presente en la tradición clásica y desarrollada principalmente por el estoicismo, como vimos. Pero Hume es consciente de la imposibilidad de someter todas nuestras “pasiones violentas” y señala que todos estamos sometidos alguna vez a estos deseos.

¹¹⁴⁴ DP 161-2/JLT 139-142. “A man, we say, is diligent in his profession from reason; that is, from a calm desire of riches and a fortune. A man adheres to justice from reason; that is, from a calm regard to public good, or to a character with himself and others”.

¹¹⁴⁵ T 2.3.3.10. (SB 418/FD 621). “What we call strength of mind, implies the prevalence of the calm passions above the violent”.

Es por ello, que emprende un estudio de las mismas para establecer la causa que las excita. De acuerdo con los principios asociativos presentes en la naturaleza humana, “una pasión dominante absorbe a otra inferior y la convierte en ella misma”¹¹⁴⁶.

Son claros los ejemplos del propio Hume:

“Cuando una persona está sinceramente enamorada, las pequeñas faltas y caprichos de su amada, los celos y las peleas a que está sometido este comercio, por muy desagradables que sean y por muy conectados con la cólera y el odio que estén, sin embargo, en muchos casos, se encuentra que proporcionan una fuerza adicional a la pasión dominante. Es un truco corriente de los políticos, cuando deberían afectar mucho a una persona con una cuestión de hechos de la que pretenden informarle, excitar primero su curiosidad, retardar lo más posible su satisfacción y llevar al punto máximo, por este medio, su ansiedad y su paciencia, antes de proporcionarle una visión completa del asunto. Ellos saben que la curiosidad le precipitará en la pasión que se proponen excitar y ayudará al objeto en su influencia sobre la mente”¹¹⁴⁷.

Las pasiones se transforman unas en otras, o producen nuevas pasiones. Así, cuando un objeto despierta pasiones contrarias puede nacer una nueva emoción, que será la dominante. Si existe una “oposición” por motivos internos, u obstáculos externos a una pasión, ésta puede adquirir nueva fuerza. La “incertidumbre” o el “ocultamiento” del objeto de la pasión tiene el mismo efecto, sin embargo la “seguridad” debilita la pasión. La “novedad” y la “sorpresa” despiertan la pasión, pero cuando aquella desaparece la pasión se calma. Sobre la “ausencia” del objeto de la pasión podemos aplicar reglas parecidas; Hume observa que la ausencia “en diferentes circunstancias o aumenta o disminuye nuestra pasión. Rochefoucauld ha señalado muy acertadamente que la ausencia destruye las pasiones débiles pero aumenta las fuertes, del mismo modo

¹¹⁴⁶ T 2.3.4.2. (SB 420/FD 623).

¹¹⁴⁷ T 2.3.4.3. (SB 420/FD 624). “When a person is once heartily in love, the little faults and caprice of his mistress, the jealousies and quarrels, to which that commerce is so subject; however unpleasant and related to anger and hatred; are yet found to give additional force to the prevailing passion. 'Tis a common artifice of politicians, when they wou'd affect any person very much by a matter of fact, of which they intend to inform him, first to excite his curiosity; delay as long as possible the satisfying it; and by that means raise his anxiety and impatience to the utmost, before they give him a full insight into the business. They know that his curiosity will precipitate him into the passion they design to raise, and assist the object in its influence on the mind.

que el viento apaga una vela pero aviva un fuego. Una larga ausencia debilita naturalmente nuestras ideas y disminuye la pasión, pero, cuando la afección es tan fuerte y vivaz como para sustentarse a sí misma, el desagrado que nace de la ausencia aumenta la pasión y le proporciona nueva fuerza e influencia”¹¹⁴⁸.

La “imaginación” juega también un papel fundamental en la excitación o apacibilidad de las pasiones. Dado que lo que despierta una pasión depende de aquello que nos presenta nuestra mente, a través de la imaginación podemos preferir un objeto ausente aunque produzca menos placer que otro que disfrutamos, si la idea que tenemos de él es más fuerte. La opinión de otros, si es presentada con elocuencia puede reforzar o suprimir ciertas pasiones. Esta era la idea de Aristóteles si bien limitada al ámbito político. La opinión de otro cuando está reforzada por una pasión podrá producir en nosotros la pasión correspondiente debido al principio de simpatía, esto es “la conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de la imaginación”¹¹⁴⁹. A su vez las pasiones intensas producen ideas vivas en la imaginación.

Hume con estas relaciones pretende haber establecido que “en la producción y conducta de las pasiones, hay un cierto mecanismo regular, que es susceptible de una disquisición exacta, igual que las leyes de la dinámica, óptica, hidrostática o de cualquier parte de la filosofía natural”¹¹⁵⁰. Hume no ha olvidado, según esta cita de la *Disertación de las pasiones*, el inicial programa de raíces newtonianas, contrariamente a lo que piensan ciertos críticos.

¹¹⁴⁸ T 2.3.4.3. (SB 422/FD 626-7). “As despair and security, tho’ contrary to each other, produce the same effects; so absence is observ’d to have contrary effects, and in different circumstances either encreases or diminishes our affections. The *Duc de la Rochefoucault* has very well observ’d, that absence destroys weak passions, but encreases strong; as the wind extinguishes a candle, but blows up a fire. Long absence naturally weakens our idea, and diminishes the passion: But where the idea is so strong and lively as to support itself, the uneasiness, arising from absence, encreases the passion, and gives it new force and violence”.

¹¹⁴⁹ T 2.3.6.8. (SB 427/FD 632). “This proceeds from the principle of sympathy or communication; and sympathy, as I have already observ’d, is nothing but the conversion of an idea into an impression by the force of imagination”.

¹¹⁵⁰ DP 166/JLT 153. “In the production and conduct of the passions, there is a certain regular mechanism, which is susceptible of as accurate a disquisition, as the laws of motion, optics, hydrostatics, or any part of natural philosophy”.

Concluyendo, podemos afirmar que lo que hasta Hume se había considerado oposición entre “razón y pasiones”, no es tal, sino confrontación entre las pasiones apacibles y las violentas, de las que Hume tratará de explicar su mecanismo.

En la parte I del Libro III del *Tratado de la Naturaleza Humana*, Hume demostraba que las distinciones morales no se derivaban de la razón, sino del sentimiento, “la moralidad es pues, más propiamente sentida que juzgada”¹¹⁵¹.

La tesis de Hume consiste en que dado que la razón, según él, es sólo la facultad que juzga lo verdadero y lo falso a través de razonamientos demostrativos o probables, no puede producir directamente una acción que puede ser aprobada o condenada, y por tanto no es el origen del bien y el mal morales.

La razón sólo es una facultad teórica y no práctica, por lo que no tiene capacidad para mover a la acción. Su ámbito es el del descubrimiento de lo verdadero y lo falso, pero no el del juicio de lo bueno y lo malo.

Hume había demostrado la inconsistencia de los sistemas racionalistas, como el de Walleston, que deducía la idea de bien de la idea de verdad. De ellos, por ejemplo, deduce Hume, irónicamente, que alguien que realizara una acción de forma totalmente oculta o perfecta, como un adulterio o un robo, no podría ser considerado culpable de inmoralidad, pues no había aquí la menor tendencia a producir una conclusión falsa¹¹⁵².

En los diferentes sistemas éticos escolásticos y racionalistas nos encontramos que realizan un paso infundado de juicios en *es* (estableciendo la existencia de Dios u observaciones sobre los quehaceres humanos) a juicios donde aparece un *debe*, esto es de “cuestiones de hecho” sobre la realidad exterior, sometidas al “criterio de verdad” empirista, a juicios sobre el bien y el mal, que no se prueban por aquel criterio, sino cuya legitimidad hay que encontrarla en un principio de simpatía (*Tratado de la*

¹¹⁵¹ T 3.1.2.1. (SB 470/FD 691). “Morality, therefore, is more properly felt than judg’d of”.

¹¹⁵² T 3.1.1.16. (SB 462/FD 680).

Naturaleza Humana) y de utilidad social (*Investigación sobre los Principios de la Moral*).

De nuevo surge aquí el tema, tratado en capítulos anteriores, de que la razón no es una instancia que mueva a la acción. Son las pasiones la base de nuestras acciones.

5.2. LAS PASIONES Y LA MORAL

La filosofía moral de Hume puede ser considerada como una “teoría de las virtudes”. Sus conceptos fundamentales son el “carácter”, la “virtud” y el “vicio”, así como la distinción entre “virtudes naturales” y “virtudes artificiales”, que aparece en el Libro III del *Tratado de la Naturaleza Humana*, o la consideración de las “virtudes sociales” de la *Investigación sobre los Principios de la Moral*. Aunque en su obra aparezcan reflexiones sobre las “normas”, el “deber” o la “obligación moral”, no son estos los conceptos principales de la teoría moral *humeana*, sino aspectos derivados de aquéllos otros. La importancia que concede a la “evaluación del carácter” hace que prestemos una especial atención a las pasiones y otros aspectos afectivos de nuestra psicología que son fundamentales para determinar lo que es digno de mérito y demérito moral.

La teoría de las virtudes de Hume puede distinguirse de otra gran teoría de las virtudes, como es la de Aristóteles¹¹⁵³. Este último, parte en su filosofía de la perspectiva del agente moral, examinando cómo llegamos a ser virtuosos y qué papel juega la virtud en la deliberación moral y en vivir una vida buena. Para Aristóteles el conocimiento moral es fundamental en su doctrina, pues la persona enteramente virtuosa es aquella que tiene la sabiduría necesaria para deliberar bien, condición que se requiere para llevar una vida feliz; y es modelo a imitar por otros a fin de cultivar su propio carácter. Sin embargo, Hume está más interesado en cómo reconocemos y evaluamos rasgos del carácter que en cómo llegar a ser virtuoso. Hutcheson ya advirtió en Hume que en el *Tratado* “faltaba cierto calor en defensa de la virtud”¹¹⁵⁴.

Para Hume el “carácter” es el objeto propio de la evaluación moral. Podemos considerar “acciones” independientemente de los motivos y del carácter de la persona, considerando las consecuencias de cierto curso de acción, pero ello no es sino el reflejo

¹¹⁵³ Véase J. TAYLOR, “Virtue and the Evaluation of Character” en S. TRAIGER, *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, 2006, pp. 276-7.

¹¹⁵⁴ L I, 13 (Carta de Hume a Hutcheson de Julio de 1739).

de las características peculiares que posee una persona para responder a una situación. Sus acciones nos muestran el tipo de carácter que tiene¹¹⁵⁵. Dado que no podemos mirar en el interior de las personas para descubrir los verdaderos motivos de la acción, nos fijamos en las acciones que son “signos externos de la cualidad”. Y dado que esas acciones son tomadas como “signos”, “el objetivo último de nuestra alabanza y aprobación es el motivo que las produjo”¹¹⁵⁶. El carácter es entendido por Hume como un conjunto de “principios estables de la mente” (*durable principles of the mind*)¹¹⁵⁷, pues sólo si existen unos rasgos constantes de personalidad será posible que las pasiones del amor y el odio, el orgullo y la humildad ejerzan influencia sobre los mismos y puedan ser aprobados o rechazados moralmente.

Para Hume, la identificación y valoración de rasgos del carácter surge en el proceso de nuestra vida en sociedad. Mediante el trato y la conversación con los demás, trascendemos nuestras tendencias más inmediatas para poder evaluar moralmente una acción o un carácter.

Al señalar que la evaluación moral surge de la práctica social, Hume se separa de los filósofos del siglo XVII y XVIII, tanto de los sistemas egoístas de Hobbes y Mandeville como de los teóricos del sentido moral, como son Shaftesbury y Hutcheson. Todos ellos, como ya hemos visto, elaboraron una teoría de las pasiones unida a una teoría moral. Y en todos ellos podemos encontrar elementos que influyen en la filosofía de Hume. Algunos intérpretes han acentuado la influencia de Hobbes, y, los más, la

¹¹⁵⁵ Véase A.C. BAIER, *A Progress of Sentiment*, cap. 8, “The Contemplation of Character”, pp. 174-97; J.L. McINTYRE, (1990) “Character: a Humean account,” *History of Philosophy Quarterly* 7, 1990, pp. 193–206 y J. TAYLOR, “Virtue and the Evaluation of Character”, pp. 278-80.

¹¹⁵⁶ T 3.2.1.2. (SB 477/FD 699-700). “’Tis evident, that when we praise any actions, we regard only the motives that produced them, and consider the actions as signs or indications of certain principles in the mind and temper. The external performance has no merit. We must look within to find the moral quality. This we cannot do directly; and therefore fix our attention on actions, as on external signs. But these actions are still considered as signs; and the ultimate object of our praise and approbation is the motive, that produc’d them”.

¹¹⁵⁷ T 3.3.1.4. (SB 575/FD 820). “If any *action* be either virtuous or vicious, ’tis only as a sign of some quality or character. It must depend upon durable principles of the mind, which extend over the whole conduct, and enter into the personal character. Actions themselves, not proceeding from any constant principle, have no influence on love or hatred, pride or humility; and consequently are never consider’d in morality”

influencia de Shaftesbury o Hutcheson, y aún otros han señalado que Hume está a medio camino entre ambos sistemas¹¹⁵⁸.

Para Hume, como para todos los autores citados, “la moral es un asunto que nos interesa por encima de todos los demás”, pues, “cualquier decisión en este tema pone en juego la paz de la sociedad”¹¹⁵⁹. Todos ellos se plantearon en profundidad el estudio de la naturaleza humana a fin de establecer los principios morales que podían explicar la convivencia y la vida en sociedad. Pero a la hora de establecer esos principios tomaron dos posturas opuestas, según su visión perversa o benévola de la condición humana. Tanto Hume como Adam Smith pretendieron superar sus análisis antropológicos, morales y políticos.

Aunque Hume no niegue ni nuestros impulsos egoístas ni los humanitarios, es optimista al pensar que nuestras afecciones benévolas superan a las egoístas:

“Tan lejos estoy de pensar que los hombres no sienten aprecio por nada que vaya más allá de sí mismo, que soy de la opinión de que, aun cuando resulte difícil encontrar a una persona que ame a otra más que a sí misma, es, con todo, igualmente difícil encontrar a alguien en quien sus afecciones benévolas tomadas en conjunto no superen al egoísmo”¹¹⁶⁰

Pero lo anterior no significa que Hume acepte el “sistema de la benevolencia”. Para Hume no existe una benevolencia innata en los seres humanos, una tendencia natural al bien de la humanidad, como pretendían Shaftesbury y Hutcheson. Hume afirma que “en general, puede afirmarse que en la mente de los hombres no existe una

¹¹⁵⁸ Como dice H. KLIEMT, *Las instituciones morales*, Barcelona, Alfa, 1986, p. 88: “La teoría social de Hume puede ser interpretada como una síntesis unificante de las posiciones extremas y contrapuestas de Shaftesbury y Hobbes”.

¹¹⁵⁹ T 3.1.1.1. (SB 455/FD 672). “Morality is a subject that interests us above all others: We fancy the peace of society to be at stake in every decision concerning it”.

¹¹⁶⁰ T 3.2.2.5. (SB 487/FD 711). “So far from thinking, that men have no affection for any thing beyond themselves, I am of opinion, that tho’ it be rare to meet with one, who loves any single person better than himself; yet ’tis as rare to meet with one, in whom all the kind affections, taken together, do not over-balance all the selfish”.

pasión tal como el amor a la humanidad, considerada simplemente en cuanto tal y con independencia de las cualidades de las personas, de los favores que nos hagan o de la relación que tengan con nosotros”¹¹⁶¹. Para Hume la experiencia nos enseña que no existe este amor como una pasión natural. Para ello se sirve de una comparación con la “pasión sexual”, ésta sí que es una afección implantada por la naturaleza, que hace que aparte de los síntomas habituales del deseo, se inflame en nosotros “cualquier otro principio de afección, levantando hacia la belleza, el ingenio o la bondad de alguien un amor más intenso del que normalmente fluiría de estas cualidades”. Esto es, la pasión sexual sirve para potenciar otras pasiones, que sin este impulso nos serían indiferentes o apreciadas en menor medida. De igual manera, observa Hume, si la benevolencia fuese una pasión natural debería manifestar esa fuerza, contrarrestando incluso el odio que nos despierta una cualidad mala. Pero la experiencia nos muestra que esto no es así, y que encontramos a personas que se sienten inclinadas por “afecciones tiernas” y otras por las “pasiones más violentas”. Hume manifiesta que la teoría de las pasiones de Shaftesbury o Hutcheson, aun cuando valiosa y bienintencionada, es insuficiente y errónea a fin de explicar los fenómenos morales, y que es necesario recurrir a la suya:

“En conjunto podemos afirmar que el hombre en general –o naturaleza humana– no es otra cosa que el objeto del amor y el odio, y que necesita de alguna otra causa que, por medio de una doble relación de impresiones e ideas, pueda excitar estas pasiones”¹¹⁶².

Es verdad que nos solemos preocupar de nuestros hijos, pero este interés surge de una afección natural, y también nos preocupamos de los parientes y amigos, pero nuestro amor no suele extenderse mucho más allá. Y cierto es, también, que no existe criatura humana o sensible cuya felicidad o desgracia no nos afecte, pero sólo cuando

¹¹⁶¹ T 3.2.1.12. (SB 481/FD 704). “In general, it may be affirm’d, that there is no such passion in human minds, as the love of mankind, merely as such, independent of personal qualities, of services, or of relation to ourself”.

¹¹⁶² T 3.2.1.12. (SB 482/FD 705). “But in the main, we may affirm, that man in general, or human nature, is nothing but the object both of love and hatred, and requires some other cause, which by a double relation of impressions and ideas, may excite these passions”.

nos está próxima. Pero esto procede no de un amor universal hacia los seres humanos, sino de la simpatía.

La simpatía, o principio de la imaginación por el cual comunicamos nuestras pasiones y sentimientos, nos permite entonces salir fuera de nosotros y hace que “el carácter de los demás nos produzca el mismo placer o desagrado que si mostrara una tendencia a favor o en contra de nuestro propio provecho”¹¹⁶³. Pero si nuestros parientes, amigos y las personas más cercanas nos resultan más simpáticas que el resto de la humanidad, entonces ¿cómo explicar que hagamos juicios morales y que aprobemos en general una acción o un carácter bueno y rechacemos uno malo, con independencia de la proximidad o lejanía? Puede parecer que, dado que la simpatía varía sin que lo haga nuestro aprecio, que éste no dependa de aquélla.

Hume contesta a esta poderosa objeción, señalando que nuestra situación con respecto a las personas y los objetos es fluctuante, de tal manera que alguien que nos resulta extraño en un momento, puede llegar a tener una relación con nosotros más adelante. Difícilmente podríamos entablar amistades o conocer a personas si viviéramos encerrados en el círculo estrecho de lo familiar y próximo. Para evitar juzgar en un momento una acción o un carácter de una determinada manera, para posteriormente variarla, cayendo en continuas contradicciones, adoptamos “un punto de vista *estable y general*” (*steady and general points of view*), de modo que podemos razonar sin depender de la situación del momento¹¹⁶⁴. Aun cuando en nuestros sentimientos de alabanza y censura tomamos en consideración la proximidad que tenemos con respecto a la persona juzgada, también podemos adoptar apreciaciones generales en las que hacemos abstracción de los elementos susceptibles de variación. El principio de simpatía es la fuente de nuestros sentimientos morales.

¹¹⁶³ T 3.3.1.11. (SB 579/FD 825). “Now we have no such extensive concern for society but from sympathy; and consequently ’tis that principle, which takes us so far out of ourselves, as to give us the same pleasure or uneasiness in the characters of others, as if they had a tendency to our own advantage or loss”.

¹¹⁶⁴ T 3.3.1.15. (SB 581-2/FD 828).

A veces se producen conflictos entre aquellas dos formas de valoración, o entre el principio de simpatía y el principio de comparación, como veíamos en nuestro estudio sobre las pasiones. Pero debemos tener en cuenta que la “valoración moral” (como la valoración estética) está unida, recuperando la herencia de Shaftesbury y Hutcheson, a cierto “desinterés”. La valoración moral por la que determinamos el vicio o la virtud, viene determinada por un juicio imparcial o una *razón* susceptible de oponerse a la pasión. Entendiendo aquí el sentido de *razón*, traducido al sistema *humano*, como una “serena determinación de las pasiones, fundada en alguna consideración o reflexión sobre algo distante”¹¹⁶⁵. Son las pasiones serenas las que nos permiten tener un correcto criterio de valoración moral.

La “virtud” y el “vicio” surgen del inmediato placer o desagrado que las cualidades particulares de una acción o carácter producen en nosotros. Este placer o desagrado se manifiesta unido a las pasiones básicas del ser humano. Así, en el caso de la virtud se produce amor u orgullo, y en el caso del vicio, humildad u odio¹¹⁶⁶. En el Libro II del *Tratado*, veíamos cómo Hume afirmaba que el vicio y la virtud son las causas más inmediatas de estas pasiones¹¹⁶⁷.

Podríamos preguntarnos, cómo es posible que si Hume afirma que los sentimientos morales son pasiones serenas (*calm passions*), lo que llamamos virtud o vicio estén unidas a pasiones como el orgullo y la humildad, el amor y el odio, que considera como pasiones violentas (*violent passions*). Efectivamente, como veíamos al realizar el análisis del Libro II del *Tratado de la Naturaleza Humana*, Hume introducía al inicio una distinción entre “impresiones de reflexión serenas y violentas” y señalaba que “el sentimiento de la belleza o fealdad de una acción, de una composición artística y

¹¹⁶⁵ T 3.3.1.18. (SB 583/FD 831). “This language will be easily understood, if we consider what we formerly said concerning that *reason*, which is able to oppose our passion; and which we have found to be nothing but a general calm determination of the passions, founded on some distant view or reflexion”.

¹¹⁶⁶ T 3.3.1.3. (SB 575/FD 820). “We have already observ’d, that moral distinctions depend entirely on certain peculiar sentiments of pain and pleasure, and that whatever mental quality in ourselves or others gives us a satisfaction, by the survey or reflexion, is of course virtuous; as every thing of this nature, that gives uneasiness, is vicious. Now since every quality in ourselves or others, which gives pleasure, always causes pride or love; as every one, that produces uneasiness, excites humility or hatred”.

¹¹⁶⁷ T 2.1.7.2. (SB 295/FD 468).

de los objetos externos pertenece a la primera clase”, mientras que “las pasiones de amor y odio, tristeza y alegría, orgullo y humildad, son de la segunda”¹¹⁶⁸. Entonces, al realizar valoraciones morales, ¿nuestros sentimientos son serenos y casi “imperceptibles”, o nos apasionamos en el mismo juicio? Aristóteles consideraba una actitud de nobleza el tener unas pasiones adecuadas en el momento oportuno (recordemos sus análisis de la ira, el miedo o la indignación).

Jacqueline Taylor recurre a la afirmación de Hume de que su “división está lejos de ser exacta”¹¹⁶⁹ y de que una “impresión de reflexión serena” puede transformarse en “violenta” y una “impresión de reflexión violenta” volverse apenas imperceptible, para argumentar que de esta manera es posible explicar el sentido de los sentimientos morales. Para esta autora, los sentimientos morales pueden manifestarse como pasiones intensas. Cuando, por ejemplo, Hume afirma que “no existe espectáculo tan hermoso como el de una acción noble o generosa, ni otro que nos cause mayor repugnancia que el de una acción cruel y desleal”¹¹⁷⁰, el sentimiento moral no se manifiesta como una pasión serena, sino intensa. Y, tratando de las pasiones irascibles, Hume señala que no todas son viciosas (coincidiendo con Aristóteles), pues “la piedad e interés que sentimos por las desgraciadas víctimas de la crueldad de otras personas, se vuelven contra los causantes, produciendo un odio más intenso hacia ellos que el que podamos apreciar en cualquier otra ocasión”¹¹⁷¹. Vemos entonces como los sentimientos morales pueden ser sentidos de forma intensa y no por ello pierden su carácter moral, sino todo lo contrario. Aunque estas pasiones serán rebajadas de intensidad emocional, cuando unimos a ellas cierta reflexión. Pues, como señala Taylor, nuestros sentimientos morales también pueden ser serenos, de tal manera que juzguemos un carácter sin que a ello vaya unido

¹¹⁶⁸ T 2.1.1.3. (SB 276/FD 444). “The reflective impressions may be divided into two kinds, viz. the *calm* and the *violent*. Of the first kind is the sense of beauty and deformity in action, composition, and external objects. Of the second are the passions of love and hatred, grief and joy, pride and humility”.

¹¹⁶⁹ T 2.1.1.3. (SB 276/FD 444). “This division is far from being exact. The raptures of poetry and music frequently rise to the greatest height; while those other impressions, properly called *passions*, may decay into so soft an emotion, as to become, in a manner, imperceptible”.

¹¹⁷⁰ T 3.1.1.2. (SB 470/FD 692). “There is no spectacle so fair and beautiful as a noble and generous action; nor any which gives us more abhorrence than one that is cruel and treacherous”.

¹¹⁷¹ T 3.3.3.8. (SB 605/FD 858). “Where these angry passions rise up to cruelty, they form the most detested of all vices. All the pity and concern which we have for the miserable sufferers by this vice, turns against the person guilty of it, and produces a stronger hatred than we are sensible of on any other occasion”.

un sentimiento intenso, adoptando un “punto de vista general” que nos sirve de norma o modelo moral para evaluar las acciones y caracteres¹¹⁷².

P.S. Árdal también argumenta que existe una relación estrecha entre las pasiones indirectas y los sentimientos morales¹¹⁷³. El placer o desagrado que surge de la contemplación de un carácter es de un modo peculiar (*a particular kind*)¹¹⁷⁴, diferente, por ejemplo, del placer que nos proporciona un vaso de buen vino o del placer de escuchar una buena música¹¹⁷⁵. ¿A qué modo de placer peculiar se refiere Hume? Árdal cita el siguiente texto de Hume para apoyar su argumentación de que existe una relación estrecha entre el sentido de la virtud y el vicio y las pasiones indirectas:

“Las pasiones de orgullo y humildad, de amor y odio, se producen cuando se nos presenta algo que guarda relación con el objeto de la pasión y que a la vez produce por separado una sensación de la pasión. Pero la virtud y el vicio están acompañados por estas circunstancias: tienen que estar necesariamente situados o en nosotros o en otros, así como excitar placer o desagrado; por tanto, deben originar una de las cuatro pasiones antes mencionadas”¹¹⁷⁶.

De este texto y de los ya citados del principio de la Parte tercera, Árdal concluye que las causas de las pasiones indirectas y de los sentimientos de moralidad deben ser las mismas. Es más, los sentimientos morales no son sino pasiones indirectas, como puede deducirse al final del *Tratado*, cuando Hume afirma que “el dolor o placer surgido de un examen o consideración general de una acción o cualidad de la *mente* constituye el vicio o virtud de esa acción o cualidad, originando así nuestra aprobación

¹¹⁷² J. TAYLOR, “Virtue and the Evaluation of Character”, pp. 283-84.

¹¹⁷³ P.S. ÁRDAL, *Passion and Value in Hume's Treatise*, pp. 109-147.

¹¹⁷⁴ T 3.1.2.3. (SB 471/FD 693).

¹¹⁷⁵ P.S. ÁRDAL, *Passion and Value in Hume's Treatise*, p. 110.

¹¹⁷⁶ T 3.1.2.5. (SB 473/FD 695). “Pride and humility, love and hatred are excited, when there is any thing presented to us, that both bears a relation to the object of the passion, and produces a separate sensation related to the sensation of the passion. Now virtue and vice are attended with these circumstances. They must necessarily be plac'd either in ourselves or others, and excite either pleasure or uneasiness; and therefore must give rise to one of these four passions”.

o censura, que no es otra cosa que un amor u odio más débil e imperceptible”¹¹⁷⁷. El amor y el odio, son nombres genéricos para Árdal, en los que cabe la amistad, la ternura, el cariño, tanto como la aprobación o disgusto de una conducta o carácter. El amor y el odio pueden surgir de una relación estrecha de un objeto con nosotros mismos, pero también por la consideración de un punto de vista “objetivo” por el que aprobamos (“amamos”) o rechazamos (“odiamos”) una acción o carácter¹¹⁷⁸.

Christine Korsgaard comparte la tesis de Árdal y afirma que la aprobación moral es una especie de amor, y que Hume establece una norma moral del amor. Según esta intérprete, para Hume la virtud es la causa del amor, y señala que mientras que no siempre amamos desde un punto de vista objetivo lo virtuoso, desde un punto de vista evaluativo se muestra que debemos amar la virtud como algo valioso¹¹⁷⁹.

Annette C. Baier discute estas interpretaciones, pues, si bien los sentimientos morales son, al menos, tan complicados de explicar que las pasiones indirectas, no debemos olvidar que éstas tienen como “objeto” a las personas, mientras que los sentimientos morales tienen como “objeto” los “caracteres” de las personas. Hume suele definir las pasiones indirectas desde un punto de vista no-moral, de tal manera que podemos decir que amamos la sabiduría o la belleza de alguien. Su saber o belleza es el “sujeto” (o causa) y la persona el “objeto” de nuestro amor. Mientras que podemos hacer una valoración moral de ciertos rasgos de su carácter, tomándolo como el objeto de nuestra aprobación. Nuestras evaluaciones morales son generales y atienden a un punto de vista general, mientras que las valoraciones del amor sobre la persona que se ama están fundadas en un placer más particular y directo. La aprobación moral es una pasión dirigida sobre las pasiones. Es una pasión impersonal, sentida desde un punto de vista general, y dirigida sobre las pasiones a causa de sus efectos generales sobre las

¹¹⁷⁷ T 3.3.5.1. (SB 614/FD 869). “The pain or pleasure, which arises from the general survey or view of any action or quality of the *mind*, constitutes its vice or virtue, and gives rise to our approbation or blame, which is nothing but a fainter and more imperceptible love or hatred”.

¹¹⁷⁸ P.S. ÁRDAL, *Passion and Value in Hume's Treatise*, pp. 113-7.

¹¹⁷⁹ C. KORSGAARD, “The general point of view: love and moral approval in Hume's ethics,” *Hume Studies* 25, 1999, pp. 3-41. Una tesis similar es la expresada por P. MERCER, *Sympathy and Ethics*. Oxford, Clarendon Press, 1972.

personas. El resto de las pasiones no tiene por qué incluir una pasión de evaluación general¹¹⁸⁰.

Nos parece más acertado el juicio de Baier, pero Árdal tiene el mérito de haber llamado la atención sobre la importancia de las pasiones indirectas en el ámbito de la moralidad. Y, lo que sí parecen compartir unos y otros comentaristas es que la evaluación de las personas parece mediar sobre nuestras evaluaciones morales de los rasgos del carácter, así como las evaluaciones morales del carácter pueden mediar las evaluaciones de las personas¹¹⁸¹.

En el Sección titulada “De la Grandeza del Alma”, Hume reflexiona sobre el carácter que consideramos moralmente como elevado, uniendo sus reflexiones a las que hacía Aristóteles sobre la persona “magnánima” y Descartes sobre “el hombre generoso” y criticando con ello las virtudes cristianas. Y aquí afirma que “nada nos es más útil para conducir nuestra vida que un conveniente grado de orgullo, el cual nos hace conocer nuestro propio valor y nos da confianza y seguridad en todos nuestros proyectos y empresas”¹¹⁸². Nos es necesario conocer nuestra propia fuerza, y saber que la fortuna favorece a los audaces y emprendedores, y para ello nada mejor que tener una buena dosis de orgullo.

¹¹⁸⁰ A.C. BAIER, *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, pp. 134-5 y 184 y ss.

¹¹⁸¹ A.C. BAIER, *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, pp. 134.

¹¹⁸² T 3.3.2.8. (SB 596-7/FD 847). “and 'tis certain, that nothing is more useful to us in the conduct of life, than a due degree of pride, which makes us sensible of our own merit, and gives us a confidence and assurance in all our projects and enterprizes”.

5.3. LAS PASIONES Y LA RELIGIÓN

En su afán literario de unificar el rigor de la filosofía académica y la amenidad de la filosofía popular, Hume dio a luz una serie de ensayos originales que de inmediato encontraron el favor del público y de la crítica. “Historia natural de la religión” es, sin duda alguna, una de las piezas más conseguidas al respecto. Se publicó en 1757, en el volumen titulado *Four Dissertations*, junto a los opúsculos “Sobre las pasiones”, “De la tragedia” y “Sobre la norma del gusto”. En principio la obra iba acompañada de los ensayos “Sobre el suicidio” y “Sobre la inmortalidad del alma”, de carácter también religioso, pero la polémica suscitada por los mismos hizo que Hume los retirara de la imprenta, llegándose a publicar tan sólo de forma póstuma. Destino parecido tuvieron los *Diálogos sobre la religión natural*.

Que Hume haya adoptado la “forma” literaria de “historia” y “diálogo” para tratar el tema de la religión muestra el matiz poco conciliador de sus obras con respecto a las posturas institucionales eclesiásticas.

El gran mérito de “Historia natural de la religión” consiste en ser una de las primeras, o tal vez la primera, historia de las religiones escritas. Hume maneja una ingente y extraordinaria información procedente de los relatos de viajes de la época y del material etnográfico presente en las obras de los clásicos greco-latinos. De ahí el nombre de “historia natural”, pues como Aristóteles, Plinio, o más recientemente Bacon o Buffon, realiza una compilación de datos. Pero la obra no es meramente “descriptiva”. Como ha resaltado Michel Malherbe, traductor al francés de las obras humeanas, “historia natural”, tiene también en la época el sentido de “historia conjetural”, en el sentido de búsqueda de causas. La historia de la religión de Hume es, en este sentido, una historia filosófica, crítica, que indaga las causas que generan las creencias religiosas¹¹⁸³. Hume traza un panorama de la historia de la religión desde el politeísmo

¹¹⁸³ M. MALHERBE, “Hume’s *Natural History of Religion*” en *Hume Studies* 21 (2), 1995.

al actual monoteísmo, realizando un balance crítico de lo que en ese periplo temporal ha conseguido (o perdido) la humanidad.

Como conjunto de “dogmas”, la “religión” no asume el “diálogo”, siquiera “literario”. La confrontación de argumentos conlleva el peligro de exponer teorías opuestas que podrían resultar más atractivas o convincentes que la propia. Hume, en un alarde de honestidad concibió *Diálogos sobre la religión natural*¹¹⁸⁴, como una obra en la que participasen varios autores, él y dos de sus amigos, que mantenían posturas teístas y deístas. Él se reservaba el papel de escéptico en la materia. Pero este gesto de “tolerancia”, de respeto por posturas que no son la propia sólo era posible en un filósofo y difícilmente en un religioso¹¹⁸⁵.

Dado también que el Cristianismo se presenta como la “religión verdadera” y, por tanto, “única”, no puede admitirse desde este punto de vista que se considere otro tipo de forma religiosa, como hace Hume en la *Historia natural de la religión*¹¹⁸⁶, al confrontar el “cristianismo” con el “paganismo”. De poco vale que Hume denomine a éste “superstición”, si también pone a aquel a su altura. La religión, estudiada como fenómeno histórico corre el peligro de ser “relativizada”.

En la “Historia Natural de la Religión”, Hume no ve en la religión un fenómeno originario, no es algo “innato” al ser humano, como sí lo es el amor propio o la atracción de los sexos, sino algo derivado por diversas causas y circunstancias que él se encarga de estudiar. Rechaza el sentido de “ideas innatas” en materia de religión, que podía ser, caso de probarse, la prueba más contundente de que la religión tiene un

¹¹⁸⁴ *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Norman Kemp Smith, London, Thomas Nelson and Sons Ltd., 1947 (1ª ed. 1935)/*Diálogos sobre la religión natural*, Salamanca, Sígueme, 1974.

¹¹⁸⁵ Sobre la forma “diálogo” en Hume, véase J. DANCY, “‘For Here the Author is Annihilated’: On Philosophical Aspects of the Use of the Dialogue Form in Hume’s *Dialogues Concerning Natural Religion*” en T. SMILEY (ed.), *Philosophical Dialogues: Plato, Hume, Wittgenstein*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

¹¹⁸⁶ *Natural History of Religion*, introd. John M. Robertson, London, Bradlaugh Bonner, 1889/*Historia natural de la religión*, Salamanca, Sígueme, 1974.

fundamento racional. Según Hume, la creencia “no surge de un instinto natural o de una impresión primaria de la naturaleza”¹¹⁸⁷.

Entre la religión y la filosofía existe competencia, pues ambas poseen un afán cognoscitivo, se constituyen como saberes que intentan mostrar el verdadero sentido de la vida y la realidad. Hume tomará, por supuesto, partido por la filosofía, que ofrece como alternativa válida para descubrir la verdad, aunque ésta trace un mapa con sus límites y no llegue tan lejos como aquélla. Pero es más, como guía para la vida la filosofía nos acerca hacia la felicidad, mientras que la religión es un camino amargo que nos hace más huraños.

En la *Historia natural de la religión* Hume pretende llevar a cabo lo ya anunciado al principio del *Tratado de la Naturaleza Humana*, esto es, establecer cómo la religión depende de la “naturaleza humana”.

Sin embargo, dado que la religión no es una instancia universal entre los hombres, pues las creencias varían de un pueblo a otro, hallándose pueblos sin este sentimiento, o incluso individuos que carecen de él o que lo rechazan, Hume puede afirmar:

“Que este preconcepto no surge de un instinto original o de una impresión primaria de la naturaleza, así como surgen el amor propio, la atracción de los sexos, el amor por los hijos, la gratitud o el resentimiento, pues se ha comprobado que todo instinto de esta clase es absolutamente universal en todos los pueblos y edades y tiene siempre un objeto determinado que inflexiblemente persigue”¹¹⁸⁸.

Los principios religiosos no son, como hecho dicho, “innatos”. Éstos, al contrario de lo que se pensaba de San Agustín a Descartes, no se encuentran en nuestra

¹¹⁸⁷ *NHR 1/HNR 35*. “Springs not from an original instinct or primary impression of nature”.

¹¹⁸⁸ *NHR 1-2/HNR 35*. “It would appear, therefore, that this preconception springs not from an original instinct or primary impression of nature, such as gives rise to self-love, affection between the sexes, love of progeny, gratitude, resentment; since every instinct of this kind has been found absolutely universal in all nations and ages, and has always a precise determinate object, which it inflexibly pursues”.

naturaleza, sino que son derivados a partir de la “imaginación”, Son así, “secundarios” respecto a nuestro ser.

En la *Investigación sobre el conocimiento humano*, a través del “criterio empirista de verdad y significado”, junto con la “*Hume’s Fork*”, quedaba establecido el sin sentido de la religión. No hay posibilidad de conocimiento, de ciencia relativa a lo “sagrado”. *Creer*, como se manifestaba claramente en la sección “De los milagros” y “De la Providencia y la vida futura” supone vivir de espaldas a lo que consideramos objetivamente como “real”. La crítica epistemológica de la creencia religiosa impide el desarrollo de cualquier presunto saber (o mejor pseudo-saber) como Hume dejaba establecido en la conclusión de esta obra:

“Si procediéramos a revisar las bibliotecas convencidos de estos principios, ¿qué estragos no haríamos! Si cogemos cualquier volumen de Teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: *¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número?* No. *¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia?* No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión”¹¹⁸⁹.

El hecho que Hume afirme en la *Historia natural de la religión* la veracidad y evidencia de la “religión natural” ha de verse como una argucia para poder publicar su ensayo, pues, como tal, los principios de la teología eran inconsistentes con las conclusiones del *Tratado* y la primera *Investigación*.

En efecto, Hume es muy cauto al advertir en la *Historia natural de la religión* que no va a referirse al “fundamento racional” de la religión, sino a sus orígenes en la naturaleza humana. Pues, según él:

¹¹⁸⁹ *EHU* 12.34. (SB 165/VS 353). When we run over libraries, persuaded of these principles, what havoc must we make? If we take in our hand any volume; of divinity or school metaphysics, for instance; let us ask, *Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number?* No. *Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence?* No. Commit it then to the flames: For it can contain nothing but sophistry and illusion”.

“Afortunadamente, la primera cuestión, que es la más importante, admite la más obvia o, por lo menos, la más clara solución. Toda la organización de la naturaleza nos revela a un autor inteligente y ningún investigador racional puede, después de una seria reflexión, dudar un momento de los principios primarios del monoteísmo y la religión auténticos”¹¹⁹⁰.

Esta reflexión, curiosamente, la volverá a repetir con insistencia al principio de varios capítulos de esta obra, para después en su desarrollo mostrar las supercherías de la religión.

Algunos autores han visto en Hume a un defensor de la “religión natural”, del deísmo¹¹⁹¹. Pero la estrategia de Hume queda descubierta cuando se lee la *Historia natural de la religión* a la luz de otra obra que escribe a la par, en esos años de 1749-51; nos referimos a los *Diálogos sobre la religión natural*¹¹⁹², que sólo pudieron publicarse póstumamente. Es aquí donde se ocupa precisamente de los “fundamentos racionales” de la religión, para desmontar uno por uno todos los argumentos del racionalismo religioso.

Pero volvamos a la *Historia natural de la religión*. Al no ser posible un estudio “natural” de la “creencia religiosa”, Hume recurre a la “Historia” para mostrar el origen de la religión. Se ve entonces que ésta deriva de ciertas “pasiones”, precisamente aquellas que Spinoza denominaba “pasiones tristes”, como el miedo, la tristeza, la esperanza. Así, con respecto a los inicios de la religión en los primeros hombres dice Hume:

¹¹⁹⁰ NHR 1/HNR 35. “Happily, the first question, which is the most important, admits of the most obvious, at least, the clearest solution. The whole frame of nature bespeaks an intelligent author; and no rational enquirer can, after serious reflection, suspend his belief a moment with regard to the primary principles of genuine Theism and Religion”.

¹¹⁹¹ Así, por ejemplo, A. SETH PRINGLE-PATTISON, *The Idea of God in Recent Philosophy*, Oxford, 1920; Ch. HENDEL, *Studies in the philosophy of David Hume*, Indianapolis, 1955, entre otros. Para el tema sobre las diferentes interpretaciones de las creencias religiosas de Hume, véase, G. LÓPEZ SASTRE, *La Crítica Epistemológica y Moral a la Religión en el Pensamiento de David Hume*, “introducción” y J. FIESER, “Hume's Concealed Attack on Religion and his Early Critics” in *Journal of Philosophical Research*, 1995, Vol. 20.

¹¹⁹² N: KEMP SMITH en la introducción a su edición de los *Diálogos* y A. FLEW en *Hume's Philosophy of Belief*, London, 1961, mantienen que la postura de Hume en los *Diálogos* es la del personaje escéptico Filón.

“Cabe suponer, por lo tanto, que ninguna pasión, salvo los sentimientos ordinarios de la vida humana, el ansioso deseo de la felicidad, el temor a la miseria futura, el terror a la muerte, la sed de venganza, el hambre y otras necesidades, pudo mover a estos hombres bárbaros”¹¹⁹³.

Y, más adelante:

“Cualquiera de los sentimientos humanos, tanto la esperanza como el miedo, tanto la gratitud como el dolor, puede conducirnos a la noción de una fuerza invisible e inteligente; pero si indagamos en nuestros corazones y observamos lo que sucede en nuestro derredor, descubrimos que los hombres caen de rodillas mucho más frecuentemente cuando están tristes que cuando se sienten felices. La prosperidad es fácilmente aceptada como un legítimo derecho y pocas veces se pregunta cuál es su causa u origen. Produce alegría, acción, vivacidad, y goce vital en cada uno de los placeres sociales y sensuales. En este estado espiritual, los hombres no se inclinan a pensar en regiones desconocidas e invisibles ni tienen mucho tiempo para ello. Por el contrario, todo acontecimiento desgraciado nos alarma y nos induce a indagar su origen. Surgen los temores con respecto al futuro, y la mente, envuelta en la desconfianza, el miedo y la tristeza, trata por todos los medios de apaciguar a aquellas fuerzas secretas e inteligentes de las que se supone depende enteramente nuestro destino”¹¹⁹⁴.

Hume parte en este texto de la introspección y la observación, para llegar a la misma conclusión que Spinoza respecto a la religión. Como así coincidirán al criticar a los hombres de las pasiones tristes y a los que se sirven de ellas para el dominio de los demás hombres.

¹¹⁹³ *NHR* 10/*HNR* 43. “No passions, therefore, can be supposed to work upon such barbarians, but the ordinary affections of human life; the anxious concern for happiness, the dread of future misery, the terror of death, the thirst of revenge, the appetite for food and other necessaries”.

¹¹⁹⁴ *NHR* 13-4/*HNR* 46-7. “Any of the human affections may lead us into the notion of invisible, intelligent power; hope as well as fear, gratitude as well as affliction: But if we examine our own hearts, or observe what passes around us, we shall find, that men are much oftener thrown on their knees by the melancholy than by the agreeable passions. Prosperity is easily received as our due, and few questions are asked concerning its cause or author. It begets cheerfulness and activity and alacrity and a lively enjoyment of every social and sensual pleasure: And during this state of mind, men have little leisure or inclination to think of the unknown invisible regions. On the other hand, every disastrous accident alarms us, and sets us on enquiries concerning the principles whence it arose: Apprehensions spring up with regard to futurity: And the mind, sunk into diffidence, terror, and melancholy, has recourse to every method of appeasing those secret intelligent powers, on whom our fortune is supposed entirely to depend”

Fueron estas pasiones las que estimularon a los hombres a sacar las conclusiones sobre un poder inteligente e invisible. El hombre, en sus orígenes, apremiado por necesidades, no contempla la Naturaleza como el Adán de Milton en *El paraíso perdido*, un escenario maravilloso y perfecto de cuya contemplación inmediatamente surge la creencia en la divinidad, sino que, dado que carecía de sosiego, las ideas religiosas “no surgieron de la contemplación de las obras de la naturaleza, sino del interés por los hechos de la vida y de las incesantes esperanzas y temores que mueven a la mente humana”¹¹⁹⁵. Y estas pasiones han acompañado a la Humanidad a lo largo de todo su desarrollo.

El recurso al material antropológico que proporciona la Historia le servirá a Hume para “conocer” el comportamiento de los hombres, guiados por la “creencia religiosa”; y de ahí, para derivar una serie de consecuencias, a partir de la “crítica”, para una correcta moral, desligada y opuesta a los principios morales de la religión.

Los datos históricos muestran que el hombre comenzó teniendo unas ideas vagas e imprecisas de los poderes invisibles, que simbolizaron a través de múltiples deidades. Y de este “politeísmo”, en su depuración posterior surgiría un sistema en apariencia más perfecto, el “monoteísmo”.

Éste, como concepción religiosa imperante en el mundo civilizado no surgió de una “reflexión” sobre el orden de la naturaleza, sino del sentimiento de pertenencia a una comunidad, a la cual creen protegida por una deidad particular a la que alaban de forma principal, si no es que, como ha ocurrido en ocasiones en la historia, consideran a su “monarca” un verdadero dios.

A medida que el “temor y la miseria de los hombres se hace sentir más, inventan éstos todavía nuevas formas de adulación” y, así, a un dios que en un principio posee

¹¹⁹⁵ NHR 8-9/HNR 42. “We may conclude, therefore, that, in all nations, which have embraced polytheism, the first ideas of religion arose not from a contemplation of the works of nature, but from a concern with regard to the events of life, and from the incessant hopes and fears, which actuate the human mind”.

carácter finito pueden asignárseles atributos “infinitos” representándolo como “soberano hacedor y regulador del universo”¹¹⁹⁶.

Las doctrinas monoteístas surgirán a partir del politeísmo, si bien, no a través de una argumentación racional, basada en la belleza de las causas finales, sino, de principios irracionales y supersticiosos. La tesis humeana es al respecto un duro golpe a las doctrinas religiosas más ortodoxas. El monoteísmo surge de un exceso de adulación y alabanza en torno a uno de los dioses patrios, cuando los miedos y temores se vuelven más apremiantes. Pero, posteriormente hay un reflujo del monoteísmo al politeísmo, como puede comprobarse en la adoración existente a la Virgen María, a san Nicolás, o a toda la pléyade de santos, que en las oraciones y plegarias de los fieles desplazan al mismo Dios.

Podemos decir que este “flujo y reflujo” del politeísmo al monoteísmo y del monoteísmo al politeísmo, se origina del conflicto de la naturaleza humana consistente en fluctuar de la consideración de las flaquezas del ser humano, con lo que surge una concepción limitada, familiar y parcial de las divinidades, a la tendencia a adular que nos hace concebir un Dios único e inteligente; y viceversa.

Los principios de la religión se fundan en la naturaleza humana:

“Como las causas que provocan la felicidad o desgracia, son, por lo general, muy poco conocidas e inciertas, nuestros ansiosos esfuerzos se dirigen a lograr de ellas una idea correcta y no encontramos mejor solución que representárnoslas como agentes dotados de inteligencia y voluntad al igual que nosotros mismos, sólo que con un poco más de poder y sabiduría”¹¹⁹⁷.

Hume en la *Investigación sobre el conocimiento humano* al explicar cómo todo conocimiento procede de la experiencia, o, dicho en terminología filosófica, cómo toda

¹¹⁹⁶ NHR 29/HNR 60.

¹¹⁹⁷ NHR 26/HNR 56. As the *causes*, which bestow happiness or misery, are, in general, very little known and very uncertain, our anxious concern endeavours to attain a determinate idea of them; and finds no better expedient than to represent them as intelligent voluntary agents, like ourselves; only somewhat superior in power and wisdom”.

“idea” procede de una “impresión”, pone como ejemplo la idea de Dios. Ésta idea en tanto significa un ser infinitamente sabio y bueno, “surge de reflexionar sobre las operaciones de nuestra propia mente y aumentar sin límite aquellas cualidades de bondad y sabiduría”¹¹⁹⁸. Hume niega que exista un objeto adecuado a nuestro celo religioso al que con cierta evidencia podamos dirigir nuestras oraciones y denuedos. El tal no es sino resultado de una ilusión producida por las operaciones que realiza nuestra mente. Y, en medida alguna es huella de la divinidad, rechazando así, como dijimos, todo posible “innatismo”.

Como ilusión, la religión popular, sea ésta politeísta o monoteísta se funda en principios irracionales y supersticiosos. La concepción de la religión basada en la razón fue un fenómeno tardío; Anaxágoras, según Hume, fue el primer filósofo monoteísta y curiosamente fue acusado de ateísmo¹¹⁹⁹. Ni tan siquiera los principios de Tales, Anaxímenes, Heráclito, o posteriormente, estoicos y académicos, pueden ser considerados “dignos del honroso nombre de monoteísmo”¹²⁰⁰, pues están todavía bajo la influencia de las doctrinas politeístas, que restringían el poder de los dioses y asignaban un origen común a hombres y dioses, cuyos destinos estaban regidos por la necesidad. Estos filósofos eran incapaces de concebir un Dios creador a partir de la belleza de las causas finales, como en los actuales sistemas teológicos.

A partir del capítulo 9, Hume emprenderá una “crítica moral de la religión”, sirviéndose para ello de la comparación entre las doctrinas politeístas y monoteístas. Tras demostrar sus hipótesis con diferentes testimonios y argumentos, el autor pasa a comparar los dos tipos de religión, los cultos idólatras y el teísmo, en lo referente a “la persecución y la tolerancia”, “al valor o la humillación”, a lo “racional o lo absurdo” y a la “duda y la convicción”. Aquí Hume da muestras de un estilo sutil, irónico y escurridizo, pues afirmando una y otra vez la verdad del credo teísta, al compararlo con las religiones del mundo clásico, queda este monoteísmo por completo ridiculizado. Así, con respecto a la tolerancia afirma: “La intolerancia de casi todas las religiones que

¹¹⁹⁸ *EHU* 2.6. (SB 19/VS 58).

¹¹⁹⁹ *NHR* 21/*HNR* 52.

¹²⁰⁰ *NHR* 22/*HNR* 53.

han conservado la unidad de Dios es tan evidente como los principios contrarios de los politeístas”, y tras criticar a judíos y mahometanos, señala que “si entre los cristianos, ingleses y holandeses han abrazado los principios de la tolerancia, este singular hecho se debe a la firme resolución de los magistrados civiles, en oposición a los persistentes esfuerzos de sacerdotes y fanáticos”¹²⁰¹. Sólo el espíritu de la modernidad, viene a decir el filósofo, propicia un mundo de libertades.

Hume repite una y otra vez la supremacía del monoteísmo respecto del politeísmo, pero sirviéndose de la tesis de que la “corrupción de lo mejor origina lo peor”¹²⁰², expondrá los vicios ocultos del cristianismo, que se revela así como el principal flanco de ataque.

Comparando ambos sistemas religiosos respecto a las persecuciones y la tolerancia, el politeísmo, en cuanto que admite otras doctrinas y otras divinidades, se muestra tolerante frente al celo mostrado por las doctrinas monoteístas que requieren una unidad de fe y cultos, y que muestran animadversión unas con otras. Hume considera esta corrupción del monoteísmo como la más peligrosa para la sociedad:

“Tengamos en cuenta que la virtud, el saber, el amor a la libertad, son las cualidades que desencadenan la fatal venganza de los inquisidores y que, cuando las mismas son destruidas, dejan a la sociedad en la más vergonzosa ignorancia, corrupción y sometimiento”¹²⁰³.

La “tolerancia” como valor estaba siendo apreciada en su justa medida, como aquello que hacía posible el orden de la convivencia social, y de cuyos beneficios podía gozar todo el género humano. La *Carta sobre la Tolerancia* (1689) de John Locke o el *Tratado sobre la tolerancia* (1763) de Voltaire eran buena muestra de ello.

¹²⁰¹ NHR 40/HNR 67-8. “The intolerance of almost all religions, which have maintained the unity of God, is as remarkable as the contrary principle of polytheists... And if, among CHRISTIANS, the ENGLISH and DUTCH have embraced the principles of toleration, this singularity has proceeded from the steady resolution of the civil magistrate, in opposition to the continued efforts of priests and bigots”.

¹²⁰² NHR 42/HNR 70. “The corruption of the best things gives rise to the worst”.

¹²⁰³ NHR 41/HNR 69. “Whereas virtue, knowledge, love of liberty, are the qualities, which call down the fatal vengeance of inquisitors; and when expelled, leave the society in the most shameful ignorance, corruption, and bondage”.

Por otro lado, las virtudes cristianas como son la sumisión, la humillación, la penitencia, la humildad, la flagelación, el ayuno, y el sufrimiento pasivo hacen a las personas, como señalaba Maquiavelo, a quien se cita, aptas para la esclavitud y el sometimiento. Frente a estas virtudes, que Hume considera mas bien vicios, los héroes del paganismo dan muestras de valor, magnanimidad y amor a la libertad, virtudes que engrandecen a los pueblos¹²⁰⁴.

El historiador y amigo de Hume, Edward Gibbon en su *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*¹²⁰⁵, obra que Hume no vio publicada, pero cuya creación siguió de cerca y cuya tesis compartió, reflejaba la misma postura. Según Gibbon, el Cristianismo fue el causante de la decadencia del Imperio Romano.

Otra forma de constatar cómo la “corrupción de las mejores cosas engendra lo peor” es en relación a la “razón” o el “absurdo”. El “monoteísmo” de la religión popular concuerda con los principios de la razón y la filosofía, pero cuando ésta se une con aquélla se corrompe y da lugar a los principios de la superstición. Así ocurre con esa “teología popular” que es la escolástica, que partiendo de principios racionales siente las “necesidades del absurdo y la contradicción”. Según Hume, las doctrinas más absurdas son las que mayores posibilidades tienen de triunfar en una controversia teológica. No hay razones que puedan oponerse el misterio sagrado y las posturas racionales son consideradas heréticas, como ha ocurrido con los *pelagianos*, *arrianos*, *erastianos*, *socinianos*... Y ha sido la fuerza de la violencia la que ha aplacado tales herejías:

“Oponerse al torrente de la religión escolástica con máximas tan débiles como éstas: *es imposible que una cosa sea y no sea*, que *el todo es mayor que la parte*, que *dos más tres suman cinco* es como querer estancar el océano con un junco. ¿Cómo se pueden oponer razones profanas al misterio sagrado? Ningún castigo es demasiado grande para tal impiedad.

¹²⁰⁴ NHR 42-3/HNR 70-1.

¹²⁰⁵ E. GIBBON, *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*, ed abreviada Dero A. Saunders, Trad. Carmen Francí Ventosa, Barcelona, Alba, 2000.

Y los mismos fuegos que fueron encendidos para los herejes servirán también para la destrucción de los filósofos”¹²⁰⁶.

La religión politeísta está mucho más cercana a la “naturaleza humana” que el cristianismo, pues las fábulas de las religiones paganas eran sencillas y accesibles, sin diablos, mares de azufre ni nada que causara terror a la imaginación¹²⁰⁷.

Las religiones, concluye Hume, son perjudiciales para la moralidad y el progreso social, los mayores crímenes de la humanidad son fruto de las pasiones religiosas. La piedad y la devoción religiosa no son incompatibles con la crueldad hacia aquellos que no comparten sus creencias. La religión es una perturbación de la naturaleza humana. No es que el camino de la moral sea más difícil de seguir que la vida religiosa, al contrario, muchas prácticas religiosas, como el Ramadán, la austeridad de las cuaresmas..., son prácticamente insufribles, sino que el ánimo se encuentra enfermo.

Si bien toda religión dicta unos preceptos morales, la moralidad no constituye la esencia de la religión.

Una definición de religión reciente, como es la de E. Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) afirma que es:

“Un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ella”¹²⁰⁸.

Esta concepción no sería aceptada por Hume. Según Durkheim, lo “sagrado” es una “idealización” de la realidad social, para Hume, sin embargo, el origen de la

¹²⁰⁶ NHR 46/HNR 73. “To oppose the torrent of scholastic religion by such feeble maxims as these, that *it is impossible for the same thing, to be and not to be, that the whole is greater than a part, that two and three make five*; is pretending to stop the ocean with a bull-rush. Will you set up profane reason against sacred mystery? No punishment is great enough for your impiety. And the same fires, which were kindled for heretics, will serve also for the destruction of philosophers”.

¹²⁰⁷ NHR 56/HNR 80.

¹²⁰⁸ E. DURKHEIM, *Las forma elementales de la vida religiosa*, trad. R. Ramos, Madrid, Akal, 1982, p. 65.

religión surge de los miedos y necesidades de los seres humanos. Más cercana sería la concepción de Bergson, según la cual:

“La religión es una *reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia* (abandonada así misma, la inteligencia llevaría al egoísmo); la religión es una *reacción de la naturaleza contra la representación de la inevitabilidad de la muerte que se hace la inteligencia* (contrariamente al animal, el hombre sabe que tiene que morir y esta certeza *contraría la intención de la naturaleza* al surgir en un mundo hecho para vivir)”¹²⁰⁹.

Pero para Hume la religión está en contradicción con la moral y la filosofía, sus “virtudes” no son sino “vicios” ocultos. Frente al oscurantismo y la ignorancia religiosa Hume es un abanderado de la “ilustración” a través de la filosofía.

Sólo desde la “distancia” propia del saber filosófico es posible realizar una crítica a la religión, pues el individuo que nace en una determinada cultura no es consciente siquiera de que la religión supone una respuesta a sus necesidades, como ha dicho el antropólogo Marc Augé:

“La religión tal vez responda a las necesidades del individuo, pero ningún individuo se adhiere a la religión para responder a sus necesidades. El individuo es religioso antes de experimentarlas. El problema de las relaciones entre el hombre y la religión, cuando se lo hace depender de la muerte, de la angustia o de la necesidad de dar sentido a la vida, es un problema abstracto. Tal vez permita formular una pregunta acerca del origen del hecho religioso, pero no tiene nada que ver con la relación concreta de un individuo cualquiera con la institución religiosa ni con la doctrina religiosa”¹²¹⁰.

Hume afirma que “la ignorancia es la madre de la devoción”¹²¹¹, la situación de sometimiento y servidumbre del hombre a la religión viene dada por ese carácter de aceptación acrítica. Como dice Augé:

¹²⁰⁹ M. AUGÉ, *Op, cit.*, p. 60.

¹²¹⁰ *Ibid.*, p. 66-7.

¹²¹¹ *NHR 75/HNR 96.*

“El hombre jamás se enfrenta a los dioses con las manos libres y la mirada clara... cada hombre es formado por la religión antes de establecer ninguna relación consciente con ella”¹²¹².

Para Hume, precisamente la relación de la religión con la moral es algo “irracional”, en vez de aceptar como principios la virtud, la honestidad o la benevolencia y luchar por las virtudes y la felicidad de los demás, toma como aspectos principales prácticas absurdas. Ello no se debe, indicará Hume, a que los deberes de la moralidad sean más difíciles de observar que las prácticas religiosas. La religión, concluye Hume, no es otra cosa que “sueños de hombres enfermos”¹²¹³.

¿Qué pasiones, y cuál es su mecanismo, del cual podrá deducirse la creencia religiosa? A la hora de explicar la “causa” de la creencia religiosa vimos que ésta se encontraba en las pasiones tristes y su mecanismo. Hume señala fundamentalmente la “esperanza” y el “temor”, junto a cierta “ansiedad”. De ellas se deriva la creencia en los poderes invisibles. Aquello que produce estas pasiones, su *causa*, viene determinada por los límites propios de nuestra naturaleza que no nos permite “conocer” lo que está más allá de la experiencia, dejando el “misterio” de la vida inaccesible a nuestra mente:

“Estamos ubicados en este mundo como en un gran teatro, donde la verdad surge de improviso y donde las causas de todos los acontecimientos se nos ocultan por completo. No poseemos la suficiente sabiduría como para prever ni el suficiente poder como para prevenir los males a los que estamos continuamente expuestos. Nos hallamos perpetuamente suspendidos entre la vida y la muerte, entre la salud y la enfermedad, entre la abundancia y el deseo, los que son distribuidos entre los hombres por causas secretas y desconocidas que actúan a menudo inesperada y siempre inexplicablemente”¹²¹⁴.

¹²¹² M. AUGÉ, *Op. cit.*, p. 62.

¹²¹³ *NHR* 74/*HNR* 95.

¹²¹⁴ *NHR* 10/*HNR* 44. “We are placed in this world, as in a great theatre, where the true springs and causes of every event are entirely concealed from us; nor have we either sufficient wisdom to foresee, or power to prevent those ills, with which we are continually threatened. We hang in perpetual suspence between life and death, health and sickness, plenty and want; which are distributed amongst the human species by secret and unknown causes, whose operation is oft unexpected, and always unaccountable”.

Dado el estado de desasosiego que produce ver nuestra existencia suspendida de un hilo, intentamos formarnos una idea distinta de estas *causas desconocidas* a través de la “imaginación”. Hume en el *Tratado de la naturaleza humana* dice sobre la imaginación:

”Tengo que distinguir en la imaginación entre principios permanentes, irresistibles y universales, como es la transición debida a costumbre que va de causas a efectos y de efectos a causas, y principios variables, débiles e irregulares, como aquellos de que he hablado recientemente. Los primeros constituyen la base de todos nuestros pensamientos y acciones, de modo que, si desaparecieran, la naturaleza humana perecería y se destruiría inmediatamente. Los últimos no son necesarios ni indispensables para la humanidad, ni tampoco muy útiles para conducir nuestra vida; por el contrario, se observa que tiene lugar solamente en mentes débiles. Y como se oponen a los demás principios de la costumbres y del razonamiento, pueden ser fácilmente superados mediante el debido contraste y confrontación. Esta es la razón de que los primeros sean aceptados en filosofía y los segundos rechazados”¹²¹⁵.

Y pone como ejemplos los siguientes tipos:

“El que concluye que alguien está cerca de él cuando oye en la oscuridad una voz articulada razona correcta y naturalmente, a pesar de que esta conclusión no se derive sino de la costumbre, que fija y aviva la idea de una criatura humana sobre la base de su conjunción habitual con una impresión ausente. Pero el que se atormenta sin saber por qué con el temor de encontrarse espectros en la oscuridad, puede ser considerada como persona que razona, y aun que razona de modo natural; pero aquí “natural” tendrá el mismo sentido que cuando se dice que natural es natural; esto es, en cuanto que se deriva de causas naturales, a pesar de ser contraria a la salud, que es la situación más agradable y natural del hombre”¹²¹⁶.

¹²¹⁵ T 1.4.4.1. (SB 225/FD 366). “In order to justify myself, I must distinguish in the imagination betwixt the principles which are permanent, irresistible, and universal; such as the customary transition from causes to effects, and from effects to causes: And the principles, which are changeable, weak, and irregular; such as those I have just now taken notice of. The former are the foundation of all our thoughts and actions, so that upon their removal human nature must immediately perish and go to ruin. The latter are neither unavoidable to mankind, nor necessary, or so much as useful in the conduct of life; but on the contrary are observ’d only to take place in weak minds, and being opposite to the other principles of custom and reasoning, may easily be subverted by a due contrast and opposition. For this reason the former are received by philosophy, and the latter rejected”.

¹²¹⁶ T 1.4.4.1. (SB 225-6/FD 366-7). “One who concludes somebody to be near him, when he hears an articulate voice in the dark, reasons justly and naturally; tho’ that conclusion be deriv’d from nothing but

De este segundo tipo son las creencias religiosas, a las que cabe llamar más bien “superstición”. Dado que la “imaginación” no puede elevarse por encima de la experiencia para concebir “seres superiores”, éstos serán en su origen “creados” de forma familiar, a partir de nuestra propia imagen o de aquello que nos rodea, como puedan ser los seres de la naturaleza. Este proceso de “antropomorfización”, en el que atribuimos a la divinidad rasgos humanos, atribuyéndoles “pensamientos, raciocinio, pasiones y, algunas veces, hasta miembros y figura humanos, para acercarlos más a nuestra propia imagen”¹²¹⁷ o de “personificación de los elementos inanimados de la naturaleza como ríos, fuente, etc., es la causa de la *superstición*.

Cuando un hecho deriva como su causa o efecto, algo que en principio no tiene ninguna unión “natural”, sino distante y lejana, es el hombre el que asigna, de forma improbada, la relación entre estos dos acontecimientos, que de hecho no la tienen. Y esto que llamamos creencia religiosa, no es sino superstición.

En las líneas finales la *Historia Natural de la Religión*, Hume vuelve a presentarnos la “filosofía” como hiciera en otras de sus obras, como única salida para conducir nuestra vida con dignidad: “Refugiémonos gozosamente en las apacibles aunque oscuras regiones de la filosofía”¹²¹⁸. Rechazando las “pasiones tristes”, como en Spinoza, y afirmando la vitalidad de aquellas que como el orgullo o las derivadas de la alegría hacen posible la convivencia y la felicidad del género humano. Toda una lección de un ilustrado.

En sus ensayos religiosos, publicados póstumamente, “Sobre el suicidio y Sobre la inmortalidad del alma”, Hume mantiene las mismas consignas. En “Sobre la

custom, which infixes and inlivens the idea of a human creature, on account of his usual conjunction with the present impression. But one, who is tormented he knows not why, with the apprehension of spectres in the dark, may, perhaps, be said to reason, and to reason naturally too: But then it must be in the same sense, that a malady is said to be natural; as arising from natural causes, tho' it be contrary to health, the most agreeable and most natural situation of man”.

¹²¹⁷ *NHR 12/HNR 45*. “We ascribe to them thought and reason and passion, and sometimes even the limbs and figures of men, in order to bring them nearer to a resemblance with ourselves”.

¹²¹⁸ *NHR 75/HNR 96*.

inmortalidad del alma”, con fina ironía argumenta contra este dogma, pilar del Cristianismo. “Sobre el suicidio” vuelve sobre un tema que había estado presente en la Filosofía clásica, pero que tras el advenimiento del Cristianismo se había disuelto en una solución religiosa. Hume intenta recuperar el tema de la muerte, aunque de forma tangencial, no tratándola como una categoría propiamente humana, sino tratando de defender el derecho del ser humano a su propia muerte. La cuestión era “cómo se muere”¹²¹⁹.

El ensayo de inmediato fue condenado por el obispo y rival Warburton, e incluido en el “Índice de los Libros Prohibidos” de la Iglesia Católica, junto con todas sus obras, en 1761. Pero tuvo también una fuerte repercusión en el país donde comenzaba a encenderse la mecha contra el poder del clero: Francia. Traducida en el tercer volumen de *Les Oeuvres philosophiques de M. D. Hume*, en Amsterdam en 1759, su influencia se hace sentir en la parte IV del *Emile* (1762) de Rousseau, en la entrada “Religión” del *Dictionnaire philosophique* (1764) de Voltaire o en la importante obra de Charles De Brosses, *Le culte de dieux fetiches* (1760), autor con el que David Hume mantuvo correspondencia. El propio Diderot escribía a De Brosses: “Vous avez complété la démonstration de *l’Histoire naturelle de la religion* par David Hume. Conaissez-vous ce morceau? Il est tout à fait de vos principes”¹²²⁰.

Cuando en 1763, tras la Guerra de los Siete Años, David Hume acompañó a París, como secretario al conde de Hertford, que había sido nombrado embajador, fue recibido efusivamente por los *philosophes*, como Diderot, D’Alambert o D’Holbach, y

1219 J.L. Tasset ha referido este ensayo al debate actual sobre el derecho del hombre a una muerte digna. Aquí se observa la actualidad del pensamiento de Hume. Hans Blumenberg lo ha planteado de forma brillante: “¿Cómo se muere en y con las filosofías? Sócrates habría desaprobado este plural, o lo hubiera dado por incomprensible. Pero la pregunta acerca de cómo se muere con la filosofía le hubiera parecido la pregunta esencial; y esa a la que él debía responder enseguida. Lo mismo vale también decir de los estoicos, en el gran gesto de aguardar a la muerte; y de Epicuro, aunque solo en el sentido de la certificación de la irrealidad de la muerte. El modo como se moría en y con la filosofía posterior a la filosofía antigua es algo que nos ha sido escamoteado, en la medida en que la competencia para el correcto morir había pasado a la teología y había dejado de ser tema filosófico. El modo como moría un cartesiano solo es clasificable entre los hechos y dichos de la tradición y resulta sospechoso si pretende acomodarse demasiado bien al «sistema»”. (H. BLUMENBERG, *La inquietud que atraviesa el río*, trad. Jorge Vigil, Barcelona, Península, 2001, p.174).

¹²²⁰ Citado en M. MALHERBE, “Hume’s *Natural History of Religion*”, p. 270.

los salones le abrieron de par en par las puertas. Voltaire había afirmado que la *Historia de Inglaterra* de Hume era la historia mejor escrita de todos los tiempos, pero fue el ensayo “Historia natural de la religión”, muy en sintonía con las ideas críticas de los *philosophes*, la que tiempo antes, como una obra fundamental de la ilustración, había entusiasmado a estos autores que veían en Hume un espíritu afín.

En su ensayo, publicado póstumamente, “Sobre el suicidio” vuelve a plantear las mismas consignas. Aquí vuelve sobre un tema que había estado presente en la Filosofía clásica, pero que tras el advenimiento del Cristianismo se había disuelto en una solución religiosa. Hume intenta recuperar el tema de la muerte, aunque de forma tangencial, no tratándola como una categoría propiamente humana, sino tratando de defender el derecho del ser humano a su propia muerte. La cuestión era “cómo se muere”¹²²¹.

¹²²¹ J.L. Tasset ha referido este ensayo al debate actual sobre el derecho del hombre a una muerte digna. Aquí se observa la actualidad del pensamiento de Hume.

CONCLUSIONES

Contrariamente a las interpretaciones usuales y comunes que ven en Hume al filósofo que culmina el camino emprendido por el empirismo de Locke y Berkeley, debemos señalar que el pensamiento de Hume es sumamente complejo y en él se entrecruzan diversas tradiciones filosóficas, a la vez que se abordan una multitud de materias filosóficas, propias de la epistemología, la antropología, la moral, la política, la crítica literaria, la religión, la economía, etc.

La unilateralidad con que se ha interpretado a Hume ha propiciado que el tema de las “pasiones” se haya considerado secundario dentro de su filosofía, cuando no despreciado. Sin embargo, sin el estudio de esta teoría es imposible comprender la concepción del yo, el mecanismo de la simpatía y la filosofía moral en su conjunto, entre otros muchos temas de su filosofía.

En el ámbito de la filosofía, las “pasiones” han sido marginadas frente a la poderosa “razón”, que ha sido considerada no sólo el principal instrumento para conocer, sino también la instancia que regula las acciones moralmente correctas frente a los supuestos desvaríos sentimentales. Es así que en el ser humano se representa una lucha entre la razón y las pasiones.

Frente a la interpretación unilateral de la filosofía de Hume y la marginalidad del tema de las pasiones en la Historia de la Filosofía, en nuestra investigación hemos tratado de aproximarnos a estos temas desde otra perspectiva que nos parece más correcta y acertada.

Hume se inició en la filosofía de la mano de los autores clásicos, que fueron para él un modelo de estilo literario y un factor estimulante que le abrió todo un campo de problemas epistemológicos, morales y políticos. Su admiración por Cicerón, Séneca o Plutarco, entre otros, le influirá de forma decisiva en su estilo literario y en su pensamiento. En su filosofía encontramos cierta filiación o afinidad con el eclecticismo

ciceroniano, que le hace recoger, compartir y debatir tesis estoicas, epicúreas, platónicas y escépticas, en sus obras filosóficas. Como Cicerón, se consideró un “escéptico”, al modo “académico” y entenderá el pasado filosófico, la historia de la filosofía a través del tamiz de la obra ciceroniana. Plutarco es otra fuente de datos antropológicos y de sabiduría. A éstos se van uniendo otras muchas ideas procedentes de mitólogos, filósofos e historiadores de la Antigüedad. De todos ellos recogió una idea de la “filosofía” como “arte de vivir”, como reflexión sobre el placer y el dolor, la amistad y la sabiduría, que proporcionaba un ideal de vida que se debía seguir. En esta especulación sobre la naturaleza humana jugaba un papel esencial la educación de las pasiones. La “filosofía” es, además, el perfecto antídoto contra la superstición y las falsas creencias. Para Hume el saber filosófico tal como viene de los antiguos es muy superior a la religión.

Sin embargo, Hume no hace una lectura complaciente de los clásicos, sino crítica. Tras el advenimiento de la Modernidad, caracterizada fundamentalmente por la “revolución científica”, Hume se percató de que la filosofía de la Antigüedad no se preocupa por establecer unos “fundamentos” que proporcionen certeza y seguridad a las ciencias físicas o morales. Él se interesará fundamentalmente en los principios de la naturaleza humana que sean el fundamento de todas las ciencias. Hume tomó como modelo el paradigma newtoniano, y señaló como autores que comenzaban a poner la ciencia del hombre sobre una nueva base a Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson y Butler, etc.. La exigencia de fundamentación era un requisito de la Modernidad para constituir los saberes con certeza. Por ello, Hume se mostró como un escéptico moderado a fin de dibujar el mapa del saber humano, trazando sus límites.

En los siglos XVII y XVIII tuvo lugar un extraordinario renacimiento en filosofía moral. Esta revolución sólo fue posible desde el momento en que pudo llevarse a cabo una ruptura con la religión como criterio moral, siendo mérito de Thomas Hobbes el haberle dado a los asuntos humanos este giro. Sin embargo, el sistema del “egoísmo moral” propuesto por Hobbes sería rechazado por muchos filósofos que propusieron como teoría rival el sistema de la “benevolencia”. Hume, como miembro

destacado de la Ilustración escocesa, tomó parte en este debate, en la línea de Shaftesbury y Hutcheson, pero considerando algunas ideas de Hobbes y Mandeville.

La importancia concedida al estudio de la naturaleza humana en los autores de la Modernidad, hizo surgir un importante número de obras sobre las pasiones. Luis Vives, Descartes, Malebranche, Pascal, Hobbes, Spinoza, Shaftesbury, Hutcheson, Adam Smith, y otros muchos autores, considerados hoy menores, publicaron tratados sobre las pasiones.

El estilo literario también fue objeto importante de reflexión en la Modernidad, y las obras de Hume muestran esta tensión, considerándose un embajador entre la filosofía abstrusa y la fácil.

Tras el capítulo II, en el que se muestra el contexto en el que surge el interés de Hume por las pasiones, pasamos a realizar un recorrido por las diferentes concepciones filosóficas sobre las pasiones, desde sus inicios hasta David Hume, en el capítulo III, que denominamos “Genealogía de las Pasiones”.

El título completo de nuestra Tesis Doctoral es: **“La Teoría de las Pasiones en David Hume. Del modelo clásico de las pasiones al paradigma ilustrado”** En el mismo puede apreciarse la importancia que concedemos a la tarea de realizar una historia de las diferentes teorías sobre las pasiones, propuestas a lo largo de la Historia de la Filosofía. Realizamos una *nueva* lectura de la “Historia de la Filosofía” y la *leemos* en función de las doctrinas que se han ido formulando sobre las pasiones.

El primer análisis sistemático de las mismas fue realizado por Aristóteles en la *Retórica*, que las define como “afectos acompañados de placer y dolor”, y que refiere nuestro universo pasional determinado por la ira y la calma, el amor y el odio, el temor y la confianza, la vergüenza y la desvergüenza, el favor, la compasión, la indignación, la envidia y la emulación. Para Aristóteles las respuestas pasionales son una parte valiosa de nuestro carácter que nos define como humanos. Sentir ira en una situación adecuada,

miedo, compasión o indignación son reacciones que expresan una comunidad de sentimientos y opiniones que compartimos en nuestra vida social.

Serán los filósofos del estoicismo antiguo los que consideren las pasiones como causantes de las enfermedades del alma, debiendo ser erradicadas de la vida humana. La filosofía para Zenón, Cleantes o Crisipo, se presenta como una terapia del alma enferma, que debe de restablecer la salud anímica a través de la extirpación de las pasiones y el control racional, a fin de alcanzar el estado de *apátheia*. Crisipo también expresa que las pasiones son juicios falsos, idea que ha tenido éxito entre las corrientes cognitivistas contemporáneas de las pasiones. La *Stoa Media* suavizaría el dictamen de los antiguos estoicos, a partir una concepción tripartita del alma que recogían de Platón. A través de esta doctrina planteaban el conflicto entre razón y pasiones como lucha entre las partes del alma. La salud del alma se encuentra, como afirmaba Platón, en el dominio racional sobre las partes irascibles y concupiscibles. Cicerón en su obra, las *Disputaciones Tusculanas*, llevará a cabo una exposición brillante de la teoría de las pasiones estoicas.

Al entenderse como enfermedades, las pasiones fueron también objeto de la medicina. El punto de vista fisiológico, presente en Galeno, tendrá una gran influencia en las teorías de las pasiones de Descartes o Malebranche. La medicina de Galeno integra la teoría de los humores hipocrática, una concepción platónico-aristotélica del alma y una doctrina del *pneûma*, a fin de explicar la inclinación hacia la vida moral o el desvío de la misma. Las pasiones son explicadas como desordenes de los humores del cuerpo que causan en los hombres diferentes caracteres (irascibles, melancólicos, etc.).

El advenimiento del Cristianismo supuso una nueva condena de los apetitos y las pasiones. El obispo Agustín de Hipona consideró pecaminosos tanto la curiosidad como la soberbia, la peor desviación de los seres humanos, estableciendo un orden de los amores, en base a si se orientaban hacia Dios, hacia otros o hacia uno mismo. El Papa Gregorio I, el Magno incluyó la ira, la soberbia, la lujuria, la gula, la avaricia y la envidia en el catálogo de los siete pecados capitales. La condena expresa de las

emociones pasó a la escolástica. El mismo Tomás de Aquino en obras tempranas, como es el *Comentario a las Sentencias*, consideró las pasiones como un obstáculo para el desenvolvimiento de la libertad humana, pues, según él, las pasiones actúan anulando la voluntad. Sin embargo, años más tarde, en ese gran proyecto teológico, comparado a la magnificencia de una catedral gótica, la *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino emprendió un giro que le llevó a estudiar las pasiones como una “manifestación psicológica típicamente humana”, siguiendo la tradición aristotélica, estoica y patristica. Las pasiones son movimientos del apetito sensitivo en sus dos formas: concupiscible e irascible. Los afectos son analizados en esta obra dentro de una “ética de la bienaventuranza” (*beatitudo*), en la que el ser humano como persona que es puede orientarse, de acuerdo con su entendimiento y voluntad, a un acto humano perfecto. A través de este acto, el ser humano manifiesta que es “imagen de Dios”, pues actúa libremente orientando su vida moral y religiosa hacia Dios. A pesar de algunos juicios positivos sobre las mismas, tanto Agustín como Tomás de Aquino coinciden en la idea de que en los órdenes celestiales no existen pasiones y ni Dios ni los ángeles poseen *sentimientos*. Por otro lado, en la Edad Media, una vez glorificado el matrimonio, surgirá un sentimiento que parece desafiar el orden social y religioso. Nos referimos a lo que se ha dado en llamar “amor cortés” o “amor pasión”.

Luis Vives, como miembro destacado de la Modernidad, dará un giro al estudio de las pasiones. Vio en el estudio de las “emociones” la forma más adecuada para conocer la “naturaleza humana”, dejando apartada la concepción que explicaba lo “humano” a partir de su relación con lo “divino”. Su teoría de las pasiones la expone en su obra magna *De Anima et Vita* (1538). Aunque deudora de los textos de Aristóteles, presenta profundos análisis, ampliando el número de emociones a estudiar. A la vez, rechazó la concepción tomista, considerando artificial y errónea la distinción escolástica entre las pasiones del apetito concupiscible y las del apetito irascible.

Podemos considerar el siglo XVII como el “siglo de las pasiones”. Los tratados publicados sobre las pasiones en esta época son innumerables: teólogos, moralistas, médicos y pensadores mundanos en los salones, todos ellos se sienten en la necesidad

de tratarlas. Si bien, la mayor parte de ellas tienen en común el partir de la doctrina tomista. Ésta suponía una concepción tripartita del alma y una cierta concepción preclásica del movimiento.

Pero esta tradición, en el siglo XVII será fuertemente criticada por autores como Descartes, Hobbes o Spinoza, que disponen de un nuevo horizonte interpretativo. En el siglo XVI y XVII la nueva ciencia galileana rompe con la imagen que de la naturaleza se tenía hasta entonces y el movimiento, definido a la manera aristotélica como el paso de la potencia al acto, será estudiado ahora como desplazamiento físico dentro de un espacio euclidiano. El universo mecanicista de la nueva ciencia significó el fin de la Física aristotélica. El declive de la física antigua arrastró también a la antropología y la psicología. Las pasiones deben ser ahora reinterpretadas, pues el concepto de movimiento del alma se ha vuelto problemático, a la luz de la ciencia galileana. Por otro lado, la atribución de las pasiones al alma sensitiva también es rechazada por estos autores. El modelo mecanicista irrumpió en la explicación de lo que anteriormente era la vida del espíritu humano. El alma ya no es principio del movimiento, sino que la propia fisiología debe explicar el movimiento de nuestros miembros exteriores y los procesos internos, lo cual supone el declive del paradigma “vitalista” y su sustitución, por un modelo “mecanicista”. Además, con Descartes, Hobbes y Spinoza pasamos de una “teoría de las pasiones” a una “ciencia de las pasiones”, según el modelo de la nueva ciencia de las emociones, que para Descartes es fisiológico (y, por tanto, parte de la física), para Hobbes, físico y para Spinoza comprendido *more geometrico*.

Descartes debe reinterpretar su metafísica a la luz del fenómeno de las pasiones. A petición de la princesa Isabel de Bohemia, Descartes explica la vida anímica. Para ello se refiere a la “distinción” entre el cuerpo y el alma, pero también a la “unión” entre uno y otra, sin la cual no sería posible explicar la acción ni las pasiones. Descartes dice emprender un estudio nuevo y original de las pasiones en su obra *Las pasiones del alma*, desde un punto de vista físico o fisiológico. A través del movimiento de los “espíritus animales” se producen las pasiones en el alma. Pero el análisis físico de

Descartes no pudo prescindir de observaciones morales. A su vez, en Europa comenzaban a surgir teorías sobre las pasiones de carácter mundano.

La filosofía de Spinoza entiende al ser humano como un modo de Dios o la Naturaleza y define su esencia como “deseo”. La *Ética* tiene como objeto la formación de hombres libres, la emancipación del hombre de sus servidumbres. Una tiranía que no sólo viene del “exterior”, sino que también puede proceder de un “amo interior”, desde el momento en que nos convertimos en siervos pasivos de las pasiones, no pudiendo alcanzar una vida y una dicha más plena; o bien, desde el momento en que la razón y la voluntad pretenden oprimir nuestra naturaleza pasional. Spinoza distingue entre “afectos” y “pasiones”. De los primeros somos nosotros la causa: son aquéllos por los que nos determinamos a nosotros mismos, y su actividad se explica mediante el conocimiento racional. De los afectos pasivos no somos la causa, sino que son las causas externas o internas las que nos determinan, por ello decimos que nos suceden, y se denominan “pasiones”. De las pasiones no tenemos una “idea adecuada”, sino confusa. El individuo está sometido a las pasiones que surgen de fuerzas exteriores o interiores. Pero el ser humano puede comprenderlas, conocerlas, formando “ideas adecuadas”. Superamos el nivel imaginativo del conocimiento para vislumbrarlas desde el punto de vista de la *ratio*. Y desde este momento se modifican, potenciando el apetito se convierten en energía que puede aumentar nuestra fuerza de actuar, si se sabe educarlas.

Hume también recibió la influencia directa de los autores británicos. Todos ellos elaboraron teorías de las pasiones. Hobbes las define de forma relacional, atendiendo a la posición que creemos ocupar dentro de la sociedad. Así, afirma: “La naturaleza de las pasiones consiste en el placer o disgusto que provocan en los hombres los signos de honor o deshonra”. Si bien no establece un criterio para clasificar las pasiones, sí que define un conjunto numeroso de las mismas, que valora positiva o negativamente de acuerdo a las relaciones de poder. El egoísmo moral de Hobbes sería contestado por Shaftesbury. Para este autor en el universo existe una “armonía”, una tendencia innata hacia el bien y la belleza, que en el ser humano se manifiesta como “sociabilidad

natural”. Esta sociabilidad conduce a los hombres a una preocupación por los demás: la llamada “benevolencia”, que insta la cooperación con nuestros semejantes y, por tanto, la constitución de una sociedad armónica. Sin embargo, Bernard Mandeville volvería a las posiciones *hobbesianas*: El ser humano es un ser pasional y la pasión fundamental es la autoconservación. Según Mandeville, todas las criaturas humanas están enteramente gobernadas por sus pasiones, e incluso aquellos que actúan de acuerdo con los dictados de la razón, no están menos compelidos a hacerlo por alguna pasión que los desafía, que los que decimos son esclavos de sus pasiones. Estas pasiones no son los afectos amables y nobles de Shaftesbury sino aquellas producto de una naturaleza humana enferma. Pero entonces, si los motivos de las acciones de los hombres son principios egoístas e innobles, ¿cómo es posible que el ser humano conviva en sociedad? Según Mandeville gracias a nuestra capacidad de simulación y engaño, que hace creer en nuestra presunta bondad. Hutcheson retornaría a las tesis de Shaftesbury. Como la mayoría de los filósofos modernos, observa la centralidad de las pasiones en las cuestiones morales, que en su sistema le permitirá desarrollar una teoría sobre la benevolencia y el sentido moral. Para Hutcheson, sólo el camino de las “afecciones sosegadas” (*calm Affection*) son una vía para la felicidad, pues éstas, sin dejar de ser naturales y espontáneas, atienden a la reflexión.

En el capítulo IV, una vez realizado el recorrido por la Historia de la Filosofía desde la perspectiva de las pasiones, pasamos a estudiar en detalle la “teoría de las pasiones de David Hume”. Esta teoría, por tanto, no surge de la nada, sino que se encuentra enmarcada dentro de un conjunto de tradiciones antiguas y modernas. Si bien, los problemas más relevantes en el momento refieren a la fundamentación de una ciencia del ser humano basada en los principios de su naturaleza. Comprobamos que los intérpretes de la obra de Hume no han sabido prestar la suficiente atención al tema. El mismo Kemp Smith valora negativamente el Libro II del *Tratado de la Naturaleza Humana*, “De las Pasiones”, pese a partir de una interpretación, la suya, centrada en la filosofía moral y la influencia *hutchesiana*. Son una excepción P.S. Árdal, D. Davidson y A.C. Baier. El libro de Árdal, *Passion and Value in Hume’s “Treatise”*, fue pionero en mostrar la importancia del libro II del *Treatise*, “Of Passions”, para la comprensión

de los aspectos morales de la filosofía de Hume, desarrollados en el Libro III, “Of Moral”, y todavía hoy es la referencia básica y principal en el estudio sobre las pasiones en Hume.

El mal entendimiento de esta parte de la filosofía de Hume, ha hecho que los intérpretes acusen a Hume de incoherencia en ciertos temas principales de su filosofía. Nosotros examinamos el problema de la “identidad personal” que ha dado lugar a una extensa literatura. Y comprobamos que no existe contradicción o incoherencia entre la tesis del Libro I del *Tratado*, en la que niega la existencia de un “yo” sustancial, y la afirmación de la realidad del “yo” que es objeto de la pasión y que siempre nos está íntimamente presente, del Libro II. Hume no acepta la concepción de la metafísica racionalista que veía en el “yo” una sustancia inmaterial, idéntica a sí misma, sustituyéndola por la realidad empírica (y mudable) del “yo”, que tiene conciencia de sí a través de su memoria y que es un sujeto pasional y social.

Hume concibe las pasiones como “impresiones de *reflexión*”, que “proceden de alguna impresión original, sea directamente o por la interposición de su idea”. Las pasiones son impresiones simples y uniformes, y por tanto, “indefinibles”, lo más que podemos hacer es describirlas mediante una enumeración de las circunstancias concomitantes. Hume supone la existencia de una única naturaleza humana, por la que es posible determinar la universalidad del comportamiento humano. Analiza las “impresiones de reflexión”, estableciendo dos géneros de división de las pasiones. El primero atiende a la *intensidad* cómo se presentan, dividiéndolas en “serenas” y “violentas” y el otro género refiere a su *origen*, clasificándolas en “directas” e “indirectas”. Mientras que la primera división recuerda las realizadas por Malebranche y Hutcheson, la segunda es original, principalmente, su estudio de las “pasiones indirectas”.

Muchas de las investigaciones de Hume están fundadas en la distinción entre pasiones serenas y violentas. El hecho de que sea importante se debe a que el tema refiere directamente al problema de la felicidad, enlazando con toda la tradición clásica.

La tesis *humeana* al respecto podríamos formularla, siguiendo a Immerwahr, de la siguiente manera: “Las personas son más felices y los gobiernos más estables cuando las emociones serenas prevalecen”. El problema entre razón y pasiones es entendido por Hume como conflicto entre pasiones serenas y violentas, siendo la persona que tiene “fortaleza de ánimo” aquella que hace prevalecer las pasiones serenas a las violentas. Esta distinción permite establecer que en la filosofía moral de Hume no existe sólo una preocupación por el problema de la fundamentación, sino que también existe una parte “normativa”.

Las “pasiones directas” son originadas inmediatamente por un placer o dolor, o, dicho de otra manera, de una búsqueda directa del bien y de una aversión por el mal. Las “pasiones indirectas” se derivan de estos mismos principios junto con otras cualidades. Entre las primeras se encuentran la “alegría”, la “tristeza”, el “deseo”, la “aversión”, la “esperanza” y el “miedo”. Surgen de forma inmediata debido a causas físicas o naturales, no se dirigen a ningún “yo” (contrariamente a las pasiones indirectas), siendo para Hume sólo expresión de los estados anímicos producidos por aquellas causas. Hume dedica la mayor atención al miedo y la esperanza, a las que analiza en función de los estudios sobre la “probabilidad”. Entre el análisis de los diferentes tipos de miedo, Hume destaca los “miedos” que algunos autores denominan “irracionales”, y que él analiza como derivados de una especie de probabilidad no filosófica, mencionando el ejemplo ya clásico del filósofo ante el precipicio, que aparecía en Montaigne, Pascal y Malebranche. Importantes también son otros fenómenos anímicos, como la “incertidumbre”, que siempre causa cierto temor; así como la “pasión de verdad”, que está en el origen de la misma filosofía. Las pasiones directas no han sido objeto de atención por parte de los intérpretes, cuando es posible extraer análisis sumamente interesantes a la hora de explicar todas estas pasiones particulares.

En su análisis de las “pasiones indirectas” Hume distingue entre la *causa* de las pasiones que es aquella “idea que las excita” y su *objeto* que es “aquello a que dirigen su atención una vez excitadas”. Hume analiza en detalle (la mayor parte del Libro II) las

dos parejas de pasiones: *orgullo-humildad*, *amor-odio*. En éstas, la *causa* puede ser diversa (la virtud, la belleza, las riquezas, propiedades, etc.), pero el *objeto* de la pasión en la primera pareja será siempre el “yo” y en la segunda “otras personas”. La doble asociación de impresiones y de ideas es la causa de las “pasiones indirectas”. Hay cuatro pasiones indirectas de especial relevancia: el “orgullo”, la “humildad”, el “amor” y el “odio”, pasiones que Árdal incluso denomina “básicas”, pues de ellas parecen derivarse otras como la ambición, vanidad, envidia, piedad, generosidad, etc.

En la teoría de las pasiones de Hume el “orgullo” va unido a la virtud, pues es ésta una de las causas fundamentales para excitar la pasión del orgullo, cuando esta pasión, en el “cristianismo” era considerada como uno de los principales pecados.

Pero las pasiones necesitan para ser excitadas de una causa secundaria: la opinión de los demás. Los seres humanos somos espejos unos de otros. Por ello, un principio fundamental para explicar las pasiones es la “simpatía” o “principio de comunicación de sentimientos u opiniones”. Aunque para explicar pasiones como la “envidia” o la “malicia”, Hume tendrá que recurrir a algún otro principio *ad hoc*, como el “principio de comparación”. Existen, por otro lado, pasiones complejas como la “pasión amorosa” o “amor sexual”, que mezclan el amor y el odio, junto con otras afecciones. Hume ha construido un poderoso edificio para dar razón de nuestra naturaleza afectiva.

Varios son los debates contemporáneos que ha abierto la teoría de las pasiones de Hume. Uno, de carácter técnico, plantea cómo debemos clasificar las pasiones, según Hume. Kemp Smith introdujo los términos de pasiones “primarias” y “secundarias”, terminología que no aparece en Hume, pero que intenta recoger las intenciones del mismo. Las pasiones “primarias” son aquellas que *no surgen* del placer o dolor, son instintos o apetitos, y, las pasiones “secundarias” aquellas que se derivan de los principios de placer o dolor. A partir de aquí se inicia un debate interesante en el que participan Árdal, Fieser, Rawls, Loeb, Norton, etc. Otro punto de discusión para los intérpretes de la obra de Hume es la de si la teoría de las pasiones de Hume es

“emotivista” o “cognitivista “. Creemos errónea la postura de Kenny, Alston, Solomon, Bricke o Lyons que ven en la teoría de Hume una teoría puramente emotivista, alineándonos con las tesis de Donald Davidson, Allanen o Baier, para quienes Hume concibe las pasiones como estados complejos, estructurados intencionalmente y con un contenido cognitivo. Annette C. Baier, inició un tercer debate importante, llegando a la conclusión de que existían importantes líneas de unión entre la moralidad, tal como era entendida por Hume, y la ética femenina del cuidado.

Para Hume, las pasiones constituyen los principios de la acción. No hay conflicto entre “razón” y “pasión”, pues la razón nunca es un principio que motive la acción. Lo que comúnmente llamamos “razón”, no es sino una “pasión apacible” (*calm passion*), que al adoptar una visión distante de su objeto no parece provocar ningún cambio violento en nuestro estado emocional. Y, lo que hemos entendido como “pasión” ha sido un brusco cambio de emociones, cuando en realidad nos referíamos a un tipo especial de ellas, las “pasiones violentas” (*violent passions*). El conflicto “razón-pasión” no es sino el conflicto entre dos tipos de pasiones, las pasiones serenas y las violentas. En el conflicto entre las pasiones no siempre vencen las de mayor fuerza sobre las más débiles. Según Hume, podemos reprimir una pasión violenta al tener en mente otro tipo de intereses distantes. La reflexión, pues, como en Hutcheson juega un papel importante como mediador a la hora de decidir. La “fortaleza de ánimo” (*strength of mind*) consiste precisamente en eso, “en el predominio de las pasiones apacibles sobre las violentas”.

La filosofía moral sólo puede entenderse desde una la teoría de las pasiones, pues los sentimientos morales no son sino pasiones apacibles. Hume afirma, contrariamente a Shaftesbury y Hutcheson, que no existe una benevolencia innata en los seres humanos, una tendencia natural al bien de la humanidad. Es verdad que nos solemos preocupar de nuestros hijos, pues este interés surge de una afección natural, y también de los parientes y amigos, pero nuestro amor no suele extenderse mucho más allá. Y cierto es, también, que no existe criatura humana o sensible cuya felicidad o desgracia no nos afecte, pero sólo cuando nos está próxima. Pero esto procede no de un

amor universal hacia los humanos, sino del “principio de simpatía”. Además, como bien ha visto Árdal, las cuatro “pasiones indirectas”, el orgullo y la humildad, el amor y el odio, establecen maneras de valorar a las personas, de ahí su importancia moral para la evaluación del carácter.

Precisamente, Hume llevará a cabo una “crítica moral” de la religión en su ensayo “Historia Natural de la Religión”. Hume recurre a la “Historia” para mostrar el “origen de la religión”. Se ve entonces que ésta deriva de ciertas “pasiones”, precisamente aquellas que Spinoza denominaba “pasiones tristes”, como el miedo, la tristeza, la esperanza.

De estos análisis se comprende la importancia de la teoría de las pasiones en David Hume para entender su “filosofía”, que, no olvidemos, tenía como pretensión principal realizar una investigación de la naturaleza humana.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES. OBRAS DE HUME

A Treatise of Human Nature, edited by D.F. Norton y M.J. Norton, Oxford, Oxford University Press, 2003 (1ª ed. 2000).

A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects, reprinted from the original edition in three volumes and edited with an Analytical Index by Selby-Bigge, L.A. Oxford, Oxford at the Clarendon Press, 1888 (Second edition with text revised and notes by P. H. Nidditch, 1975).

The Philosophical Works, edited by T.H. Green and T.H. Grose in 4 vols. Reprint from the new edition, London 1882, Scientia Verlag, Aalen (Darmstadt), 1964.

“*An Abstract of a Book lately Published, Entitled A Treatise of Human Nature & c. wherein The chief argument of that Book is farther illustrated and explained*”, included in *A Treatise of Human Nature*, edited by D.F. Norton y M.J. Norton, Oxford, Oxford University Press, 2000.

A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh, included in *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Stephen Buckle, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Essays Moral, Political, Literary, edited by Eugene F. Miller Indianapolis, Liberty Fund 1987.

An Enquiry Concerning Human Understanding, edited by Tom L. Beauchamp, Oxford, Oxford University Press, 1999.

An Enquiry Concerning the Principles of Morals, edited by Tom L. Beauchamp, Oxford, Oxford University Press, 2004 (1ª ed. 1998).

Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principals of Morals, reprinted from the posthumous edition of 1777 and edited with introduction, comparative tables of contents and analytical index by Selby-Bigge, L. A.

BIBLIOGRAFÍA

- Oxford, Oxford at Clarendon Press, 1902, (Second edition with text revised and notes by P. H. Nidditch, 1970),
- “A Dissertation on the Passions”, included in Vol. IV *The Philosophical Works*, edited by T.H. Green and T.H. Grose, reprint from the new edition, London, 1882, Scientia Verlag, Aalen (Darmstadt), 1964.
- “Natural History of Religion”, introd. John M. Robertson, London, Bradlaugh Bonner, 1889.
- Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Norman Kemp Smith, Edinburgh, Thomas Nelson and Sons Ltd., 1947 (1ª ed. 1935).
- The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, Indianapolis, Liberty Classics, 1983-5.
- My Own Life* included in D. Hume, *Essays Moral, Political, Literary*, edited by Eugene F. Miller Indianapolis, Liberty Fund 1987.
- The Letters of David Hume*, edited by J.Y.T. Greig, (2 vols.), Oxford, Oxford at the Clarendon Press, 1969.
- New Letters of David Hume*, edited by Raymond Klibansky, & Ernest C. Mossner, Oxford, Oxford at Clarendon Press, 1954.

TRADUCCIONES

- Tratado de la Naturaleza Humana*, ed. Félix Duque, Madrid, Orbis, 1984.
- Un compendio de un tratado de la naturaleza humana, 1740: Un panfleto hasta ahora desconocido, por David Hume*, trad. Carmen García Trevijano y Antonio García Artal, Valencia, Cuadernos Teorema, 1977.
- Resumen del tratado de la naturaleza humana* (edición bilingüe), ed. José Luis Tasset, Barcelona, Libros de Er, 1999.
- Investigación sobre el conocimiento humano*, ed. Jaime de Salas, Madrid, Alianza Editorial, 1980.

- Investigación sobre el entendimiento humano* (edición bilingüe), ed. Vicente Sanfélix, trad. Vicente Sanfélix y Carmen Ors, epílogo de Barry Stroud, Madrid, Istmo, 2004.
- De la moral y otros escritos*, ed. Dalmacio Negro Pavón, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.
- Investigación sobre los principios de la moral*, ed. Gerardo López Sastre, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.
- Investigación sobre los principios de la moral*, ed. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- Investigación sobre los principios de la moral*, ed. Enrique Ujaldón, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- Mi vida. Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*, trad. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- La norma del gusto y otros ensayos*, trad. María Teresa Beguiristáin, Barcelona, Península, 1998.
- Sobre el suicidio y otros ensayos*, ed. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Del amor y el matrimonio y otros ensayos morales*, ed. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales* (edición bilingüe), ed. José Luis Tasset, Barcelona, Anthropos, 1990.
- Ensayos políticos*, ed. Enrique Tierno Galván, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.
- Ensayos políticos*, introd. Josep M. Colomer, trad. de Cesar Armando Colomer, Madrid, Tecnos, 1987.
- Ensayos económicos. Los orígenes del capitalismo moderno*, ed. Javier Ugarte, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- De los prejuicios morales y otros ensayos*, introd. José Manuel Panea Márquez, trad. Sofía García Martos y José Manuel Panea Márquez, Madrid, Tecnos, 1988.
- Historia natural de la religión*, ed. Carlos Mellizo, Madrid, Tecnos, 1992.
- Historia natural de la religión* (edición bilingüe), introd. Sergio Rábade, trad. Concha Cogollado, Madrid, Trotta, 2003.

Historia natural de la religión, ed. Carlos Mellizo, Madrid, Tecnos, 1992.

Historia natural de la religión. Diálogos sobre la religión natural, prólogo Javier Sádaba, trad. Ángel J. Cappelletti, Horacio López y Miguel Ángel Quintanilla, Salamanca, Sígueme, 1974.

Diálogos sobre la religión natural, Prólogo Manuel Garrido, trad. Carmen García-Trevijano, Madrid, Tecnos, 1994.

Diálogos sobre la religión natural, ed. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

Antología, ed. Vicente Sanfélix, Barcelona, Península, 1986.

Escritos epistolares, ed. Carlos Mellizo, Madrid, Noesis, 1998.

BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA SOBRE HUME

AINSLIE, Donald, “Hume’s reflections on the simplicity and identity of mind”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 62, 2001.

AINSLIE, Donald, “Scepticism about persons in Book II of Hume’s *Treatise*”, *Journal of the History of Philosophy*, 37, 1999.

ALANEN, Lilli “Reflection and ideas in Hume’s account of the passions”, in J. Jenkins, J. Whiting, and C. Williams (eds.), *Persons and Passions*, Indianapolis, University of Notre Dame Press, 2004.

ALANEN, Lilli, “The Powers and Mechanisms of the Passions”, in Saul Traiger (ed.), *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, Oxford, Blackwell, 2006.

ALKINS, A (ed.), *The Philosophy of Hume*, New York, 1983.

ALSTON, W. P., “Emotion and feeling”, in P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2, New York, Macmillan, 1967.

——— “Moral attitudes and moral judgements”, *Noûs*, 2, 1968.

ANDERSON, Robert F., *Hume’s First Principles*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1966.

——— “The Location, Extension, Shape, and Size of Hume’s Perceptions”, in D. Livingston & J.T. King (eds.) *Hume: a re-evaluation*, New York, Fordham University Press, 1976.

- J. ANNAS, “Hume and Ancient Scepticism”, *Acta Philosophica Fennica Vol. 66*.
 “*Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, Helsinki, The Philosophical Society of Finland, 2000.
- ANSCOMBE, G. E. M., “Rules, rights and promises”, in *Collected Philosophical Papers*, vol. 3, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981.
- ÁRDAL, Páll S., *Passion and Value in Hume’s Treatise*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1989 (1ª ed. 1966).
- “Convention and value”, in G. P. Morice (ed.), *David Hume Bicentennial Paper*, Austin University of Texas Press, 1977.
- “Another look at Hume’s account of moral evaluation”, *Journal of the History of Philosophy*, 77, 1977.
- ASHLEY, L., and STACK, M., “Hume’s theory of the self and its identity”, *Dialogue*, 13, 1974.
- AYER, A.J., *Hume*, trad. de J.C. Armero, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- BAIER, Annette “Hume’s analysis of pride”, *Journal of Philosophy*, 75, 1978.
- “Master passions,” in A.O. Rorty (ed.) *Explaining Emotions*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- “Hume’s account of social artifice: its origins and originality”, *Ethics*, 98, 1988.
- *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume’s Treatise*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1991.
- “David Hume, Spinozist”, *Hume Studies*, 19, 1993.
- *Moral Prejudices: Essays on Ethics*, Cambridge, Massachusetts & London, Harvard University Press, 1994 (trad. esp. en Revista “*Télos*”, vol. VI, nº 1, Junio 1997, Universidad de Santiago de Compostela).
- “Hume” en *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York, Routledge, 1998.
- BAILLIE, James, *Hume on Morality*, London, Routledge, 2000.
- BARNOUW, D., “Skepticism as a Literate Mode: David Hume and Robert Musil” en *MLN*, Vol. 93, nº 5, Comparative Literature (Dec., 1978), The Johns Hopkins University Press.

- BAXTER, Donald L. M., “Hume’s labyrinth concerning the idea of personal identity”, *Hume Studies*, 24, 1998.
- “Hume’s theory of space and time in its skeptical context”, in David Norton (ed.) *The Cambridge Companion to Hume*, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- “Identity, Continued Existence, and the External World”, in Saul Traiger (ed.), *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, Oxford, Blackwell, 2006.
- BEAUCHAMP, Tom L., “Self-inconsistency or mere perplexity?”, *Hume Studies*, 5, 1979.
- BEAUCHAMP, Tom L. & ROSENBERG, Alexander, *Hume and the Problem of Causation*, New York, Oxford University Press, 1981.
- BELL, M., “Belief and instinct in Hume’s first *Enquiry*”, in P. Millican (ed.) *Reading Hume on Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- BENÍTEZ, L. y ROBLES, J.A., “La vía de las ideas” en E. De OLASO, *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía Vol.6. Del Renacimiento a la Ilustración I*. Madrid, Trotta, 1994.
- BENNETT, Jonathan, *Learning from Six Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, 2001.
- BERMUDO ÁVILA, José Manuel, *El empirismo (De la pasión del filósofo a la paz del sabio)*, Barcelona, Montesinos, 1984.
- “David Hume: la justicia templada”, en Jaime De Salas y Félix (com.), *David Hume*, Madrid, Editorial Complutense, 1998.
- BERRY, Christopher J, *Hume, Hegel and Human Nature*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers Group, 1982.
- BIRO, John, “Hume on self-identity and memory”, *Review of Metaphysics*, 30, 1976.
- “Hume’s difficulties with the self”, *Hume Studies*, 5, 1979.
- “Hume’s New Science of the mind”, in D.F. Norton, *Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- BLACKBURN, Simon, “Hume on the mezzanine level”, *Hume Studies*, 19, 1993.
- BORDELOIS, I., *Etimología de las pasiones*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006
- BOTTERILL, G., “Hume on liberty and necessity”, in P. Millican (ed.) *Reading Hume on Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

- BOUCHER, David & KELLY, Paul (eds.), *Social Justice: from Hume to Walzer*, New York, Routledge, 1998.
- BOX, M.A., *The Suasive Art of David Hume*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- BRICKE, John, “Hume on self-identity, memory and causality”, in G. P. Morice (ed.), *David Hume: Bicentenary Papers*, Austin, University of Texas Press, 1977.
- *Hume’s Philosophy of Mind*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1980.
- “Hume’s volitions” in V. Hope (ed.), *Philosophers of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1984.
- *Mind and Morality: An Examination of Hume’s Moral Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- BROADIE, A (ed.), *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 117.
- BROILES, David, *The Moral Philosophy of David Hume*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1969.
- BROUGHTON, Janet, “Impressions and Ideas”, in Saul Traiger (ed.), *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, Oxford, Blackwell, 2006.
- BROWN, C., “Is Hume an internalist?”, *Journal of the History of Philosophy*, 26, 1988.
- BUCKLE, Stephen, *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- *Hume’s Enlightenment Tract: the Unity and Purpose of An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 2001.
- CAMERON, James K., “Theological Controversy: A Factor in the Origins of the Scottish Enlightenment”, in R.H. Campbell and A.S. Skinner, (eds.) *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, John Donald, 1982.
- CAMPBELL, R.H. and SKINNER, A.S. (eds), *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, John Donald, 1982.
- CAPALDI, Nicholas, “Hume’s Philosophy of Religion: God without Ethics”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 1970, vol. 1.
- Nicholas, *David Hume: The Newtonian Philosopher*, Boston, Twayne Publishers, 1975.

BIBLIOGRAFÍA

- “Hume’s Theory of the Passions”, in D. Livingston & J.T. King (ed.), *Hume: a re-evaluation*, New York, Fordham University Press, 1976.
- *Hume’s Place in Moral Philosophy*, New York, Peter Lang, 1989.
- CHAPEL, W.C. (ed.), *Hume. Modern Studies in Philosophy. A Collection of Critical Essays*, Londres, Macmillan, 1968.
- CHATELET, F. (ed.), *Historia de la Filosofía*, trad. de M^a Luisa Pérez Torres, Madrid, Espasa-Calpe, 1976.
- CHAZAN, Pauline, “Pride, virtue, and self-hood: a reconstruction of Hume”, *Canadian Journal of Philosophy*, 22, 1992.
- CHISHOLM, Roderick, *Person and Object*, LaSalle, IL, Open Court, 1976.
- CHRISTENSEN, Jerome, *Practicing Enlightenment. Hume and the Literary Career*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1987.
- COHON, Rachel, “Internalism about reasons for action”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 74, 1993.
- “Hume’s difficulty with the virtue of honesty”, *Hume Studies*, 23, 1997.
- “The common point of view in Hume’s ethics”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 57, 1997.
- “Is Hume a noncognitivist in the motivation argument?”, *Philosophical Studies*, 85, 1997.
- “The roots of reasons”, *Philosophical Review*, 109(1), 2000.
- (ed.) *Hume: Moral and Political Philosophy*, Burlington, VT, Ashgate, 2001.
- “Hume’s Artificial and Natural Virtues”, in Saul Traiger (ed.), *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, Oxford, Blackwell, 2006.
- “Hume: moral philosophy,” in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/archives/win2004/entries/hume-moral/>).
- COLLIER, Mark, “Filling the gaps: Hume and connectionism on the continued existence of unperceived objects”, *Hume Studies*, 25, 1999.
- COSTA, Margarita, “Virtudes y pasiones en David Hume”, en Jaime De Salas y Félix Martín (com.), *David Hume*, Madrid, Editorial Complutense, 1998.
- DANFORD, John W., *David Hume and the Problem of Reason: Recovering the Human Sciences*, New Haven, Yale University Press, 1990.

- DARWALL, S. *The British Moralists and the Internal 'Ought' 1640–1740*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- DAUER, Francis W., “Humean naturalism and the problem of induction”, *Ratio*, 13 (2), 2002.
- DAVID, G. E., “Hume and the origins of the common sense”, *Revue Internationale de Philosophie*, 2, 1952.
- DAVIDSON, Donald, “Hume’s cognitive theory of pride”, in *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980 (trad. esp. D. DAVIDSON, “La teoría cognitiva del orgullo de Hume” en *Ensayos sobre acciones y sucesos*, trad. Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, Crítica).
- DE SALAS, Jaime, *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y en Hume*, Granada, Universidad de Granada, 1967.
- “La religión de un ilustrado”, en Jaime De Salas y Félix Martín (com.), *David Hume*, Madrid, Editorial Complutense, 1998.
- DE SALAS, Jaime y MARTÍN, Félix (com.), *David Hume*, Madrid, Editorial Complutense, 1998.
- DEES, R. H., “Hume on the characters of virtue”, *Journal of the History of Philosophy*, 35, 1997.
- DELEUZE, Gilles, *Empirisme et Subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, PUF, 1953.
- “Hume” en F. CHATELET, *Historia de la Filosofía*. Vol. 2, trad. de M^a Luisa Pérez Torres, Madrid, Espasa-Calpe, 1976.
- DICKER, Georges (ed.), *Hume's Epistemology and Metaphysics. An Introduction*, London, Taylor & Francis Books Ltd, 1998.
- DIXON, Thomas, *Emotions: The Invention of a Psychological Category*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- DUQUE, Félix, *De la libertad de la pasión a la pasión de la libertad (Ensayos sobre Hume y Kant)*, Valencia, Natan, 1988.
- DURÁN, Isabel, “Hume y la tradición autobiográfica”, en Jaime De Salas y Félix Martín (com.), *David Hume*, Madrid, Editorial Complutense, 1998.

BIBLIOGRAFÍA

- EARMAN, John, *Hume's Abject Failure. The Argument Against Miracles*, New York, Oxford University Press, 2000.
- FALK, W. D., "Hume on practical reason", *Philosophical Studies*, 27, 1975.
- FALKENSTEIN, Lorne, "Space and Time", in Saul Traiger (ed.), *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Oxford, Blackwell, 2006.
- FERRONE, V. y ROCHE, D. (eds.), *Diccionario Histórico de la Ilustración*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- FIESER, James, (ed.), *Early Responses to Hume*, vol. 1: *Moral, Literary and Political Writings – Hume's Moral Philosophy*, Bristol, Thoemmes Press, 1999.
- (ed.), *Early Responses to Hume*, vol. 3: *Metaphysical and Epistemological Writings – Eighteenth-Century Responses*, Bristol, Thoemmes Press, 2000.
- FIESER, James, "Hume's pyrrhonism: a developmental interpretation", *Hume Studies*, 15, 1989.
- "Hume's Classification of the Passions and Its Precursors" en *Hume Studies*, vol. XVIII, Nº 1, April 1992, London, Ontario, Canada, University of Western Ontario.
- FLAGE, Daniel E., *David Hume's Theory of Mind*, London, Taylor & Francis Books Ltd, 1990.
- FLEW, Anthony, *Hume's Philosophy of Belief (A Study of His First "Inquiry")*, London, Routledge & Kegan Paul, 1980 (1ª ed., 1961).
- "Infinite divisibility in Hume's *Treatise*", in D. W. Livingston and J. T. King (eds.) *Hume: a Re-evaluation*, New York, Fordham, 1976.
- *David Hume: Philosopher of Moral Science*, Oxford, Blackwell, 1986.
- FODOR, Jerry, *Hume Variations*, New York, Oxford University Press, 2003.
- FOGELIN, R.J., *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, London, Routledge, 1985.
- "Hume's skepticism" in David Fate Norton (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- FORBES, Duncan, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

- GARCÍA ROCA, José, *Positivismo e Ilustración. La Filosofía de David Hume*, Valencia, Universidad de Valencia, 1981.
- GARCIA-BORRÓN, Juan Carlos, *Empirismo e Ilustración inglesa: de Hobbes a Hume*, Madrid, Cincel, 1985.
- GARRET, Don, *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1997.
- GARRETT, Don, "Hume's self-doubts about personal identity," *Philosophical Review*, 90, 1981.
- "Ideas, reason, and scepticism" (Symposium on Garrett 1997), *Hume Studies*, 24, 1998.
- "The Literary Arts in Hume's Science of the Fancy", *KRITERION, Belo Horizonte*, nº 108, Dez/2003, Brasil.
- "Hume's Conclusions in 'Conclusion of this Book'", in Saul Traiger (ed.), *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Oxford, Blackwell, 2006.
- GASKIN, J. C. A., "Hume's Critique of Religion", *Journal of the History of Philosophy*, 14, 1976.
- "Hume, Atheism, and the 'Interested Obligation' of Morality" in D. F. Norton, N. Capaldi, and W. L. Robison, (eds.) *McGill Hume Studies*, San Diego, Austin Hill, 1979.
- *Hume's Philosophy of Religion*, London, MacMillan, 1988.
- "Hume on Religion", in D.F. Norton, *Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- GAY, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation, The Rise of Modern Paganism*, New York, Knopf, 1966.
- GILL, M. B., "Hume's progressive view of human nature", *Hume Studies*, 26, vol. 1, 2000.
- GLATHE, A.B., *Hume's Theory of the Passions and of Morals (A Study of Books II and III of the "Treatise")*, Berkeley, University of California Press, 1950.
- GRAVE, S. A., *The Scottish Philosophy of Common Sense*, Oxford, Clarendon Press, 1960.

- GUERRERO DEL AMO, José Antonio, “El escepticismo de Hume”, en Jaime De Salas y Félix Martín (com.), *David Hume*, Madrid, Editorial Complutense, 1998.
- GUISÁN, Esperanza, *Cómo ser un buen empirista en Ética*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1985.
- *Razón y Pasión en la Ética Contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- *Ética sin Religión*. Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- HAAKONSSSEN, Knud, *Science of a Legislator: the Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- “The Structure of Hume's Political Theory”, in D.F. Norton, *Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- HAMPTON, Jean, “Does Hume have an instrumental conception of practical reason?”, *Hume Studies*, 21, vol. 1, 1995.
- “The Hobbesean Side of Hume”, in A. Reath, B. Herman, and C. Korsgaard, (eds.), *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- HARRIS, James, *Of Liberty and Necessity: The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy*, Oxford, Clarendon, 2005.
- HARRISON, Jonathan, *Hume's Moral Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
- *Hume's Theory of Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- HENDEL, C. W., *Studies in the Philosophy of David Hume*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1963 (1ª ed. 1925).
- HENDERSON, Robert S., “David Hume on personal identity and the indirect passions”, *Hume Studies*, 16, 1990.
- HOOKEYWAY, C., *Scepticism*, London and New York, Routledge, 1990.
- ISRAEL, Jonathan. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- IMMERWAHR, John, “The failure of Hume's *Treatise*”, *Hume Studies*, 3, 1977.
- “The Anatomist and the Painter: the Continuity of Hume's *Treatise and Essays*”, *Hume Studies*, Volume XVII, Number 1, 1991.
- JAMES, Susan, *Passion and Action: the Emotions in Seventeenth Century Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

- JONES, Peter, *Hume's Sentiments: Their Ciceronian and French Context*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1982.
- KARLSSON, Mikael M., "Reason, Passion, and the Influencing Motives of the Will", in Saul Traiger (ed.), *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Oxford, Blackwell, 2006.
- KELBROOK, Anthony, *Hume*, London, Parma Books, 1997.
- KEMP SMITH, Norman, "The Naturalism of Hume", *Mind*, 14, 1905.
- *The Philosophy of David Hume*, with a new introduction by D. Garrett, Basingstoke, England, Palgrave, 2005 (First published 1941).
- KENNY, Anthony, *Action, Emotion and Will*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963.
- H.F. KLEMME, "Scepticism and common sense" en A. BROADIE (ed.), *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 117.
- KLEVER, Wim, "Hume Contra Spinoza?", *Hume Studies*, 16, 1990.
- "More about Hume's Debt to Spinoza." *Hume Studies*, 19, 1993.
- KORSGAARD, Christine M, *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- "The general point of view: love and moral approval in Hume's ethics," *Hume Studies*, 25, 1999.
- LAIRD, J., *Hume's Philosophy of Human Nature*, London, Methuen, 1932.
- LARSEN, María, "David Hume: reflexiones sobre el ensayo en el siglo XVIII", en Jaime De Salas y Félix Martín (com.), *David Hume*, Madrid, Editorial Complutense, 1998.
- LEROY, André-Louis, *David Hume*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.
- LETWIN, S.R., "La philosophie de Hume", en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, julio-septiembre 1973.
- *The Pursuit of Certainty: David Hume, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Beatrice Webb*, Indianapolis, Liberty Foundation, 1998.
- LIVINGSTON, Donald W., *Hume's Philosophy of Common Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.

- *The Pursuit of Certainty : David Hume, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Beatrice Webb*, Indianapolis, Liberty Foundation, 1998.
- *Philosophical Melancholy and Delirium. Hume's Pathology of Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.
- LIVINGSTON, D.W. & KING, J.T. (eds.), *Hume; Error! Marcador no definido.: A Re-Evaluation*, New York, Fordham University Press, 1976.
- LOEB, Louis E., "Causation, extrinsic relations, and Hume's second thoughts about personal identity", *Hume Studies*, 18, 1992.
- *Stability and Justification in Hume's Treatise*, New York, Oxford University Press, 2002.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, J., *La ley del corazón. Un estudio sobre J.-J. Rousseau*. Secretariado de Publicaciones, Universidad de Murcia, Murcia, 1989.
- *Historia de la Filosofía del Derecho clásica y moderna*. Ed. Tirant Lo Blanch, Valencia, 1998.
- LÓPEZ SASTRE, Gerardo, *La Crítica Epistemológica y Moral a la Religión en el Pensamiento de David Hume*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1989.
- "Una réplica de Henry Home (Lord Kames) a la Historia natural de la religión de David Hume" en Jaime De Salas y Félix Martín (com.), *David Hume*, Madrid, Editorial Complutense, 1998.
- "Sobre la posibilidad y el contenido de la filosofía política y moral en el pensamiento de David Hume" en Atilano Domínguez Basalo, *Vida, Pasión y Razón en Grandes Filósofos*, Castilla-La Mancha, Universidad de Castilla-La Mancha, 2001.
- "La historicidad de las virtudes en el pensamiento de David Hume", en Gerardo López Sastre (coord.), *David Hume. Nuevas perspectivas sobre su obra*, Castilla-La Mancha, Universidad de Castilla-La Mancha, 2005.
- LÓPEZ SASTRE, Gerardo (coord.), *David Hume. Nuevas perspectivas sobre su obra*, Castilla-La Mancha, Universidad de Castilla-La Mancha, 2005.

- MACKIE, J. L., *The Cement of the Universe (A Study on Causality)*, Oxford, Oxford University Press, 1974.
- *Hume Moral Theory*, London and N.Y., Routledge & Kegan Paul, 1980.
- MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, trad. Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica, 2001.
- MacINTYRE, A. *Justicia y Racionalidad* (título original: *Whose justice Which rationality*), trad. Alejo José G. sisón, Ediciones Internacionales Universitarias, EIUNSA, S.A., Barcelona 1994
- MACNABB, D.G.C., *David Hume. His Theory of Knowledge and Morality*, Hampshire, Gregg Revivals, 1991 (1ª ed. 1951).
- MAGRI, T., “Natural obligation and normative motivation in Hume’s *Treatise*”, *Hume Studies*, 22, vol. 2, 1996.
- MAIDANA, Susana, “David Hume. Filosofía y metafísica. Una relación conflictiva” en Gerardo López Sastre (coord.), *David Hume. Nuevas perspectivas sobre su obra*, Castilla-La Mancha, Universidad de Castilla-La Mancha, 2005.
- MALHERBE, Michel, *La philosophie empiriste de David Hume (A la recherche de la vérité)*, Paris, Press Universitaires de France, 1976.
- McINTYRE, Jane L., “Further remarks on the consistency of Hume’s account of the self”, *Hume Studies*, 5, 1979.
- “Personal identity and the passions”, *Journal of the History of Philosophy*, 27, 1989.
- “Personal identity and the passions,” *Journal of the History of Philosophy*, 27, 1989.
- “Character: a Humean account,” *History of Philosophy Quarterly*, 7, 1990.
- “Hume: second Newton of the moral sciences,” *Hume Studies*, 20, 1994.
- “Hume’s passions: direct and indirect”, *Hume Studies*, 26, 2000.
- “Hume’s “New and Extraordinary” Account of the Passions”, in Saul Traiger (ed.), *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, Oxford, Blackwell, 2006.
- MELLIZO, Carlos, *En torno a David Hume (Tres estudios de aproximación)*, Zamora, Monte Casino, 1978.

- MERCADO, Juan Andrés, *El sentimiento como racionalidad: La filosofía de la creencia en David Hume*, Navarra, Universidad de Navarra (eds.), 2002.
- MERRILL, K.R., *Historical Dictionary of Hume's Philosophy*, Lanham, Maryland, Toronto, Plymouth, UK, The Scarecrow Press, Inc, 2008.
- MERCER, Philip, *Sympathy and Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1972.
- MICHAUD, Yves, *Hume et la fin de la philosophie*, Paris, Press Universitaires de France, 1983.
- MILLER, David, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- MILLGRAM, E., "Was Hume a Humean?", *Hume Studies*, 21, vol. 1, 1995.
- MILLICAN, Peter (ed.), *Reading Hume on Human Understanding. Essays on the First Enquiry*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- MORRIS, William Edward, "Hume's scepticism about reason", *Hume Studies*, 15, 1989.
- "Humean reason and the problem of warrant," *Hume Studies*, 26(2), 2000.
- "Belief, Probability, Normativity", in Saul Traiger (ed.), *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Oxford, Blackwell, 2006.
- MOSS, Laurence S., "Thomas Hobbes's Influence on David Hume: The Emergence of a Public Choice Tradition", *History of Political Economy*, 23, 1991.
- MOSSNER, Ernest C., *The Life of David Hume*, Oxford, Oxford University Press, 1980 (1ª ed. 1954).
- "The Religion of David Hume", *Journal of the History of Ideas*, 39, 1978.
- MOUNCE, H. O., *Hume's Naturalism*, London and New York, Routledge, 1999.
- NEU, Jerome, *Emotion, Thought and Therapy (A Study of Hume and Spinoza Relationship of Philosophical Theories of Emotions to Psychological Theories of Therapy)*, Berkeley, University of California Press, 1977
- NOONAN, Harold W., *Hume on Knowledge*, London, Routledge, 1999.
- NORTON, David Fate, Capaldi, Nicholas & Robinson, Wade (eds.), *MacGill Hume Studies*, San Diego, Austin Hill Press, 1979.
- NORTON, David Fate, *David Hume: Common Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1982.

- “Hume’s moral ontology”, *Hume Studies*, 1984.
- “Hume, Atheism, and the Autonomy of Morals”, in A. Flew, D. Livingston, G. Mavrodes, and D. F. Norton (eds.), *Hume’s Philosophy of Religion*, Wake Forest, N.C., Wake Forest University Press, 1985.
- “An Introduction to Hume's Thought”, in D.F. Norton (ed.), *Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- “Hume, human nature, and the foundations of morality”, en D.F. Norton (ed.), *Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- NORTON, David Fate (ed.), *Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 (1ª ed. 1993).
- NOXON, James, *Hume’s Philosophical Development*, Oxford, Clarendon Press, 1973 (trad. esp. J. NOXON, *La Evolución de la Filosofía de Hume*, trad. Carlos Solís, Madrid, Revista de Occidente, 1974).
- “Remembering and imagining the past” in Donald Livingston and James King (eds.), *Hume: a Re-evaluation*, New York, Fordham University Press, 1976.
- “In Defense of Hume’s Agnosticism”, *Journal of the History of Philosophy*, 14, 1976.
- NUSSBAUM, M.C., *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, trad. Miguel Candel, Barcelona, Paidós, 2003.
- O’CONNOR, David, *Hume on Religion*. London, Routledge, 2001.
- OWEN, David, *Hume’s Reason*, Oxford and New York, Oxford University Press, 1999.
- PASCUAL LÓPEZ, E., *Bernard Mandeville. Legitimación de la fantasía y orden espontáneo*, Madrid, Ediciones sequitur, 2000
- PASSMORE, John, *Hume’s Intentions*, London, Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1980 (3ª ed. ampliada).
- PEARS, David, *Hume’s System: An Examination of the First Book of His Treatise*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- “Hume on personal identity”, *Hume Studies*, 19, 1993.
- PENELHUM, Terence, “Hume on personal identity”, *Philosophical Review*, 54, 1955.

- “Personal identity”, in P. Edwards (ed.) *Encyclopedia of Philosophy*, vol. VI, New York, Macmillan, 1967.
- “Hume’s theory of the self re-visited”, *Dialogue*, 14, 1975.
- *God and Skepticism*, Dordrecht, Reidel, 1983.
- *David Hume; An Introduction to His Philosophical System*, West Lafayette, Ind., Purdue University Press, 1992.
- “Hume’s moral psychology”, in David F. Norton (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- *Themes in Hume: The Self, The Will, Religion*, Oxford, Clarendon, 2000.
- N. PHILLIPSON, “The Scottish Enlightenment” en R. PORTER y M. TEICH (ed.), *The Enlightenment in National Context*, Cambridge, 1981.
- PITSON, A. E., *Hume’s Philosophy of the Self*, London, Routledge, 2002.
- PITSON, Tony, “Liberty, Necessity, and the Will”, in Saul Traiger (ed.), *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, Oxford, Blackwell, 2006.
- PITTION, J. P., “Hume’s Reading of Bayle: An Inquiry into the Source and Role of the Memoranda”, *Journal of the History of Philosophy*, 17, 1977.
- POMPA, Leon, *Human Nature and Historical Knowledge: Hume, Hegel, and Vico*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- POPKIN, R. H., “Hume and Spinoza”, *Hume Studies*, 5, 1979.
- “David Hume: his Pyrrhonism and his critique of Pyrrhonism”, in V. C. Chappell (ed.) *Hume: a Collection of Critical Essays*, London, Macmillan, 1966.
- “Hume’s scepticism: natural instincts and philosophical reflection,” *Philosophical Topics* 19(1), 1991.
- *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University of California Press, 1979.
- POPKIN Richard, *The High Road to Pyrrhonism*, edited by Richard Watson and James Force, San Diego, Austin Hill Press, 1980.
- “Hume’s Intentions”, In Popkin, *The High Road to Pyrrhonism*, edited by Richard Watson and James Force, San Diego, Austin Hill Press, 1980.
- “The Early Critics of Hume”, In Popkin, *The High Road to Pyrrhonism*, edited by Richard Watson and James Force, San Diego, Austin Hill Press, 1980.

- “David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism”, In Popkin, *The High Road to Pyrrhonism*, edited by Richard Watson and James Force, San Diego, Austin Hill Press, 1980.
- “Berkeley and Pyrrhonism”, In Popkin, *The High Road to Pyrrhonism*, edited by Richard Watson and James Force, San Diego, Austin Hill Press, 1980.
- “David Hume and the Pyrrhonian Controversy”, In Popkin, *The High Road to Pyrrhonism*, edited by Richard Watson and James Force, San Diego, Austin Hill Press, 1980.
- “Bayle and Hume”, In Popkin, *The High Road to Pyrrhonism*, edited by Richard Watson and James Force, San Diego, Austin Hill Press, 1980.
- POPKIN, R. H., (ed.), *Scepticism in the History of Philosophy*, Dordrecht, Kluwer, 1996.
- PRICE, John V., *The Ironic Hume*, Austin, University of Texas Press, 1965.
- PURVIANCE, Susan M., “The moral self and the indirect passions”, *Hume Studies*, 23, 1997.
- RÁBADE ROMEO, Sergio, *Hume y el fenomenismo moderno*, Madrid, Gredos, 1975.
- “Hume, filósofo de la vida ordinaria: sentir y creer”, en Jaime De Salas y Félix Martín (com.), *David Hume*, Madrid, Editorial Complutense, 1998.
- RADCLIFFE, E. S., “Hume on motivating sentiments, the general point of view, and the inculcation of ‘morality’”, *Hume Studies*, 20(1), 1994.
- “Hume on passion, pleasure, and the reasonableness of ends”, *Southwest Philosophy Review*, 10, 1994.
- “How does the Humean sense of duty motivate?”, *Journal of the History of Philosophy*, 34(3), 1996.
- “Kantian tunes on a Humean instrument: why Hume is not *really* a skeptic about practical reasoning”, *Canadian Journal of Philosophy*, 27(2), 1997.
- “Why beliefs alone never motivate: Hume on the generation of motives” *Hume Studies*, 25(1–2), 1999.
- RAPHAEL, D. D., (ed.) *British Moralists 1650–1800*, 2 vols. Oxford, Clarendon, 1969.

- RAPHAEL, D.D., “The True old Humean Philosophy and its influence on Adam Smith”, in G.P. Morice (ed.), *David Hume. Bicentenary Papers*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1977.
- RAWLS, John, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, edited by Barbara Herman, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000 (trad. esp. J. RAWLS, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, trad. Andrés de Francisco, Barcelona, Paidós, 2001).
- READ, Rupert, and RICHMAN, Kenneth A. (eds.) *The New Hume Debate*, London, Routledge, 2000.
- ROBISON, Wade L., “Hume on personal identity”, *Journal of the History of Philosophy*, 12, 1974.
- “In defense of Hume’s *Appendix*”, in D. F. Norton, N. Capaldi, and W. L. Robison (eds.) *McGill Hume Studies*, San Diego, Austin Hill Press, 1979.
- “Hume’s Other Writings”, in Saul Traiger (ed.), *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, Oxford, Blackwell, 2006.
- ROMERALES, Enrique, *Del empirismo soberano al parlamento de las ideas. El pensamiento británico hasta la Ilustración*, Madrid, Akal, 1997.
- ROSENBERG, Alexander, “Hume and the Philosophy of Science”, in D.F. Norton, *Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- ROSS, I. S., “Hutcheson on Hume’s *Treatise*: an unnoticed letter,” *Journal of the History of Philosophy*, 4, 1966.
- ROTH, Abraham Sesshu, “What was Hume’s problem with personal identity?”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 61, 2000.
- “Causation”, in Saul Traiger (ed.) *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, Oxford, Blackwell, 2006.
- RUSSELL, Paul, “Hume’s *Treatise* and Hobbes’s *The Elements of Law*”, *Journal of the History of Ideas*, 46, 1985.
- “‘Atheism’ and the Title-Page of Hume’s *Treatise*”, *Hume Studies*, 14, 1988.
- *Fredon and Moral Sentiment. Hume’s Way of Naturalizing Responsibility*, New York, Oxford University Press, 1995.

- “Hume on Religion.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/hume-religion/>.
- “Hume on Free Will”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <http://plato.stanford.edu/archives/win2007/entries/hume-freewill/>.
- SANFÉLIX VIDARTE, Vicente, "Del delirio melancólico a la serenidad reflexiva", en J. Marrades / N. Sánchez (eds.), *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*, Pre-textos, Valencia, 1994.
- “En el laberinto” en Gerardo López Sastre (coord.), *David Hume. Nuevas perspectivas sobre su obra*, Castilla-La Mancha, Universidad de Castilla-La Mancha, 2005.
- SEOANE, J., *Del sentido moral a la moral sentimental. El origen sentimental de la identidad y ciudadanía democrática*, Madrid, siglo veintiuno, 2004.
- SKINNER, A. S., *Essays on Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press, 1975
- “David Hume: Principles of Political Economy”, in D.F. Norton (ed.), *Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- SNARE, Francis, *Morals, Motivation and Convention: Hume’s Influential Doctrines*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- STEPHEN, Leslie, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, 2 vols. 3rd ed. (1902) London, Harcourt, Brace and World, 1962.
- STEWART, John B., *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, Westport, Greenwood Publishers, 1977.
- *Opinion and Reform in Hume’s Political Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- STEWART, M.A. (ed.), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- STEWART, M.A. & WRIGHT, John P. (eds.), *Hume and Hume’s Connexions*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1995.
- STEWART, M. A. “Two species of philosophy: the historical significance of the first *Enquiry*,” in P. Millican (ed.) *Reading Hume on Human Understanding: Essays on the First Enquiry*, Oxford, Clarendon Press, 2002.

- STOVE, D. C., *Probability and Hume's Inductive Scepticism*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- STRAWSON, Galen, *Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- STREMMINGER, Gerhard, "Religion a Threat to Morality: An Attempt to Throw Some New Light on Hume's Philosophy of Religion", *Hume Studies*, 15, 1989.
- STROUD, Barry, *Hume*, London & New York, Routledge, 2003 (1ª ed. 1977).
- STURGEON, N., "Moral skepticism and moral naturalism in Hume's *Treatise*", *Hume Studies*, 21(1), 2001.
- SUTHERLAND, Stewart, "Hume and the Concept of Pleasure", in G.P. Morice (ed.), *David Hume. Bicentenary Papers*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1977.
- SVAVARSDÓTTIR, S., "Moral cognitivism and motivation", *Philosophical Review*, 108(2), 1999.
- SWAIN, Corliss, "Being sure of one's self: Hume on personal identity", *Hume Studies*, 17, 1991.
- "Personal Identity and the Skeptical System of Philosophy", in Saul Traiger (ed.) *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Oxford, Blackwell, 2006.
- TASSET, José Luis, "Hume y la ética (contemporánea)" en Jaime De Salas y Félix Martín (com.), *David Hume*, Madrid, Editorial Complutense, 1998.
- *La ética y las pasiones. Un estudio de la filosofía moral y política de David Hume*, La Coruña, Universidad de La Coruña, 1999.
- "Una interpretación *impía* de la filosofía de la religión de David Hume" en Gerardo López Sastre (coord.), *David Hume. Nuevas perspectivas sobre su obra*, Castilla-La Mancha, Universidad de Castilla-La Mancha, 2005
- TASSET, José L. (ed.), *David Hume. Escritos impíos y antirreligiosos*, Madrid, Akal, 2005.
- TAYLOR, Jacqueline, "Hume on the standard of virtue", *Journal of Ethics*, 6, 2002.
- TAYLOR, Jacqueline, "Moral sense theories", in Edward Craig (ed.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, London and New York, Routledge, 1998.

- “Virtue and the Evaluation of Character”, in Saul Traiger (ed.), *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, Oxford, Blackwell, 2006.
- TODD, W.B. (ed.), *Hume and the Enlightenment: Essays Presented to Ernest Campbell Mossner*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1974.
- TRAIGER, Saul, “Hume on finding an impression of the self”, *Hume Studies*, 11, 1985.
- “Impressions, ideas, and fictions”, *Hume Studies*, 13, 1987.
- “Beyond our senses: recasting Book I, Part 3 of Hume’s *Treatise*”, *Hume Studies*, 20(2), 1994.
- “Reason unhinged” in Joyce Jenkins, Jennifer Whiting, and Christopher Williams (eds.) *Persons and Passions: Essays in Honor of Annette Baier*, South Bend, IN, University of Notre Dame, 2005.
- TURCO, Luigi, *Il scetticismo morale di David Hume*, Bologna, Cooperativa Universitaria Editrice, 1984
- TWEYMAN, S., “Hume on separating the inseparable”, in W. B. Todd (ed.) *Hume and the Enlightenment*, Edinburgh, University of Edinburgh Press, 1974.
- TWEYMAN, Stanley, *David Hume: Critical Assesments* (6 vols.), London, Routledge, 1994.
- TWEYMAN, Stanley, *Reason and Conduct in Hume and his Predecessors*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974.
- *Hume on Miracles*, Bristol, Thoemmes Press, 1996.
- *Hume on Natural Religion*, Indiana, St Augustine's Press, 1996.
- VALLESPÍN, Fernando (ed.), *Historia de la Teoría Política, 2. Estado y teoría política moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.
- VEGETTI FINZI, S., (ed.), *Historia de las Pasiones*, trad. Antonio Bonanno, Buenos Aires, Losada, 1998.
- VILLAR, Alicia, “El sentimiento de piedad en la moral. Perspectiva ilustrada” en Jacinto Choza (ed.), *Sentimientos y comportamiento*, Murcia, Universidad Católica San Antonio, 2003.
- WAXMAN, Wayne, “Hume’s quandary concerning personal identity”, *Hume Studies*, 18, 1992.
- *Hume’s Theory of Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

BIBLIOGRAFÍA

- “The psychologistic foundations of Hume’s critique of mathematical philosophy”, *Hume Studies*, 22, 1996.
- WEINTRAUB, R., “What was Hume’s contribution to the problem of induction?”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 45, nº 181, October 1995
- WHELAN, Frederick G., *Order and Artifice in Hume’s Political Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1985.
- WILLIAMS, Bernard, “Hume on Religion”, Reprinted in Bernard Williams, *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, edited by M. Burnyeat, Princeton, Princeton University Press, 2006.
- WINTERS, Barbara, “Hume on reason”, *Hume Studies*, 5, 1979.
- WOOTTON, David, “Hume’s ‘Of miracles’: probability and irreligion”, in M. A. Stewart (ed.) *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford, Clarendon Press 1990.
- “Hume ‘The Historian’”, in D. F. Norton (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- WRIGHT, J. P., *The Sceptical Realism of David Hume*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.
- “The *Treatise*: Composition, Reception, and Response”, in Saul Traiger (ed.), *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, Oxford, Blackwell, 2006.
- YOLTON, J., *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.
- ZABEEH, Farhang, *Hume Precursor of Modern Empiricism. An analysis of his Opinion on Meaning, Metaphysics, Logic and Mathematics*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973.

OTRAS FUENTES

- ABATE PREVOST, *Manon Lescaut*, trad. Eduardo Marquina, Barcelona, Bruguera, 1983
- ABELARDO Y ELOISA, *Cartas de Abelardo y Eloísa*, ed. Pedro R. Santidrián y Manuela Astruga, Madrid, Alianza Editorial.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, ed. María Araujo y Julián Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- *El Arte de la Retórica*, ed. E. Ignacio Granero, Buenos Aires, EUDEBA, 1979.
- *Política*, ed. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- *Acerca del Alma*, ed. Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1999.
- *Retórica*, ed. Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1999.
- ARISTÓTELES, HORACIO, BOILEAU, *Poéticas*, ed. Aníbal González Pérez, Madrid, Editora Nacional, 1984.
- AYER, A.J. (comp.), *El positivismo lógico*, trad. L. Aldama, U. Frisco, et al., Madrid, F.C.E., 1981.
- AYLOFFE, W., *The Government of the Passions, according to the Rules of Reason and Religion*, London, J. Knapton, 1700.
- BEATTIE, J., *An Essay on the Nature and Immutability of Truth; in Opposition to Sophistry and Scepticism*, New York, Garland Press (First published 1770, Edinburgh), Kincaid & Bell, 1983.
- BLUMENBERG, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, (1976), las referencias de su traducción inglesa: *The Legitimacy of the Modern Age*, Translated by Robert M. Wallace, Massachusetts, MIT (Massachusetts Institute of Technology) Press, 1993.
- BODEI, R., *Una Geometría de las Pasiones*, trad. Enrique Lynch, Barcelona, 1995, Muchnik Editores,
- BRAGGE, F., *A Practical Treatise of the Regulation of the Passions*, London, John Wyat, 1708.

BIBLIOGRAFÍA

- BURGHOPPE, M., *The Government of the Passions: a Sermon*, London, John Wyat, 1701.
- BURKE, Edmund, *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*, trad. Menene Gras Balaguer, Madrid, Tecnos, 1997.
- BUTLER, J., *Fifteen Sermons preached at the Rolls Chapel*, London, James and John Knapton, 1726.
- CASTILLA DEL PINO, Carlos, *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Tusquets, 2000.
- CHARLETON, W., *Natural History of the Passions*, London, In the Savoy, James Magnes, 1674.
- CICERÓN, *Tratado de los deberes*, trad. J. Santa Cruz Teijeiro, Madrid, Editora Nacional, 1975.
- *Del supremo bien y del supremo mal*, ed. Víctor-José Herrero Llorente, Madrid, Gredos, 1987.
- *Sobre la naturaleza de los dioses*, ed. Ángel Escobar, Madrid, Gredos, 1999.
- *Sobre los deberes*, ed. José Guillén Cabañero, Madrid, Alianza, 2003.
- *Disputaciones Tusculanas*, ed. Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 2005.
- CLARKE, S., *The Government of Passion*, London, James Knapton, 1711.
- COEFFETEAU, N., *A Table of Humane Passions*, trans. E. Grimeston, London, N. Okes, 1621.
- CUREAU DEL LA CHAMBRE, M., *The Characters of the Passions, translated into English*, London, John Holden, 1650.
- DE TALES A DEMÓCRITO, *Fragmentos presocráticos*, ed. de Alberto Bernabé, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- DEFOE, D., (1660-1731) *Robinson Crusoe* (1719) y *Moll Flanders* (1722)
- DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*, ed. Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977.
- *Tratado del Hombre*, ed. Guillermo Quintás, Madrid, Editora Nacional, 1980.
- *Las pasiones del alma*, introd. José Antonio Martínez Martínez, trad. J.A. Martínez y P. Andrade, Madrid, Tecnos, 1997.
- *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, intro. Mateu Cabot, trad. M^a.T. Gallego Urrutia, Madrid, Alba, 1999.

- *Las pasiones del alma*, ed. J. Pacho, trad. de F. Fernández Buey, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
- DILTHEY, W., *Hombre y Mundo en los Siglos XVI y XVII*, trad. Eugenio Imaz, México, F.C.E., 1947.
- DIÓGENES LAERCIO, *Los Filósofos Estoicos* (edición bilingüe Griego-Español) ed. A. López Eire, Barcelona, PPU, 1990.
- *Vidas de los filósofos ilustres*, ed. Carlos García Gual, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- ESPINOSA, B., *Ética*, ed. Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1984.
- ESTOICOS, *Los Estoicos Antiguos*, ed. de Ángel J. Cappelletti, Madrid, Gredos, 1996.
- FIELDING, H., *Tom Jones*, introd. Carlos Pujol, trad. Enrique De Juan, Barcelona, Planeta, 1989,
- FOUCAULT, M., *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2003
- FREGE, G., “El pensamiento. Una investigación lógica” en *Escritos lógico-semánticos*, trad. de Carlos R. Luís y Carlos Pereda, Madrid, Tecnos, 1974.
- GALENO, *Tratados filosóficos y Autobiográficos*, ed. Teresa Martínez Manzano, Madrid, Gredos, 2002.
- *Sobre las facultades naturales. Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*, ed. Juana Zaragoza Gras, Madrid, Gredos, 2003.
- GROVE, H., “On the government of the passions,” in *Sermons and Tracts*, vol. 4. London 1740.
- *A System of Moral Philosophy*, London, 1749.
- GURMENDEZ, Carlos, *Tratado de las pasiones*, Madrid, F.C.E., 1997.
- HEIDEGGER, M., *El Ser y el Tiempo*, trad. José Gaos, Madrid, F.C.E., 1984.
- HIRSCHMAN, A.O., *The passions and the interests. Political arguments for capitalism before its triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1977.
- *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo previos a su triunfo*, Barcelona, Península, 1999.
- HOBBS, Th., *Antología*, introd. y selección de Enrique Lynch, Barcelona, Edicions 62, 1987.

BIBLIOGRAFÍA

- “Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita en verso por el autor” en *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, ed. Miguel Ángel Rodilla, Madrid, Tecnos, 1992,
- *Leviatán*, ed. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- HOMERO, *Iliada. Odisea*, trad. de Luis Segalá Estalella, introd. Jaime Berenguer Amenós, Barcelona, Círculo de Lectores, 1971.
- HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, 2 vols., trad. de Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- HUTCHESON, F., *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de belleza*, ed. Jorge V. Arregui, Madrid, Tecnos, 1992
- *Ilustraciones del sentido moral*, incluido en *Escritos sobre la idea de virtud y sentido moral*, introd. Julio Seoane, trad. Aurora Lauzardo, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999
- *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de virtud*, incluido en *Escritos sobre la idea de virtud y sentido moral*, introd. Julio Seoane, trad. Aurora Lauzardo, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.
- *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, introd. Aaron Garrett, (The Collected Works and Correspondence of Francis Hutcheson), Indianapolis, Liberty Fund, 2002.
- *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, edited and with an introduction by Wolfgang Leidhold (The Collected Works and Correspondence of Francis Hutcheson), Indianapolis, Liberty Fund, 2004.
- JENKS, S., *An Essay upon the Art of Love, containing an exact anatomy of love and all the other passions which attend it*, London, 1702.
- KANT, I., *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como ciencia*, trad. Julián Besteiro, Madrid, Sarpe, 1984
- *Crítica de la Razón Pura*, ed. P. Rivas, Madrid, Alfaguara, 1988,
- *Antropología*, trad. José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- LA ROCHEFOUCAULD, *Memorias*, trad. Cipriano Rivas Cherif, Madrid, Calpe, 1919.
- *Reflexiones o sentencias y Máximas morales*, introd. Sainte-Beuve, trad. Emma Calatayud, Barcelona, Bruguera, 1984.

- *Maximes. Réflexions ou sentences et maximes morales. Réflexions diverses*, introduction et notes de Jean Rohou, Paris, Le Livre de Poche, 1991.
- LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 2 vols., ed. Sergio Rábade y Esmeralda García, Madrid, Editora Nacional, 1980.
- LUCRECIO, *De rerum natura. De la naturaleza* (edición bilingüe), ed. Eduard Valentí Fiol, Barcelona, 1985.
- MANDEVILLE, B., *La Fábula de las Abejas o Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, Comentario crítico, histórico y explicativo de F.B. Kaye, trad. José Ferrater Mora, Madrid, 1997.
- MOORE, G.E., *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971 (1ª ed. 1903).
- NEWTON, *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural*, ed. A. Escotado, Madrid, Editora Nacional, 1982.
- NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, ed. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2002.
- PASCAL, *Obras*, ed. Carlos R. De Dampierre, Madrid, Alfaguara, 1981.
- PLATÓN, *Diálogos* Madrid, Gredos.
- PLUTARCO, *Obras Morales y de Costumbres (Moralia) II*, ed. Concepción Moral y José García López, Madrid, Gredos, 1986.
- REID, Th., *An Enquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, edited by D. R. Brookes, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997.
- *Essays on the Intellectual Powers of Man*, edited by D. R. Brookes, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2002.
- *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, ed. Ellen Duthie, Madrid, Trotta, 2004).
- REYNOLDS, E., *A Treatise of the Passions and Faculties of the Soule of Man*, London, R. Bostock, 1640.
- RICHARSON, S., *Pamela*, Edición de Fernando Galván y María del Mar Pérez Gil, Madrid, Cátedra, 1999.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Emilio, o De la educación*, ed. Mauro Armíño, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

BIBLIOGRAFÍA

- SAN AGUSTÍN, *Las Confesiones*, ed. Olegario García de la Fuente, Madrid, Akal, 2000.
- *La Ciudad de Dios*, trad. Santos Santamaría del Río y Miguel Fuertes Lanero, Madrid, 2001, B.A.C.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* (edición bilingüe), ed. Francisco Barbado Viejo, Vol. IV, Madrid, BAC, 1959.
- SAN PABLO, *Nueva Biblia de Jerusalén*, ed. esp. José Ángel Ubieta López (dir.), Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999,
- SENAULT, J., (1671) [1641] *The Use of the Passions*, trans. Henry, Earl of Monmouth, London, 1611.
- SÉNECA, *Diálogos*, ed. Carmen Codoñez, Madrid, Tecnos, 2003.
- SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos Pirrónicos*, ed. Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Madrid, Gredos, 1993.
- SHAFTESBURY, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. Douglas den Uyl, Indianapolis, Liberty Fund, 2001 (3 vols).
- *Del Soliloquio o consejos al escritor*, trad. Delia A. Sampietro, Buenos Aires, Instituto de Filosofía, Universidad de la Plata, 1972.
- *Sensus Communis. Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*, ed. Agustín Andreu, Valencia, Pre-Textos, 1995.
- *Investigación sobre la Virtud o el Mérito*, ed. Agustín Andreu, Madrid, CSIC, 1997.
- *Carta sobre el entusiasmo*, ed. Agustín Andreu, Barcelona, Crítica, 1997.
- *Los Moralistas*, eds. Jorge V. Arregui y Pablo Arnau, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, EIUNSA, 1997.
- SMITH, A., *The Theory of Moral Sentiments*, ed. D.D. Raphael and A.L. Macfie, vol. I of the Glasgow Edition of the *Works and Correspondence of Adam Smith*, Indianapolis: Liberty Fund, 1982.
- *La Riqueza de las Naciones*, trad. José Alonso Ortiz, facsímil de 1794, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1996
- *La teoría de los sentimientos morales*, trad. Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

- *La riqueza de las naciones*, trad. Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Alianza, 2001.
- SOFISTAS, *Testimonios y fragmentos*, ed. de Antoni Piqué Angordans, Barcelona Bruguera, 1985.
- SPINOZA, B., *Tratado Político*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- *Tratado teológico-político*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- *Tratado Breve*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- STENDHAL, Del Amor, ed. Consuelo Berges (precedido de J. ORTEGA Y GASSET, Amor en Stendhal), Madrid, Alianza Editorial.
- STERNE, L., *Vida y opiniones del caballero Tristram Shandy*, introd. Francisco Yudoráin, trad. José Antonio López de Letona, Madrid, Ediciones del Centro, 1975.
- STEVENSON, C.L., *Ética y lenguaje*, E. Rabossi, Paidós, Madrid, 1984 (ed. inglesa de 1944)
- SWIFT, J., *Los viajes de Gulliver* (1726).
- TEOFRASTO, *Caracteres*, ed. Elisa Ruiz García, Madrid, Gredos, 2000.
- Tristán e Iseo*, versión de Alicia Yllera, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- VIVES, J. L., “Vives al Duque de Bejar (Brujas, posterior a 1531)”, en *Epistolario*
- *El Alma y la Vida*, ed. I. Roca, Valencia, Ajuntament de Valencia, 1992.
- WATTS, I., *Discourses of the Love of God and the Use and Abuse of the Passions in Religion*, London, J. Clark and R. Hett, 1729.
- (1811) [1739] *The Doctrine of the Passions, explained and improved*, 3rd edn. Trenton.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE OTRAS FUENTES

- ALLEN, Don C., *Doubt's Boundless Sea: Skepticism and Faith in the Renaissance*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1964.
- ALLENDESALAZAR OLASO, M., *Spinoza, filosofía, pasiones y política*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- ALSINA, J., *Los orígenes helénicos de la medicina occidental*, Barcelona, Guadarrama, 1982.
- ARMSTRONG, Karen, *A History of God From Abraham to the Present*, London, Vintage, 1993.
- ARMSTRONG, N., *Deseo y ficción doméstica*, trad. María Coy, Madrid, Cátedra, 1987.
- ARNOLD, E. V., *Roman Stoicism*, London, Routledge, 1911, Reprint, 1958.
- ARROYO POMEDA, Julián, *Pierre Bayle (1647-1706)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997.
- ARTELA, Aurelio, *La Compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Barcelona, Paidós, 1996.
- AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, trad. de Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1987.
- BAIER, A., "Master Passions" en A.O. RORTY (ed.), *Explaining Emotions*, Los Angeles, University of California Press.
- BARNES, Jonathan, "The Beliefs of a Pyrrhonist", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 29 (1982).
- BELLO, E., *La aventura de la razón: el pensamiento ilustrado*, Madrid, Akal, 1997,
- BENÍTEZ, L., y ROBLES, J.A., "La vía de las ideas" en E. De OLASO, *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía Vol.6. Del Renacimiento a la Ilustración I*. Madrid, Trotta, 1994.
- BENT, B., "The moral life" en A.S. McGRADE (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- BLUMENBERG, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, (1976), las referencias de su traducción inglesa: *The Legitimacy of the Modern Age*, Translated by Robert M.

- Wallace, Massachusetts, MIT (Massachusetts Institute of Technology) Press, 1993.
- BOAS, George, *The Happy Beast in French Free Thought of the Seventeenth Century*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1938.
- BORDELOIS, I., *Etimología de las pasiones*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006.
- BRACKEN, Harry, *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism*, The Hague, Nijhoff, 1965.
- BÜRQUER, C./BÜRQUER, P., *La Desaparición del Sujeto. Una Historia de la Subjetividad de Montaigne a Blanchot*, trad. Agustín González Ruiz, Madrid, Akal, 2001.
- CALVO MARTÍNEZ, T., "El pirronismo y la hermenéutica escéptica del pensamiento anterior a Pirrón" en V.V.A.A., *Mirar con cuidado. Filosofía y Escepticismo*, Valencia, Pre-Textos, 1994.
- CAMPBELL, T. D., "Francis Hutcheson: 'Father' of the Scottish Enlightenment", In R.H. Campbell and A.S. Skinner, *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, John Donald Publishers Ltd, 1982.
- CAMPS, V., (ed.) *Historia de la Ética*, 3 vols., Barcelona, Crítica, 1988.
- CARRIVE, P, *Bernard Mandeville. Passions, vices, versus*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1980.
- CHAUI, M., "¿*Imperium* o *Moderatio*?" en E. FERNÁNDEZ y M.L. DE LA CÁMARA (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007.
- CHOZA, Jacinto (ed.), *Sentimientos y comportamiento*, Murcia, Universidad Católica San Antonio, 2003.
- CLARKE, Desmond M., *Descartes' Philosophy of Science*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1982.
- CLARKE, R., "Freedom of the will," in S. Stich and T. Warfield (eds.) *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, 2003.
- CLIVE, John, "The Social Background of the Scottish Renaissance," In N. Phillipson and R. Mitchison, (eds.), *Scotland in the Age of Improvement*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1970.

BIBLIOGRAFÍA

- COOKE, Paul D., *Hobbes and Christianity: Reassessing the Bible in Leviathan*, Lanham, Md., Rowman and Littlefield, 1996.
- CRAVERI, B., *La cultura de la conversación*, trad. César Palma, Madrid, Siruela, 2004.
- DAMASIO, A., *El error de Descartes*, trad. Joandomènec Ros, Barcelona, Crítica, 2001.
- DANTO, A.C., *Nietzsche as philosopher*, New York, Columbia University Press, 1980.
- DARAKI, M., y ROMEYER-DHERBEY G., *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, trad. F. Guerrero, Madrid, Akal, 1996.
- DAVIE, George. “Berkeley’s Impact on Scottish Philosophers”, Reprinted in *A Passion for Ideas*, Edinburgh, Polygon, 1994.
- DE LA CÁMARA GARCÍA, M.L., “El papel de las pasiones en la construcción de la persona humana según Tomás de Aquino” en A. DOMÍNGUEZ (coord.), *Vida, Pasión y Razón en Grandes Filósofos*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.
- DE MARTINO, G., y BRUZZESE, M., *Las filósofas*, Madrid, Cátedra, 1996.
- De OLASO, E., *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía Vol.6. Del Renacimiento a la Ilustración I*. Madrid, Trotta, 1994.
- DE ROMILLY, J., *Los Grandes Sofistas en la Atenas de Pericles*, trad. Pilar Giralt, Barcelona, Seix-Barral, 1988.
- DE ROUGEMONT, D., *El amor y Occidente*, trad. Antoni Vicens, Barcelona, Círculo de Lectores, 2003.
- DELEUZE, G., *Spinoza: Filosofía Práctica*, Barcelona, Tusquets, 1984.
- DENIS, L., “Kant’s conception of virtue” en P. GUYER (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- DIXON, Th., *From Passions to Emotions. The Invention of a Secular Psychological Category*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- DOMÍNGUEZ, A., (coord.), *Vida, Pasión y Razón en Grandes Filósofos*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.

- ESPINOSA RUBIO, L., “Spinoza y el gobierno cotidiano de los afectos” en E. FERNÁNDEZ y M.L. DE LA CÁMARA (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007.
- FERNÁNDEZ, E., y DE LA CÁMARA, M.L., (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007
- FERRONE, V. y ROCHE, D.,(Eds.), *Diccionario Histórico de la Ilustración*, Madrid, Alianza Editorial, 1998
- FONTÁN, A., “El latín de Luís Vives” en *VI Congreso de Estudios Clásicos. Homenaje a Luís Vives*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- FORTENBAUGH, W., *Aristotle on Emotion*, London, Gerald Duckworth and company, 1975.
- FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Madrid, Siglo XXI, 1987.
- *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, Madrid, Siglo XXI, 1987.
- FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, M., “El amor, pasión absoluta” en S. VEGETTI FINZI (comp.), *Historia de las Pasiones*, trad. Antonio Bonanno, Buenos Aires, Losada, 1998.
- GARCÍA GUAL, C., *Epicuro*, Madrid, Alianza, 2002,
- GARIN, E., *Descartes*, trad. J. Martínez Gázquez, Barcelona, Crítica, 1989.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, F.J., *Introducción a la Grecia Antigua*, Madrid, Alianza Editorial.
- GREAN, Stanley, *Shaftesbury’s Philosophy of Religion and Ethics: A Study in Enthusiasm*, Athens, Ohio University Press, 1967.
- GRÉGOIRE, F., *Bernard de Mandeville et la Fable des Abeilles*, Nancy, 1947.
- GREGORY, R.L., *Diccionario Oxford de la Mente*, Madrid, Alianza Editorial, 1995
- GUISÁN, E., “Sentimiento moral” en A. CORTINA (dir.), *10 palabras clave en Ética*, Navarra, Estella, 1994.
- HACKING, Ian, *The Emergence of Probability*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- HALL, Marie Boas, *Robert Boyle on Natural Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 1965.

BIBLIOGRAFÍA

- HAUSMAN, D., and HAUSMAN, A., *Descartes's Legacy: Mind and Meaning in Early Modern Philosophy*, Toronto, University of Toronto Press, 1997.
- HIRSCHMAN, A.O., *The passions and the interests. Political arguments for capitalism before its triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1977.
- *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo previos a su triunfo*, Barcelona, Península, 1999.
- HOOKEY, C., *Scepticism*, London and New York, Routledge, 1990.
- INWOOD, B (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- KAMINSKY, G., *Spinoza: La Política de las Pasiones*, Buenos Aires, Gedisa, 1990.
- KENNY, A., *Action, Emotion and Will*, Bristol, Thoemmes Press, 1994 (1ª ed. 1963).
- KING, P., “Aquinas on the Passions” in *Aquinas's Moral Theory*, Cornell, 1999.
- KLEIN, L., *Shaftesbury and the Culture of Politeness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- KLEVER, W., “Hume Contra Spinoza?” en *Hume Studies*, 10 (2), 1990.
- “A Vindication” en *Hume Studies*, 17 (2), 1991.
- LAFONT, G., *Estructuras y Método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, trad. Nicolás López Martínez, Madrid, Rialp, 1964.
- LANGE, A., *Luis Vives*, Buenos Aires, 1974.
- LAROUSSE, Elisabeth, *Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- LÁZARO CANTERO, Raquel, *La sociedad comercial en Adam Smith. Método, moral, religión*, Navarra, Universidad de Navarra (eds.), 2002.
- LAZARUS, R.S., “The cognition-emotion debate: a bit of history” en *Handbook of Cognition and Emotion*, edited by Tim Dalgleish and Mick J. Power, Chichester, New York, Toronto, John Wiley & Sons, 1999.
- LE GOFF, J., *La civilización del Occidente Medieval*, trad. Godofredo González, Barcelona, Paidós, 1999.
- LEAVITT, F., “Hume against Spinoza and Aristotle” en *Hume Studies*, 17 (2), 1991.
- LLEDÓ, E., “El mundo homérico” en V. CAMPS (ed.) *Historia de la Ética*, vol. 1, Barcelona, Crítica, 1988.
- LLORENS, N., “Shaftesbury y el modelo clásico” en *LOCVS AMOENVS* 6, 2002-3.

- LYONS, W., *Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- *Emoción*, introd. J. Mascaró, trad. I. Jurado, Barcelona, Anthropos, 1993.
- LORITE MENA, J., *Jenófanes y la crisis de la objetividad griega*, Murcia, Edic. Univ. de Murcia, 2004.
- McCRACKEN, C. J., and TIPTON, C., (eds.) *Berkeley's Principles and Dialogues, Background Source Materials*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- MacINTYRE, A., *Justicia y Racionalidad* (título original: *Whose justice Which rationality*), trad. Alejo José G. Sison, Ediciones Internacionales Universitarias, EIUNSA, S.A., Barcelona 1994.
- *Tras la virtud*, trad. Amelia Varcárcel, Barcelona, Crítica, 2001.
- MAGRI, T., *Malebranche and British Philosophy*. Oxford, Clarendon, 1983.
- MAGNER, L.N., *A History of Medicine*, New York, Taylor & Francis, 2005.
- MARTÍN SANTOS; L., *El Combate de Santa Casilda*, Madrid, Akal, 1980
- MATSON, Wallace, “Why Isn't the Mind-body Problem Ancient?” (in *Mind, Matter and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*, ed. Paul Feyerabend y Grover Maxwell, Minneapolis, 1966,
- McGRADE, A.S., (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- MÉNDEZ BAIGES, V., *El filósofo y el mercader. Filosofía, derecho y economía en la obra de Adam Smith*, Madrid, F.C.E., 2004
- MISRAHI, R., “La reflexividad de los afectos y la libertad” en E. FERNÁNDEZ y M.L. DE LA CÁMARA (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007.
- MORANT, Isabel, *Discursos de la vida buena. Matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista*, Madrid, Cátedra, 2002.
- MOSTERÍN, J., *Historia de la Filosofía, 4, Aristóteles*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- NEU, J., *Emotion, Thought and Therapy*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1977.
- NEWMAN, L., (ed.) *Locke's "Essay concerning Human Understanding"*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

BIBLIOGRAFÍA

- NOREÑA, C.G., *Juan Luis Vives y las Emociones*, Ajuntament de Valencia, 1992.
- NORTON, D.F., “Hutcheson’s Moral Realism” en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 23, nº 3, Julio 1985.
- NUSSBAUM, M.C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995
- *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, trad. Miguel Candel, Barcelona, Paidós, 2003.
- ORDÓÑEZ, J., NAVARRO, V., SÁNCHEZ RON, J.M., *Historia de la Ciencia*, Madrid, Espasa Calpe, 2003.
- PARELLADA, R., “La naturaleza de las pasiones del alma en Descartes” en *Revista de Filosofía*, vol. XIII (2000), nº 23, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- PASCUAL LÓPEZ, E., *Bernard Mandeville. Legitimación de la fantasía y orden espontáneo*, Madrid, Ediciones sequitur, 2000.
- PASNAU, R., “Human nature” en A.S. McGRADE (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- PASSMORE, J., *Cien años de filosofía*, trad. P. Castrillo, Madrid, Alianza Universidad, 1981.
- PERÉZ DE TUDELA, Jorge, *Historia de la Filosofía Moderna*, Madrid, Akal, 2001.
- PHILLIPSON, N., “The Scottish Enlightenment” en R. PORTER y M. TEICH (ed.), *The Enlightenment in National Context*, Cambridge, 1981.
- PINEDA, V.M., “Sobre el concepto spinoziano de voluntad” en E. FERNÁNDEZ y M.L. DE LA CÁMARA (eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007.
- POCOCK, J. G. A., *El Momento Maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, trad. M. Vázquez-Pimentel y E. García, Madrid, Tecnos, 2002.
- PORTER, R., y TEICH, M., (ed.), *The Enlightenment in National Context*, Cambridge, 1981.
- QUESADA, J., *Un pensamiento intempestivo. Ontología, Estética y Política en F. Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- RIST, J.M., *La Filosofía Estoica*, Barcelona, Crítica, 1995.

- RÖD, W., “Descartes, Mythos oder Ryles Mythos” en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 55 (1973).
- RODRÍGUEZ LLUESMA, Carlos, *Los modales de la pasión. Adam Smith y la sociedad comercial*, Navarra, Universidad de Navarra, 1997.
- ROGERS, G.A.J., “The Intellectual Setting and Aims of the *Essay*” en L. NEWMAN (ed.), *Locke’s “Essay concerning Human Understanding”*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- ROMÁN ALCALÁ, R., *El escepticismo antiguo: posibilidad de conocimiento y búsqueda de la felicidad*, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 1994
- “El escepticismo antiguo: Pirrón de Elis, la indiferencia como terapia de la filosofía” en *Daímon. Revista de Filosofía*, nº 36. *Variedades de Escepticismo*, Septiembre-Diciembre, Murcia, Universidad de Murcia, 2005
- RORTY, A.O., (ed.), *Explaining Emotions*, Los Angeles, University of California Press.
- RORTY, R., *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, trad. Jesús Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra, 1983.
- RYLE, G., *The Concept of Mind*, London, 1949 (trad. española *El Concepto de lo Mental*, trad. Eduardo Rabossi, Buenos Aires, Paidós, 1967)).
- SAVATER, Fernando, *Los Siete Pecados Capitales*, Barcelona, Debollillo, 2007
- SCULT, A., “Aristotle’s Rhetoric as Ontology: A Heideggerian Reading” *Philosophy and Rhetoric*. 32.2, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1999.
- SENNET, R., y FOUCAULT, M., “Sexualidad y Soledad”, trad. Inmaculada Garín, en *El Viejo Topo*, nº 61 (Octubre de 1981), Madrid.
- SEOANE, J., *Del sentido moral a la moral sentimental. El origen sentimental de la identidad y ciudadanía democrática*, Madrid, siglo veintiuno, 2004.
- SKINNER, A.S., *Essays on Adam Smith*, Oxford, Clarendon Press, 1975
- SMITH, S.B., *Spinoza y el libro de la vida*, trad. Juan Manuel Forte, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- SOLOMON, R.C., *True to Our Feeling*, New York, Oxford University Press, 2007 (trad. esp. R.C. SOLOMON, *Ética Emocional. Una Teoría de los Sentimientos*, Barcelona, Paidós, 2007)

BIBLIOGRAFÍA

- *Ética Emocional. Una teoría de los sentimientos*, trad. Pablo Hermida, 2007.
- SORABJI, R., “Body and Soul in Aristotle”, en *Philosophy*, vol. 49, nº 187 (Jan., 1974)
- STRANGE, S. K., “The Stoics on the Voluntariness of the Passions” en B. INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- STRONGMAN, K.T., *The Psychology of the Emotions*, England, John Wiley & Sons, 2003.
- SWIFT, L.J., “*Somnium Vivis y el Sueño de Escisión*” en *VI Congreso de Estudios Clásicos. Homenaje a Luís Vives*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- TALON-HUGON, C., *Le Passions Rêvées par la Raison. Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.
- TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. Ana Lizón, Barcelona, Paidós, 1996.
- TRÍAS, E., *Tratado de la pasión*, Madrid, Mondadori, 1988.
- V.V.A.A., *Mirar con cuidado. Filosofía y Escepticismo*, Valencia, Pre-Textos, 1994.
- VEGETTI FINZI, S., (comp.), *Historia de las Pasiones*, trad. Antonio Bonanno, Buenos Aires, Losada, 1998
- VEGETTI FINZI, S., (ed.), *Historia de las Pasiones*, trad. Antonio Bonanno, Buenos Aires, Losada, 1998.
- “Pasiones antiguas: el yo colérico” en S. VEGETTI FINZI (ed.), *Historia de las Pasiones*, trad. Antonio Bonanno, Buenos Aires, Losada, 1998.
- WATSON, F., “The Father of Modern Psychology”, *Psychological Review*, 1925.
- *Descartes. El filósofo de la luz*, trad. Carlos Gardini, Barcelona, Ediciones B, 2003.

INDICE ANALÍTICO Y DE AUTORES

A

afectos, 28, 47, 50, 56, 61, 62, 112, 113, 120, 177, 179, 180, 181, 208, 213, 219, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 297, 314, 317, 318, 319, 321, 326, 329, 330, 331, 332, 375, 377, 403, 409, 421, 440, 447, 458, 497, 499, 500, 538, 539, 542, 543

aflicción, 44, 141, 155, 156, 157, 160, 161, 179, 411

Agustín de Hipona, 177, 496

Alberto Magno, 113, 194

alegría, 7, 28, 61, 121, 152, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 179, 180, 181, 182, 214, 215, 218, 219, 234, 238, 241, 242, 244, 261, 262, 263, 280, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 302, 310, 317, 342, 346, 359, 360, 361, 365, 375, 376, 377, 389, 397, 410, 411, 412, 413, 415, 416, 429, 432, 471, 480, 490

Allendesalazar, 284

alma, 7, 8, 9, 11, 43, 44, 56, 57, 58, 77, 86, 87, 95, 107, 113, 120, 122, 123, 124, 125, 136, 138, 141, 147, 149, 150, 151, 152, 154, 156, 158, 161, 162, 163, 165, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 183, 184, 185, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 202, 204, 205, 208, 211, 212, 214, 215, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 255, 259, 260, 261, 262, 270, 274, 276, 277, 281, 283, 284, 289, 290, 291, 292, 299, 304, 310, 311, 319, 324, 338, 345, 347, 350, 351, 353, 356, 365, 369, 384, 390, 395, 398, 405, 410, 438, 498, 531, 532, 542

amistad, 50, 51, 52, 77, 122, 130, 131, 132, 135, 211, 216, 243, 262, 268, 303, 329, 396, 399, 407, 410, 415, 416, 432, 445, 473

amor, 8, 9, 14, 15, 16, 28, 29, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 105, 106, 107, 112, 113, 121, 122, 127, 130, 143, 152, 153, 154, 155, 163, 164, 174, 178, 181, 182, 188, 189, 194, 195, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 241, 242, 244, 245, 252, 258, 259, 260, 261, 262, 265, 268, 270, 271, 281, 284, 287, 300, 301, 303, 313, 315, 316, 319, 321, 323, 327, 331, 337, 349, 350, 352, 357, 359, 360, 361, 363, 369, 384, 385, 387, 389, 390, 391, 392, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 412, 414, 415, 416, 420, 421, 426, 429, 430, 432, 433, 445, 447, 452, 454, 466, 468, 470, 472, 473, 476, 477, 484, 497, 502, 503, 504, 505, 509, 539, 540

Anacarsis, 70

Anaxágoras, 483

Anaxarco, 70

Anaxímenes, 483

animal, 9, 12, 104, 115, 125, 149, 172, 190, 300, 304, 342, 353, 398, 416, 487

Annas, 40, 73, 74, 75

apátheia, 62, 74, 147, 155, 158, 162, 165, 166, 179

apatía, 47, 56

apetito, 59, 129, 159, 161, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 211, 214, 216, 219, 220, 262, 277, 280, 284, 300, 301, 304, 306, 316, 415, 416, 429, 431, 499

Arcelisao, 70

Árdal, 11, 401

Aretino, 209

Aristóteles, 6, 8, 10, 46, 69, 95, 112, 113, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 142, 143, 145, 147, 148, 151, 152, 161, 162, 163, 192, 212, 213, 214, 217, 221, 228, 242, 245, 384, 462

arte de vivir, 27, 33, 44, 69, 77

ataraxia, 67, 71, 74

ateísmo, 42, 65, 95, 289, 290, 318, 483

ateo, 94, 177, 458

Aubenque, 115

audacia, 194, 196, 197, 215

Augé, 487

autosuficiencia, 174, 396

aversión, 35, 86, 194, 196, 197, 244, 300, 308, 329, 331, 356, 367, 369, 371, 374, 376, 377, 390, 405, 406, 409, 429, 431, 502

Ayer, 4

B

Bacon, 93

Baier, 11, 15, 31

Bayle, 66, 68, 94

Beattie, 3, 94

benevolencia, 14, 56, 58, 89, 159, 216, 243, 304, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 318, 319, 325, 326, 331, 332, 369, 401, 405, 406, 407, 409, 415, 420, 421, 422, 429, 467, 488, 500, 505

Bergson, 487

Berkeley, 3, 4, 12, 31, 39, 40, 66, 83, 94

bien, 5, 7, 10, 13, 18, 20, 23, 24, 27, 32, 39, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 52, 56, 57, 58, 63, 69, 71, 73, 75, 77, 78, 91, 92, 94, 96, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 112, 113, 117, 118, 121, 123, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 145, 147, 148, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 166, 169, 171, 175, 176, 179, 181, 182, 183, 186, 188, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 204, 210, 211, 213, 215, 216, 217, 223, 225, 228, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 254, 258, 267, 270, 273, 276, 279, 280, 281, 286, 292, 295, 299, 300, 302, 305, 308, 309, 310,

311, 313, 314, 316, 317, 318, 319, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 333, 336, 339, 345, 347, 348, 351, 355, 360, 361, 363, 364, 367, 369, 370, 371, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 384, 385, 389, 390, 397, 400, 404, 405, 406, 407, 412, 413, 414, 416, 419, 420, 422, 426, 427, 429, 430, 431, 435, 436, 441, 443, 454, 460, 462, 463, 465, 467, 473, 486, 490, 491, 494, 498, 499, 502, 504, 531, 542

Blair, 95

Blumenberg, 11, 384

Boccacio, 63

Bodei, 7, 156, 255, 261

boúlesis, 157, 160, 161

Bourdin, 231

Box, 21, 24

Boyle, 40

Budé, 209, 211

Burman, 232

Butler, 88

C

Campbell, 95

Capaldi, 6, 11, 88, 336

Carlos V, 210

Cármidas, 70

Carnéades, 69, 75

celos, 53, 121, 155, 182, 244, 287, 461

Ch

Chanut, 232

Charlotte de Roannez, 258

Charron, 223

Chouet, 73

C

Cicerón, 7, 8, 35, 37, 40, 42, 43, 45, 46, 47, 49, 54, 56, 62, 64, 69, 75, 76, 94, 146, 149, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 165, 167, 214, 216, 493

cínico, 36, 70, 148, 259

Clarke, 88, 458

Cleantes, 43, 146, 149

clemencia, 61, 268, 365

Clitómaco, 69, 75

codicia, 7, 162, 181, 189, 215

Coëffeteau, 223

cognitivismo, 436, 438

cognitivo, 14, 128, 142, 152, 198, 240, 241, 382, 436, 443, 444

cólera, 7, 111, 112, 123, 128, 153, 154, 162, 163, 317, 369, 405, 406, 409, 415, 461

Colet, 209

compasión, 14, 28, 117, 121, 127, 133, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 143, 155, 214, 215, 217, 218, 268, 302, 329, 369, 401, 409, 410, 411, 412, 414, 430, 452, 454, 505

concupiscencia, 183, 186, 187, 196, 216, 243, 259

concupiscible, 173, 174, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 211, 221, 241

confianza, 61, 97, 99, 127, 130, 131, 132, 215, 301, 310, 365, 474

Copérnico, 46, 81

coraje, 301, 306, 315

Córax, 117

cortesía, 105, 268, 313, 314, 321, 323, 407

Cousin, 258

Cranevelt, 211

Craveri, 262, 265

creencia, 6, 12, 42, 44, 53, 68, 71, 96, 99, 106, 128, 137, 150, 151, 157, 177, 257, 297, 312, 336, 337, 357, 379, 382, 399, 440, 442, 477, 478, 479, 481, 488, 490

Crisipo, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 158, 165

Cristina, 232

Crousaz, 66

cuervo, 7, 104, 117, 123, 124, 125, 138, 147, 150, 154, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 183, 184, 185, 187, 189, 191, 193, 204, 212, 219, 220, 221, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 239, 240, 245, 246, 248, 249, 259, 260, 274, 276, 277, 279, 280, 281, 284, 299, 310, 311, 315, 324, 353, 354, 374, 393, 395, 396, 401, 425, 532

cupiditas, 156, 181, 277, 282

Cureau de la Chambre, 223

D

D'Holbach, 66

D'Albret, 265

D'Holbach, 66

Damasceno, 192, 194

Damasio, 237

Damasqueno, 113

De la Cámara, 193

Deleuze, 3, 288

Demócrito, 70, 95, 219

Descartes, 7, 11, 40, 41, 67, 82, 83, 85, 96, 97, 113, 126, 145, 211, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 252, 256, 262, 274, 355, 384, 477, 498

deseo, 6, 10, 50, 52, 53, 59, 86, 91, 112, 121, 126, 127, 128, 147, 151, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 166, 174, 180, 181, 182, 186, 187, 188, 194, 196, 197, 201, 202, 215, 216, 241, 242, 244, 261, 268, 273, 277, 279, 280, 281, 282, 284, 287, 288, 300, 301, 308, 321, 323, 329, 330, 331, 332, 356, 361, 362, 364, 369, 371, 374, 375, 376, 377, 384, 390, 392, 398, 403, 405, 406, 408, 409, 410, 413, 416, 420, 421, 427, 429, 440, 444, 460, 468, 480, 488

desesperación, 131, 194, 196, 197, 244, 301, 306

dialéctica, 118, 119, 126, 204, 209, 233

Diderot, 66

Dilthey, 47

Diógenes Laercio, 7, 74, 120, 145, 146, 148, 149, 150, 154, 157

Dionisidoro, 70
 Dios, 41, 57, 58, 87, 95, 150, 177, 178, 179, 180,
 181, 182, 183, 185, 186, 188, 189, 190, 199, 200,
 202, 205, 212, 213, 214, 216, 226, 229, 234, 243,
 247, 252, 253, 254, 256, 257, 259, 260, 274, 275,
 277, 286, 288, 292, 312, 313, 392, 463, 482, 483,
 484, 496, 534
 dioses, 42, 43, 44, 73, 111, 112, 148, 178, 256, 292,
 483, 488, 531
 disfrute, 51, 52, 53, 174, 194, 263, 407, 408
 divinidad, 51, 75, 229, 230, 257, 267, 312, 330, 481,
 483, 490
 dolor, 37, 44, 77, 83, 85, 108, 117, 120, 122, 129,
 136, 138, 140, 152, 179, 183, 196, 204, 217, 229,
 235, 238, 250, 254, 284, 326, 329, 330, 353, 354,
 356, 363, 367, 368, 370, 371, 372, 373, 374, 375,
 387, 388, 390, 393, 395, 399, 409, 419, 420, 421,
 425, 426, 428, 429, 439, 444, 472, 480, 502
doxa, 150
 duda cartesiana, 66, 93, 96
 Dumezil, 123
 Duque, 10, 211, 223, 252, 259, 265, 266, 384, 427
 Durkheim, 486

E

educación, 59, 62, 77, 97, 106, 107, 111, 112, 117,
 118, 121, 124, 148, 170, 175, 190, 209, 318, 534
egoísmo, 30, 89, 269, 272, 299, 310, 311, 313, 320,
 322, 325, 330, 350, 400, 467, 487
egoísmo moral, 89, 269, 272, 299, 310, 311, 313,
 320, 325, 330
 emoción, 43, 85, 113, 119, 128, 186, 198, 215, 218,
 240, 241, 242, 245, 293, 294, 369, 371, 377, 388,
 389, 390, 391, 402, 405, 411, 412, 422, 436, 438,
 439, 441, 442, 443, 461
 emociones, 10, 12, 83, 85, 86, 112, 120, 122, 126,
 127, 128, 130, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 154,
 155, 157, 158, 159, 176, 177, 179, 193, 195, 199,
 207, 212, 213, 214, 215, 218, 219, 221, 224, 232,
 248, 249, 293, 294, 295, 340, 353, 357, 360, 368,
 369, 375, 378, 389, 390, 391, 405, 406, 411, 416,
 422, 434, 436, 437, 438, 439, 441, 443, 444, 460,
 497, 498, 502, 504
 emotivismo, 5, 437, 441
 emotivista, 14, 436, 438, 443, 503
empirismo lockeano, 93
 Enrique VIII, 210
 ensayo, 6, 15, 17, 18, 20, 36, 45, 47, 48, 50, 52, 54,
 55, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 78, 103, 105, 106, 141,
 148, 166, 167, 205, 228, 254, 291, 325, 326, 331,
 335, 340, 363, 432, 433, 445, 478, 490, 491, 492,
 519
entusiasmo, 167, 312, 318, 535
 Epicteto, 62, 146, 147, 149, 150, 159, 162
 epicureísmo, 44, 47, 54, 55, 330
 Epicuro, 31, 52, 53, 69, 95
epoché, 67
 Erasmo, 65, 209, 211
eros, 8, 53, 113, 130

escepticismo, 3, 6, 27, 39, 40, 42, 47, 48, 49, 64, 65,
 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 93, 94,
 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 205,
 289, 290, 320, 336, 382, 425, 430, 518, 543
 Escepticismo Moderno, 93
espíritus animales, 169, 171, 232, 234, 235, 237, 248,
 274, 315, 324, 353, 354, 355, 383
 estoicismo, 44, 47, 56, 62, 74, 142, 145, 147, 148,
 149, 150, 151, 155, 157, 159, 161, 165, 166, 167,
 223, 248, 320, 460
eudaimonía, 135, 136, 137

F

felicidad, 7, 9, 21, 37, 44, 46, 47, 50, 51, 52, 55, 57,
 59, 61, 62, 63, 70, 71, 74, 77, 78, 121, 122, 125,
 135, 136, 137, 147, 148, 152, 155, 159, 178, 182,
 185, 190, 202, 213, 216, 217, 233, 247, 248, 250,
 256, 258, 260, 261, 263, 284, 285, 303, 306, 308,
 314, 318, 320, 329, 330, 332, 333, 360, 364, 366,
 369, 375, 385, 390, 401, 405, 406, 409, 410, 414,
 420, 429, 468, 477, 480, 482, 488, 490, 500, 501,
 504, 543
 Feminismo, 444
 Ferguson, 92
 Fieser, 72
 Filelfo, 209
 Filón, 43, 70, 479
 filosofía, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 13, 16, 17, 18, 19, 20,
 21, 22, 24, 25, 27, 28, 29, 31, 33, 35, 36, 37, 38,
 39, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53,
 54, 57, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 70, 72, 73,
 75, 76, 77, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90,
 91, 93, 96, 97, 100, 101, 102, 104, 105, 107, 118,
 129, 135, 142, 145, 147, 149, 154, 155, 156, 162,
 164, 165, 166, 167, 169, 170, 172, 174, 175, 188,
 190, 205, 225, 226, 228, 229, 233, 240, 251, 252,
 254, 255, 256, 268, 273, 274, 275, 277, 279, 281,
 286, 288, 289, 290, 293, 295, 296, 297, 302, 304,
 308, 309, 310, 311, 314, 319, 320, 323, 325, 335,
 336, 340, 341, 345, 348, 351, 354, 358, 363, 364,
 365, 367, 376, 381, 384, 385, 388, 393, 398, 406,
 419, 426, 430, 437, 438, 439, 443, 444, 448, 453,
 458, 462, 465, 466, 477, 485, 487, 489, 490, 491,
 493, 494, 499, 501, 525, 527, 537, 542, 543
 Flew, 4
 Fogelin, 48
 Fontenelle, 62
 Fortenbaugh, 128
fortitudo, 251, 305
 Foucault, 25, 149
 Frege, 20
 fuerza de voluntad, 249, 268

G

Galeno, 146, 148, 149, 153, 212, 232, 236
 Galileo, 81
 García Roca, 19
 García Segura, 24

Garin, 226
 Gassendi, 96, 231
 generosidad, 14, 250, 305, 315, 387, 389, 430, 501
 Gibbon, 485
 Gorgias, 70, 117, 118
 gozo, 117, 178, 180, 181, 182, 196, 197, 198, 199, 214, 245, 284
 gratitud, 61, 132, 283, 315, 329, 357, 365, 477, 480
 Green, 3, 17, 47
 Gregorio, 177, 284, 496
 Gregorio de Nisa, 192
 Grilo, 118, 119
 Grose, 3, 17, 47
 gula, 177, 189, 496

H

hábito, 73, 121, 242, 331
 Harvey, 236
hegemonikon, 150
 Heidegger, 115, 220
 Heráclito, 70, 219, 483
héxis
 hábito, 121, 147
 Hierón, 117
 Hill Burton, 47
 Hobbes, 15, 31, 67, 88, 89, 94, 224, 231, 467, 494, 498
 honestidad, 270, 312, 313, 314, 476, 488
 honesto, 119, 127, 133, 216, 258, 312
 Hume, 3, 4, 5, 6, 10, 11, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 24, 25, 27, 29, 31, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 105, 114, 126, 143, 148, 159, 164, 165, 166, 167, 212, 242, 257, 262, 266, 335, 336, 337, 355, 358, 359, 367, 372, 384, 387, 388, 389, 399, 401, 402, 404, 426, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 467, 472, 473, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 493, 494, 500, 502, 504, 511, 512, 514, 515, 517, 519, 523, 528
 humildad, 14, 29, 143, 242, 254, 259, 268, 287, 301, 306, 337, 348, 350, 351, 359, 360, 369, 371, 387, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 403, 404, 405, 406, 409, 410, 414, 416, 426, 430, 432, 466, 470, 472, 502, 503, 504, 505
 Husserl, 20
 Hutcheson, 12, 15, 22, 40, 82, 88, 92, 159, 458, 494

I

idea innata, 235
 identidad personal, 4, 186, 295, 338, 345, 346, 347, 348, 352, 367, 371
 Ilustración Escocesa, 88
 imaginación, 36, 64, 84, 86, 102, 192, 204, 219, 225, 238, 280, 281, 296, 297, 308, 318, 327, 329, 346, 353, 356, 376, 377, 378, 380, 381, 382, 388, 393,

399, 400, 401, 407, 412, 462, 469, 478, 486, 489, 490
 Immerwahr, 21, 24
 impresiones de reflexión, 85, 86, 342, 353, 356, 357, 359, 368, 425, 431, 432, 433, 434, 470, 501
 impresiones de sensación, 85, 353, 354, 356, 368, 425, 428, 431
 Inmerwahr, 47, 49, 50
 intelecto, 84, 190, 193, 194, 296
 ira, 28, 45, 112, 121, 122, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 141, 142, 152, 156, 162, 163, 164, 165, 167, 177, 179, 180, 183, 185, 189, 194, 196, 197, 198, 214, 215, 217, 218, 234, 238, 245, 287, 301, 306, 317, 319, 323, 389, 392, 471, 496
 irascible, 122, 173, 174, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 211, 221, 241
 Isabel de Bohemia, 41, 225, 226, 231, 232, 234, 247, 249, 250, 252
 Isócrates, 117, 118

J

Jenfades, 70
 Jenófanes, 70
 Jenofonte, 118
 juicio
 juicios, 6, 16, 29, 40, 41, 67, 69, 71, 72, 74, 78, 96, 106, 116, 117, 128, 152, 156, 179, 213, 214, 217, 219, 220, 221, 268, 271, 288, 290, 318, 320, 336, 351, 360, 379, 382, 414, 447, 451, 454, 459, 463, 470, 471, 474
 justicia, 13, 16, 58, 91, 116, 133, 149, 152, 166, 175, 217, 297, 315, 319, 430, 445, 446, 447, 448, 449, 452, 453, 454, 460, 512

K

Kaminsky, 284, 285, 287
 Kant, 4, 7, 25, 103
 Kemp Smith, 4, 11
 Kepler, 81
 King, 193
 Klemme, 66, 93

L

La Bruyère, 265
 La Fayette, 265
 La Fontaine, 265
 La Rochefoucauld, 15, 223, 259, 265
 Lafont, 192
 Le Moyne, 223
 Lesclache, 223
libido, 113, 156, 183, 185, 186
 Locke, 3, 4, 12, 31, 39, 66, 83, 85, 88, 93, 484
 lógica, 20, 24, 31, 73, 76, 120, 145, 149, 172, 339, 493, 532
lógicos, 9, 115, 119, 147, 151
 Luciano, 36, 42, 64, 77

Lucrecio, 31, 42, 52, 53, 54, 94
 lujo, 15, 91, 266

M

Macfie, 92
 Mackie, 5
 Madame de Guémené, 265
 Madame de Sablé, 265
 mal, 44, 113, 116, 117, 121, 127, 131, 132, 133, 135,
 137, 153, 154, 155, 156, 160, 161, 181, 182, 188,
 192, 194, 195, 196, 197, 198, 205, 213, 214, 215,
 216, 217, 224, 242, 244, 245, 250, 251, 286, 287,
 289, 300, 301, 302, 314, 317, 318, 326, 329, 330,
 337, 338, 345, 367, 373, 374, 377, 378, 380, 383,
 390, 413, 420, 426, 427, 429, 431, 445, 458, 463,
 502, 531
 malignidad, 122, 133
 Mandeville, 67, 88, 94
 Maquiavelo, 248
 Marco Aurelio, 147, 159, 162
 Marquesa de Sévigné, 265
 matrimonio, 16, 49, 53, 200, 201, 202, 203, 314, 445,
 497, 509
 Mazzarino, 265
 medicina, 28, 147, 169, 170, 171, 174, 176, 232, 236,
 355, 365, 537
 Melanchton, 209
 Mellizo, 32, 35, 36, 43, 49, 65
 mente, 3, 23, 26, 55, 59, 60, 61, 67, 71, 73, 74, 83,
 84, 85, 86, 99, 104, 185, 202, 226, 227, 228, 229,
 230, 235, 248, 254, 269, 276, 281, 282, 285, 295,
 300, 301, 302, 303, 326, 328, 329, 330, 342, 346,
 349, 350, 353, 356, 362, 368, 369, 372, 373, 374,
 376, 377, 383, 384, 385, 389, 390, 392, 393, 394,
 396, 405, 406, 408, 410, 439, 440, 460, 461, 462,
 466, 467, 472, 480, 481, 483, 488, 504, 534
 Mersenne, 227, 230, 239
 Metrodoro, 70
 miedo, 28, 42, 52, 61, 113, 117, 121, 122, 127, 128,
 131, 135, 139, 141, 153, 156, 157, 161, 164, 180,
 181, 182, 214, 239, 248, 285, 286, 301, 304, 308,
 309, 310, 311, 315, 323, 324, 342, 365, 371, 375,
 376, 377, 378, 380, 382, 383, 427, 471, 479, 480
 Millar, 92
 Milton, 481
 modernidad, 11, 16, 25, 33, 39, 75, 78, 95, 105, 188,
 196, 225, 228, 384, 430, 494
 Molière, 265
 Monimo, 70
 Montaigne, 64, 66, 68, 94, 96, 105
 Moore, 5
 Moro, 209, 210, 211
 Mossner, 457
 Mosterín, 115
 muerte, 35, 37, 44, 50, 77, 89, 111, 116, 118, 124,
 131, 151, 178, 179, 182, 200, 203, 208, 211, 232,
 302, 308, 309, 380, 480, 487, 488, 491, 492
 mujer, 52, 201, 202, 203, 211, 259, 260, 261, 324,
 391, 396, 416, 445, 448, 451, 453, 454

mujeres, 15, 16, 52, 54, 106, 116, 217, 262, 270, 303,
 444, 445, 446, 448, 449, 451, 452, 453, 455
 Musonio Rufo, 146

N

Naturaleza Humana, 3, 8, 9, 10, 12, 15, 17, 18, 20,
 22, 24, 27, 28, 38, 42, 72, 82, 85, 97, 101, 104,
 143, 188, 257, 297, 317, 333, 335, 338, 339, 342,
 345, 352, 353, 367, 368, 369, 371, 373, 374, 379,
 384, 387, 392, 419, 420, 423, 425, 430, 431, 457,
 463, 465, 470, 477, 508
 naturalismo, 205, 430
 Nebrija, 208
 Nemesio, 151, 192
 Newton, 17, 38, 81, 82, 358
 Nietzsche, 42, 57, 264, 288
 Ninon de Lenclos, 266
 Noreña, 210, 219
 Norton, 67, 68, 76, 94, 95, 518
 novela, 9, 28, 103, 106, 107, 108, 109, 180, 379
 Noxon, 18, 19, 24, 95, 523
 Nussbaum, 50, 52, 53, 127, 131, 135, 136, 137, 143,
 151, 152, 153, 159, 523

O

orgullo, 14, 29, 143, 188, 189, 242, 254, 258, 259,
 321, 322, 323, 337, 338, 348, 350, 351, 359, 360,
 361, 367, 369, 371, 387, 389, 390, 391, 392, 393,
 394, 395, 396, 397, 398, 402, 403, 404, 405, 406,
 408, 409, 410, 414, 416, 426, 430, 432, 441, 442,
 444, 466, 470, 472, 474, 490, 502, 503, 504, 505,
 515
 Ovidio, 287

P

Pacho, 233, 240, 248
paideia, 118, 124
 Panecio, 56, 146, 147, 148, 155, 157, 159, 165, 167
 Parellada, 242
 Pascal, 252, 253, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 263,
 264
 pasión, 7, 8, 9, 10, 12, 14, 15, 29, 35, 38, 45, 48, 51,
 52, 53, 54, 59, 60, 61, 62, 64, 106, 112, 113, 126,
 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137,
 138, 142, 150, 151, 152, 153, 154, 162, 163, 164,
 165, 180, 181, 183, 186, 187, 188, 191, 192, 193,
 195, 196, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 214, 215,
 216, 217, 225, 242, 243, 244, 245, 248, 251, 252,
 258, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 270, 271, 279,
 280, 281, 283, 285, 286, 287, 290, 293, 301, 302,
 303, 304, 305, 309, 310, 314, 315, 316, 317, 320,
 323, 338, 349, 350, 351, 357, 359, 361, 362, 363,
 364, 365, 367, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 377,
 379, 381, 382, 383, 384, 385, 387, 389, 390, 391,
 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 401, 403, 404,
 405, 406, 408, 409, 411, 412, 413, 415, 422, 431,

432, 433, 434, 438, 442, 443, 444, 458, 459, 460, 461, 462, 468, 470, 471, 472, 473, 480, 500, 503, 504, 512, 516, 540, 544

pasiones, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 24, 26, 27, 28, 29, 31, 33, 44, 45, 46, 48, 50, 51, 54, 55, 59, 61, 62, 63, 71, 74, 77, 82, 86, 91, 101, 102, 103, 108, 111, 112, 113, 115, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 139, 141, 142, 143, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 171, 173, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 185, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 205, 207, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 252, 255, 258, 259, 260, 262, 264, 266, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 309, 313, 314, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 331, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 346, 347, 348, 349, 351, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 396, 398, 399, 400, 401, 402, 404, 405, 406, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 419, 420, 421, 422, 423, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 447, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 479, 480, 481, 488, 490, 496, 497, 498, 499, 501, 502, 503, 504, 505, 509, 513, 515, 527, 531, 532, 537, 539, 540, 542

passion, 8, 9, 35, 59, 60, 61, 112, 243, 247, 262, 263, 271, 290, 293, 350, 351, 357, 362, 364, 365, 371, 372, 379, 381, 383, 384, 388, 394, 396, 401, 408, 411, 412, 415, 433, 438, 443, 460, 468, 470, 472, 504, 525

Passmore, 17, 18

páthe, 9, 112, 113, 120, 147, 150, 157, 158, 159, 182, 220, 362

páthos, 112, 113, 119, 147, 151, 156, 158, 402

pena, 141, 143, 151, 153, 155, 160, 164, 194, 214, 264, 312, 411, 414

pensamiento, 6, 8, 11, 16, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 27, 29, 32, 33, 38, 44, 45, 57, 65, 66, 69, 70, 72, 74, 78, 83, 84, 85, 87, 89, 90, 94, 96, 105, 113, 128, 142, 143, 145, 146, 151, 153, 165, 171, 177, 178, 180, 183, 187, 193, 205, 212, 225, 226, 228, 230, 234, 237, 239, 240, 246, 257, 258, 264, 269, 274, 280, 289, 290, 293, 296, 309, 310, 313, 314, 320, 324, 341, 346, 347, 349, 352, 353, 356, 357, 364, 374, 383, 391, 422, 426, 436, 491, 492, 532, 537, 538, 543

pereza, 61, 189

Perier, 253

perturbación, 7, 9, 112, 154, 157, 182

perturbatio animi, 9, 112, 113

Petrarca, 209

piEDAD, 14, 67, 139, 141, 155, 245, 253, 286, 301, 302, 305, 306, 315, 316, 318, 369, 387, 392, 401, 409, 410, 411, 412, 414, 415, 471, 503, 505

Pirrón, 68, 69, 70, 71, 74, 96

pirronismo, 40, 66, 68, 70, 72, 73, 74, 93, 96, 100, 538

placer, 25, 51, 52, 54, 55, 59, 60, 61, 64, 77, 85, 108, 120, 122, 129, 135, 141, 143, 153, 154, 157, 159, 160, 178, 183, 186, 187, 200, 204, 260, 262, 263, 284, 300, 303, 316, 323, 326, 328, 329, 330, 332, 346, 353, 354, 356, 363, 365, 367, 368, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 383, 385, 387, 388, 390, 393, 394, 395, 398, 406, 408, 409, 411, 413, 416, 419, 420, 421, 423, 425, 426, 428, 429, 439, 444, 462, 469, 470, 472, 473, 499, 502

Platón, 8, 10, 113, 118, 121, 122, 123, 125, 135, 136, 138, 147, 150, 151, 156, 161, 228, 384

Plutarco, 35, 37, 42, 54, 62, 64, 77, 123, 149

poesía, 53, 103, 111, 118, 136, 140, 359, 361, 432

Pohlenz, 165

Politeness, 313, 541

política, 6, 19, 25, 26, 29, 33, 46, 48, 53, 89, 90, 95, 112, 116, 117, 120, 132, 170, 221, 275, 281, 286, 288, 310, 342, 352, 360, 363, 430, 527, 537

Popkin, 65, 72

Port-Royal, 256, 259, 265, 266

Posidonio, 56, 146, 147, 148, 155, 157, 159

positivismo, 4, 19, 530

precaución, 157, 158, 159, 161, 181

precipicio, 378, 381, 382

Price, 457

Príncipe de Marcillac, 265

Protágoras, 60, 70

psyché, 172

R

Racine, 265

racionalidad, 3, 9, 16, 65, 70, 112, 129, 279, 323, 448, 451

racionalismo, 3, 65, 79, 94, 177, 200, 226, 275, 325, 333, 340, 457, 479

Rapin, 265

razón, 3, 7, 8, 9, 12, 15, 16, 17, 24, 25, 29, 37, 40, 41, 48, 51, 55, 59, 62, 64, 65, 77, 78, 82, 83, 84, 94, 96, 98, 100, 103, 105, 106, 112, 121, 122, 123, 125, 128, 129, 145, 147, 148, 150, 151, 153, 156, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 166, 167, 180, 181, 182, 185, 186, 192, 195, 198, 199, 204, 213, 214, 219, 220, 226, 227, 228, 240, 250, 254, 255, 256, 257, 260, 261, 262, 271, 272, 273, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 284, 286, 296, 308, 309, 311, 319, 320, 323, 331, 336, 349, 360, 363, 364, 365, 368, 370, 375, 381, 382, 393, 411, 413, 431, 440, 441, 446, 448, 449, 453, 454, 457, 458, 459, 460, 463, 464, 470, 483, 485, 489, 499, 504, 537

Regius, 234, 235, 252

Reid, 3, 67, 94

religión, 6, 25, 26, 29, 31, 33, 42, 43, 44, 46, 49, 57, 68, 73, 76, 77, 78, 82, 87, 88, 93, 94, 103, 145, 167, 177, 205, 257, 264, 267, 297, 312, 318, 319,

342, 360, 366, 393, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 485, 486, 487, 488, 494, 509, 510, 515, 520
 retórica, 76, 117, 118, 119, 127, 130, 209, 278
Retórica, 8, 28, 112, 113, 115, 118, 119, 120, 126, 127, 129, 130, 131, 133, 134, 136, 137, 138, 198, 212, 214, 216, 299, 495, 530
 riqueza, 61, 91, 133, 183, 396, 407, 408
 Rist, 157
 Roannez, 258, 264
 Rochefoucault, 252, 461
 Rorty, 227, 229
 Ryle, 237

S

Séneca, 7, 35, 37, 41, 47, 62, 64, 76, 146, 147, 149, 150, 159, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 247, 493
 sensibilidad, 54, 108, 191, 192, 193, 204, 205, 207, 221, 227, 432
Sensus Communis, 312, 313, 314, 327, 535
 sentimentalismo, 17, 108, 109, 340, 410, 426
 sentimiento, 5, 12, 16, 53, 59, 60, 61, 82, 94, 113, 128, 130, 143, 152, 200, 201, 204, 207, 218, 239, 241, 248, 269, 271, 293, 294, 303, 328, 357, 359, 361, 365, 390, 391, 403, 406, 423, 426, 432, 433, 434, 438, 447, 448, 449, 457, 463, 470, 471, 477, 481, 497
 sentimientos, 5, 10, 12, 13, 17, 22, 23, 28, 41, 51, 56, 83, 85, 91, 101, 103, 108, 122, 127, 137, 142, 164, 165, 166, 207, 218, 220, 221, 230, 232, 235, 238, 248, 261, 287, 293, 314, 333, 340, 351, 357, 369, 374, 397, 398, 399, 400, 402, 403, 405, 407, 408, 426, 429, 432, 433, 434, 435, 437, 438, 444, 447, 458, 469, 470, 471, 472, 473, 480, 505, 535, 544
 serenidad, 7, 45, 71, 74, 77, 129, 138, 142, 162, 198, 220, 286, 363
 Sexto Empírico, 40, 42, 65, 69, 71, 72, 73, 75, 96
 sexualidad, 112, 149, 183, 184, 186, 205, 540
 Shaftesbury, 15, 64, 68, 82, 88, 94, 467
 Skinner, 92
slave passage, 13
 Smith, 4, 88, 89, 92, 164, 166, 494, 526
 Soberbia, 282
 Sperling, 223
 Spinoza, 11, 15, 31, 65, 113, 126, 145, 224, 256, 273, 274, 277, 279, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 384, 401, 479, 480, 490, 498
strenght of mind, 251
 sufrimiento, 113, 127, 136, 137, 156, 201, 203, 204, 319, 414
 suicidio, 36, 43, 78, 314, 490, 492, 509
 superstición, 42, 45, 78, 167, 254, 256, 318, 476, 485, 490

T

Talon-Hugon, 223
 Tasset, 17, 48, 340
 Taylor, 250

temor, 7, 42, 86, 127, 131, 132, 135, 136, 138, 141, 143, 153, 155, 159, 162, 164, 180, 181, 182, 194, 196, 197, 208, 214, 215, 218, 244, 261, 285, 286, 308, 356, 379, 480, 481, 488, 489
 Teofrastró, 42
terapia del deseo, 44, 135, 365, 523, 542
 Tisias, 117
 Tomás de Aquino, 113, 177, 191, 192, 193, 223, 497
tragedia, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 143, 411, 542
 Tucídides, 63

V

Valdaura, 211
 Valla, 209
 valor, 4, 8, 55, 56, 60, 62, 69, 122, 138, 148, 155, 166, 220, 221, 223, 250, 257, 258, 269, 285, 315, 351, 364, 365, 392, 398, 413, 448, 452, 474, 484
 valores, 60, 67, 136, 188, 189, 288, 449, 450, 452
 venganza, 61, 112, 126, 129, 162, 180, 183, 214, 287, 301, 317, 319, 362, 365, 398, 480, 484
 Vergara, 208
 vicio, 22, 46, 59, 140, 155, 209, 269, 320, 328, 329, 359, 390, 392, 393, 394, 404, 416, 444, 465, 470, 472
 vida, 8, 9, 12, 17, 18, 26, 33, 35, 36, 37, 39, 44, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 69, 71, 74, 77, 78, 91, 93, 95, 101, 102, 106, 107, 108, 109, 111, 116, 120, 121, 124, 130, 135, 136, 141, 146, 147, 148, 149, 152, 153, 159, 162, 163, 164, 170, 174, 175, 177, 178, 179, 182, 195, 203, 204, 205, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 224, 225, 227, 233, 244, 247, 250, 252, 253, 254, 258, 259, 260, 262, 263, 266, 271, 273, 279, 281, 289, 300, 306, 308, 309, 310, 314, 315, 316, 321, 339, 342, 346, 348, 355, 358, 365, 366, 376, 385, 396, 397, 399, 420, 421, 428, 429, 436, 445, 447, 448, 458, 465, 466, 467, 474, 477, 478, 480, 481, 486, 487, 488, 489, 490, 493, 497, 499, 509, 525, 544
 Vinnius, 35
 Virgilio, 35
 virtud, 5, 9, 22, 23, 36, 37, 43, 44, 45, 46, 51, 55, 56, 57, 58, 62, 67, 71, 73, 91, 94, 108, 121, 122, 125, 127, 131, 133, 136, 145, 147, 148, 152, 153, 155, 158, 165, 172, 175, 182, 192, 209, 224, 247, 249, 250, 259, 269, 270, 276, 281, 311, 312, 314, 315, 316, 320, 322, 325, 327, 328, 329, 331, 332, 333, 350, 351, 359, 363, 364, 379, 387, 390, 392, 393, 394, 403, 404, 406, 409, 416, 423, 425, 426, 427, 444, 445, 447, 465, 470, 472, 473, 484, 488, 503, 533, 541
 Vives, 113, 143, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 241, 243, 355
 Voet, 35
 Voltaire, 66, 92, 484
 voluntad, 13, 37, 41, 42, 51, 130, 153, 157, 159, 160, 161, 177, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 193, 198, 199, 200, 203, 213, 214, 216, 234, 239, 240, 245, 250, 252, 256, 270, 273, 274, 275,

INDICE ANALÍTICO Y DE AUTORES

276, 277, 286, 288, 303, 318, 321, 326, 328, 332,
337, 360, 362, 370, 374, 375, 429, 440, 447, 459,
482, 497, 499, 543

W

Walleston, 463

Weintraub, 73
Wishart, 458
Wollaston, 457

Z

Zenón, 7, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 158, 165