



Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

GRADO ACADÉMICO:
TESINA PARA ADQUIRIR EL GRADO DE LICENCIADA EN FILOSOFÍA

CARRERA:
FILOSOFÍA

TÍTULO:
**EL PAPEL DE LA RAZÓN Y LA PASIÓN EN LA ACCIÓN HUMANA:
ARISTÓTELES Y LA TRADICIÓN EMPIRISTA.**

ALUMNA: López García Vecita Violeta

Matrícula: 98333830

ASESOR: Dr. Sílvio José Mota Pinto.

LECTOR: Dr. Cuauhtémoc Lara Vargas.

LUGAR Y FECHA DE PUBLICACIÓN
DF Julio/ 2007



Casa abierta al tiempo

Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Iztapalapa

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

TESINA DE LICENCIATURA

**EL PAPEL DE LA RAZÓN Y LA PASIÓN EN LA ACCIÓN HUMANA:
ARISTÓTELES Y LA TRADICIÓN EMPIRISTA.**

ALUMNA: López García Vecita Violeta

Matrícula: 98333830

ASESOR: Dr. Sílvio José Mota Pinto.

LECTOR: Dr. Cuauhtémoc Lara Vargas.

ÍNDICE

Agradecimientos.....	1
Introducción.....	2
PRIMER CAPÍTULO	
Razón y pasión según Aristóteles	
1.1. La razón en Aristóteles.....	7
1.2. La pasión en Aristóteles.....	10
1.3. Razón, pasión y acción en Aristóteles.....	15
SEGUNDO CAPÍTULO	
La pasión y la razón en la tradición empirista en Hobbes	
2.1. La razón en Hobbes.....	25
2.2. El tratado de la pasión en Hobbes.....	30
2.3. Las facultades de la naturaleza humana (razón-pasión) en las acciones del hombre.....	38
TERCER CAPÍTULO	
Razón y pasión en Hume	
3.1. La razón en Hume.....	46
3.2. El tratado de la pasión en Hume.....	53
3.3. Razón, pasión y acción según Hume.....	63
Conclusiones: Breve comparación entre los tres filósofos.....	70
Bibliografía.....	87

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación está dedicada a la memoria de mi padre, a mi madre y a cada uno de mis hermanos. Quienes respetaron y apoyaron mis decisiones. En especial quiero agradecer enormemente a mi Nipy porque fue el primero que creyó en mí, impulsándome a recorrer todo este maravilloso camino y brindándome su apoyo incondicional.

Asimismo, expreso mi más profunda admiración y respeto al Dr. Sílvio Pinto a quien le agradezco su disposición y su disciplina cuidando minuciosamente los detalles de esta investigación.

Finalmente, a quien también dedico esta tesina es al Prof. Alberto Benítez que sin su ayuda este proyecto no hubiera podido concluirse. Le agradezco infinitamente su profesionalismo, su optimismo, su alegría, pero sobre todo su amistad.

Introducción

En esta investigación pretendemos ofrecer un panorama de un planteamiento común tanto en filosofía como en la vida cotidiana del sujeto, el cual consiste en explicar el papel de las facultades de la naturaleza humana (razón y pasión) en la acción del hombre. Y es que frecuentemente contraponemos la razón a las pasiones, considerando a la primera como la facultad que nos hace superiores a cualquier especie y que controla los sentimientos y dirige las acciones de los hombres, y llegamos a suponer que los sentimientos son la parte frágil y sensible que hace actuar al sujeto por impulso, e incluso cuando llegamos a observar que un hombre fue influido por el sentimiento llegamos a considerarlo como débil o como un ser instintivo semejante a los animales. Así, lo que buscamos es entender cómo ambos elementos intervienen en el comportamiento humano. Sin embargo, es importante aclarar que este estudio requiere la formulación de una teoría general de las emociones lo cual resulta prácticamente imposible si pensamos en que las emociones no forman una clase unitaria, sino un grupo muy diverso. Así, cuando pensamos en un conjunto arbitrario de lo que normalmente consideramos como emociones (pasiones). Por ejemplo; alegría, amor, compasión, vergüenza, admiración, orgullo, culpa, temor, miedo, enojo, indignación, entre otras, nos damos cuenta de que diversas teorías pretenden dar cuenta de esa facultad sensible inherente a la naturaleza humana.

La palabra pasión, emoción y afecto han servido tradicionalmente, en los textos filosóficos y psicológicos, para designar aproximadamente el mismo conjunto de estados mentales.

La preocupación de algunos filósofos a lo largo de la historia ha sido determinar cuáles son los componentes o aspectos básicos de las emociones; sus distintas teorías han puesto énfasis en uno u otro rasgo, viéndolos como sentimientos o sensaciones, e incluso como disturbios fisiológicos o disposiciones a actuar.

La importancia de plantear esta problemática a partir de las teorías de Aristóteles, Hobbes y Hume, estriba en proporcionar tres alternativas acerca de cómo han sido concebidas la razón y la pasión en las acciones humanas. En primer lugar, diremos que aunque Aristóteles no perteneció a la tradición empirista como Hobbes y Hume, es considerado como tal, debido al sentido práctico que tiene su teoría de la acción en el hombre. De alguna manera, el sistema de Aristóteles es semejante al pensamiento común, en el sentido en que las pasiones tienen efectos más negativos que positivos en las acciones del hombre y que, por lo tanto, necesitan someterse a la razón.

La postura de Hobbes sirve para ver si mediante principios científicos (galileanos) como las leyes de la inercia, la teoría de los cuerpos, el movimiento y las leyes causales, podemos encontrar una respuesta objetiva, convincente o satisfactoria acerca del papel de las facultades naturales en la conducta del individuo.

Finalmente, proponemos la teoría de Hume porque sin lugar a dudas fue uno de los pensadores que rompió con la concepción tradicional en cuanto a la manera de acomodar la razón y la pasión en el hombre, aduciendo que la conducta humana necesita ser explicada en términos del sentido común porque nuestro vivir no necesita de razonamientos abstractos que resulten impenetrables para el entendimiento humano.

El objetivo de este pensador fue hacer una ciencia del hombre más apegada a la realidad humana en que la teoría quedara libre de conceptos incomprensibles para su realización, así como para su justificación. A lo largo de esta investigación ofreceremos distintos elementos para analizar la problemática que nos hemos planteado.

El capítulo I está dedicado al pensamiento de Aristóteles, desarrollando en primer lugar el concepto de razón práctica que es considerada por este filósofo como la facultad superior, que además de diferenciarnos de los animales, también será la más apta para controlar y dirigir las acciones de los sujetos. En un segundo momento, desarrollaremos el porqué las pasiones son consideradas como energías ciegas que al formar parte de la naturaleza humana no pueden ser suprimidas pero sí controladas debido al efecto negativo que llegan a tener sobre las acciones. Por último en lo que al primer capítulo se refiere, aduciremos al efecto que producen ambas facultades en las acciones, explicando cómo Aristóteles pretende solucionar la dicotomía que se da entre la razón y la pasión mediante su teoría prudencial.

En el capítulo II pasaremos de una teoría prudencial a la perspectiva científicista de Hobbes. Este filósofo al ser influido enormemente por Galileo, pretenderá adaptar la razón, la pasión y las acciones del hombre a los cánones científicos. Abordaremos la teoría de las emociones desde una perspectiva fisiológica, materialista y mecanicista. En su teoría alude a conceptos como: el movimiento, los cuerpos, las leyes de la inercia y la relación causa – efecto.

Finalmente, el capítulo III será dedicado a explicar la teoría de las emociones en Hume. Con base en su teoría psicologista. Explicaremos por qué las pasiones son consideradas como impresiones, cómo se manifiesta el grado de una emoción, por qué llegamos a confundir la razón con una pasión. En qué se apoya Hume para argumentar que en el hombre hay pasiones tranquilas y violentas y por último explicaremos la uniformidad de las acciones humanas mediante las leyes causales.

Conforme a los tres capítulos de nuestra investigación nos daremos cuenta de que existen múltiples maneras de describir y comprender las facultades del hombre. Una de ellas es describir lo que sucede en términos prudenciales, otra forma es aludiendo a las ciencias físicas, como la neurofisiología y la anatomía, y otra en términos psicológicos apuntando principalmente a pensamientos, deseos y percepciones.

En nuestras conclusiones delineamos los puntos que hacen afines a nuestros tres autores, y cuáles aspectos hacen que sus teorías sean totalmente disímiles.

La importancia de nuestra investigación queda ejemplificada en el hecho de que comúnmente se explica que ciertos fenómenos como las guerras, son productos de las pasiones de los hombres. Esto es lo que nos hace preguntar qué elemento interviene en el actuar humano; si es la razón la que indica la última decisión a la hora de hacer algo, o si las pasiones intervienen directamente.

Esto es fundamental plantearlo en la vida del hombre ya que como seres sociales nos regimos por reglas que tienen como supuesto que el individuo siempre tendrá la posibilidad de actuar de manera adecuada o inadecuada.

Si bien, las visiones dicotómicas son muy atractivas e incluso muy efectivas para ubicar y sistematizar las distintas propuestas, sin embargo se vuelven rígidas y demasiado esquemáticas de la complejidad y riqueza de nuestro objeto de análisis. Lo que queda claro es que la oposición de la razón con las pasiones se presenta más compleja y rica que un simple enfrentamiento.

PRIMER CAPÍTULO

Pasión y razón según Aristóteles

1.1. Razón en Aristóteles.

La prudencia pone en práctica lo que la razón le ordena.

ARISTÓTELES

El pensamiento de Aristóteles es considerado como uno de los más importantes y abarcales. Dentro de toda la gama de estudios que realizó, existe un planteamiento moral que resalta el papel que las facultades humanas tienen a la hora de actuar. La importancia de esta teoría reside precisamente en mostrar la función que cada una de las facultades desempeña en la conducta humana. Para explicar esto, empezaremos mostrando lo que Aristóteles entendía por la facultad denominada razón, que según él hace superiores a los hombres sobre las demás especies en la medida en que es guía de las acciones. En el siguiente inciso, veremos por qué las pasiones hacen semejante al hombre con los animales, y por qué éstas tienen efectos más negativos que positivos en la acción.

Comenzaremos diciendo que para Aristóteles dentro del pensamiento humano hay dos facultades: por un lado la razón teórica y por otro la razón práctica. Aunque cada una tiene una función específica, ambas influyen en conjunto para determinar las acciones humanas. A pesar de que su actividad es la misma (contemplar la verdad) cada una tiene su objeto de estudio. Así la razón teórica se dedica al desarrollo del conocimiento mediante conceptos, apegándose a los cánones establecidos por la ciencia. En cambio, la razón práctica es la facultad que tiene como finalidad dirigir las acciones humanas bajo un concepto universal y otro particular. Es decir, que por una parte el

actuar humano es conducido según lo que es bueno para todos los hombres, mientras que en un segundo momento se dictamina lo que es bueno para cada uno. Esta facultad, al remitirse al sentido práctico de las acciones, asume el mando ante la prudencia, la cual es concebida como la virtud por excelencia debido a su sentido racional, práctico y verdadero con respecto a lo que es bueno y malo para el hombre. Roberto Gómez Robledo afirma:

A la razón teórica, convertida hacia lo universal y necesario, corresponden tres virtudes: ciencia, intuición y sabiduría, según que su actividad consista en la demostración rigurosa por encadenamiento de causas y efectos, o bien en la percepción inmediata de los primeros principios indemostrables, o por último, en la suprema aspiración y última meta del conocimiento, que no descansa hasta no lograr un saber sintetizador de las más altas causas y principios de todo ser y saber en general. Y a la razón práctica por su parte, orientada a lo particular y contingente, le competen dos virtudes: arte y prudencia, según que su actividad tenga que ver con el hacer o con el obrar. (Gómez 1996, p. 61)

Tratándose de la razón práctica, Aristóteles hace notar que los apetitos del hombre son controlados por la razón (práctica) mediante la virtud. Lo que esto quiere decir se verá más claro cuando hablemos de la prudencia, donde mostraremos la influencia que la voluntad y las pasiones tienen en el discernimiento del bien y de los medios conducentes a su realización. Hay concordia entre apetito y razón. Gómez afirma: "La razón práctica puede alcanzar su verdad, o sea a la existencia de hábitos virtuosos en la parte apetitiva, pero la verdad como tal, una vez más, continúa siendo la función propia de toda potencia intelectual". (Gómez 1996, p. 58)

La razón va precedida de elección, esto implica que antes de que el sujeto actúe, delibera eligiendo dentro de una amplia gama de posibilidades la que más se adecua a sus necesidades. De esta forma, la razón asume el papel de

juez permitiéndole al sujeto hacer la elección verdadera del deseo correcto. Esto es lo que sostiene Aristóteles al decir que "el objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo." (*Ética Nic.*, VI 1139 a 163). Para él, es inconcebible el someter la razón a la prudencia, pues la sabiduría como tal es la salud perfecta del alma y no está al servicio de nada más, por ser ella misma la felicidad. La sabiduría es la única virtud que no se ordena a otra, antes bien todas las demás están ordenadas a ella. Esta afirmación no pretende enaltecer la superioridad de la sabiduría sobre la prudencia, sino señalar precisamente una relación medio y fin, es decir que esa capacidad de cálculo (reflexión) de la que nos dota la sabiduría nos permite elegir las mejores propuestas, mientras que la prudencia pone en práctica lo que la razón ordena. Esto lo señaló el estagirita en su obra *Magna Moralia*: "es la prudencia el mayordomo de la sabiduría; y lo es porque debe procurarle el solaz necesario, ejecutando por su parte la obra que le compete, que es frenar y moderar a las pasiones." (*Magna Mor.*, I 1198 287)

Si la prudencia concierne a lo contingente de las acciones humanas y si el fin no ha de darse como un hecho ciego de la voluntad y el apetito, entonces el conocimiento le viene a la prudencia del pensamiento, de la intuición intelectual de los primeros principios tanto en el orden especulativo como en el orden práctico. Gómez señala: "No hay, con toda evidencia, sino un solo pensamiento, una sola potencia dianoética, pero según que su mirada recaiga sobre lo inmutable o sobre lo contingente, su actividad es inmóvil o movida por el apetito, y su perfección es sabiduría o prudencia." (Gómez 1996, p. 218)

1.2 Pasión en Aristóteles.

El deseo, seductor que
quita el juicio
aun del más sabio.

ARISTÓTELES

A través de la historia, la pasión ha sido concebida como aquella alteración o perturbación del ánimo. La pasión como afección, conmoción, perturbación del ánimo ha sido objeto de examen por parte de autores antiguos, medievales y modernos.

En la antigüedad los estoicos estudiaron las pasiones especialmente como perturbaciones y, también, como algo que debe ser eliminado por medio de la razón. En cambio, muchos escolásticos especialmente los de tendencia tomista, estudiaron las pasiones como apetitos sensitivos o, mejor dicho, como movimientos suscitados por el apetito sensitivo. Se trata de ciertas energías básicas que en principio pueden hallarse tanto en los animales, como en los hombres, pero que desde luego en los hombres tiene un carácter especial en tanto que pueden ser manifestadas en actos y tienen, o pueden tener, un valor ético o moral. Este panorama no está tan separado de la visión aristotélica en cuanto que, aun cuando las pasiones son la parte instintiva del sujeto, éstas pueden ser guiadas por la razón, pues el hombre, a diferencia de los animales, tiene la capacidad de reflexionar o deliberar. Esta diferencia que tiene la pasión del hombre, de aquella de origen animal, la describe Aristóteles con ejemplos claros:

Ahora bien, los hombres valientes obran a causa de la nobleza, pero su coraje coopera; pero las fieras atacan con el dolor cuando las han herido o porque tienen miedo, ya que cuando están en la selva no se acercan. Así, cuando las fieras empujadas por el dolor y el coraje se lanzan hacia el peligro sin prever nada terrible, no son valientes, puesto que así también los asnos

serían valientes cuando tienen hambre, ya que ni los golpes los apartan del pasto. (*Ética Nic.*, III 1116 b 94)

La concepción aristotélica de la pasión, más que adquirir un sentido psicológico es enfocada al plano filosófico desde una perspectiva ética. Las pasiones nos conceden la facultad mediante la cual somos capaces de airarnos, entristecernos, compadecernos o de sentir cualquier otra afección. Pero esto no significa que la: "apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseos, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor" (*Ética Nic.*, II 1105 b. 59) sean el motor que impulse al sujeto a la acción. Porque las pasiones son sentidas; sólo son emociones que forman parte de la naturaleza humana y que tienen que ser dirigidas por la razón. José María García nos comenta: "La pasión, como energía humana, natural y ciega es una fuerza, una tendencia, un impulso natural. No se trata de una batalla a ver quién domina a quién, sino un motor dirigido por un volante. La razón puede y debe canalizar la fuerza y el ímpetu de la pasión". (García 1997, p. 51)

Aristóteles considera que si el hombre se dejase influir por las pasiones sería inclinado más hacia los placeres, porque el sujeto siempre se siente atraído hacia lo agradable y lo cómodo. La pasión es una energía natural y ciega, es una fuerza, una tendencia y un impulso natural que conlleva al individuo a realizar actos involuntarios, a actuar por impulso no previendo la consecuencia de sus acciones.

Las pasiones y los actos son caracterizados por el exceso o el defecto, de manera que, por ejemplo, cuando sentimos temor, osadía, apetencia, amor, placer o dolor en general, hacemos referencia a un más o un menos sin señalar

si alguno de los dos está bien. Si tenemos estas pasiones por el motivo y de la manera en que se debe, esto significa que la virtud ha establecido el dominio sobre las pasiones determinando el equilibrio entre los dos extremos, defecto y exceso. La virtud por excelencia es aquella que determina las acciones debido a su sentido práctico pues es una actividad adquirida, electiva y dirigida por la razón. Aristóteles habla en la *Ética Nicomáquea* de "la virtud ética, pues ésta se refiere a las pasiones y acciones, y en ellas hay defecto, exceso y término medio". (*Ética Nic.*, 1106 b 62).

Para nuestro autor, la única manera de subordinar las pasiones no es eliminándolas, sino guiándolas mediante las virtudes intelectuales, en especial con la *phrónesis*. Este término puede traducirse por prudencia; hace referencia a una sabiduría práctica mediante la cual el hombre se hace virtuoso en la medida en que almacena experiencias y mejora su capacidad de discernimiento (elegir los mejores medios para conseguir un fin). El hombre se hace prudente en el momento en que sabe cómo actuar en cualquier circunstancia de su vida ya que tiene la capacidad de elegir entre el llevar a cabo o no una acción. Asimismo la *phrónesis* es considerada como la virtud por excelencia porque puede controlar las pasiones así como dirigir las acciones humanas. Por ejemplo un hombre es inteligente en la medida en que tiene la agudeza de hacer una interpretación crítica o una valoración global de esa realidad de la que forma parte. Sin embargo, para ser inteligente se requiere tiempo, pues es una experiencia que el sujeto adquiere a través de su vida. Además, depende de otros factores tales como la educación, el esfuerzo y la madurez. Es por eso que de una manera muy atinada Aristóteles comenta que

el niño y el joven carecen de virtud en el sentido en que se dejan seducir fácilmente por sus pasiones:

La pasión no se adapta a todas las edades, sino sólo a la juventud. Creemos que los jóvenes deben ser pudorosos, porque, como viven de acuerdo con la pasión, yerran muchas veces, pero son frenados por el pudor; y alabamos a los jóvenes pudorosos; pero nadie alabaría a un hombre viejo que fuera vergonzoso, pues no creemos que deba hacer nada por lo que tenga que avergonzarse. (*Ética Nic.*, IV 1112b 128)

Para Aristóteles, una acción va a ser considerada como irracional cuando el sujeto sea inclinado hacia el apetito o impulso sin una deliberación previa. Un ejemplo de ello es el incontinente que actúa por apetito, pero no por elección (la elección no es ni un deseo, ni una forma de opinión, sino un juicio fruto de la previa deliberación). El continente en cambio, actúa deliberadamente y no por apetito (deseo). Para nuestro autor: "los incontinentes, se exceden en todo; pues ellos encuentran placer en lo que no se debe (tales cosas son abominables), y si en alguna de ellas debe uno complacerse, se complace más de lo debido y más que la mayoría". (*Ética Nic.*, III 1118b 98)

Las pasiones son sentimientos que el hombre puede moldear antes de actuar porque el sujeto al ser el principio de sus propias acciones (responsable de sus actos) decide cómo quiere actuar. Para el estagirita, es evidente que las pasiones no son una facultad que el sujeto tenga que reprimir ya que puede ser influido por ellas favorablemente siempre y cuando haya una virtud capaz de equilibrarlas. Si no existiera tal virtud guiada por la razón, el hombre sólo se inclinaría hacia lo placentero. De igual manera, si lo placentero no se sometiera a la razón simplemente conllevaría al sujeto a realizar acciones desmesuradas, porque el deseo de lo placentero es insaciable para el que no tiene uso de

razón. Así, si los apetitos (deseos) son intensos desalojan el razonamiento; por eso tienen que ser moderados y pocos para que no se opongan a la razón:

Así como el niño debe vivir de acuerdo con la dirección de los preceptos, también los apetitos de acuerdo con la razón. Por ello, los apetitos del hombre moderado deben estar en armonía con la razón, pues el fin de ambos es lo bueno, y el hombre moderado apetece lo que debe, cómo y cuando debe, y esa es la manera de ordenarlo conforme a la razón. (*Ética Nic.*, III 1119 b 100- 101)

A pesar de que las pasiones son inherentes en la constitución humana y que de alguna manera intervienen en el pensamiento humano, esto no significa que representen un incentivo para las acciones. Una muestra de ello es la virtud, la cual da indicio de que las pasiones son modificables, pues aunque los sentimientos (pasiones) sean una facultad innata en el hombre, pueden ser encauzadas hacia el bien por medio de la virtud, la cual va acompañada tanto de hábito, como de educación y esfuerzo. Al respecto, Héctor Zagal reitera: "La naturaleza "particular" (que incluye las virtudes naturales) es decisiva – aunque no fatalmente determinante - de las virtudes y vicios que se adquieren a lo largo de la vida". (Zagal 1997, p. 127).

1.3. Razón, pasión y acción en Aristóteles.

La vida del hombre bueno no será más agradable
si sus actividades no lo son.

ARISTÓTELES

La importancia de nuestra investigación radica en mostrarnos cuál de las facultades humanas es la que realmente impulsa al hombre a llevar a cabo una acción, pues de alguna manera la razón ha sido considerada a través de la historia como la facultad superior que nos diferencia de los animales. Sin embargo, hay que señalar que el hombre no sólo está dotado de razón, sino también de pasión.

Aristóteles no pretende reprimir la parte afectiva (pasiones) del individuo, pues la considera como: "una facultad propia del hombre dotada por la naturaleza." (*Ética Nic.*, II 1106a 60). Además, no considera pertinente el decir que el deseo sea el motor decisivo o determinante en las acciones humanas. Su argumento consiste en explicar las acciones desde una perspectiva realista a través del *silogismo práctico*.

Las acciones dependen en gran medida de las virtudes y de los vicios más que de las pasiones, porque como dice nuestro autor, no se nos juzga por sentir cólera, ira, amor, odio o cualquier otro sentimiento, sino por actuar virtuosa o viciosamente:

No se nos llama buenos o malos por nuestras pasiones, sino por nuestras virtudes y nuestros vicios, y se nos elogia o censura no por nuestras pasiones (pues no se elogia al que tiene miedo ni al que se encoleriza, ni se censura al que se encoleriza por nada, sino al que lo hace de cierta manera), sino por nuestras virtudes y vicios. (*Ética Nic.*, II 1106a 60)

La ética de Aristóteles pretende hacer hombres buenos, o sea, hombres virtuosos. Pero antes de desentrañar el argumento aristotélico, hay que decir

que la virtud "será el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia." (Ética Nic., II 1106 a 61) Las virtudes son relevantes, porque de ellas depende que una acción sea buena o mala. Por consiguiente, el individuo antes de actuar debe considerar lo oportuno para él, pues debido a la contingencia de las acciones, es necesario un mediador capaz de moderar los actos humanos ya que hay diversas maneras de obrar mal (vicios) y una de actuar bien (virtud). Cabe mencionar que es difícil ser virtuoso, sobre todo cuando el sujeto está rodeado de placeres.

El estagirita considera que tenemos una concepción equivocada del placer y del dolor, pues tenemos una cierta atracción por lo placentero al considerarlo como lo conveniente o bueno para nosotros, mientras que, por otra parte, sentimos rechazo hacia el dolor. Sin embargo, no todo lo placentero es bueno y no todo lo doloroso es malo. En principio, puede resultar doloroso el hecho de ser virtuoso ya que se requiere de un esfuerzo continuo del sujeto y puede resultar más cómodo inclinarse hacia lo placentero. Pero, definitivamente este último no puede fungir como el principio de las acciones humanas, por el simple hecho de que lo placentero al ser lo inmediato es efímero mientras que la virtud es permanente: "la virtud moral, en efecto, se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor". (Ética Nic., II 1104 b 56)

Las pasiones al asumir esa facultad instintiva del sujeto van acompañadas de placer y dolor. No obstante, necesitan de un mediador capaz de controlarlas con el objetivo de evitar acciones atroces. Es por ello que las virtudes son

reconocidas como el término medio entre pasiones y acciones. Pues en ellas se manifiestan el exceso y el defecto:

Cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión y placer y dolor en general, caben el más y el menos y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente la virtud. Ahora, la virtud tiene que ver con las pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el defecto yerran y son censurados, mientras que el término medio es elogiado y cierto; y ambas cosas son propias de la virtud. La virtud es un término medio, o al menos tiende al medio. (*Ética Nic.*, II 1104 b 62)

La virtud es determinada por la razón en la medida en que se delibera antes de actuar. Así la virtud al subordinarse a la razón hace prudente al hombre: "el que se excede en audacia es temerario, y el que se excede en el miedo y le falta coraje, cobarde. En el dominio de los placeres y dolores, el término medio es la moderación, y el exceso, la intemperancia." (*Ética Nic.*, II 1107 b 65)

Aun cuando nuestro autor considera que es difícil ser bueno, no descarta la posibilidad de que el individuo pueda ajustar el término medio en su acción, e insiste en este punto:

Debemos tomar en consideración aquellas cosas hacia las que somos más inclinados (pues unos lo somos por naturaleza hacia unas y otros hacia otras). Esto lo conocemos por el placer y el dolor que sentimos, y entonces debemos tirar de nosotros mismos en sentido contrario pues apartándonos lejos del error llegaremos al término medio, como lo hacen los que quieren enderezar las vigas torcidas. En toda ocasión, hay que guardarse principalmente de lo agradable y del placer, porque no lo juzgamos con imparcialidad." (*Ética Nic.*, II 1109 b 70)

El sujeto antes de actuar se encuentra entre dos polos opuestos: por un lado los actos voluntarios y por el otro, los involuntarios. Sin embargo, el principio de la acción radica en cada uno de nosotros, pues tenemos la capacidad de elección. Es decir, de nosotros depende cómo queremos actuar ya sea bien o

mal. Cuando una acción es voluntaria, significa que tenemos la facultad de determinar si queremos llevar a cabo el acto o no, pero:

Todo lo que se hace por ignorancia es no voluntario, pero, si causa dolor y pesar, es involuntario. En efecto, el que por ignorancia hace algo, cualquier cosa que ello sea, sin sentir el menor desagrado por su acción, no ha obrado voluntariamente, puesto que no sabía lo que hacía, pero tampoco involuntariamente, ya que no sentía pesar. "(*Ética Nic.*, III 1110 b. 75)

Las acciones acompañadas de cólera, ira, miedo o de cualquier pasión (sentimiento) son acciones voluntarias, porque detrás de cada emoción en el sujeto hay un motivo que lo impulsa a comportarse de una forma en particular. Las pasiones a pesar de ser inherentes al hombre no son algo que emerge repentinamente, sino que van precedidas de un motivo.

Aristóteles al hacer hincapié en el sujeto que actúa mal, nos dice que la maldad en las acciones se debe a la ignorancia propia del hombre; a no saber actuar adecuadamente en circunstancias concretas, pues siempre elige los medios equivocados para llegar a su fin. Para que una acción sea buena pero sobretodo virtuosa, además de ser voluntaria también requiere de una deliberación (reflexión). Esta facultad de deliberación le da al individuo la capacidad de elegir los medios para alcanzar sus fines.

Cuando el sujeto delibera, lo hace bajo la forma de un silogismo práctico. Este no es un canon establecido por la ciencia en el cual tenga que basarse el agente para actuar racionalmente, sino que es la capacidad reflexiva individual que depende de cada sujeto. Este silogismo consta de una premisa mayor, la cual es asumida como el principio de acción en el sentido de que el sujeto busca lo que es bueno de manera objetiva independiente de una opinión o un

deseo; esta premisa será la parte racional que dirija la acción. A su vez, como parte del modelo racional. También hay una premisa menor la cual es la afirmación obtenida mediante la percepción. Por último está la conclusión que es la acción humana. De esto, Aristóteles nos presenta en su *Ética Nicomáquea* el siguiente esquema:

(Premisa mayor) El alimento seco es bueno para el hombre
(Premisa menor) Señala la presencia de ese tipo de alimento
(Conclusión) Es que el sujeto lo ingiera (ACCIÓN)
(Ética Nic., VII 1147 a 189)

Este ejemplo muestra que el silogismo es un razonamiento individual. De hecho, MacIntyre señala que: "La finalidad del silogismo práctico radica en indagar el sentido en que una acción puede ser la resultante de un razonamiento" (MacIntyre 1970, p. 77)

Aristóteles al ser conciente de la contingencia de las acciones humanas, pretende determinar el papel del deseo y de la razón en la acción, y a su vez, ofrece una explicación basada en el silogismo práctico, con, el cual, ofrece un enfoque racional y práctico de los actos humanos. Al respecto, Aristóteles nos dice: "En el silogismo práctico, lo que resulta por necesidad no es un enunciado u oración, sino una acción". (*Ética Nic.*, VI 1142 B 174)

Sin lugar a dudas, tal como hemos venido abordando desde el inicio de este apartado, la intención de la ética aristotélica no es un saber teórico, cuyo objeto sería el conocimiento de la acción, sino que tiene como objetivo la acción real. El silogismo práctico está conformado por una premisa mayor, una premisa

menor y una conclusión. La primera debe ser universal, esto es, (válida para todo sujeto

Para Aristóteles nuestras acciones satisfacen nuestros deseos de manera particular. Sin embargo, no se trata de satisfacer nada más mi deseo, sino que el hombre tiene que apegarse a la regla que vale para todos. Así muestra que la razón práctica es la que dirige la premisa mayor, debido a que versa sobre lo universal. Es por ello que la razón práctica funge como guía de las acciones humanas, y la premisa mayor tiene un contenido práctico valorativo. Esto implica que para juzgar una acción se requiere observar si es digna de realizarse, o no es conforme a la razón. Lo que este autor muestra claramente es que el deseo está ausente deliberadamente de la explicación de la acción. Anscombe opina: "Esto no implica que no nos movamos principalmente por deseo, que el deseo no sea nuestro motor último, sino que la explicación *formal* de este movimiento prescinde de él. Por ello es un error incorporar a las premisas de un silogismo práctico una expresión de deseo". (Anscombe 1957, p. 66)

Si la premisa mayor representa de alguna manera a todos los hombres, en el sentido en que es guiada por la razón práctica, así también la premisa menor nos representa a cada uno de nosotros de forma singular. Dice Oriol: "La acción concreta que conforma el sujeto de la premisa menor puede haber sido realizada o estar representada por mí como realizable." (Oriol 2004, p. 11) De hecho en su silogismo práctico, Aristóteles señala que debe incluirse un juicio universal que requiere un cierto tipo de acción Sin embargo dice

Jonathan Lear: "Las conexiones necesarias entre juicio y acción hacen problemática la incontinencia. Para Aristóteles el silogismo práctico en tanto que modelo de la acción deliberada hace problemático un puro caso de incontinencia. Pues si los juicios se hicieran activa y autoconcientemente, la acción elegida tendría que seguirse". (Lear 1994, p. 206) Cabe añadir que Aristóteles intenta describir el valor de la acción en sí misma, independiente de la motivación impulsada en el sujeto, y es el silogismo el que permite realizar tal valoración. Por ejemplo, para alcanzar un bien, uno puede servirse de medios malos.

La conclusión es la última parte del silogismo que es remitida a la acción humana. Así lo dice explícitamente el estagirita en su *Ética Nicomáquea*: "Cuando de las dos [premisas] resulta una sola, el alma necesariamente afirma por un lado la conclusión, y por otro, actúa inmediatamente en el orden práctico". (*Ética Nic.*, VII 1147a 190 – 191)

Aun cuando el silogismo es una inferencia previa a la acción humana, no todos actuamos racionalmente. Un ejemplo de ello es la incontinencia (*acrasia*). El problema surge a partir de que no siempre nuestros razonamientos prácticos concluyen en acciones consecuentes con sus motivos. Cuando Aristóteles concibe que todos los actos incontinentes entrañan un cierto grado de ignorancia se está refiriendo al hecho de que el hombre incontinente piensa de una manera adecuada, pero actúa irracionalmente.

La pregunta que se convierte en centro de la reflexión es: ¿cómo es posible que el hombre actúe en contra de su propio juicio?. Sin embargo, este filósofo

no desecha la posibilidad de que el hombre pueda verse afectado temporalmente por alguna pasión intensa. Esto significa que el hombre dominado por la pasión tiene un conocimiento atenuado en el sentido en que una vez recuperado de su estado emocional será capaz de ejercitar ese conocimiento. Uno de los posibles causantes de la incontinencia es el carácter del sujeto. Zagal sostiene que: "la debilidad de la voluntad del acrático es debida a su naturaleza particular. Ciertamente, el acrático conoce los principios éticos pero una clase de acrático (el acrático natural) no puede ejercer la prudencia virtuosa, pues sucumbe naturalmente a sus pasiones". (Zagal 1996, p. 129)

Tal como hemos visto, dentro de la naturaleza humana se encuentran las pasiones que tienen una capacidad fortísima de arrastre en el sujeto. Por eso Lear afirma que "el incontinente tiene, sin embargo, que afrontar el hecho ineludible de que lo que dice, por sincero que sea, no es de similar naturaleza que lo que hace. Él se ve dislocado por su propia acción". (Lear 1994, p. 211)

Con esto tenemos claro que para Aristóteles el conocimiento (razón) y la acción tienen que unificarse para que el hombre actúe, de acuerdo con su mejor juicio. Cuando el incontinente actúa en contra de su propio juicio se debe a que éste carece de virtud ética, la cual no se enseña verbalmente, sino que se aprende por medio del hábito. El hombre desarrollará esas virtudes mediante una educación ética con el fin de conocerse así mismo evitando actuar contra su propio juicio:

"Un mero *logos* no enseñará los principios éticos, pues el alma no puede adquirir el *logos* simplemente oyendo hablar de él y asintiendo a él. El *logos* de la virtud ética sólo puede asumirse a través de acciones repetidas, a través de una enseñanza ética completa y continuada". (*Ética Nic.*, II 1103 a 52-53)

Según Aristóteles aquellas acciones humanas que son dignas de arrepentimiento tales como la incontinencia son curables y su cura se debe al hecho de que el sujeto al reflexionar es consciente de la situación y puede encontrar distintas alternativas para actuar de la mejor manera. Finalmente, el filósofo estagirita asegura que cuando el sujeto no muestra indicio de arrepentimiento es porque ha tenido esa capacidad de elección previa que es propia de los sujetos racionales. Elección "no es ni un deseo ni una forma de opinión, sino un juicio, fruto de una previa deliberación". (*Ética Nic.*, III III b. 77). En cambio, cuando los hombres actúan por deseo hacia lo placentero tienden a comportarse de manera irracional.

Aristóteles al dar un enfoque realista y práctico a las acciones, decide asumir a la razón como principio de todo acto humano, puesto que la razón otorga objetividad a algo tan contingente como son las acciones humanas. Por su parte, el apetito no podría ser el principio de la acción, porque es la facultad subjetiva del individuo que al ser inclinada hacia lo agradable y doloroso carecería de objetividad por el hecho de que no todos los hombres sienten agrado y desagrado por los mismos objetos. El deseo es una afección que tiene la facilidad de corromper al sujeto induciéndolo hacia una vida placentera y agradable. Necesariamente requeriría de la razón para frenar ese impulso ya que el deseo de lo placentero es insaciable y absoluto para el que no tiene uso de la razón. De hecho las pasiones "operan como un narcótico que bloquea el

juicio". (*Ética Nic.*, VII 1147a 11-14). Los apetitos, al ser intensos desalojan el raciocinio. Es por ello, que las apetencias deben ser guiadas por la razón:

Así como el niño debe vivir de acuerdo con la dirección de un preceptor, también los apetitos de acuerdo con la razón. Por ello, los apetitos del hombre moderado deben estar en armonía con la razón, pues el fin de ambos es lo bueno, y el hombre moderado apetece lo que debe y cómo y cuándo debe, y esa es la manera de ordenarlo a la razón. (*Ética Nic.*, III 1119 b 100 -101)

Cuando el autor hace hincapié en señalar al sujeto como responsable de sus acciones, da a entender que tanto la virtud como el vicio están en su poder. El hombre decide cómo quiere actuar en el sentido en que obra voluntariamente, y por lo tanto, se constituye en principio u origen de acción. Héctor Zagal apunta: "Ahora bien, el sujeto es causa eficiente, pues en él se dan tanto la deliberación, como la elección. Aristóteles excluye como principio al sujeto que no delibera por sí mismo, pues *stricto sensu*, tampoco será suya la elección o decisión." (Zagal 1996, p. 93)..

Las pasiones tienden a ser más comunes en los jóvenes, ya que debido a su inexperiencia actúan conforme a ellas. En cambio, el adulto al tener más experiencia tiende a prever claramente las consecuencias de sus actos. La experiencia hace prudente al hombre en la medida en que puede examinar bien lo que se refiere así mismo. De esta forma, los prudentes parecen tener la facultad de avizorar sus territorios antes de actuar. Es por ello, que la prudencia es considerada la virtud moral más importante en la filosofía aristotélica:

La pasión no se adopta a todas las edades, sino sólo a la juventud. Creemos que los jóvenes deben ser pudorosos, porque, como viven de acuerdo con la pasión, yerran muchas veces, pero son refrenados por el pudor; y alabamos a los jóvenes pudorosos; pero nadie alabaría a un viejo que fuera vergonzoso, pues no creemos que deba hacer algo por lo que tenga que avergonzarse. (*Ética Nic.*, IV 1128 b. 128).

En conclusión podemos decir que Aristóteles es consciente de que la razón práctica es capaz de permitirle al hombre buscar y elegir los medios adecuados para un fin. Este fin el hombre será capaz de ponerlo en práctica mediante la virtud (prudencia). Por ello, la prudencia es una virtud intelectual; es la única que puede definirse como un hábito racional verdadero y práctico respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. En este sentido la prudencia será el término medio entre el defecto y el exceso que caracteriza a los vicios.

SEGUNDO CAPÍTULO

La pasión y la razón en la tradición empirista: Hobbes

2.1. La Razón en Hobbes

La razón es el paso; el incremento de ciencia, el camino;
y el beneficio del género humano, el fin.

HOBBS

Para Hobbes, la naturaleza del hombre es la suma de sus facultades y poderes naturales, esto es la nutrición, el movimiento, la reproducción, los sentidos y la razón. El objetivo de este apartado es mostrar por qué para Hobbes es importante la razón en las acciones humanas y en qué se basa para argumentar que la razón no es una facultad innata, sino que hay que desarrollarla a modo de adquirir esa capacidad de cálculo que le permite al sujeto buscar los mejores medios y conseguir sus fines. Además, expondremos la importancia que tiene la teoría del movimiento para explicar las pasiones en los hombres y qué papeles tienen tanto la razón como la pasión en la conducta humana.

En principio, Hobbes sostiene que la naturaleza es un mundo de causación uniformemente necesaria en que, si bien, los hechos físicos no se pueden demostrar, sí se pueden explicar. En su *Tratado sobre el Cuerpo* reitera:

La sensación implica cambio, y cada cambio debe ser causado. Todo acontecimiento es un efecto que tiene una causa – o, al menos, todo acontecimiento puede ser inteligible sólo como un efecto -. Pero si no hay movimiento, entonces todo debe seguir siendo lo mismo, sin cambio. Todo cambio es movimiento; toda causación es movimiento; el reposo no puede ser la causa de nada. (Hobbes 2000, p. 115)

Para Hobbes, tanto los fenómenos físicos como la conducta humana, deben ser explicados mediante una ciencia causal, partiendo de los hechos observados. Pues, según él, a partir del experimento causal puede corroborarse que los acontecimientos están conectados causalmente.

La causación necesaria es tan verdadera para acontecimientos futuros como lo ha sido en acontecimientos pasados. Goldsmith nos dice que para Hobbes: "La ciencia parte de las percepciones sensoriales (sensación y memoria); considera las sensaciones no sólo como movimientos internos de la mente, sino como cosas que parecen existir fuera de la mente". (Goldsmith 1988, p. 31)

El método de Hobbes es concebido como materialista porque argumenta que todas las cosas reales son cuerpos y con base en ello supone que la mente humana es el resultado de la causalidad. Conforme al modelo galileano, Hobbes nos muestra su esquema mecanicista en que el funcionamiento de los fenómenos naturales, tanto de lo interno (mente) como de lo externo (mundo),

quedan reducidos al movimiento. En este caso, los acontecimientos físicos (causas) generan sensaciones en los sentidos (efectos), es decir, los cambios que se producen en el intelecto son representaciones que se llevan a cabo por medio del funcionamiento mecánico del cerebro, el cual a su vez, ha de ser excitado por los objetos externos (personas o hechos particulares). González comenta que para Hobbes "el movimiento pasará a ser la causa no sólo de los fenómenos físicos, tal como había mantenido Galileo, sino de todo tipo de fenómeno; de los cuerpos, de la percepción sensorial, de las operaciones cognoscitivas, de las pasiones y de las voliciones". (González 1981, p. 46).

Hobbes considera que la experiencia no es suficiente para corroborar la uniformidad en las acciones del hombre, porque es muy difícil que el hombre recuerde todas sus experiencias pasadas, por consiguiente, Hobbes describe dos tipos de conocimiento; el empírico cuyo principio reside en la sensación y la memoria y, por otro lado, el conocimiento científico que consiste principalmente en formular una cadena de razonamientos. Con este último, Hobbes comienza definiendo conceptos y formulando hipótesis. Este filósofo considera que estos principios son necesarios para quien pretenda hacer una ciencia de algo tan contingente como son las acciones humanas. Para Hobbes, aunque el dato empírico es importante, no es suficiente para desarrollar su ciencia del hombre, pues sólo a través de la ciencia es como el hombre puede desarrollar su razonamiento. Esto porque la razón no es una facultad innata, sino es una potencia que el hombre desarrolla.

Y de hecho en la primera parte del *Leviatán*, referida al hombre, Hobbes enuncia que la razón no es más que "calcular, esto es, sumar y restar". (Hobbes 1987, p. 33).

Del análisis de esta definición se desprende que para Hobbes la razón no es una luz natural sino simplemente un instrumento, una función previsor y calculadora que se reduce a su ejercicio. No es una potencia, sino fundamentalmente una actividad. De esto Goldsmith comenta:

"Su razón no es tanto una facultad como un acto. Más exactamente, lo que entendemos por 'facultad' es el poder de hacer el acto; razonar es calcular las consecuencias de las palabras, esas 'marcas sensibles' de nuestras concepciones. El hombre es un animal que calcula con la ayuda de signos arbitrarios". (Goldsmith 1988, p. 60).

Lo que Hobbes entiende por facultad es ese poder de hacer el acto, es esa capacidad que el sujeto tiene de calcular sus acciones antes de llevarlas a cabo. Cuando Hobbes asegura que "la razón es el paso; el incremento de la ciencia, el camino; y el beneficio del género humano, el fin" (Hobbes 1987, p. 38), nos dice que es la guía de nuestro pensamiento en el sentido en que el hombre razonará adecuadamente siempre y cuando tenga buenos principios, eligiendo los mejores medios para algún fin.

De este modo el filósofo inglés afirma que la razón "no es como el sentido y la memoria, innata en nosotros, ni adquirida por la experiencia solamente como la prudencia, sino alcanzada por el esfuerzo: en primer término, por la adecuada imposición de nombres, y, en segundo lugar, aplicando un método correcto". (Hobbes 1987, p. 36).

El hecho de que Hobbes sea un filósofo empirista no significa que le dé mayor prioridad a la experiencia. Por el contrario, considera que un gran almacén de experiencias no es suficiente para explicar el comportamiento humano pues tal vez éstas hacen prudente a los hombres, pero es imposible acordarse de todas las vivencias. De igual manera, no es suficiente adquirir conocimiento sin antes ponerlo en práctica. Esto nos muestra que tanto la razón como la experiencia tienen que asistirse mutuamente en los hombres.

Para el autor del *Leviatán* el sujeto siempre debe tener deseos ya que son el motivo que impulsa a la acción. Pero, desde luego esos apetitos deben ser guiados por la razón, pues de alguna manera "los pensamientos son como escuchas o espías, que precisa situar para que avizoren el camino hacia las cosas deseadas". (Hobbes 1987, p. 59) La razón tiene el privilegio de guiar las pasiones evitando que los hombres se dejen llevar sólo por los placeres. Como lo hemos dicho anteriormente, la razón permite al sujeto prever la consecuencia de sus acciones. Al respecto, González reitera: "La razón, como veremos, no produce por sí misma nada. Su función consiste en regular las pasiones que sin ella se moverían de una manera ciega". (González 1981, p. 82). El hombre aprenderá a calcular o prever la consecuencia de sus actos en la medida en que sea conciente de que la conducta humana es regida por leyes causales.

La importancia de la razón en las acciones del hombre reside precisamente en que mediante ella es como el hombre percibe uniformidad en los actos humanos. Esto es posible sólo mediante conceptos que el hombre genera, ya

que la causalidad no es impuesta por la naturaleza, sino que es un concepto que el hombre impone a la realidad con el objetivo de adquirir certeza tanto en la ciencia como en los actos humanos. Así, basta con que presenciemos una acción para que se pueda decir que siempre ocurrirá de la misma manera. Tonnies comenta que para Hobbes "la relación causa-efecto tiene un sentido lógico y racionalista. Por ejemplo, la causa es lo real (lo que percibimos, pero una vez que esté presente en la naturaleza, necesariamente el efecto aparecerá como hecho suyo, y al faltar uno de los dos (causa o efecto) se hace imposible pensar en la aparición de alguno de los dos". (Tonnies 1932, p. 11)

2.2. El Tratado de las pasiones en Hobbes

El apetito es el
comienzo del movimiento animal
hacia algo que nos place.

HOBBS

En el sistema hobbesiano, la vida humana sólo puede ser concebida funcionalmente, como el conjunto de movimientos que forman parte de un sistema. Las facultades de las que están dotados los hombres son movimientos que integran su naturaleza (apetitos o pasiones). La conducta del hombre es concebida como resultado de diferentes causas, únicamente motoras. La consideración funcional y causal de la acción humana es inspirada en la pretensión de encontrar un principio originario de su dinamismo que explique toda la psicología del hombre. Hace falta buscar, entonces, un movimiento más elemental del que proceden las pasiones.

El principio del que proceden las pasiones es lo que Hobbes denomina como movimiento vital, que si bien parece estar compuesto de diversas funciones biológicas elementales, radica fundamentalmente en el movimiento de la sangre y tiene como órgano central el corazón. Los objetos exteriores producen un movimiento en nuestros órganos sensoriales. Este movimiento es transmitido a los órganos centrales: cerebro y corazón. En el cerebro, la inercia de este movimiento constituye la imagen. En el corazón, el movimiento recibido favorece o dificulta el movimiento vital. Esta afección produce un nuevo movimiento que es el conatus o impulso. Este movimiento es imperceptible y se da en el interior del cuerpo humano. Al respecto, Hobbes comenta en el

Leviatán:

En los animales hay dos clases de movimientos que le son peculiares: uno es el llamado vital, se inicia en la generación y continúa sin interrupción a través de toda la vida; tal como lo son la circulación de la sangre, el pulso, la respiración, la mezcla, la nutrición, la excreción, para las cuales no es necesaria la imaginación; el otro es el movimiento animal, también llamado movimiento voluntario, como lo es el ir, el hablar, el mover cualquiera de nuestros miembros, según sea primero imaginado en nuestras mentes. (Hobbes 1987, p. 38)

El principio del que proceden las pasiones es lo que Hobbes llama movimiento vital que está compuesto de diversas funciones biológicas elementales, pero que tienen su origen en el corazón. Según Watkins, el razonamiento de Hobbes pudo haber sido el siguiente:

La presión ejercida a través del medio ambiente por un objeto externo sobre el ojo del sujeto perceptor produce inicialmente el efecto de que los fluidos existentes en los nervios ópticos se dirijan hacia adentro; sin embargo, para el sujeto perceptor, el espectro resultante parece estar situado fuera; para Hobbes, esta aparente exterioridad sólo puede explicarse partiendo del supuesto de que los fluidos de los nervios ópticos se dirigen. (Watkins 1972, pp. 126-127)

Siguiendo con la idea anterior, la óptica representó un interés especial para este autor por el hecho de que la visión es el más noble de los sentidos, además de que es el primer órgano que nos proporciona un dato empírico, pues por ella es como tenemos percepciones. Por otro lado también podemos decir que a través de la vista es como el hombre puede observar el determinismo en las acciones humanas, aunque hay que tener presente que para Hobbes es inconcebible el hecho de que sólo por la experiencia el hombre pueda ser capaz de tener una certeza en las acciones, pues de la experiencia nada se concluye universalmente.

Con base en el modelo galileano, nuestro autor nos muestra su esquema mecanicista donde determina que todo funcionamiento de los fenómenos naturales, tanto de la realidad externa, como de la interna quedan reducidos al movimiento. En el primer caso, los cambios que se producen en el intelecto son representaciones que se llevan a cabo mediante el funcionamiento mecánico del cerebro, el cual a su vez es excitado por los objetos externos (personas o hechos particulares). Además, el contacto que surge entre los objetos externos y el cerebro producen una sensación (agradable o desagradable) la cual es sentida en el corazón siendo éste la fuente del sentimiento, así como el órgano del control, no sólo del cuerpo, sino de todo el hombre. El corazón determina lo que percibe, lo que siente y lo que desea el hombre, pues los sentimientos parecen pertenecer a la parte interna del individuo. Así "dado que el corazón es el origen de la vida, ese movimiento de la conciencia que se propaga al corazón debe producir necesariamente alguna alteración o desviación de un

movimiento vital, a saber, acelerando o retrasando, ayudando o dificultando el mismo". (Watkins 1972, p. 133)

Una de las primeras convicciones de Hobbes era que la experiencia sensitiva resulta de alteraciones en los movimientos internos del cuerpo suscitando así los sentimientos de placer y dolor. Así, considera que no existe la perpetua tranquilidad del pensamiento mientras viva el hombre en este mundo porque "la vida misma no es otra cosa que movimiento, y nunca puede existir sin deseo, ni sin temor, como tampoco puede existir sin sensaciones" (Hobbes 1987, p. 51). Así, según Watkins, "el acto de la apetencia es un movimiento de los espíritus animales hacia el objeto que les mueve. El objeto es la causa eficiente, o agente...La apetencia... es un poder pasivo... que se ve movido hacia el objeto...". (Watkins 1972, p. 53)

La afección produce un nuevo movimiento que es el impulso, que es imperceptible, pues no todo movimiento necesita ser visible ya que toda percepción ocasionada sobre las sensaciones genera en el sujeto un impulso. Este último es una de las formas en que este pensador mide el movimiento considerándolo como instantáneo a través de un espacio mínimo que se da en el interior del cuerpo humano. En el *De Corpore* Hobbes define impulso como:

"El movimiento realizado en el menor espacio y tiempo que pueda darse, es decir, en el menor tiempo que pueda determinarse o asignarse por exposición o número, es decir, el movimiento hecho a través de la longitud de un punto y en un instante o punto del tiempo". (Hobbes 1969, p. 206)

Cuando surge ese contacto entre el sujeto y el objeto externo, produciéndose una sensación, ésta influye directamente en cualquier parte del cuerpo

originando un impulso (movimiento) de placer o dolor. La reacción del organismo hacia estímulos externos incluye una sensación que puede ser placentera o dolorosa en la que los hombres varían, pues no siempre son amados u odiados los mismos objetos.

Las dos pasiones fundamentales son el deseo (apetito) y la aversión, que son los dos sentidos fundamentales que puede tomar un movimiento respecto de un objeto. Pero Hobbes añade al deseo y a la aversión, el amor y el odio, que sólo se diferencian de las primeras en tanto que aquellas presuponen la ausencia de los objetos y éstas requieren la presencia. El deseo, la aversión, el amor y el odio, junto con la alegría y tristeza implican la previsión de un fin que agrada o desagrada al hombre. De hecho, en su capítulo VI del *Leviatán* no hace una explicación detallada de cada pasión, sino sólo las enumera haciéndonos suponer que considera que todo sentimiento es relativo en el sentido en que los hombres lo experimentarán de acuerdo a las circunstancias. Así los impulsos reciben distintos nombres según determinadas características:

El apetito, unido a la idea de alcanzar, se denomina ESPERANZA, la misma cosa sin tal idea, DESESPERACIÓN, aversión, con la idea de sufrir un daño, TEMOR. La misma cosa, con la esperanza de evitar ese daño por medio de una resistencia, VALOR. El valor repentino, CÓLERA. La esperanza constante, CONFIANZA en nosotros. La ira por un daño hecho a otro, cuando concebimos que ha sido hecho injustamente INDIGNACIÓN.... (Hobbes 1987, pp. 44-45)

Las pasiones son el resultado de la acción de los objetos externos sobre el movimiento vital. El apetito o el deseo surgen como consecuencia de la acción favorable para el movimiento vital por parte de un objeto externo (persona, animal, o cualquier objeto o alguna circunstancia en particular). Así, por ejemplo: si el objeto es favorable, deleita o place, se produce un movimiento

hacia el objeto; y si es desfavorable, porque molesta o es ofensivo, se produce un movimiento contrario.

Ahora bien, las pasiones no son propiamente el movimiento de aproximación o alejamiento; estos movimientos son exteriores y son efectos o consecuencias de las pasiones. Por eso, nuestro autor sostiene que "el apetito es el comienzo del movimiento animal hacia algo que nos place". (Hobbes 1969, p. 5). Recordemos que ese movimiento animal, iniciado en la pasión, es identificado por Hobbes como voluntario. No obstante, como sostiene Lukac: "en el paso de la pasión a la acción voluntaria, no se da nada nuevo, es pura continuación, exteriorización de un movimiento infinitesimal en otro de mayor alcance y duración". (Lukac 1999, p. 130)

Toda pasión es causada por el deseo hacia un objeto, una persona, un lugar, un animal o cualquier objeto presente en la naturaleza. Sin embargo las pasiones son relativas entre los hombres en el sentido en que no son amados u odiados los mismos objetos. El individuo es el que determina lo bueno y lo malo, pues ambos calificativos dependen del estado emocional en que se encuentre:

"Lo que de algún modo es objeto de cualquier apetito o deseo humano es lo que con respecto a él se llama bueno. Y el objeto de su odio y aversión, malo y despreciable siempre se usan en relación con la persona que las utiliza. No siempre y absolutamente tales, ni ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino del individuo". (Hobbes 1987, p. 42).

Para el autor, lo placentero, lo doloroso y lo que resulta indiferente al hombre tiene una explicación con base en el método galileano mediante la atracción, repulsión y el reposo. Esto significa que los objetos pueden parecer atractivos

al hombre por su belleza, por su honorabilidad o por cualquier otra cualidad, y en cambio, pueden ser rechazados por su fealdad, por su deformidad o simplemente por ser despreciables. Lo que resulta indiferente al hombre es relacionado con el principio del reposo, el cual consiste en que un cuerpo permanece en reposo a menos que otro lo perturbe, es decir, el reposo no puede ser la causa de nada, porque el objeto al parecer indiferente no origina ningún movimiento, es decir, ninguna sensación.

Según Hobbes, el sujeto sabe que algo le resulta placentero o agradable si el objeto es hermoso o útil. De igual manera, cuando el efecto del objeto le resulta horrible o inútil es desagradable. Así "lo placentero y lo desagradable procede de la experiencia y la comprobación de sus efectos sobre nosotros o sobre los demás hombres". (Hobbes 1987, p. 40).

Al haber descrito que toda pasión comienza con el deseo o la aversión y se va haciendo compleja en la medida en que no siempre son deseados u amados los mismos objetos, cabría decir que tanto el amor, el odio, el deleite, el dolor y la aversión al igual que cualquier pasión, son graduales porque no hay un canon que sea estipulado de manera rigurosa donde establezca en cuánto tiempo o cómo sentir cualquier afección o en qué situaciones hay que manifestar el sentimiento. De esto Goldsmith opina:

Si las pasiones no fueran susceptibles de graduación, entonces no cabría más que una inmediata respuesta instintiva en términos de "sí" o "no". No podría haber cosa semejante a la elección del menor de los males o el mayor de los bienes. Todos los placeres y todos los bienes serían igualmente deseables; todas las penas y todos los males serían igualmente indeseables. (Goldsmith 1987, p. 63)

Siguiendo con la idea anterior, es evidente que por medio de la experiencia el hombre puede estar más seguro de una aversión, ya que ha experimentado que una situación en particular le resultó desagradable y por lo tanto no tiene la menor intención de vivenciarla nuevamente, pues es consciente de los efectos que implica. Entonces, para el filósofo inglés las pasiones son consideradas como movimientos que resultan de otros movimientos. Por lo tanto, argumenta que las pasiones básicas son "el apetito, el deseo, el amor, la aversión, el odio, la alegría y la pena, tienen nombres diversos según su distinta consideración". (Hobbes 1987, p. 44).

En este sentido, lo que Hobbes está señalando es que en el hombre toda emoción comienza con una sensación placentera o dolorosa, pero se va haciendo compleja en la medida en que no todos deseamos o repugnamos los mismos objetos. El filósofo inglés continuamente aduce al relativismo de las pasiones porque admite que se denominan de diversas maneras, según la opinión que los sujetos tienen de alcanzar lo que desean.

Aun cuando no hay una manera clara de expresar las pasiones mediante un lenguaje verbal, éstas son emociones relativas que dependen de las circunstancias de cada persona. De tal modo, Hobbes considera que las pasiones en el sujeto son expresadas mediante una especie de lenguaje corporal, por ejemplo, el movimiento de cada parte de nuestro cuerpo, el temple, alguna gesticulación, pero sobre todo las propias acciones nos delatarían expresando un deseo frente a los demás sujetos.

De esto el filósofo inglés señala que "los mejores signos de las pasiones presentes se encuentran o bien en el talante, o en los movimientos del cuerpo, en las acciones, fines o propósitos que por otros conductos sabemos que son esenciales al hombre". (Hobbes 1987, p. 49)

En conclusión podemos señalar que el tratado de las pasiones expuesto por Hobbes es presentado en un modo gradual para realizar la transición de la fisiología a la política. Este tratado marca las pautas según las cuales nuestro pensador considera que todas las acciones humanas deben ser explicadas mediante la causalidad. El método hobbesiano lleva a homogeneizar todos los apetitos del hombre. Su naturaleza es la misma, movimiento, y todos están referidos a lo que constituye su origen común: el movimiento vital. Su razón específica fundamental se encuentra en la conservación del movimiento.

2.3. Las facultades de la naturaleza humana (razón-pasión) en el hombre

Las facultades de la naturaleza humana pueden ser reducidas a cuatro tipos: fuerza corpórea, experiencia, razón y pasión.

Hobbes:

Corresponde finalmente examinar la igualdad natural en la que se concretan la fuerza física y la experiencia, que junto con la razón y la pasión, aparecen como las facultades a las que se reduce la naturaleza humana. Si analizamos los textos en los que Hobbes expone esta teoría veremos precisamente que en todos la igualdad está basada en la fuerza física, y es la experiencia la que hace a los hombres reconocer esta igualdad. De esto Hobbes comenta en *The Elements of Law*:

Si nosotros consideramos cuán pequeña desigualdad en fuerza o conocimiento existe entre los hombres de edad madura, y con qué facilidad aquél que es más débil en fuerza o en talento, o en ambos, puede destruir totalmente el poder del más fuerte, desde el momento que se necesita poca fuerza para arrebatarse la vida de un hombre; podemos concluir que los hombres considerados en mero estado natural, deben admitir la igualdad entre ellos. (Hobbes 1889, pp. 81-82)

El pensador inglés considera que en la naturaleza humana hay cuatro facultades: la fuerza física, la experiencia, la razón y la pasión. De las cuales, las dos primeras pueden, a su vez, concretarse en la igualdad natural, que junto con la razón y la pasión explican, el comportamiento del hombre. Coherente con su concepción mecanicista de la naturaleza, busca una ley reguladora de la conducta humana, cuyo conocimiento abre paso al ámbito político. Por este motivo, le es necesario concebir el comportamiento de los hombres como producto de una ley uniforme. Esto a su vez le exige encontrar un núcleo originario de todo obrar humano, al cual puede ser reducida toda conducta que aparentemente parezca provenir de otros factores. Este núcleo estaría dado por la razón y la pasión, que de igual manera estarían reguladas por la igualdad natural.

El cambio mecanicista que el autor del *Leviatán* hace de la física clásica realizada por Galileo a una física como ciencia activa (práctica) debe explicar en los hombres el deseo de actuar, así como la relación de la naturaleza con el pensamiento. La existencia de una ciencia práctica proporciona a la humanidad una vida más provechosa:

Esta teoría explica que el movimiento es la causa necesaria de toda acción humana, por lo tanto suele ser concebida como determinista porque admite que las interacciones tanto naturales como humanas están gobernadas por leyes

causales. Así para González "toda causalidad queda reducida a la causalidad mecánica como causa necesaria, con la que los hechos naturales quedan disciplinados en una rígida conexión determinista". (González 1981, p. 43).

Aunque Hobbes pertenece a la tradición empirista, se esfuerza por argumentar que la observación y la experiencia no son suficientes para corroborar la uniformidad en la conducta humana. Para ello, alude a un principio de causa y efecto desde un enfoque lógico y racionalista. Por ejemplo, la causa es lo real (lo que percibimos), pero una vez que esté presente en la naturaleza, necesariamente el efecto aparecerá como consecuencia, y al faltar uno de los dos (causa o efecto) se hace imposible pensar en la aparición del otro. Lo que de verdad es posible, tiene que realizarse alguna vez, si no, no sería posible. Según esto, cuando se da una serie de hechos posibles, esos casos se seguirán dando de manera constante. La frecuencia de los acontecimientos será medida por una probabilidad. Esto es lo que le da ese valor racionalista y matemático al sistema hobbesiano. La causalidad es un concepto impuesto por el hombre mediante la razón y no es un factor inherente a la naturaleza: "la causalidad es un concepto cuya forma determinada se obtiene mediante la razón pura, es decir, mediante definiciones". (Tonnie 1932, p. 165)

Afirmando lo anterior es fácil suponer que si todo lo que ocurre ha tenido una causa, todos los actos humanos la habrán tenido también. Al respecto, para Hospers "el determinismo sólo se compromete a afirmar la amable proposición de que todo lo que ocurre depende de un conjunto de factores causales.

Pueden ser físicos, mentales, personas o animales". (Hospers 1964, p. 729)

Si todo lo que hacen los hombres es observado encontrando en ellos una uniformidad constante en sus acciones, esa uniformidad dará indicio para que un investigador que pretenda hacer una ciencia del hombre como Hobbes establezca una ley mediante la cual pueda predecir los actos humanos. Las leyes naturales no prescriben nada, solamente describen el comportamiento así como los sucesos en el universo; son descripciones de cómo se mueven las partículas de la materia, movimiento que es uniforme. Estas mismas consideraciones son aplicables a la conducta humana en el sentido en que de acuerdo a ciertas uniformidades se establecen leyes de la conducta humana.

Para el autor del *Leviatán* el proceso de causalidad parte del supuesto de que la naturaleza es uniforme a través del tiempo. Así, por ejemplo, el agente de manera uniforme puede ocasionar la misma sensación en todo momento en el paciente. "La naturaleza es uniforme, la misma causa producirá el mismo efecto". (Goldsmith 1988, p. 43).

La importancia de la teoría hobbesiana reside en mostrar que aun cuando la razón y el sentimiento son facultades que aparentemente muestran un estado de pasividad en la mente, aquellas pueden ser estimuladas para generar sensaciones en diferentes órganos de los sentidos. La razón y el sentimiento al tener relación con el entorno son activadas. González opina que para Hobbes: "el intelecto y el sentir aparecen como facultades puramente pasivas. Uno y otro son modalidades surgidas de la mente humana en su confrontación con la

materia, y dentro de un mismo determinismo mecanicista. Ambos son producto, aunque diferentes de la acción de una sustancia con capacidad de ser activada". (González 1981, p. 46)

La razón y la pasión son dos facultades que al estar presentes en el sujeto tienen que manifestarse de manera conjunta, es decir que mientras la razón dota al individuo de esa capacidad de cálculo, permitiéndole analizar toda serie de posibilidades antes de actuar, las pasiones por su parte, son el motor que impulsa a los hombres a la acción. Esto implica que el sujeto siempre debe tener deseos porque son los que lo mueven, pero desde luego esos deseos tienen que ser guiados por la razón ya que de lo contrario pueden fungir como un arma destructiva para el sujeto:

Los pensamientos son, con respecto a los deseos como escuchas o espías, que precisa situar para que avizoren el camino hacia las cosas deseadas. En efecto, no tener deseos es estar muerto; tener pasiones débiles es pereza; apasionarse indiferentemente por todas las cosas es DISIPACIÓN y distracción; y tener por alguna cosa pasiones más fuertes y más vehementes de lo que es ordinario en los demás, es lo que los hombres llaman LOCURA. (Hobbes 1987, p. 59)

En el *Leviatán*, Hobbes analiza la igualdad proveniente tanto de la mente como del cuerpo humano, explicando cómo el más débil puede llegar a matar al más fuerte, aduciendo que todos los hombres son iguales en la medida en que todos son mortales y vulnerables. De hecho este filósofo señala que la naturaleza ha hecho tan iguales a los hombres en las facultades del cuerpo y de la mente, que aunque se encuentre un hombre evidentemente más fuerte físicamente que otro, ambos tienen las mismas oportunidades, pues en cuanto a la fuerza corporal, el débil tiene fuerza suficiente para matar al otro mediante armas o mediante una alianza con otros para que en conjunto ataquen al

enemigo. En cuanto a la mente, hay también igualdad entre los hombres ya que la experiencia hace más prudente a un hombre, en el sentido en que tiene mayor previsión para calcular las consecuencias de sus acciones. Esta igualdad en lo mental se refiere a la igualdad en pensamientos y en pasiones.

En la introducción del *Leviatán*, Hobbes comenta:

Pues la similitud de los pensamientos y pasiones de un hombre con los pensamientos y pasiones de otro hombre, quienquiera que mire dentro de sí, y considere lo que hace, cuando piensa, opina, razona, tiene esperanza, miedo, etc., y sobre qué cuestiones, leerá y sabrá cuáles son los pensamientos y pasiones de todo hombre en circunstancias similares". (Hobbes 1987, p. XI)

Esta semejanza se refiere a la naturaleza de los pensamientos y de las pasiones, que es idéntica en todos los hombres en la medida en que significa una misma realidad que viene determinada por una ley uniforme. Como la naturaleza es considerada en términos mecánicos, la igualdad entre los pensamientos y las pasiones expresan una semejanza funcional. La igualdad psicológica propuesta no implica que todos piensen y apetezcan las mismas cosas. Por eso Hobbes agrega:

Yo digo la similitud de las pasiones, que son las mismas en todos los hombres, desear, temer, tener esperanza, etc., no la similitud de los objetos de las pasiones, que son las cosas deseadas, temidas, las que producen esperanzas, etc., pues éstas sí varían de acuerdo a la constitución individual y a la educación particular". (Hobbes 1987, p. XI – XII)

La diferencia que sí establece el filósofo inglés es entre las pasiones y los objetos de las mismas. Por esta razón, la uniformidad no puede ser establecida partiendo únicamente de la experiencia mediante los esquemas de la concepción mecanicista, pues ésta nos muestra las diferencias en cuanto a las

cosas deseadas. Aunque cada pasión sea singular, todas ellas son uniformes en cuanto son consideradas desde su generación. Los hombres desean objetos diversos, pero tienden a manifestar el mismo sentimiento de la misma manera. Según Tonnies, Hobbes admite que "sabemos por experiencia que el placer y el dolor no se producen en todos los hombres por las mismas causas y que éstas son muy distintas en su constitución corporal, de forma que lo que para algunos es favorecedor de su constitución vital y, por lo tanto, placentero, para otros es entorpecedor y doloroso". (Tonnies 1932, pp. 204-205)

La noción de voluntad en el sistema hobbesiano radica en su teoría mecanicista de las pasiones mediante la cual explica la conducta humana. Así no existe facultad de querer, sino sólo el acto de querer, al que define como último apetito en la deliberación, que queda limitada al apetito precisamente porque en el sujeto está el poder de realizar o no una acción. Se puede observar que en la deliberación se elimina todo momento cognitivo quedando ésta reducida sólo a las pasiones. Lo cognoscitivo (en particular, lo racional), no interviene en la deliberación pues esta última es atribuible tanto a los hombres como a los animales.

Hobbes no desconoce la definición tradicional de voluntad como apetito racional, pero la rechaza tajantemente. Afirma en el *Leviatán* que esa definición, comúnmente usada por la escolástica no es adecuada, pues si lo fuera no podría haber actos contrarios a la razón, y un acto voluntario es aquel que emana de la voluntad. Para él, la voluntad está compuesta por todas las pasiones (deseos y aversiones) que preceden a la acción. En el *De Corpore*

afirma incluso que "el apetito, el temor, la esperanza y el resto de las pasiones no son llamadas voluntarias, pues ellas no proceden de la voluntad, son la voluntad". (Hobbes 1969, p. 69). Las acciones voluntarias se deben tanto a los apetitos como a las aversiones, pues una acción hecha por temor es tan voluntaria como aquella hecha por deseo.

Como hemos mencionado anteriormente, las pasiones son causadas por el movimiento, y, por esta razón, se ordenan a la conservación del mismo. El único principio de su determinación es la causa de su producción, y por tanto, no puede darse ninguna pasión que no sea vital. Si tratamos de conectar toda esta teoría con la doctrina mecanicista, considerando que todo movimiento es causado por otro anterior, llegamos a concluir que los actos voluntarios, en tanto movimientos, son producidos por el movimiento de las pasiones, que a su vez, son suscitadas cuando el movimiento de los objetos continúa desde los órganos sensoriales hasta el corazón, convirtiendo al poder sensitivo, en el origen cognitivo interno de los movimientos voluntarios.

Llegamos a concluir que los actos voluntarios, en tanto movimientos, son producidos por el movimiento de las pasiones, siendo la voluntad el origen inmediato y las pasiones restantes el origen mediato. Estas pasiones, a su vez, son suscitadas cuando el movimiento de la sensación, producido por el movimiento de los objetos mismos, continúa desde los órganos sensoriales hasta el corazón, convirtiendo a la imaginación, poder sensitivo, en el primer origen cognitivo interno de los movimientos voluntarios. Esto explicaría, por qué si la voluntad es pasión y la deliberación secuencia de pasiones, el hombre, no

obstante, puede equivocarse al elegir los medios para un fin. Sin embargo, la razón tendría el privilegio de guiar las acciones en el sentido en que evitaría el hecho de que el hombre se dejase llevar por los placeres, porque mediante la razón es como el hombre prevé las consecuencias. "El hombre está compuesto de razón y pasión. La razón, como veremos, no produce por sí misma nada. Su función consiste en regular las pasiones que sin ella se moverían de una manera ciega". (González 1981, p. 82). Por la misma razón, si la voluntad fuera un proceso racional no habría acciones irracionales, pues siempre actuaríamos de acuerdo a la razón. De manera que si nuestros actos voluntarios fueran previos al proceso racional, todos ellos deberían seguir el cálculo de la razón. Pero para Hobbes evidentemente esto no es así: "en el sistema hobbesiano no cabe, pues, un apetito calculante, lo único posible es aplicar un cálculo a nuestros apetitos, es decir, un apetito calculado. Hobbes nunca señala expresamente la influencia de la razón calculadora en la "Will" como volición". (Lukac 1999, p. 150)

TERCER CAPÍTULO **Razón y Pasión en Hume**

3.1 La razón en Hume

La razón es y sólo puede ser la esclava de las pasiones y no puede pretender otro oficio que servir las y obedecerlas.

HUME

A través de la historia, pero sobretodo en el periodo de la filosofía antigua, la razón era concebida como aquella facultad superior capaz de predominar en el sentimiento humano. Incluso en la cotidianidad humana seguía hablándose de

la lucha entre razón y pasión otorgándole el mayor privilegio a la razón; se afirmaba que los hombres serían virtuosos en la medida en que se conformaran a sus dictados. No obstante, la concepción de la mayoría de los filósofos morales antiguos coincidía en que toda criatura racional era obligada a guiar sus acciones mediante la razón, porque se había insistido con fuerza sobre la ceguera, inconstancia y falsedad de las pasiones. Sin embargo, Hume pretende demostrar que, en primer lugar, la razón por sí sola jamás podrá ser motivo de una acción de la voluntad y, en segundo lugar, que la razón nunca podrá oponerse a la pasión. Uno de los objetivos de la ética de Hume es señalar la naturaleza y el papel de las pasiones así como la relación que éstas tienen con la razón.

El razonamiento para Hume es un proceso con el que llegamos a creencias o conclusiones a partir de diversas premisas o fragmentos de evidencias, y sólo hay dos especies generales de razonamiento: el demostrativo y el probable. En las matemáticas, el razonamiento demostrativo en general es ciertamente útil en casi todos los campos de la vida humana, pero Hume cree que en sí mismo no tiene influencia alguna sobre la acción. Al preguntarse sobre cómo se realizan los juicios de causa y efecto, se percata que dicho juzgar conlleva a la segunda especie de razonamiento probable, que sólo puede dirigir nuestros impulsos o nuestras acciones, pero nunca producirlas. Si ya tenemos un propósito o un fin entonces podemos emplear cualquier especie de razonamiento para que nos ayude a descubrir los mejores medios para alcanzarlo. En su *Disertación sobre las pasiones* define razón como:

"Una facultad, encargada del discernimiento de la verdad y la falsedad, que se ejerce y opera bien mediante el razonamiento abstracto (relaciones de ideas), bien por el probable (cuestiones de hecho)". (Hume 1990, p. 20)

La razón es incapaz de generar sentimiento o emoción alguna; así también es incapaz de dirigir por sí misma las acciones humanas porque para efectuar cualquier acción o para ser movidos a realizarla, tenemos que ser influidos por algún deseo. De alguna manera el hombre prefiere algunas cosas más que otras, entonces las acciones dependen en mayor medida del deseo o de la aversión y no del razonamiento. Stroud opina:

Puedo averiguar mediante observaciones y razonamientos que en el cuarto de junto hay una sandía grande y jugosa. También sé mediante razonamiento qué es lo que tengo que hacer para probarla -tengo que levantarme, entrar al cuarto de junto, tratar de conseguir que alguien me dé un pedazo-. Pero está claro que todo ese conocimiento, tanto categórico como hipotético, no basta para llevarme a hacer nada si yo no *quiero* sandía... Si no necesito o no deseo sandía, no haré nada por mucho conocimiento que haya adquirido mediante el razonamiento. (Stroud 2005, p. 222)

El que la razón por sí sola no pueda guiar las acciones del hombre, es debido en primera instancia a que el dominio de la razón es la relación de las ideas abstractas, es decir, la información procesada en el pensamiento que es transmitida mediante la experiencia. Esta última es la única que puede dar indicio de la relación de los objetos que forman parte de nuestra realidad. El dominio de la razón es el mundo de las ideas, mientras que el principio de las acciones humanas son las voliciones (deseos), por consiguiente, los papeles de la razón y la pasión son totalmente distintos. Para que pudieran entrar en conflicto ambas facultades, la razón tendría que generar un impulso contrario al de la pasión. Por lo tanto, si ya hemos mencionado que la razón es incapaz de originar impulso alguno, entonces no puede haber tal pugna.

Hume piensa que es un error pensar incluso que pueden entrar en conflicto la razón y la pasión. Para que la razón pudiera entrar en conflicto con la pasión en lo que se refiere a la dirección de la voluntad, tendría que estar

"empujando" al agente o creando un impulso en una dirección opuesta a aquella en que la pasión "empuja" al agente. Y si la razón es perfectamente inerte, y no puede producir ningún impulso en absoluto, entonces obviamente no puede oponerse a la pasión en la producción de la acción. (Stroud 2005, p. 224)

Si se ha hecho alusión a que el papel de la razón se remite únicamente a determinar el valor de verdad de las proposiciones, significaría que sólo se podría entrar en conflicto con la razón en caso de que hubiera una contradicción en cuanto al valor de verdad de una proposición. La única forma en que la razón puede influir en los actos humanos es dirigiendo los juicios que acompañan a toda acción vinculada con la relación causa-efecto. La observación de una gran variedad de acontecimientos relacionados con los objetos conlleva al sujeto a realizar inferencias porque de alguna manera todo razonamiento humano supone constantemente que hay un vínculo entre un acontecimiento presente y el que se infiere de él.

Para el filósofo escocés la relación de causa-efecto le permite al sujeto ir más allá de la evidencia de los sentidos así como de la memoria. Por ejemplo, En su *Investigación sobre el conocimiento humano* nos dice: "oír una voz articulada y una conversación racional en la oscuridad, nos asegura la presencia de alguien, porque éstas son efectos de la condición humana y estrechamente conectados con ella". (Hume 1990, p. 49)

Sabemos que todo hombre siente placer y dolor por algún o algunos objetos en particular, asimismo, por experiencia sentimos inclinación hacia lo placentero y cierto rechazo por lo que nos causa sufrimiento. Este vínculo entre el sentimiento y los objetos lleva a establecer la relación de causa y efecto. "Las causas y efectos no pueden descubrirse por la razón, sino por la experiencia"

(Hume 1990, p. 50) ya que según Hume, el razonamiento sólo tiene la capacidad para descubrir esta relación así como para dirigir los impulsos humanos, pues el deseo, los apetitos y los impulsos son los motivos que llevan al sujeto a realizar una acción. Hume admite:

La razón por sí sola no es capaz de producir una acción o dar lugar a la volición.... es imposible que la razón pueda tener el último efecto, de evitar la volición, más que por un impulso en la dirección contraria de nuestras pasiones, y este impulso, habiendo actuado solo, debería haber sido lo bastante fuerte para producir la volición. (Hume 1977, p. 265)

La razón y la pasión son facultades que asumen papeles totalmente distintos en el sujeto; una no produce a la otra, sino que son independientes. Es imposible que la razón pueda producir o evitar un sentimiento, pues las emociones se rigen en el hombre mediante una atracción hacia lo que nos place o un rechazo hacia lo que nos ocasiona sufrimiento. Es decir, somos llevados a evitar o a buscar lo que nos produce sufrimiento o placer.

El hombre tiende a saber lo que le agrada o desagrade mediante la relación causa – efecto. Según Hume, por medio de la experiencia, es como el hombre descubre la causa de sus emociones. Nuestro filósofo escocés nos dice en su *Tratado*: "De la esperanza de dolor o placer es de donde la aversión o inclinación hacia un objeto nace, y estas emociones se extienden por sí mismas a las causas y efectos de este objeto tal como nos son indicadas por la razón y la experiencia". (Hume 1977, p. 265). Hume habla, en primer lugar, de la razón como principio o facultad que se ejerce de dos modos, bien comparando ideas, bien realizando inferencias sobre cuestiones de hecho. En segundo lugar, habla de la razón como determinación de la verdad o falsedad de las proposiciones. En cambio, las pasiones son inherentes al hombre, éste

necesita sentir las, experimentarlas y vivenciarlas. "Nada puede oponerse o retardar el impulso de la pasión más que un impulso contrario, y si este impulso contrario surge siempre de la razón, esta facultad debe tener una influencia original sobre la voluntad y debe ser capaz tanto de causar como de impedir una volición o un acto". (Hume 1987, p. 265)

Cabe añadir que definir una pasión como "una existencia original que no contiene ninguna cualidad representativa que la haga copia de otra existencia" (Hume 1987, p. 265) implica que los sentimientos no se apoyan en conceptos estipulados por la razón, pues simplemente el sujeto al estar enojado, indignado o enamorado no representa un valor de verdad como sucede en las proposiciones (objeto de estudio de la razón) sino sólo lo que está sintiendo en ese momento. Por consiguiente, las pasiones sólo serán irracionales cuando éstas vayan acompañadas de un juicio. Pero, aun así, las pasiones no serán racionales o irracionales, sino el juicio. De esto, Stroud comenta que "el hecho de que la acción o la pasión sean llamadas 'irracionales', se debe, según Hume, a la falsedad de la proposición creída. Estrictamente hablando, ninguna pasión o acción puede ser en sí misma irracional o 'contraria a la razón'". (Stroud 2005, p. 226). Por ejemplo, una pasión será considerada como irracional cuando el hombre sienta tristeza, temor o cualquier otro sentimiento sobre un objeto que no existe o cuando el hombre busca medios insuficientes para un fin deseado. "No es contrario a la razón, para mí preferir mi ruina total para evitar el menor sufrimiento a un indio o a un hombre totalmente desconocido". (Hume 1987, p. 266)

Antes de la propuesta filosófica de Hume la razón gozaba de una reputación excelente siendo concebida como la facultad capaz de controlar los sentimientos que eran la parte instintiva y autodestructiva del ser humano. El filósofo escocés propone un argumento para demostrar que aquella concepción es equivocada porque no todas las pasiones son violentas, sino que son graduales. En el sujeto hay pasiones tranquilas y violentas, las primeras son llamadas así debido a la escasa o mínima agitación que producen en el pensamiento, son pasiones que todo ser humano tiene en estado latente y que por ende eso tienden a ser confundidas con la razón, pero "la razón no produce emociones sensibles". (Hume 1987, p. 267). Algunos ejemplos de pasiones tranquilas son: el amor a la vida, el cariño a los hijos o simplemente el deseo hacia el bien y el rechazo hacia el mal. "Cuando estas pasiones se presentan de manera tranquila y no causan agitación en el alma, se le toma muy fácilmente como una determinación de la razón y se supone que procede de la misma facultad que juzga la verdad y la falsedad". (Hume 1987, p. 267)

Una pasión es violenta cuando su intensidad es grande, aunque cabe señalar que el grado de intensidad dependerá, por un lado, del temperamento de la persona y, por el otro, del objeto (hacia lo que se dirige la pasión cuando es excitada). Por ejemplo, si en un hombre es suscitada una pasión violenta ésta será intensa en la medida en que tiene el recuerdo de la emoción, pero conforme pasa el tiempo disminuye el grado de intensidad de su pasión. No obstante, si el tiempo ha transcurrido pero la idea de esa afección sigue siendo

tan intensa y recordada por el sujeto, entonces, la pasión adquiere mayor violencia.

Por último, Hume supone que cuando creíamos que la razón guiaba las acciones o producía un sentimiento en realidad la habíamos confundido con una pasión tranquila. Además, advierte que no existe ninguna lucha entre razón y pasión, sino entre una pasión tranquila y una pasión violenta. De hecho, considera a la primera como aquella capaz de guiar y controlar las pasiones violentas, pues la mayoría de las veces los hombres actúan contra sus propios intereses. Hume, menciona al respecto:

En general podemos observar que estos dos principios (pasiones tranquilas y violentas) actúan sobre la voluntad, y que cuando son contrarios, uno de ellos prevalece, según el carácter general y la disposición presente de la persona. Lo que llamamos fortaleza del alma implica la prevalencia de las pasiones tranquilas sobre las violentas, aunque podemos fácilmente observar que no existe hombre que posea tan constantemente esta virtud hasta el punto de no ceder en alguna ocasión a las sollicitaciones de las pasiones y deseos". (Hume 1987, p. 267)

Con la supuesta oposición radical entre la violencia de las pasiones y la apacibilidad de la razón que se da en el pensamiento común y corriente, se elimina la posibilidad de que existan ciertas pasiones cuyos efectos sobre la conducta son muy intensos mientras que las alteraciones emocionales que producen son mínimas.

3.2. El tratado de la pasión en Hume

El sentimiento no puede ser
nunca contrario a la naturaleza,
está siempre de acuerdo con ella.

TAYLOR

Hume parte de una perspectiva empirista con el objetivo de realizar un análisis de la conducta humana. Siente una especial admiración por Newton retomando de él una metodología con el objetivo de adaptarla a ese análisis. Su concepción de la naturaleza humana como racional, social y activa, le lleva a buscar un sistema de vida en que se atemperen estas tres dimensiones.

La importancia de lo dicho anteriormente radica en que Hume al ser un filósofo empirista, prefiere apegarse a la condición humana para la construcción de su teoría. Según Rábade para nuestro autor "está bien ser filósofo, pero es más importante ser fiel a la condición humana." (Rábade 1998, p. 12) tal fidelidad se perdería con la entrega desordenada a las especulaciones.

Lo interesante de la teoría humeana es el sentido práctico que le da a la realidad de la que forma parte el hombre, pues, para el filósofo como para todo sujeto su tarea fundamental es vivir y la filosofía si no se inserta en ese vivir para comprenderlo y aclararlo, está errando su camino. Según él, nuestro vivir no necesita de razonamientos abstractos y si nuestras acciones fueran regidas por ellos, la conducta normal entraría en parálisis. Oramos por creencias y convicciones, porque son éstas las que se adaptan a la conducta humana.

La importancia que tiene la física newtoniana en la filosofía de Hume reside en que "no hay razón para no despertar un éxito igual en nuestras investigaciones de la mente, si es que son llevadas a cabo con la misma capacidad en comparación con la ciencia de Newton". (Hume 1977, p.184) Esta comparación con la teoría newtoniana está justificada, ya que "en las acciones humanas hay un curso general de la naturaleza de la misma manera que la hay

en las operaciones del sol y del clima." (Hume 1977, p. 184) En el curso normal de la naturaleza y de sus fenómenos podemos, conforme a una observación cuidadosa descubrir regularidades, aunque no tengamos conocimiento acerca de su origen. Así "a esta experiencia y observación de la vida común debe acomodarse todo juicio correcto, es decir, a la práctica y a la vida cotidiana, evitando las altas especulaciones que nos alejen de ella". (Rábade 1998, p. 15) Prácticamente son la observación y el análisis de la vida común el ámbito donde se desenvuelve la mente humana. La manera en que los objetos influyen en los sentidos "basta para la conducta de la vida, y esto basta también para [la] filosofía, la cual, pretende únicamente explicar la naturaleza y las causas de mis percepciones, es decir, de las impresiones e ideas". (Hume 1977, p. 367 – 368)

Por otra parte, cabe señalar que así como Hume utilizó su teoría de la percepción para explicar su epistemología, así mismo sigue ese modelo para dar cuenta de las pasiones y del sentimiento en el sujeto.

En la época de la ilustración la razón tenía la mayor parte de los privilegios, mientras que la pasión era acusada de ceguera, inconstancia y decepción. Sin embargo, Hume, contra la "falacia de tal filosofía", se propone probar que la razón por sí sola no puede ser motor de acción alguna de la voluntad y no puede hacer frente a la pasión en la dirección de ella. Tras una amplia explicación de la relación entre razón y pasión. Hume sostiene una de sus más célebres frases "La razón es y será esclava de las pasiones sin que jamás

pueda aspirar a ninguna otra función que a servir las y obedecerlas." (Hume 1987, p. 265)

Cabe mencionar que según nuestro autor hay que acudir a una filosofía de sentimientos suaves y moderados, y para ello es importante acudir a su teoría de las percepciones de la que parte para explicar las pasiones en el sujeto. Tales percepciones son divididas entre impresiones e ideas. Con esto se insiste en distinguir cuando sentimos o experimentamos, de cuando pensamos o reflexionamos:

La diferencia entre ellas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que hieren la mente y se abre paso hacia nuestro pensamiento o conciencia. A aquellas percepciones que entran con fuerza y violencia máxima podemos llamarlas *impresiones*; y en este nombre incluyo todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones, en tanto que hacen su primera aparición en el alma. Por ideas entiendo las imágenes tenues de éstas en el pensar o el razonar; como son, por ejemplo, todas las percepciones excitadas por el presente discurso, exceptuando aquellas que surgen de la vista y el tacto, y exceptuando el placer o el malestar inmediatos que éste pueda ocasionar. (Hume 1977, p. 15)

De acuerdo con nuestro autor hay una gran diferencia cuando por un lado percibimos los objetos hallados en la realidad (impresión) y cuando simplemente pensamos en ese objeto que está ausente (ideas). Toda percepción humana es concebida bajo la doble relación de la impresión y la idea, ya que es así como el sujeto se desenvuelve en su vida cotidiana:

Cuando cierro los ojos y pienso en mi habitación, las ideas que formo son representaciones exactas de las impresiones que sentí; no hay ninguna circunstancia en una que no se encuentre en la otra. Al reposar mis otras percepciones, sigo hallando la misma semejanza y la misma representación. Las ideas y las impresiones parecen siempre corresponder unas con otras. (Hume 1987, p. 16)

En concreto, no hay pensamiento a menos que haya una impresión de sensación. Hume piensa que para comprender la mente humana es indispensable acudir a su teoría de las ideas, la cual consiste en tener percepciones en la mente. Es decir, que mediante las sensaciones generadas por la percepción de la realidad, sean originadas las ideas que hallamos en nuestra mente. Al respecto Stroud opina:

La meta general de Hume al trazar tal distinción es distinguir entre sentir y pensar. Sólo entonces podrá proponer que no puede haber pensamientos o ideas a menos que primero haya sensaciones o sentimientos. Puesto que de acuerdo con la teoría de las ideas, cuando percibimos o pensamos acerca de algo hay una percepción ante la mente. (Stroud 2005, p. 47)

Al haber descrito la importancia que representa para Hume la doble relación de impresiones e ideas, es posible explicar cómo son concebidas las dos facultades de la mente humana (razón y pasión) mediante su teoría de la percepción. Hume parte propiamente de las impresiones, pues concibe estas últimas como pasiones. Las impresiones son clasificadas por Hume de la siguiente manera:

Las impresiones de sensación son las que, sin ninguna percepción antecedente, emergen en el espíritu, originadas por la constitución del cuerpo, por los espíritus animales o por la impresión de los objetos sobre los órganos externos. Impresiones reflexivas son aquellas que proceden de alguna manera de las de sensación. Del primer género son todas las impresiones de los sentidos y todos los dolores y placeres corporales. Del segundo son las pasiones y otras emociones correspondientes. (Hume 1977, p. 183).

Para llegar a comprender lo que significa la doble relación de impresiones e ideas, es necesario distinguir, antes que nada, el objeto de una pasión y su causa. Prácticamente, la causa de las pasiones es aquella idea que las excita; su objeto en cambio, es aquello a lo que dirige su atención una vez excitadas. Es decir, las pasiones dependen tanto del pensamiento humano, así como de

lo que lo rodea (impresiones). Para Hume, mientras las ideas son aquellas mediante las cuales formamos conceptos en nuestra mente, las impresiones son cualidades que encontramos en cualquier objeto externo a nosotros tales como la belleza, la fealdad o cualquier otra cualidad.

El primer par de pasiones a las que alude Hume es el orgullo y la humildad que aun cuando son representadas como afecciones contrarias, poseen el mismo objeto (nosotros mismos), pero varían en la causa que las produce. Esto es, varían sus sensaciones, pues estas producen orgullo cuando las sensaciones percibidas son agradables. De igual manera, cuando las percepciones son desagradables, será producida la humildad. De acuerdo a la experiencia se considera que hay un sin fin de causas que producen orgullo. Por ejemplo, la belleza percibida de una casa, de un carro, de alguna vestimenta, de nosotros mismos o de cualquier otro objeto. Así también, la fealdad percibida de la casa, del carro o de cualquier otro objeto que nos pertenezca dará origen a la humildad. Hume dice:

Todo lo que produce una sensación agradable y se relaciona con el YO produce la pasión del orgullo, que es también agradable y tiene como objeto el YO. La sensación de humildad es desagradable como el orgullo es agradable, razón por la cual debe cambiar de cualidad la sensación producida por las causas, mientras que la relación con el YO continúa siendo la misma. Aunque orgullo y humildad son completamente contrarios en sus efectos y sensaciones, tienen el mismo objeto, de modo que se requiere tan sólo cambiar la relación de las impresiones, sin hacer ningún cambio en las ideas. (Hume 1977, p. 191)

Hay que señalar que la causa y el objeto en las pasiones indirectas son distintos porque estas pasiones no nacen sólo de la percepción de alguna cosa o cualidad, sino que requieren conciencia de la persona con la que ésta se halla en relación; en el caso del orgullo y la humildad se tratará de sí mismo, en

el del amor y el odio, de alguna otra persona. Para dar cuenta de cuál es la causa real de la pasión, Hume realiza un estudio pormenorizado de ciertos principios que tienen una influencia tanto en el entendimiento, como en las impresiones. El primero de ellos es la *asociación de ideas*, pues por muy inciertos y cambiantes que puedan ser nuestros pensamientos, pasan con regularidad de un objeto a aquel que se le asemeja. La segunda operación que se llevará a cabo en la mente humana es la asociación de impresiones o emociones de manera que todas las impresiones *semejantes* están relacionadas. Por ejemplo, cuando surge alguna y le sigue la otra con cierta naturalidad. Hume describe:

La tristeza y la frustración dan lugar a la cólera, la cólera a la envidia, la envidia a la malicia, y la malicia de nuevo a la tristeza. Del mismo modo, nuestro temperamento, cuando se ve exaltado por la alegría, se inclina naturalmente al amor, la generosidad, el valor, el orgullo y otras afecciones semejantes. (Hume 1977, p. 188):

En tercer lugar, se observa que estas dos clases de asociación se ayudan y favorecen mucho una a otra, y que la transición se realiza mucho más fácilmente cuando coinciden ambas en el mismo objeto:

De este modo un hombre, que debido a un insulto recibido de otro, se encuentra con el ánimo muy alterado e irritado, es propenso a encontrar cientos de motivos de odio, disgusto, impaciencia, miedo y otras pasiones desagradables, especialmente, si puede encontrar esos motivos en la persona que era el objeto de la primera emoción, o cerca de ella. (Hume 1977, p. 188)

El objeto del orgullo así como de la humildad somos nosotros mismos, de cuyos pensamientos, acciones y sensaciones somos concientes. Sin embargo, el objeto del amor y del odio difiere, pues se halla en otro agente de cuyos pensamientos, acciones, y sensaciones no somos concientes. Hume considera que nuestro amor u odio siempre será expresado o dirigido a otra persona

ajena a nosotros, considerando que no es a cualquier sujeto sino sólo a aquel o aquellos con los que tenemos una relación estrecha. Las causas del amor u odio son diversas entre las cuales están la virtud, el conocimiento, o el buen ingenio. Estas producen amor o autoestima; en cambio el vicio, la ignorancia, o el mal genio producen odio. Por otra parte, la relación que hay entre el orgullo y el amor; la humildad y el odio, se debe a que son afecciones semejantes.

Ahora bien, si sólo hay impresiones e ideas en el pensamiento humano cabría decir que las pasiones al ser impresiones se enlazan por semejanza. No obstante, es importante señalar que cuando en nuestros pensamientos surgen dos pasiones distintas, siempre predominará la más fuerte, pues las dos no pueden existir al mismo tiempo. Esto indica que para Hume las pasiones son graduales, en el sentido en que podemos sentir más respeto, amor, orgullo u odio, por una persona que por otra. De esto Hume nos dice:

Nada es más evidente que una persona adquiera nuestro cariño o esté expuesta a nuestra voluntad según el placer o dolor que recibimos de ella, cambios y variaciones. Sean los que quieran los medios empleados, sus servicios, su belleza para hacerse útil o agradable a nosotros, puede estar segura de nuestra afección, y del mismo modo, sean los que quieran los agravios o desagradados, jamás dejará de excitar nuestra cólera u odio. (Hume 1987, p. 226)

Las pasiones son producidas por las mismas cualidades, es decir, el talento o el buen ingenio generan orgullo en el sentido en que somos nosotros mismos quienes poseemos esas virtudes, pero si estas últimas pertenecen a otra persona ya sea un amigo o un familiar, nos producen además de orgullo, también amor porque existe de por medio un vínculo con ellos. Hume explica:

Si el amor y la estima no fuesen producidos por las mismas cualidades que el orgullo, teniendo en cuenta cómo estas cualidades son atribuidas a nosotros

mismos y los otros, este modo de proceder sería absurdo y no podría esperar nadie una correspondencia de sus sentimientos con los de cualquier otra persona con la que éstos son compartidos. (Hume 1977, p. 21).

La doble relación de impresiones e ideas sigue operando sobre las pasiones de amor u odio igual que las de orgullo o humildad. Todo aquello que proporciona un placer o dolor separado, y que está relacionado con otra persona o conectado con ella, le convierte en objeto de nuestro agrado o aversión:

Una persona, relacionada o conectada con nosotros por sangre, similitud de fortuna, aventuras, profesión, o país, se convierte rápido en una agradable compañía para nosotros, porque penetramos fácil y familiarmente en sus sentimientos e ideas. Nada nos resulta extraño o nuevo. Nuestra imaginación, una vez que ha pasado por el YO, que nos es siempre íntimamente presente, recorre suavemente la relación o conexión y concibe con una simpatía plena a la persona que está casi emparentada con el YO. Se vuelve inmediatamente aceptable y al momento se encuentra en buenas relaciones con nosotros. (Hume 1990, p. 125).

Tanto el orgullo, el amor, la humildad o el odio son relacionados por sus impresiones en cuanto que tienen relación por su semejanza, es decir, por su sensación de agrado y en el segundo caso de desagrado.

Las pasiones en un sentido general son concebidas por Hume como "una existencia original, o si se quiere, la modificación de una existencia, y no contiene ninguna cualidad representativa que la haga copia de otra existencia". (Hume 1987, p. 265). Aunque en un sentido más simple son llamadas impresiones, estas últimas las clasificará de acuerdo al grado de intensidad que manifiesten. Por ejemplo, dentro de las impresiones reflexivas hay unas que son tranquilas y otras que son violentas. De las primeras se desprenden las pasiones directas, las cuales emanan del placer o del dolor. De esta clase tenemos; la pena, la alegría, la esperanza y el miedo. De las impresiones violentas se originan las pasiones indirectas, las cuales, además de partir de lo

agradable y de lo desagradable, también son conformadas por la doble relación (impresiones e ideas) que es la causa de su complejidad. Los ejemplos de estas pasiones son: el orgullo, la humildad, el amor y el odio.

Las pasiones tranquilas serán el factor determinante de las acciones humanas, pues la mayoría de las veces tendemos a confundir la razón con una pasión tranquila. Esto es debido a que a lo largo de la historia la razón ha sido considerada como la facultad capaz de controlar los sentimientos del hombre así como de dirigir sus acciones. Sin embargo, la falta de conciencia de esta confusión hace posible en principio pensar en un conflicto entre razón y pasión, pero Hume descubre que ese conflicto solamente puede darse entre pasiones (tranquilas y violentas), porque el objeto de estudio de la razón versa sobre la verdad y la falsedad de las proposiciones, además de que su función opera sólo a nivel de pensamiento (ideas abstractas). Penelhum nos dice que "una pasión apacible es aquella que normalmente, aunque no necesariamente, es suave en lo que respecta a su cualidad emocional sentida; una violenta aquella que por lo normal, aunque no necesariamente, es intensa en su cualidad emocional sentida". (Penelhum 1975, p. 92)

Nuestro autor pretende darle un giro especial a las pasiones, pues considera que cuando se quiere impulsar a un hombre a realizar un acto es preferible despertar sus pasiones violentas que sus pasiones tranquilas ya que las primeras lo llevan a la acción, mientras que las segundas sólo tienen la capacidad de dirigirla. En su *Tratado de la Naturaleza*, Hume explica:

"Es cierto que cuando queremos dirigir a un hombre y llevarle a la acción será comúnmente más hábil el despertar sus pasiones violentas que sus pasiones

tranquilas y más bien guiarle valiéndose de su inclinación que de lo que vulgarmente se llama razón". (Hume 1987, p. 267)

Por otro lado, Hume comenta que aun cuando surgen dos pasiones contrarias en nuestro pensamiento, causan una tercera afección. Esta nueva emoción es inclinada hacia la pasión que mayor predominio tiene, originándose una pasión con mayor intensidad.

Finalmente, hay que dejar en claro que para este filósofo escocés toda pasión tanto directa como indirecta es precedida por un deseo. Así por ejemplo, si tenemos la impresión inmediata de un placer o un dolor que nos origina un objeto relacionado con nosotros, nos producirá una inclinación que excitará en nuestro pensamiento ya sea orgullo, humildad, amor u odio.

3.3 Razón, pasión y acción según Hume

Juzguemos las cosas morales
tal como juzgamos las cosas materiales.

POPE

Para Hume el objetivo central de la discusión sobre la producción de la acción es poner en contraste las pasiones o sentimientos con los descubrimientos que se realizan mediante la razón, y sostener que los primeros constituyen siempre el factor determinante, y que los últimos no pueden por sí solos ser causa de las acciones humanas. El evidente interés de Hume por el estudio psicológico de las emociones posee una importancia fundamental ética, porque proporciona los elementos conceptuales necesarios para construir un modelo alternativo de la acción frente al racionalismo, señalando de antemano que la razón está subordinada al plano práctico ya que es incapaz de motivar nuestra conducta así como de formular valores sobre ésta. Hume pretende destacar

que las pasiones desempeñan un papel fundamental tanto en la conducta general como en la conducta moral.

La teoría de este filósofo escocés implica estudiar la naturaleza humana de manera precisa y confiable tal como la ciencia natural, pues la ciencia del hombre debería ayudar a explicar los diversos fenómenos de la vida humana apelando a principios generales. El intento de explicar la conducta humana de manera metódica es una búsqueda de los principios que rigen la naturaleza humana. Hume quiere una teoría general de la naturaleza humana que explique por qué los seres humanos actúan, piensan, perciben y sienten de la manera en que lo hacen. Pero la ciencia del hombre de Hume es basada en un método experimental. En su *Tratado de la Naturaleza Humana*, Hume nos dice al respecto:

Me parece evidente que, siendo la esencia de la mente igualmente desconocida para nosotros que la de los cuerpos externos, debe ser igualmente imposible formar alguna noción de sus poderes y cualidades, a no ser mediante experimentos cuidadosos y exactos y la observación de aquellos efectos particulares que resultan de sus diferentes circunstancias y situaciones. (Hume 1987, p. XXI)

Admite que tanto las relaciones naturales como humanas pueden explicarse mediante la causalidad debido a que la conducta humana manifiesta una cierta regularidad. Considera que si todo lo que ocurre ha tenido una causa, entonces los actos humanos también. Sin embargo, a diferencia de otros filósofos, el pensador escocés argumenta que la causalidad no es un concepto impuesto por la razón sobre la naturaleza, sino que con base en una serie constante observada en la conducta humana es como podemos dar cuenta de esa uniformidad. Así para hacer una ciencia del hombre no sólo necesitamos apelar

a principios generales o universales. Partimos también de lo observado en la experiencia:

Me parece evidente que, siendo la esencia de la mente igualmente desconocida para nosotros que la de los cuerpos externos, debe ser igualmente imposible formar alguna noción de sus poderes y cualidades, a no ser mediante experimentos cuidadosos y exactos y la observación de aquellos efectos particulares que resultan de sus diferentes circunstancias y situaciones. (Hume 1987, p. XXI).

Hasta cierto punto Hume enuncia que el hombre puede percatarse de la relación causa y efecto mediante la observación constante de un hecho que conlleve a otro de manera uniforme. Pero no sólo afirma que existe uniformidad en la conducta, sino que también considera que la podemos comprobar de manera cotidiana al relacionarnos con los demás. Asegura que constantemente nos formamos creencias acerca de la conducta futura de los sujetos basándonos en lo que conocemos. Hume observó que los deseos, las creencias y otras inclinaciones conllevan al hombre a comportarse de una manera en particular: "Continuamente nos formamos creencias sobre la conducta futura de la gente basándonos en lo que conocemos de ella –sus motivos, carácter y circunstancias". (Hume 1987, p. 257).

Las pasiones al ser consideradas como impresiones sólo pueden suscitarse en el hombre a través de la experiencia, que es lo que hace que el sentimiento no pueda someterse a la razón. Por consiguiente, la acción queda delimitada como experiencia sensible, lo que indica que la razón será derrocada de su función como directora de la conducta sensibilizando el dominio de la acción. Este carácter extremadamente sensible de las pasiones quizás sea la causa de

que no siempre podamos ser razonables o someternos a los dictados de la razón en nuestra conducta:

En un principio, parece que el odio por una persona sólo se despierta si la acción causante de la pasión es intencionada; no obstante, cuando la cualidad que nos desagrade es relativamente constante en el sujeto o en sus acciones y no ocasional, la génesis de las pasiones discurre en contra de los juicios objetivos. (Hume 2001, p. 29)

Siguiendo con la cita anterior, lo normal en estos casos sería suponer que un razonamiento correcto puede controlar el odio, pero Hume considera que las pasiones se resisten al dominio combinado de la reflexión y del razonamiento experimental. Esto no porque sean irracionales, ni porque constituyan un descontrol en la vida humana, sino porque instauran un dominio esencial respecto de la razón. Esto da indicio del valor de la antropología filosófica humeana porque desde el estudio de las pasiones indirectas se da cuenta de que éstas no pueden ser reducidas a meros espejismos de la razón: "No siempre somos razonables, nuestras pasiones no siempre son modificables por las valoraciones objetivas". (Hume 2001, p. 30)

El análisis de Hume consta de una distinción entre pasiones tranquilas y violentas. Señala, en primer lugar, que las pasiones son graduales, es decir, se diferencian de acuerdo a la intensidad emocional en el sujeto. No obstante, aunque todas las pasiones podrían ser tranquilas y violentas según las circunstancias, algunas tienden a ser violentas y otras tranquilas con cierta regularidad. Sobre esto comenta Penelhum: "Una pasión apacible es aquella que normalmente, aunque no necesariamente, es suave en lo que respecta a

su cualidad emocional sentida; una violenta aquella que por lo normal, aunque no necesariamente, es intensa en su cualidad emocional sentida". (Penelhum 1975, p. 92). A pesar de recuperarse con esto la importancia de las pasiones, no son enaltecidas de modo absoluto negando la razón, sino que se establece una articulación en ambas facultades para la acción humana.

Las únicas formas de conocimiento son las relaciones de ideas y las cuestiones de hecho, y la razón no podrá ser sino la facultad de comparar ideas o de establecer cuestiones de hecho e inferir sobre ellas. En términos más simples, la razón sólo puede establecer la existencia de objetos y determinar las relaciones de hecho entre ellos o las relaciones entre sus ideas.

Hume no considera posible que la razón guíe las actividades prácticas, es decir, que posea el factor determinante de la conducta; la única posibilidad que tiene la razón de influir en las acciones humanas es a través de las pasiones desde un punto de vista práctico y no epistemológico.

Las acciones se encuentran acompañadas de ciertos juicios sobre sus objetos y sobre los medios de llegar a ellos, pero a ese respecto sólo podrán ser calificadas de verdaderas o falsas, siempre y cuando aquellas sean acompañadas de un juicio ya que este último es el único que puede ser verdadero o falso.

Para Hume, un juicio puede ser irracional en dos sentidos; "cuando una acción se basa en la suposición de la existencia de cualquier objeto que no existe, y cuando al realizar una acción elegimos medios insuficientes para conseguir el

fin previsto". (Hume 1987, p. 266). Cuando el sujeto actúa basándose en una creencia falsa se critica tan sólo al juicio que acompaña la acción:

Hume establece que en el plano práctico la razón sólo puede llegar a determinar la mera existencia de los fines de la acción y la adecuación de ciertos medios para llegar a ellos, pero no puede fundamentar << ese orden de los fines>> ya que, en ese caso estaríamos hablando ya de la deseabilidad moral y última de tales fines y de las acciones que llevan a ellos, y, cómo podría la razón, a partir de sus limitadas posibilidades, realizar esa fundamentación y establecer <<lo deseable>>. Los fines de la acción están en el orden del deseo y no son reducibles a razones. (Tasset 2001, pp. 39-40)

Siguiendo con la cita anterior, el único motivo que puede impulsar al sujeto a realizar una acción es el deseo, ya que este filósofo es consciente de que un predominio absoluto de la razón sobre las acciones con independencia de los deseos y pasiones sometiéndolos a ella, puede dar lugar a conductas aberrantes. Como hemos visto, la razón no puede tener en cuenta para nada la moralidad y deseabilidad de fines y medios, sino tan sólo la perfecta adecuación entre estos. Sabemos que la coherencia en cuanto a la planificación de fines y medios es importante en las acciones humanas, pero estas últimas no pueden regirse exclusivamente por la razón. La mera conveniencia racional de algo no es motivo suficiente en una acción, sino que tenemos que poseer un deseo que nos predisponga hacia un fin. De esto Hume nos dice:

Nunca nos concerniría en lo más mínimo saber que tales objetos son causas y tales otros efectos, si tanto las causas como los efectos nos fueran indiferentes. Si los objetos mismos no nos afectan, su conexión no podrá nunca conferirles influencia alguna y es evidente que, como la razón no consiste sino en el descubrimiento de esta conexión, no podrá ser por su medio como sean capaces de afectarnos los objetos. (Hume 1987, p. 259)

Como se puede observar, se pone de manifiesto que la razón no puede provocar las acciones y que se ocupa tan sólo de la coherencia en la articulación de éstas. Esto muestra que Hume trata de integrar la razón en el aspecto práctico; las acciones se realizan bajo ciertos supuestos fácticos que la razón suministra, ahora bien, la influencia directa sobre la acción la tienen los deseos o las pasiones. Por tanto la razón es una sierva de las pasiones en la acción, en el sentido de que la razón interviene en las acciones después del impulso director de una pasión o un deseo; lo único que hace la razón es dirigir impulsos que ya han sido manifestados en los hombres.

Por lo tanto, se puede decir que la decisión final en lo que respecta a la deseabilidad o indeseabilidad en las acciones parece ser pronunciada por las pasiones, pero la razón juega un papel muy importante porque da cuenta únicamente de la adecuación de una determinada acción respecto a un fin, pero no nos dice nada acerca del fin en sí mismo. Es necesario un sentimiento, deseo o pasión que nos predisponga a favor de la aceptación de dicho fin y que nos haga realizar las acciones necesarias para lograrlo.

Finalmente, hay que decir que la teoría de Hume no niega que podamos llegar mediante el razonamiento a tener cierto deseo que no poseíamos antes de razonar. Por ejemplo. Si queremos tener buena salud pero no sabemos cómo adquirirla podemos descubrir que el ejercicio es la mejor manera de adquirirla. Esta reflexión implica desear hacer ejercicio, pero puede darse el caso que aunque sepamos que el ejercicio es bueno para la salud no tengamos el deseo

de llevarlo a cabo. Esto muestra que siempre tiene que existir un deseo previo a la acción humana.

CONCLUSIONES

Breve comparación entre los tres filósofos.

De acuerdo con lo presentado en los capítulos precedentes podemos hacer notar que cada uno de los filósofos estudiados tenía una concepción particular acerca de la razón y la pasión, así como de la influencia que éstas tenían en la conducta del hombre.

La ética de Aristóteles muestra un sentido más práctico y realista que se puede poner a prueba en la vida cotidiana. En cambio, el pensamiento de filósofos empiristas como Hobbes y Hume tenían el objetivo de hacer una ciencia de la conducta humana apoyándose en las teorías tanto de Galileo como de Newton, rescatando los principios básicos de la Física, incluidas las leyes de la inercia, el movimiento y la relación de causa y efecto. Estos dos filósofos, a diferencia de Aristóteles, se ocuparon en hacer una ciencia del hombre dándole un carácter científicista a algo tan contingente como son las relaciones humanas. Tal contingencia Hobbes la tenía muy clara, como lo muestra Goldsmith cuando nos dice:

Los hombres encuentran mucho más fácil llegar a un acuerdo sobre semejanzas o diferencias en formas, colores, sonidos, que sobre si algo es bueno o malo. La causa subyacente de las importantes diferencias entre los hombres radica en diferencias en las pasiones. Las pasiones se diferencian en parte por las distintas constituciones físicas y en parte por diferencias de educación. (Goldsmith 1988, p. 75)

Las relaciones humanas son complejas en la medida en que frecuentemente contraponemos la razón a las pasiones; consideramos a la primera fría y calculadora, y a las segundas ciegas en el sentido en que tienen una capacidad de arrastre en el sujeto. En general, en este enfrentamiento se concibe a la razón como una facultad ligada a reglas universales, a relaciones necesarias, a la verdad, a la objetividad, a la ciencia; en cambio, las pasiones se caracterizan por ser particulares, contingentes, vinculadas a la subjetividad y a lo irracional.

En esta investigación presentamos el pensamiento de un pensador antiguo como Aristóteles, que tuvo la habilidad de discernir la ciencia teórica (la cual parte de principios universales), de la ciencia prudencial (práctica) aduciendo que la segunda es la única que tiene la capacidad de dirigir las acciones del hombre debido a que opera sobre lo contingente (lo que puede ser de otra manera), es decir, lo que depende de cada uno de nosotros. De una manera clara Carmen Trueba nos expone en su artículo *La Racionalidad Práctica En La Ética Nicomáquea* que para el estagirita la racionalidad práctica es concebida como: "una racionalidad instrumental que concierne a la elección de los medios más apropiados o eficaces para alcanzar fines". (Trueba 2000, p. 263) por consiguiente, la razón práctica es la única facultad que, si bien no puede dirigir directamente las acciones dado que opera sólo en el pensamiento, sí puede permitirle a los hombres elegir los mejores medios para que por medio de la prudencia los puedan poner en práctica. No obstante, Aristóteles considera que si las acciones forman parte de la realidad del hombre éstas deben ser guiadas por la prudencia. Por su parte, Hobbes al igual que Aristóteles, pero a diferencia de Hume, consideraba que la razón y las pasiones influyen de una

manera importante en las acciones del hombre. Ambos consideraban que mientras más experiencia adquieren los hombres más prudentes se vuelven y mientras mayor conocimiento poseen más sabios serán. Según Hobbes, la experiencia aporta a las acciones humanas prudencia y sabiduría práctica. En la primera parte del *Leviatán*, referida al hombre, enuncia que la razón no es más que "calcular, esto es, sumar y restar". (Hobbes 1987, p. 33). Del análisis de esta definición se desprende que la razón no es una luz natural sino simplemente un instrumento, una función previsor y calculadora que se reduce a su ejercicio.

Hume respondería tanto a Aristóteles como a Hobbes que no es posible suponer que los hombres primero deliberan o reflexionan y luego deciden cómo actuar. Al parecer, estos dos filósofos tratan de determinar o descubrir qué deberían hacer los seres humanos, o qué es lo mejor que podrían hacer. En consecuencia parece que los hombres con frecuencia tratan de conducirse en sus acciones tan racional o razonablemente como pueden. Piensan acerca de lo que están a punto de hacer, y tratan de que sus acciones sean, en lo posible, resultado de un pensamiento racional e informado. Así también, consideran que la importancia de la acción racional o razonable está consagrada bajo el precepto moral, el cual consiste en que debemos mantener nuestras emociones y pasiones bajo el control de la razón. Aristóteles afirmaba que los hombres son virtuosos en la medida en que se guían por los dictados de la razón. Mientras que para Hume "ningún hombre puede alcanzar siempre este ideal, así como tampoco puede un hombre creer siempre sólo aquello que se apoya en las mejores razones, -el interés y las pasiones intervendrán alguna

vez-, pero cuanto más humano sea un hombre, tanto mejor seguirá la guía de su razón". (Stroud 2005, p. 220). Stroud continúa afirmando que para Hume, el único papel que la razón puede desempeñar en la acción es el de "guiarnos en la elección de los medios apropiados para alcanzar un fin determinado ya que el impulso no surge de la razón, sino que sólo está dirigido por ella". (Stroud 2005, p. 221)

A pesar de la importancia que tanto Aristóteles como Hobbes le atribuyeron a la razón en las acciones humanas, Hume por su parte trató de disolver en primer lugar la concepción que consistía en suponer que existía un conflicto entre razón y pasión. Asumía que tanto la razón como la pasión eran facultades que tenían una función específica tratando de dejar en claro que tal conflicto no podía llevarse a cabo. En su *Disertación sobre las pasiones* define razón como: "Una facultad, encargada del discernimiento de la verdad y la falsedad, que se ejerce y opera bien mediante el razonamiento abstracto (relaciones de ideas), bien por el probable (cuestiones de hecho)". (Hume 1990, p. 20)

El filósofo escocés se diferencia de los otros dos autores que hemos estudiado, pues considera que la razón es incapaz de generar sentimiento o emoción alguna, así también es incapaz de dirigir por sí misma las acciones humanas porque para efectuar cualquier acción o para ser movidos a realizarla, tenemos que ser influidos por algún deseo. Con esto, Hume dejó de concebir las emociones o las pasiones como sentimientos o energías naturales que tienen que someterse a los designios de la razón.

Por otra parte, en cuanto al papel que juegan las pasiones en las acciones humanas, diremos que la tarea de formular una teoría general de las emociones resulta prácticamente imposible si pensamos en que las emociones no forman una clase unitaria, sino un grupo muy heterogéneo en el que se incluyen razones diversas. Así, cuando pensamos en un conjunto arbitrario de lo que normalmente consideramos como emociones, nos damos cuenta de que en Aristóteles, Hobbes y Hume su concepción en cuanto a las pasiones es diversa.

En principio, Aristóteles en su *Ética Nicomáquea* considera que: "Las pasiones nos conceden la facultad mediante la cual somos capaces de airarnos, entristecernos, compadecernos o de sentir cualquier otra afección. Por ejemplo: apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseos, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor". (*Ética Nic.*, II 1105 b. 59). Así, las emociones pueden considerarse como la reacción inmediata del sujeto a una situación que le es favorable o desfavorable. En cambio, Hobbes argumenta que las emociones constituyen una de las cuatro facultades humanas fundamentales, junto a la fuerza física, la experiencia y la razón. En su *Leviatán*, relaciona las emociones con los principios invisibles del movimiento del cuerpo humano que preceden a las acciones visibles y que por lo común se llaman inclinaciones. Las inclinaciones se llaman deseos (apetitos) o aversiones respecto a los objetos que las producen y que como tales son los integrantes de todas las emociones humanas. Según el pensador inglés, lo que no se desea ni se odia no produce movimiento alguno, es decir, el objeto no provoca ninguna sensación en el

sujeto. El grado de placer o dolor de una emoción garantiza su función vital. Hobbes dice que las emociones que causan deleite ayudan a fortalecer la función vital, y las emociones molestas y ofensivas la obstaculizan y perturban, es decir que para él las emociones influyen constantemente en la conducta del hombre.

La tradición que abarca desde el pensamiento de Platón hasta el de Hobbes ha considerado a las emociones como experiencias incompatibles con los juicios racionales. Por ejemplo, cuando las personas reaccionan emocionalmente aquellos filósofos consideraban que estos sujetos estaban experimentando su naturaleza primitiva o animal. Sin embargo, para Hume las pasiones serán la piedra angular de su teoría del sentimiento. El pensamiento psicológico al que alude el autor del *Tratado de la Naturaleza* supone una ruptura con el pensamiento clásico, al afirmar que las emociones poseen tanta importancia como los procesos racionales, y que su influencia en el sujeto puede ser positiva. Sin embargo esta ruptura no es completa respecto al pensamiento tradicional porque aunque se perciba a las emociones como procesos de posible influencia benéfica y no se les considere independientes y excluyentes; siguen siendo dependientes de los procesos racionales. Al respecto, Hume nos dice en su *Tratado de la Naturaleza*:

Las pasiones sólo pueden ser contrarias a la razón cuando van acompañadas de algún juicio u opinión. Según este principio, que es tan claro y natural, puede una afección ser considerada irracional en dos únicos sentidos. Primeramente, cuando una pasión, como la esperanza o el temor, la tristeza o la alegría, la desesperación o la seguridad, se funda en el supuesto de la existencia de los objetos que realmente no existen. Segundo, cuando al actuar una pasión en la acción y al buscar medios insuficientes para el fin apetecido nos engañamos en nuestro juicio relativo a las causas y efectos. Cuando la pasión ni se halla fundada en falsos supuestos ni escoge medios

insuficientes para su fin, el entendimiento no puede ni justificarla ni condenarla. No es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero al arañazo de mi dedo. (Hume 1987, p. 266)

Hay que dejar en claro que la palabra emoción no se usaba como se usa hoy en día, sino que tanto Aristóteles como Hobbes y Hume hablaban de pasiones. Lo que estos filósofos llamaban pasión se usa ahora en la vida cotidiana ya sea para una emoción particular (tiene pasión por los gatos), para resaltar el aspecto más violento de una experiencia emocional (lo odia con pasión) o para describir un rasgo de personalidad (es un hombre apasionado). Olbeth Hansberg opina en su *Diversidad de las emociones* que: "Las palabras "pasión", "emoción" y "afecto" han servido tradicionalmente, en los textos filosóficos y psicológicos, para designar aproximadamente el mismo conjunto de estados mentales." (Hansberg 1996, p. 12).

Para estos filósofos, sobre todo para Hobbes y Hume, las sensaciones juegan un papel importante en su teoría del sentimiento. Para ellos, el miedo o cualquier sentimiento no sería nada si no presentara algún disturbio fisiológico o alguna sensación previa. En este caso para Hobbes resultaría imposible dado que su teoría del sentimiento parte de la fisiología humana. Por ejemplo, qué tipo de emoción fuera el temor si no tuviera presente la sensación de una palpitación acelerada del corazón, de una respiración entrecortada, de temblor en los labios, de ponernos la piel de gallina o de un movimiento intestinal. Según Hobbes son inconcebibles las emociones disociadas de cualquier sensación corporal.

De acuerdo con Aristóteles, es través de las acciones como se podrá evaluar si un hombre es virtuoso o vicioso. En cambio, tanto en Hobbes como en Hume,

las acciones serán explicadas mediante su relación causal. En cuanto a la teoría de la acción en Hobbes, Ferdinand Tönnies, dice:

"Sabemos por experiencia que el placer y el dolor no se producen en todos los hombres por las mismas causas y que éstas son muy distintas en su constitución corporal, de forma que lo que para algunos es favorecedor y por lo tanto placentero, para otros es entorpecedor y doloroso". (Tönnies 1932, p. 205)

Esto implica que las pasiones no importan tanto como experiencias privadas, sino que lo importante es observar cómo influyen en la conducta humana. En este sentido, Hansberg opina que "para estos filósofos su tesis no consiste en sostener que la conducta sea la base de la atribución de emociones a otras personas, sino en la pretensión de que las emociones sean disposiciones a cierta conducta y que esto sea lo único que nos permita identificarlas". (Hansberg 1996, p. 18) Por consiguiente, Aristóteles, Hobbes y Hume pensaban que el origen de las emociones era el reconocimiento de algo como bueno o malo, como adecuado o inadecuado.

El determinismo del que parten Hobbes y Hume es desarrollado bajo el ámbito causal donde tanto los hechos naturales como los hechos sociales quedan reducidos a una rígida conexión de causa y efecto. Estos empiristas comparten el principio: Si todo lo que ocurre ha tenido una causa, de igual manera todos los actos humanos la habrán tenido también. El concepto de causalidad en Hobbes parte del supuesto de que la naturaleza es uniforme a través del tiempo. Goldsmith explica en términos hobbesianos:

Al obrar sobre el mismo paciente, el mismo agente producirá el mismo efecto en tiempos diferentes. Si las condiciones permanecieran sin cambio alguno y no se produjera el mismo efecto, tendríamos que descartar la causalidad regular o incluir el tiempo como un elemento causal. La naturaleza es

uniforme; la misma causa producirá el mismo efecto. Hobbes utiliza el principio de uniformidad para apoyar su argumento de que todo cambio es movimiento. (Goldsmith 1988, p. 43)

Afirmando la interpretación de Goldsmith, podemos citar a Hobbes que nos explica en su texto *Tratado sobre el cuerpo*:

En primer lugar, no decimos que algo cambia, sino que aparece ante nuestros sentidos de otra manera que como apareció en un principio. En segundo lugar, ambas apariencias son efectos producidos en el que percibe y, por lo tanto, si son diferentes, es necesario que alguna parte del agente, que al principio estaba en reposo, se haya movido, y así la mutación consiste en este movimiento; o que alguna parte, que al principio se había movido, se haya movido ahora de otro modo y así la mutación consiste también en este nuevo movimiento. (Hobbes 2000 pp. 114-115)

Toda acción humana es precedida de un motivo y ese motivo es un deseo. De esto Hospers nos comenta que "el determinismo sólo se compromete a afirmar la amable proposición de que todo lo que ocurre depende de un conjunto de factores causales. Pueden ser físicos o mentales". (Hospers 1964, p. 729). Nuestros dos filósofos empiristas piensan a los deseos, creencias, pensamientos y sentimientos como las causas del comportamiento humano ya que finalmente son los motivos que impulsan al hombre a la acción. Además, coinciden en que fenómenos tales como la sensación, el placer y el dolor, el apetito y la aversión pueden ser explicados en términos de causa y efecto, pero con terminología diferente. Por ejemplo, para Hobbes toda sensación percibida es movimiento, mientras que para Hume, todo lo que el hombre capta en la naturaleza son impresiones.

No cabe duda de que para Hobbes el determinismo fue el parte aguas de su sistema político. Para él no hay diferencia alguna entre una ley de la naturaleza y una ley impuesta a los hombres porque ambas leyes son creadas por el hombre y su única función es describir los acontecimientos del universo,

mientras que las leyes implementadas a la sociedad describen el comportamiento humano.

A su vez, cuando Hume alude al hecho de que existe una cierta uniformidad en la conducta humana, se refiere al hecho de que los hombres actúan de manera semejante en las mismas circunstancias. Considera que el hecho de que el hombre sea voluble y caprichoso no significa que sus actos carezcan de causalidad. Continúa diciendo que la causalidad forma parte de la cotidianidad humana y que los sujetos siempre la están aplicando. Un ejemplo de ello es tan sólo cuando convivimos con los demás; ahí nos damos cuenta de su manera de hablar y de actuar formándonos una creencia de cómo se comportarán en el futuro. Con base en sus motivos (deseos) sabremos cómo actuarán. Por ejemplo dice Hume: "Un hombre que da órdenes para una comida no duda de la obediencia de sus criados" (Hume 1987, p. 259). Hume asume que toda conducta humana será explicada mediante inferencias causales. Es decir, cuando alguna circunstancia frecuentemente conlleva a otra como en el caso del comensal y el mesero, adquieren en nosotros como espectadores una conexión en la imaginación y según Hume esto se debe al hábito. El sentido determinista de ambas teorías fue lo que de alguna manera contribuyó a la realización de la ciencia del hombre que propusieron tanto Hobbes como Hume.

En este estudio sobre la relación de la razón y la pasión en la conducta humana, pudimos apreciar que desde la antigüedad se ha venido discutiendo la oposición de dichas categorías. Aquellos pensadores que consideran que esto

es real, siguen concibiendo a las emociones como experiencias impredecibles o incompatibles con la razón, y por ende piensan que los hombres no pueden tomar decisiones basadas en sus sentimientos ya que las personas que reaccionan emocionalmente, están mostrando su naturaleza primitiva o animal. No obstante, desde el pensamiento psicológico existe una concepción que supone una ruptura con respecto al pensamiento clásico. Manteniendo que las emociones poseen tanta importancia como los procesos racionales y que su influencia puede ser positiva en la conducta humana.

Analizado el pensamiento de los tres autores que nos han ocupado en esta investigación, nos proponemos ahora presentar las observaciones finales que muestren el resultado de nuestro trabajo. En primer lugar, hay que dejar en claro que partimos de la concepción de Aristóteles puesto que es de alguna manera la idea que estuvimos acostumbrados a escuchar durante mucho tiempo, la cual consiste en suponer que la razón es la única facultad capaz de controlar las emociones y dirigir las acciones del hombre deliberadamente, mientras que se considera que las pasiones no pueden ser el motor que impulse al hombre a la acción porque el sujeto siempre se inclinaría hacia lo placentero y el placer resulta insaciable para el que no tiene uso de razón.

Lo que el autor de la *Ética Nicomáquea* muestra en su teoría es la manera en cómo debería actuar el hombre y en este sentido resulta un tanto compleja porque los hombres no siempre están dispuestos a esforzarse por ser virtuosos sobretodo cuando tienden a confundir lo placentero con lo bueno y lo doloroso con lo malo. Además siempre se observará que los hombres no siempre dirigen

sus acciones objetivamente mediante la razón y un ejemplo de ello es lo que él denomina como incontinencia (*akrasía*).

Aristóteles atribuye que las pasiones son más comunes en los jóvenes ya que debido a su inexperiencia tienden a errar continuamente, en cambio un adulto al tener más experiencia es más prudente y tiene la facultad de vislumbrar o de avizorar sus territorios antes de actuar. Sin embargo, esto no siempre es así. La madurez no es garantía de prudencia, pues existen un sin fin de casos en los que los hombres más educados e instruidos suelen ser inclinados hacia los placeres y aunque son conscientes de que éstos son malos en exceso lo hacen. Esto sería un ejemplo de que los hombres no siempre tienden hacia el bien o incluso pueden elegir los mejores medios para realizar acciones ilícitas.

El punto de vista de Aristóteles resulta coherente, pero somos conscientes de que la mayoría de las veces los individuos no siempre actúan conforme a la razón puesto que su decisión depende en mayor o menor proporción de una cierta educación, del deseo, del carácter así como de creencias. Según el autor, el sujeto necesita experimentar para que en un futuro no cometa los mismos errores. Por lo tanto, podemos manifestar que una acción no siempre se sigue de una inferencia práctica o de un silogismo tal como lo propone Aristóteles ya que el agente tiende a modificar sus fines, a cambiar de opinión acerca de cómo obtener esos fines, pudiendo darse el caso en que postergue su acción o simplemente ya no tenga la intención de realizarla. Y lo que es más importante, aun en el caso de que la acción se siguiese de premisas, ello no demostraría que la acción ha sido o es, en sentido estricto, la conclusión

necesaria de las premisas de un silogismo. Según Trueba para Aristóteles el Silogismo tiene como finalidad: "La rectitud del pensar con respecto a lo provechoso y el fin atañe no sólo a uno mismo, sino a todos, y se refiere no sólo a la situación o el momento particular, sino a una vida completa, concebida a la manera del hombre prudente, esto es, no de manera parcial e individual, sino para el buen vivir en general". (Trueba 2003, p. 92) Parte de la presuposición de que todo hombre hará uso de su razón; sin embargo, es conciente que el hombre no siempre actúa conforme a ella.

Así, la cuestión planteada desde un principio sigue vigente, siendo necesario preguntarnos: ¿Realmente la razón es capaz de dirigir las acciones humanas tal como lo plantea Aristóteles?

Al igual que Aristóteles, Hobbes explica que la razón práctica es la única que puede dirigir la conducta humana, puesto que versa sobre lo contingente, lo subjetivo y lo particular. Pero a diferencia de Aristóteles, Hobbes y Hume hacen hincapié en que no siempre las pasiones tienen un efecto negativo en las acciones del hombre, sino que inclusive pueden ser el motivo que impulse al sujeto hacia acciones positivas. De hecho, para el autor del *Leviatán* un hombre sin pasión o sin deseos sería un hombre muerto, tener pasiones débiles es pereza, apasionarse indiferentemente por todo es desenfreno y excederse en deseos es locura. Esto indica que si bien las emociones asumen un papel decisivo en el hombre, también pueden ser perjudiciales. Por ello, es importante que se tenga un control sobre ellas mismo que será trabajo de la razón.

Señalado lo anterior es importante especificar que la diferencia entre el pensamiento del filósofo griego y el del autor de *Leviatán* radica en este último no desarrolla una teoría prudencial como lo hace el primero, y tampoco desentraña una teoría cien por ciento empirista como la de Hume, más bien su objetivo fue hacer una ciencia antropológica filosófica y para ello comenzó argumentando que el hombre no nace siendo racional, sino más bien se ve sujeto a un proceso en que tiene que desarrollarse.

En principio, diremos que Hobbes describe dos tipos de conocimiento; el empírico cuyo principio reside en la sensación y la memoria y por el otro lado, el conocimiento científico que consiste en una cadena de razonamientos. Con esta última, comienza formulando hipótesis pues este filósofo considera que estos requisitos son necesarios para hacer una ciencia del hombre. Siguiendo con su inspiración científica determina que el funcionamiento de los fenómenos naturales, tanto de lo interno (mente) como de lo externo (realidad) queda reducido al movimiento. Tanto los fenómenos físicos como la conducta humana, deben ser explicados mediante una ciencia causal.

La teoría hobbesiana, resulta ininteligible en la medida en que trata de reducir todo su sistema a la razón, minimizando los datos empíricos que puede ofrecer la inducción a la ciencia. Como parte de la crítica hacia este modelo Goldsmith comenta que Brandt, en su libro *La concepción mecánica de la Naturaleza en Hobbes* señala:

Objeta la visión de la ciencia de Hobbes que no aprecia la importancia del acopio de hechos y de la inducción, y que no enuncia ningún principio de verificación. Estas críticas se basan en una visión de lo que es la ciencia y de lo que hace que difiera marcadamente de la visión de Hobbes. Puesto

crudamente, la teoría asume que; 1) hay una única teoría de la naturaleza; 2) Esta teoría verdadera es descubrible y descubierta mediante el acopio de hechos y la inducción de conclusiones que nuestras acumulaciones de hechos implican. Ciertamente, Hobbes se opone a esta clase de "inducciónismo". No supone que los enunciados singulares impliquen o conduzcan a teorías generales. (Goldsmith 1988, p. 52)

Siguiendo con la idea anterior, resulta complicada la teoría de Hobbes por el hecho de que considera que basta con que una sola vez presenciemos los acontecimientos humanos para que sigan sucediendo necesariamente de la misma manera en un futuro. Y esta complicación se encuentra fundamentada en primer lugar en el hecho de que ni en la naturaleza, ni tampoco en la conducta humana hay certeza; el hombre es voluble y continuamente cambia de parecer, pues lo que hoy puede parecerle atractivo mañana puede ya no serlo. Tal vez el filósofo inglés fue conciente de ello, pues de hecho en su teoría de las pasiones está presente la idea de que el mayor motivo en las acciones del sujeto son las emociones. Él trató de argumentar que los hombres desean o apetecen objetos distintos, pero siempre tienden a manifestarlo de la misma manera, siendo un ejemplo de esto su estudio por medio del movimiento, donde determinó que los hombres manifiestan sus deseos frente a los demás por medio del movimiento de su cuerpo, de sus gestos, pero principalmente por sus acciones. Sin embargo, el hombre puede llegar a elucidar mediante la razón las consecuencias de sus actos cuando él mismo advierte que las pasiones son relativas; cuando dependen en mayor medida de las circunstancias, el carácter, las costumbres y la educación.

Además de lo señalado, el sistema de Hobbes resulta confuso porque si se está suponiendo que la razón será la guía de las acciones debido a la supuesta objetividad que la define, entonces por qué el filósofo inglés insiste en su

relativismo tanto en la manera de sentir como de actuar. Un ejemplo claro de ello es cuando nos dice que el hombre calculará si el acto es conveniente o no y este cálculo producirá deseo e inclinación hacia la acción ya sea por sus consecuencias buenas o malas. En este sentido, se supondría que un hombre que pretende hacer ciencia necesitaría fundamentar cánones científicos basados en conceptos generales o universales y no basarse sólo en lo que agrada o desagrade a un hombre en particular. Por tal motivo resulta obsoleto el modelo hobbesiano porque en principio el hombre no se basa en leyes universales antes de sentir alguna emoción o antes de actuar. Si realmente la razón fuera aquella capacidad mediante la cual se prevé la consecuencia de sus acciones, entonces habría el problema de la akrasía instruidos actúan en contra de la razón. Según Hobbes, esto se debe a que el individuo no eligió los mejores medios o no calculó adecuadamente, y entonces esto sería un indicio más de la impotencia de la razón para controlar el sentimiento y para guiar las acciones.

La postura de Hume brinda argumentos más consistentes con respecto a la conducta humana, pues no trata de enaltecer ninguna de las facultades humanas. Él afirmó que no puede haber oposición entre la razón y la pasión porque ambas desempeñan funciones totalmente distintas. En primer lugar, la razón tiene una función más específica, esto es, se dedica a relacionar ideas abstractas y a emitir juicios referentes a criterios de verdad en las proposiciones, pero nunca a producir sentimiento alguno. Lo que trató de argumentar este filósofo fue que las pasiones son el motivo que impulsa al

hombre a la acción. Según él, las pasiones tienen efectos más positivos e importantes de lo que normalmente se había creído.

Hume admitió que la razón no es innata en el hombre, sino que la mente es como una hoja en blanco donde se requiere de experiencias para que surjan ideas. En términos humeanos, no hay ideas sin impresiones (experiencia). El filósofo escocés, a diferencia de Aristóteles y Hobbes, dejó claro que los únicos objetos de estudio de la razón son las relaciones de ideas y las cuestiones de hecho. Por lo tanto no va a considerar posible que la razón tenga una función práctica, es decir, que sea un factor determinante en la conducta.

De igual manera que el autor del *Leviatán*, Hume percibió que las acciones humanas son regidas por el determinismo, de manera que las creencias y los deseos influyen en los hombres para comportarse como lo hacen. Pero a diferencia de Hobbes, partió de los hechos observados en la conducta del hombre, realizando una serie de inferencias y señalando que la causalidad manifestada en el obrar no es producto o resultado de la razón. Más bien el hombre tiende a conectar un acontecimiento con otro debido a su imaginación y a la costumbre, y no a un proceso racional tal como lo enunció Hobbes. La experiencia pasada es la que nos hace creer y comportarnos como lo hacemos. Por ejemplo, cuando tenemos la idea de que un acontecimiento precede a otro, lo que está pasando realmente es que tendemos a creer que efectivamente dicho suceso tendrá lugar. Hume afirma que una creencia real sobre lo no observado surge sólo cuando hemos percibido ese acontecimiento repetidamente a través de la experiencia.

El sistema humeano es una alternativa más para plantear cómo se relacionan las facultades inherentes a la naturaleza humana. También puede representar para el lector una visión diferente frente a los prejuicios o mitos que giran en torno a las motivaciones humanas. Esto no significa que con Aristóteles y Hobbes hayamos agotado la explicación acerca del papel de la razón y la pasión, pues simplemente ofrecimos en primera instancia dos alternativas tradicionales al pensamiento común. Una de ellas fue esa manera de pensar que muchas personas comparten comúnmente con la visión aristotélica. La segunda postura consistió en observar si se puede obtener una respuesta siguiendo lineamientos científicos. Finalmente, la tercera y última alternativa fue dar un enfoque diferente en cuanto a la manera de abordar la supuesta oposición entre la razón y la pasión. Esto no significa que con Hume haya quedado resuelta esta cuestión, pues habría que investigar cuál es el panorama que brindan filósofos contemporáneos o ajenos a la tradición empirista.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles 2000: *Ética Nicomáquea* (Madrid, Gredos)

Aristóteles 1981: *Magna Moralia* (Buenos Aires, Aguilar)

Félix, M. Salas, J. 1998: *David Hume Perspectivas Sobre Su Obra* (Madrid, Complutense)

Ferrater, J. 1971: "Concepto" en *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, pp. 632-633

García, J. 1997: *Aristóteles* (España, Ediciones del Orto)

Goldsmith, M. 1998: *Thomas Hobbes o la Política como ciencia* (México, FCE)

Gómez, A. 1996: *Ensayo sobre las virtudes intelectuales* (México, FCE)

González, A. 1981: *Hobbes o La Racionalización del Poder* (Barcelona, Chaler)

Hansberg, O. 1996: *La diversidad de las emociones* (México, FCE)

Hobbes, T. 1969: *Short Tract on First Principles* (Nueva York, London)

Hobbes, T. 1987: *Leviatán o La Materia, Forma y Poder de una República, Eclesiástica y Civil* (México, FCE)

Horspers, J. 1964: *La conducta Humana* (Madrid, Tecnos)

Hume, D. 1977: *Tratado De La Naturaleza Humana* (México, Porrúa)

Hume, D. 1990: *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales* (Barcelona, Anthropos)

- Hume, D. 1990: *Investigación sobre el conocimiento humano* (Madrid, Alianza)
- Lear, J. 1994: *Aristóteles* (Madrid, Alianza)
- Lukac, M. 1999: *El Fundamento Antropológico de La Filosofía Política y Moral en Thomas Hobbes* (Argentina, Avellaneda)
- MacIntyre, A. 1970: *Historia de la Ética* (Buenos Aires, Paidós)
- Norton, D. 1982: *David Hume Common-sense Moralist* (Princeton, Princeton University Press)
- Oriol, M. 2004: "La estructura del Silogismo Práctico en Aristóteles", *Revista de Filosofía* no. 1, pp. 53-75
- Penelhum, T. 1975: *Hume* (London, Macmillan)
- Rodríguez, J. 2000: *EL Tratado Sobre el Cuerpo* (Madrid, Trotta)
- Stroud, B. 2005: *HUME* (México, UNAM)
- Tonnies, F. 1932: *Hobbes Vida y Doctrinas* (Madrid, Revista de Occidente)
- Trueba, C. 2000: "Racionalidad: Lenguaje, argumentación y acción", *Signos filosóficos* no. 1, pp.255-266
- Watkins, J. 1972: *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes* (Madrid, Doncel)
- Zagal, H. 1996: *Límites de la argumentación ética en Aristóteles* (México, Publicaciones Cruz)