

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Remo Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milán, 1991, 519 pp.

¿Está bien planteada la antítesis entre razón y pasiones que ha recorrido toda la historia del pensamiento y de la sensibilidad de Occidente, y que dibujada con contornos y matices distintos, alternativamente exaltada en su costado “racional”, disciplinario y calculador o en su costado pasional, vertiginoso e imponderable, parece irremediablemente condenar a las pasiones a ser “lo otro” de la razón, la oscuridad, la no lógica, el desorden, el puro arbitrio? ¿Es correcta y, sobre todo, es ética y políticamente conducente esta clásica caracterización de las pasiones como “turbación o pérdida temporal de la razón”? El presupuesto del libro de Bodei es el cuestionamiento de esta caracterización puramente “negativa” de las pasiones y de la obviedad de su oposición a la razón: si “razón y pasiones son parte de constelaciones de sentido cultural y teóricamente condicionadas”, ¿por qué no concebir a las pasiones como “formas de comunicación acentuadas”, como elaboración y conservación de “significados reactivos directamente atribuidos a personas, cosas o acontecimientos”? ¿Por qué no intentar descubrir, en síntesis, la inteligencia o la sabiduría o la sabiduría de las pasiones, para ver así también el lado “apasionado” de la razón, su selectividad y parcialidad, su complicidad (que no su enemistad) con esas pasiones que

cree combatir? (p. 11). Intentar conocer las pasiones, comprenderlas, no sería otra cosa entonces que pensar la razón “a contrapelo”.

Pareciera que toda denuncia del poder disciplinario ejercido en nombre de la razón, que toda polémica contra la domesticación moral o religiosa de las pasiones debería desembocar en un elogio del desenfreno, en una exaltación de la potencia transgresora del deseo, en una propuesta de “desregulación” moral o en la consabida defensa de las actitudes dionisiacas. Sin embargo, la apertura problemática de Bodei nos encamina en otra dirección. No se trata de reeditar la polémica entre racionalismo e irracionalismo, entre éticas universalistas y tradiciones comunitarias sino, en primer lugar, de rastrear histórica y teóricamente las raíces de algunas de estas oposiciones, de examinar las diferentes estrategias éticas de “contención” de las pasiones y de abrir la puerta hacia una actitud ética que “no renuncie a la exigencia de normas ni al impulso innovador del deseo”. Una ética con pretensión universalista pero consciente de que toda universalidad es hoy problemática y que afirmada en su inmediatez corre el riesgo de ser parroquialismo disfrazado. Una ética que supere la oposición entre un realismo miope y un más allá inalcanzable y sobre todo que resista “la tentación melancólica”, presente en la caracterización de la filosofía como “meditación para la muerte”, y cuya asechanza es particularmente vívida en épocas de déficit de sentido.

Y en esta lucha contra la melancolía resalta la primera figura o el primer "foco" de condensación de problemas de esta construcción geométrica de las pasiones: Baruch Spinoza y su invocación a conocer y comprender las pasiones, a recuperar su potencial vital. La fuerza victoriosa de la *cupiditas* spinoziana metaboliza las pasiones en afectos, canalizando sus energías y conduciéndolas sin mayores sacrificios ni flagelaciones hacia una mayor seguridad, alegría y beatitud. Pero ello no significa en ningún caso aceptar las pasiones tal como son, particularmente dos pasiones que asumirán un lugar estratégico en el pensamiento ético-político de Spinoza; la esperanza y el miedo. El ataque simultáneo a la esperanza y al miedo apunta a los pilares mismos de la dominación teológico-política. Pasiones de incertidumbre, miedo y esperanza provocan parálisis y resignación y, por hipercompensación, las formas más violentas de intolerancia, fanatismo y agitación. Entre los teóricos del "mi letra con sangre entra" y los apóstoles de la esperanza terrena, Spinoza intentará ordenar las pasiones, potenciarlas para que no se transformen en instrumento de servidumbre o en objeto de manipulación. Oponerse al miedo es oponerse al despotismo de Estado, oponerse a la esperanza es oponerse a la pasividad y la resignación. La realización de cada individuo según su *cupiditas* y la creación de condiciones para disminuir el peso de los obstáculos a esa realización vienen a ocupar el lugar del temor al castigo, de la atracción obsesiva por la muerte, de la apatía y de la aridez afectiva. Fundar una ética, y una política sin miedo y sin esperanza significa volver la mirada hacia una individualidad que funda su derecho en su propia potencia de existir y en la convivencia política con sus semejantes, potenciar ese poder que surge colegiadamente del cuerpo político. Sig-

nifica también que la virtud no es el resultado de un largo ejercicio ascético de sacrificio, sino que acompaña a la felicidad y que esa felicidad debe ser buscada en el arco de vida del individuo y no proyectada como promesa hacia un futuro nunca alcanzado.

La serena mirada de Spinoza, acosumbrada a penetrar con el lente los pequeños detalles de la vida, dispuesta a celebrar con alegría el humor de un dios impersonal que no exige ni promete, se vuelve mirada amorosa. El amor *intellectualis* de Spinoza será así, en esta interpretación "una estructura emotivo-cognoscitiva abierta, particularmente apta para [...] desbloquear los conflictos mediante soluciones innovadoras que potencian la racionalidad sin mutilar la potencia inventiva del deseo" (p. 36).

La mirada amorosa de Spinoza se contrapone a otra mirada, que constituye el segundo foco de irradiación. Es la mirada acerada y penetrante de "El Incorruptible", aquella que sabe "distinguir en las tinieblas, culpa de inocencia". Los jacobinos franceses constituirán un segundo modo ejemplar de tratar las pasiones. Miedo y esperanza en este caso se pondrán al servicio de un proyecto de emancipación, ya no como enemigas de la razón sino como sus aliadas. Se trata de trasladar el impulso de las pasiones del ámbito privado a la esfera pública y colectiva. Si el liberalismo moderno exaltará aquellas pasiones "frías", susceptibles de racionalizarse (el interés propio), los jacobinos exaltarán las "tórridas", ligadas a la fraternidad, al amor a la patria, el compromiso con la humanidad. La esperanza será la fe laica en el advenimiento de una humanidad emancipada y el miedo se transformará en terror, brazo armado de una razón que exige adhesión a principios universales. Miedo y esperanza se

transformarán así en principios de actividad colectiva, de transformación activa del mundo, en mecanismos que apuntan a eliminar los obstáculos terrenales que provocan desigualdad, conflicto e impotencia.

Las pasiones serán otra vez puntal de un nuevo dispositivo teológico-político. La virtud no será producto de la felicidad, signo de una satisfacción alcanzada como en Spinoza, será un deber. No hay alegría ni felicidad, al menos no en el presente. La virtud es renuncia al egoísmo ("el cuidado de sí no es sólo un lujo, es un delito") es ascetismo y disposición a la muerte. Sin embargo, la mirada jacobina no está del todo desprovista de amor, de una suerte de amor que se afirma en principio como "conflicto con una parte de la humanidad, como espíritu de escisión y enemistad" que debe conducir en un futuro a una situación pacificada.

Spinoza y los jacobinos se sitúan respectivamente en el origen de la crítica al Estado absolutista y en la liquidación práctica del mismo y, en el diseño geométrico del texto de Bodei, en las antípodas en cuanto a la concepción del individuo, de la virtud y de la democracia. Spinoza abre el camino para "una democracia no sólo formal, para una individualidad que no requiera deducir sus derechos de principios o reglas universales sino de su propia potencia de existir" en relación política con sus semejantes. Los jacobinos la fundarán en la realización de principios universales, y el terror como furia de la destrucción será la contracara de la gran esperanza, requisito indispensable de la realización de la justicia en este mundo.

Ambos focos se colocarán también en las antípodas en cuanto a la figura que encarna socialmente a la razón: el intelectual. El hombre sabio de Spinoza ha metabolizado las pasiones, no se contagia ni

se confunde con las masas, su ironía corroe el mito. Pero vivir sin miedo y sin esperanza no es un logro universalmente asequible. El sabio contempla desde la orilla el fluir del río de las pasiones con la seguridad y la entereza que sólo la distancia puede otorgar. Los jacobinos inauguran otro tipo de sabiduría: la de quien se arroja al río, hace frente a la tempestad, elige ser solidario con los acontecimientos y protagonista de un destino colectivo. El intelectual-ideólogo-militante no se sustrae tampoco al miedo y a la esperanza, esperanza que no cancela la dureza de los tiempos y miedo que sin embargo no es sinónimo de parálisis. El miedo es la contracara de la esperanza en un futuro donde el miedo esté menos presente y la esperanza sea menos necesaria. En cualquier caso, la imaginación ya no se opone a la razón, la religión y el mito pueden ser emblemas de la razón. Para los jacobinos, modelos del intelectual orgánico, el puente entre imaginación y razón, entre la fiesta y la norma, significará tender un puente entre las masas (gobernadas por el mito y las pasiones) y las elites (guiadas por la razón nutrida en esas fantasías creadoras). Connubio de razón y pasión, de filosofía y sentido común, de intelectuales y masas, la sabiduría deviene ideología, dadora de sentido, mito racional que apunta a extender a todo el cuerpo social la libertad y la felicidad que Spinoza reservaba al sabio.

Pero el contrapunto no acaba allí. Ambos "focos" se proyectarán hacia atrás y hacia adelante, abriendo problemas, multiplicándose en otros pares conceptuales y haciendo comparecer, en un periplo tan erudito como atrayente, a otros personajes que encarnan estrategias diferentes y que permiten resaltar la originalidad de Spinoza por un lado y el "punto de no retorno", me atrevería a decir, que emblematiza la experiencia jacobina. Así,

las técnicas disciplinarias de Ignacio de Loyola, la primacía de la voluntad en Descartes, el saludable escepticismo de Montaigne, invitan a abrir otros tantos “focos” de atención en torno a las diferentes maneras de tratar filosóficamente las pasiones.

El modelo del *amor Dei intellectualis* tal vez sea el núcleo “duro” y apasionado del texto, en todo caso, un modelo de amor intelectual a la altura de los tiempos y pasado por el filtro histórico de la Revolución Francesa, después de la cual “para bien o para mal, nada volverá a ser como antes”. En todo caso, cuidadosamente distinguido de la ingeniería racional y de la turbulencia del amor romántico, analíticamente más allá de toda invocación genérica al egoísmo o al altruismo, aparece “al menos en momentos de intensa transformación social e individual, como una respuesta más satisfactoria que el *rigor mortis* de las leyes petrificadas, de los compromisos difusos, de respuestas que no corresponden a las expectativas colectivas” (p. 36). El *amor intellectualis* aparece así como un puente entre la lógica simétrica de las pasiones y la lógica asimétrica de la razón, entre la intensidad y la innovación por un lado y el análisis y la discriminación por el otro, entre la fuerza del símbolo y el conocimiento de lo particular.

Tal vez en épocas de transformación acelerada, de deseos insituables y de identidades lábiles, la medida, la integridad y la calma —alegría de la sabiduría spinoziana— sean un antídoto contra las “aspiraciones indistintas de felicidad, como ejecución improgramable de deseos”, en momentos en que sin duda “esta felicidad parece ser el complemento de la angustia, como miedo sin objeto”. Es indudable que carecemos de una “educación sentimental adecuada”, y que nuestros precarios modelos de racionalidad sólo

digieren hasta ahora las pasiones frías. Nadie sabe cómo podría llevarse a cabo esa educación sentimental pero sin duda, teniendo en cuenta la dimensión de los problemas involucrados, ello equivaldría a una revolución en la sensibilidad de Occidente. Mientras tanto, probablemente las pasiones sigan siendo sinónimo de ceguera, de inconsistencia, de oscuridad. Seguirán formando parte de lo demoníaco o de lo puramente íntimo, patrimonio de estereotipos de género (la mujer como encarnación de una cálida afectividad coja en racionalidad) o tema de estudio de la psicología de masas (la muchedumbre presa de las pasiones nutridas en el miedo, la resignación o la esperanza). Pero mientras tanto, y con mayor razón, el libro de Bodei, seguirá siendo lo que es: una fascinante meditación sobre la vida escrita por un hombre sabio.

NORA RABOTNIKOF

Henry E. Allison, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, traducción y prólogo de Dulce Ma. Granja, Coedición Anthropos/UAMI, Barcelona/México, 1992.

Hay buenas razones para alegrarse de la aparición en castellano del libro de Henry E. Allison: *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa* (1983); más aún si se es lector más o menos asiduo de la *Crítica de la razón pura*.

Como todo buen comentario a la *Crítica*, el texto de Allison puede leerse de dos maneras. Podemos consultarlo como un libro de referencia sobre diversos temas kantianos; cada capítulo es lo suficientemente independiente como para permitir una lectura de este tipo. Allison es muy cuidadoso al exponer y discutir distintas interpretaciones sobre los temas