



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

ONTOLOGIA DE LA PASION.

Un proyecto hacia su elaboración.

T E S I S A

Que para obtener el título de:

LICENCIADA EN FILOSOFIA

P r e s e n t a :

María del Pilar Gómez Gómez

1983



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E

	PAG.
PROLOGO	1
INTRODUCCION	11
Capítulo I	
RASGOS PROPIOS DEL AMOR-PASION	15
Capítulo II	
ANALISIS ETIMOLOGICO DE PASION	21
Capítulo III	
EL PODER DE LA PASION	26
A) Poder de conocimiento	32
B) Poder de la voluntad	42
C) Poder y dominio	45
Capítulo IV	
APROXIMACION ONTOLOGICA A LA PASION	50
Capítulo V	
EL CONCEPTO DE DIVINIDAD	56
Capítulo VI	
DETERMINACIONES ONTOLOGICAS DE LA PASION	66

	PAG.
Capítulo VII	
DETERMINACIONES ONTOLOGICAS PROPIAS AL SUJETO PASIONAL	82
A) Idea del yo	84
B) Muerte del sujeto	85
Capítulo VIII	
LA HISTORIA	88
Capítulo IX	
DEL DESEO A LA PASION	94
A MANERA DE CONCLUSIONES	108
CITAS BIBLIOGRAFICAS	116
BIBLIOGRAFIA	121

PROLOGO

¿Qué importancia puede tener un estudio crítico sobre la pasión para la filosofía de nuestros días? Tal interrogante tiene su resolución en una subsecuente valoración, a saber, si reconocemos o no importancia a nuestro objeto, la pasión en sí misma.

Podemos muy bien avisorar cómo la pasión es una temática que ha permanecido soslayada de la investigación filosófica. Baste hacer una revisión crítica en torno al problema para percatarnos de que si bien ha sido en algunas ocasiones reconocida y pensada, sin embargo, pocas veces se la ha considerado el objeto supremo de una investigación filosófica. Por el contrario, ha solido permanecer en uno de los estratos constituyentes del sistema pero sólo aleatoriamente en torno al fin o al objetivo fundamental del filósofo, a saber, fundar la racionalidad por encima de todo objeto posible, de toda vida. El sentido común del filósofo, por lo general, ha subordinado la pasión a ser un simple peldaño en la consecución del saber, un agregado secundario o un mero "accidente". Ha ocupado el estrato del No-Saber que la filosofía desde sí misma dictamina. Pero ¿a partir de qué o de quién es que se la juzga? desde la "ideología espontánea del filósofo", según la denomina Eugenio Trías, es decir, de la tradición racionalista occidental que depura el tránsito -lo que pasa y lo que no pasa- por el "Semáforo del Saber".

Ahora bien, es con base en este cuestionamiento que reconocemos la importancia fundamental de un Tratado de la pasión que estudia a ésta en sí misma y no en función de un ideal de razón, de un ideal ético de autarquía y libertad -

previos ni de una "falsa ideología" que nos impide pensar - más allá de ella; sino que tiene presente a la pasión en su especificidad propia reconociéndole estatuto ontológico fundamental, y que pone de manifiesto los errores a los que condujo su olvido por el nombrado "Saber", planteando vías fecundas hacia una mejor comprensión del problema.

Consideramos tarea de primer orden el rescatar a la pasión como instancia fundamentadora de los demás órdenes: - epistemológico, ético, estético e incluso social y comunitario para una comprensión ontológica cabal que no olvida ni - menosprecia la base material y física del hombre -emocional, instintiva y pasional- sino que se constituye en ella y desde ella.

La pasión, así, reclama sus derechos.

Con sus debidos antecedentes en Heráclito y Platón, es a partir de Hegel que se concibe al ser propiamente como dinámico y en movimiento, es decir, como devenir. Gracias a - la dialéctica introduce la temporalidad en el seno mismo del ser rompiendo así con lo que sería el dualismo metafísico de una esencia inmutable e imperecedera contrastada con unos accidentes en movimiento como en el caso de la filosofía aristotélica.

Hegel concibe así a la sustancia como sujeto. Y esto - tiene serias consecuencias como el considerar que el sujeto, en tanto ser concreto que deviene y se modifica, no posee - una esencia invariable sino que ésta está sometida a una - - transformación propiamente ontológica.

Posteriormente, Heidegger dirá que el "ser es tiempo" y postulará una ontología fundamental del "ser-ahí" que se - - crea a partir de su existencia concreta y en la elección de-

sí mismo. Habrá un rechazo en Heidegger al concepto del hombre como ser racional, entendido fundamentalmente como ser - existencial. La estructura misma del "ser en el mundo" es - una relación afectiva y no sólo teórica con el mundo; es - una manera de estar y no una relación racional o reflexiva - exclusivamente.

Por su parte, Nietzsche, no sólo reconoce la profunda - transformación ontológica de los hombres en su devenir histó - rico, sino que, al postular, con Schopenhauer, una idea de - hombre como voluntad de poder, da una explicación al cambio - en el ser de carácter inmanente. Al reconocer la corporei - dad humana, los instintos y pasiones, va a develar la razón - por la que no se puede hablar de una "esencia" inmutable: el supuesto ámbito supremo de la Razón y de la Libertad, y de - unos accidentes en continuo movimiento. Por el contrario, - habla de un ser que se dicta a sí mismo su propia ley y su - propio movimiento a partir de su "sí mismo" que no es otra - cosa que su cuerpo, motor de su actuación, y a partir de su - entraña y no desde una instancia superior: el Alma o el Espí - ritu.

De esta manera, pues, Nietzsche desenmascara la idea - del hombre trayéndolo a su terrenalidad concreta y vital.

Es en este sentido, entonces, que Eugenio Triás va a - ahondar en esta perspectiva del hombre como ser pasional pa - ra sentar allí las bases de una ontología posible.

Nos proponemos a lo largo de esta investigación indagar en lo que se ha denominado el "amor-pasión" por ser la forma occidental en la cual encontramos la plena consumación de la pasión, para a partir de allí justificar que la pasión puede ser reconocida verdaderamente como determinación ontológica - fundamental.

A la diosa Razón opondremos la diosa Pasión como contra partida a un racionalismo en el que estamos inmersos.

Con ello pretendemos abrirnos a una racionalidad que no niegue o "supere" las pasiones en el proceso del conocimiento sino que reconozca en ellas su fuente genuina, es decir, -abrir el campo de consideración a una Razón Pasional que lejos de superarla es ella misma.

De esta manera nos aproximamos a lo que sería una exégesis específica del fenómeno de la pasión en el reconocimiento de que estamos concediendo a ésta el rango de estructura-ontológica fundamental del ser del hombre y del ser en general. Concebimos esta estructura pasional, no como una instancia metafísica que permanece más allá de la vida real y concreta de los hombres sino que sólo en ella existe y cobra realidad. Reconocemos a esta estructura un carácter dinámico que se modifica en el tiempo y en el espacio en el que se encuentra y en el que se desenvuelve; pero al mismo tiempo -se le reconoce cierto carácter de transhistoreidad en el sentido en que puede permanecer en su especificidad a pesar de los cambios espacio-temporales. Lo cual quiere decir que si consideramos que el hombre es un ser pasional, esto no es sólo válido para ciertas épocas históricas ni sólo para determinadas coordenadas espaciales sino que lo concebimos como -propio al ser mismo del hombre desde que éste es hombre.

En este sentido nos situaremos dentro de una perspectiva ontológica que parte de la experiencia efectiva de los -hombres para tomar distancia en el plano de la abstracción, -tener acceso a su comprensión y reconocimiento y llegar a -unificar o aproximar ambas instancias mediante un método fenomenológico.

Por lo que se refiere al contexto, situamos el tratamiento que hace Trías de la pasión en lo que consideramos como un resurgimiento del romanticismo en la modernidad -con todos los riesgos que esta afirmación conae-.

A través de este estudio en torno a la filosofía de la pasión realizada por Eugenio Trías mostramos nuestras adhesiones y coincidencias por cuanto empalman con nuestras inquietudes personales consistentes en la búsqueda de formulación de una ontología que parta, no de la entidad individual del "sujeto" sino de la relación fundamental que se da entre dos individuos.*

La relación entre los sexos, la relación amorosa, es fundamental desde el punto de vista ontológico por cuanto puede ser el centro desde el cual partir para la formulación de lo que podríamos denominar una ontología amorosa o del ser-amoroso. Pues al examinar algunas de las formulaciones metafísicas u ontológicas previas hemos apreciado la necesidad de un mayor ahondamiento en lo que a una "determinación" o una "caracterización" se refiere: el ser amoroso del hombre, el ser erótico-sexual, su ser esencialmente pasional.

Es por todo lo anterior que seguimos al filósofo catalán Eugenio Trías en tanto sienta las bases - dada su filosofía in fieri, que va construyendo piedra a piedra, procurando que cada planta del edificio se levante sobre una sólida

* En este sentido consideramos un avance al respecto el estudio de Simone de Beauvoir sobre la relación entre los sexos a partir de la lucha por el reconocimiento del amo y el esclavo en Hegel en El segundo Sexo. Y el estudio de Schulamith Firestone: Dialéctica de los sexos.

base previa ya enderezada - de una ontología pasional posible.

Lamentamos, sin embargo, las limitaciones de este trabajo por cuanto hemos delimitado la totalidad de la obra Tratado de la pasión al tratamiento estrictamente ontológico o - que nos conduce hacia él, dejando para un tratamiento posterior el desarrollo tanto estético, ético y epistemológico - que encierra esta obra pues, como hemos dicho, la pasión, como determinación fundamental viene a fundar toda una concepción ética -que el lector podrá ir avisorando- al igual que lleva implícita una teoría del conocimiento, la cual encontrará por el momento sólo esbozada por cuanto se refiere al método, y una teoría estética latente y candente en todo el cuerpo de la obra. Hemos considerado conveniente para los fines de esta investigación el limitar nuestro objeto de estudio a su tratamiento ontológico y no dejamos de reconocer por ello sus carencias.

En torno al método.

A consideración de Trías, en la actualidad padecemos de una enfermedad mortal para el filosofar y para la filosofía creadora que es una exacerbada conciencia metodológica. Esta acaba por impedirnos pensar de un modo vivo y concreto.** Lo cual no implica que no esté atento al camino, métodos que va trazando en su obra.

** Sobre este tema se puede consultar el Prólogo a un libro titulado Metodología del pensamiento mágico, donde Trías hace una reflexión metodológica general.

En el Tratado de la pasión sigue este filósofo un método fenomenológico en el mismo sentido que emplea la distinción del en-si y el para-sí. Si bien en un principio delimita un fenómeno de entre la pluralidad de ellos, a saber: la pasión y en particular el amor-pasión, a partir de allí da un paso a la teoría o al plano de la abstracción y es cuando establece una enumeración de los rasgos propios al amor-pasión.

De igual manera al hacer el análisis etimológico del término parte del lenguaje común y realiza "un análisis fenomenológico a partir del lenguaje común".

Lo mismo podemos entender cuando propone varias definiciones de lo que es la pasión al indicar que la razón, revelándose contra nuestro sinuoso proceder, propende a un salto abrupto con respecto al orden de la empiria.

Este filósofo indica que irá aproximando estas dos polaridades: la de la abstracción y la de la empiria, necesarias en todo Tratado, recurriendo al método fenomenológico.

Si en el método fenomenológico hegeliano se parte de la unión entre el sujeto y el objeto a partir del concepto y no de su separación, y si en cada momento del deambular del Espíritu en la búsqueda de la autoconciencia está presente el "dato" sensible dado desde la certeza sensible ¿Cómo separar el fenómeno dado en la empiria de la conciencia filosófica?

Consideramos que Trías sigue un proceso similar a esta fenomenología por cuanto en cada uno de los momentos de la exégesis en torno a la pasión nos remite a la experiencia primaria que la contiene y de la cual partió.

Ahora bien, atendamos a las declaraciones del propio au

tor a propósito: "Mi verdadero método es la exposición misma de la Idea de pasión: en el círculo que dibujo entre el - - amor-pasión, entendido según la inicial caracterización en - - diversos puntos y precisiones lingüísticas, el 'ascenso' a - - una determinada Idea de lo divino (Dios-pasión), el 'descenso' al punto de partida mismo del conocimiento- que en la leyenda de Tristán e Iseo reconoce como 'sus bellos ojos', con la determinación de la célula básica del conocimiento (sujeto pasional-suceso singular) y, por último, la paulatina - - emergencia de la compleja estructura intersubjetiva, concebida dinámicamente como historia pasional (articulación del - - dúo de amor y el duelo a muerte): en ese círculo entero está el método, metodos, camino, itinerario, recorrido!".***

Si pensamos en esta idea, hemos de reconocer que el - - Tratado de la pasión, es mucho más original de lo que pudiera suponerse a una primera lectura y mucho más irreductible de lo que parece a filosofemas o metodologías previas. Su rigor es interno, sólo que se halla oculto, pues, por sentido-del lenguaje, ese rigor parece ser que ha sido "domeñado" - - por el propio vértigo de la escritura.

Es por lo anterior que nos ha sido recomendado mirarlo con cierta distancia, como se mira un organismo viviente que tiene su propio sistema de situarse en el mundo. Puesto que la obra de este filósofo es un todo orgánico aún inconcluso.

Por lo que respecta a nuestro método en relación al autor, éste consiste en:

- 1) Haber delimitado por temas específicos a manera de -

*** Correspondencia sostenida con el autor

apartados lo que en la obra es un todo orgánico.

2) Hemos entresacado lo sobresaliente en torno al tema que nos ocupa, a saber, la ontología implícita o en germen de la pasión; o el planteamiento del ser del hombre con base en su estructura pasional, así como la idea general del Dios-Pasión.

3) Ha consistido también en corroborar las ideas del autor yendo a las referencias señaladas por él como es el caso de X. Rubert de Ventós, Ortega y Gasset, etc.

4) En ahondar en algunos de sus planteamientos remitiéndonos a un pensador afín que consideramos vendría a confirmarlos como ha sido el caso de Freud, Nietzsche y Heidegger.

5) En hacer un análisis crítico en la medida de lo posible, a lo largo de todo el trabajo, pero principalmente en lo que corresponde a las conclusiones.

Pero, sobretodo, nuestro eje ha sido el tener presente la ontología en elaboración para el tratamiento general del tema de la pasión.

Como autocrítica a este trabajo podríamos señalar el hecho de que se sigue tan de cerca al autor por coincidir con sus planteamientos de una manera fundamental. Sin embargo esto no quiere decir que no hayamos tomado la distancia crítica necesaria para su estudio. Asimismo consideramos las limitaciones cognoscitivas en torno al recorrido del concepto de pasión en la historia de la filosofía, lo que entendemos de fundamental importancia para una próxima investigación.

Por cuanto a las conclusiones toca, hemos de señalar que no hemos pretendido llegar a ninguna conclusión definitiva, sino al contrario, abrir el campo interpretativo y pro-

blemático al respecto.

Queremos poner de manifiesto que si bien nuestro objetivo fundamental fue el entresacar del Tratado de la pasión lo que consideramos una ontología implícita, con ello no pretendemos haber elaborado dicha ontología de una manera acabada.

INTRODUCCION

A partir de un fenómeno concreto, a saber, el amor-pasión, Trias va a formular una idea general de la pasión concebida ésta como idea nuclear desde la cual comprender la realidad.

Ahora bien, cabría preguntarse por el punto de partida, por la elección de dicho fenómeno de entre la pluralidad de ellos.

Si coincidimos en que "Toda filosofía que se precie es siempre filosofía de la experiencia. No hay otro punto de partida que el empírico. El método consistirá, entonces, en abrirse a la experiencia, acotando en lo posible un fenómeno que pueda ser reconocido. Ese fenómeno pretende ser, bajo ciertas condiciones históricas y culturales, o psicológicas y sociales, común, arrancado de la experiencia humana, que es aquella que puede resultarnos más próxima".(1) Así, tendremos que remitirnos a ésta como la única fuente genuina de conocimiento; y en este sentido no puede haber otro punto de partida que el empírico. Por ello partimos de "...una situación que sea máximamente común, de manera que todos, por acción o por omisión, por activa o por pasiva, nos podamos sentir coimplicados".(2)

Si pensamos en la relación amorosa entre dos seres humanos ¿es que no estamos necesariamente presos de un contenido de experiencia? ¿O acaso se nos dirá que es un hecho en extremo cotidiano, particular e intrascendente; o tal vez que es un fenómeno intocable por lo que nos concierne demasiado de cerca, ahí donde está el ámbito de nuestra intimidad?

Pensamos que en lo que parece "común", aquello que "nos

es ya conocido" siempre ha recaído el filósofo para volverlo un objeto extraño a redescubrir por sí mismo. Y es en esa - experiencia fascinante de buscar en lo dado y reconocido por todos en la que nos proponemos aventurar.

Al ingresar en ese ámbito aparentemente conocido de - - cualquier relación amorosa, lo que primero percibimos es que, por lo menos uno de los implicados vive esa experiencia inca sillable, irreductible y "loca" a la que llamamos enamora- - miento. Y allí nos detenemos para localizar el centro de - nuestra investigación, a saber, la pasión.

"Aquí, donde entre mares surgió la isla
como un ara de ofrenda inesperada,
aquí, bajo un negro cielo
enciende Zaratustra sus fuegos que se elevan,-
señales de fuego para naves perdidas,
signos de interrogación para quienes tienen respuesta...

Esta llama de vientre blanquecino
-dirige su avidez hacia heladas lejanías,
alza el cuello hacia más puras alturas-
serpiente erguida de impaciencia:
Este signo he colocado ante mí.

Mi propia alma es esta llama:
insaciable de nuevos horizontes,
asciende, asciende su silencioso ardor.
¿Por qué huyó Zaratustra de hombres y animales?
¿Por qué escapó súbito de toda tierra firme?
Seis soledades conoce ya-,
pero incluso el mar no fué para él bastante solitario,

la isla le permitió ascender, se hizo llama sobre el monte
 tras una séptima soledad
 arroja ahora anhelante el anzuelo por encima de su cabeza.

¡Naves perdidas! ¡Ruinas de viejas estrellas!

¡Mares del futuro! ¡Cielos inexplorados!

A todos los solitarios lanzo ahora el anzuelo:

¡Responded a la impaciencia de la llama,

Pescad para mí, pescador en las altas montañas,

mi séptima, mi última soledad!" (3)

Dicho fenómeno particular, el amor-pasión, representa - la encarnación de lo que entenderemos por el concepto de pasión; además de que, cualitativamente hablando, es uno de los estados que mayor relevancia tienen en nuestras vidas como seres finitos, reales y concretos; y lo observamos en los resultados que produce -ya sean positivos o negativos- porque vienen a afectar verdaderamente nuestra personalidad. Es por lo dicho que Trías ha asignado al amor-pasión el derecho a ser el objeto principal de una reflexión filosófica.

Al examinar la historia de la filosofía podemos encontrar una especie de ausencia de análisis a este respecto (excluyendo sus debidas excepciones en los casos de Platón, Spinoza y Hegel), lo cual nos mueve a reflexionar con Trías, en el empeño filosófico por fundar un proyecto de razón que menoscaba el sujeto amoroso o un proyecto de libertad que intenta prescindir de los derechos del sujeto pasional. En este sentido coincidimos con el filósofo en que el amor-pasión como tal, "...no suele ser valorado positivamente, o que no suele situarse, dentro de la jerarquía de los valores éticos en rango demasiado sobresaliente; o que en multitud de ocasiones suele ser sencillamente considerado como sentimiento-

atentatorio al principio racional de autoposesión del espíritu o del pensamiento o al principio ético de autarquía e independencia que parecen ser premisa de toda fundamentación - epistemológica y de toda ética de la libertad".(4)

Una vez delimitado el campo fenoménico en el que nos vamos a mover y explicitada la intención de formular una teoría general de la pasión, comenzaremos con la exposición que hace este filósofo de los rasgos propios o específicos al amor-pasión a partir de sus raíces históricas, las cuales son localizadas por Dennis de Rougemont en la leyenda medieval de Tristán e Iseo - que data del siglo XII.

CAPITULO I

RASGOS PROPIOS DEL AMOR-PASION.

1) Es un amor recíproco, diferenciándose así del Eros - platónico o aristotélico.

2) Amor recíproco entre hombre y mujer (mujer-mujer, -- hombre-hombre), a diferencia de la única relación que en el contexto feudal podría semejar una pasión: la relación del héroe con el amigo, o del vasallo por su señor, o de éste - por su vasallo.

3) Amor recíproco entre dos seres con lo que ello connota de exclusividad y de fidelidad, de modo que el amante debe perseverar en su elección -hasta la muerte- a diferencia del consejo platónico de que una vez amado un cuerpo debe el amante percibir el rasgo de belleza desvelado en ese cuerpo, también en otros cuerpos pasando de uno a muchos otros y, en un estadio superior, de un alma a muchas almas.

4) Donde el amado o la amada es objeto excelso y privilegiado, superior en rango ético al amigo o compañero de armas, de manera que el vasallaje que se le rinde sobrevuela - incluso al que se rinde al señor. De modo que ante el conflicto entre ambas fidelidades o vasallajes, razón de honor y razón de amor se sitúa ésta por encima.

5) Donde la mujer es, así mismo, sujeto de amor; siendo en ocasiones quien primero siente la llamada y sacudida de la pasión.

6) El amor-pasión constituye una posesión de la voluntad que anula la fuerza activa de ésta privándole de liber--

tad y haciéndole cautiva. De ahí que Amor sea concebido como un Tirano que somete a cautividad a las víctimas de las - que toma posesión o sobre las cuales ejerce su poder y su dominio.

7) Esa cautividad concebida como superior y más deseable que cualquier libertad. Donde el padecimiento que se sufre por amor es lo que afirma la voluntad con mayor empeño.- Una preeminencia del cautiverio -amoroso- frente a la libertad - sin amor-; lo que viene a cuestionar lo que llamamos - anteriormente la "ideología espontánea del filósofo". Estos, una ética medieval paradójica que postula una libre determinación de la voluntad a su propia anulación como objetivo ético supremo.

8) No busca el enamorado o el poseído por Amor prioritariamente el placer, ni siquiera la felicidad, sino que se - dan, en una imbricación inexorable: felicidad y desgracia, - goce y sufrimiento, padecimiento y placer, de manera que el enamorado ama su propia desgracia y la prefiere a cualquier felicidad o es feliz en medio de los más ásperos tormentos - o cobra placer de las situaciones más dolorosas.

Situación que da lugar a expresiones paradójicas que - originan un lenguaje dialéctico: "mi alegría es mi desgracia", "vivo sin vivir en mí..." "muero porque no muero", el "dulce tormento", etc... Así, la época de surgimiento y esplendor de ese nuevo sentimiento llamado Amor-Pasión es también la gran época de la dialéctica (problema de los universales). Como ejemplo de ello tenemos a Abelardo.

9) Se niega que Amor sea instancia psíquica debido a - que en el Medioevo no podía hablarse de sentimiento de un su jeto que siente ni de un alma concebida como instancia subje

tiva en el sentido de la moderna ciencia del alma, de la psicología.

10) Se plantea la pregunta por el estatuto ontológico - de Amor, y se niegan algunos estatutos posibles: no es sentimiento, no es fuerza psíquica, tampoco fuerza cósmica, como en Platón (que viene a ser el genio o demonio que asegura la mediación entre el mundo supraceleste y el terrestre confiando unidad al todo).

11) Amor tiene estatuto alegórico: punto intermedio entre aquello que en el paganismo es instancia divina o semidivina -responsable de cuanto al hombre le pasa- y lo que en la modernidad es instancia que remite a la subjetividad. Es así que, el amor, el odio, la esperanza o desesperanza, razón o sin razón, aparecen en el medioevo como entidad alegórica con mayúsculas. Amor y Razón, pues, en su estatuto alegórico son fuerzas subjetivas objetivadas, forma primera de presentarse la subjetividad, formas anímicas personificadas; lo cual establece las premisas mismas de la subjetividad: su naturaleza dubitativa y conflictiva.

12) Pero Amor no se agota en su estatuto alegórico ya - que sobrevuela a otras figuras: Esperanza, Desesperación, Razón situándose en el vértice de la jerarquía a modo de principio primero o Divinidad, fundando lo que ha venido a llamarse un "feudalismo del amor", Dios trascendente creador de la inmanencia. Y que desde San Pablo y San Juan es concebido como Amor, Dios-Amor.

13) El amor-pasión quiere un imposible: "que dos sean uno". Ese imposible sólo se resuelve en el instante de la muerte. Pero de una muerte que es "muerte a dos" un "dúo-cidio" en el cual cada uno vive o pretende vivir su muerte y la del ser amado, alcanzándose así la fusión.

De ahí que el amor-pasión trame una relación intrínseca con la muerte. O sea, un amor que se desarrolla en el horizonte de la muerte. Esa muerte es querida y deseada, es vivida como "verdadera vida". Esa Muerte de Amor, es, en última instancia el objeto propio de ese anhelo o deseo llamado amor-pasión. Nosotros pensamos este morir de amor, como una consumación plena de la vida por amor, como un anhelo de -- trascender el orden de lo dado hacia el mundo donde Amor gobierna, en el horizonte del Edén buscado. Pues la circunstancia del amor, siempre es "otra circunstancia", una circunstancia que está "más allá", tal vez en el país donde nacen los sueños.

14) Ese amor, a diferencia del Eros platónico, no es concebido como imperfección; no es hijo de escasez y abundancia, no presupone carencia o falta, ahí difiere de lo que modernamente llamamos deseo. "La 'insatisfacción' que produce, lo mismo que el padecimiento y la infelicidad, es sentida como suma perfección y maravilla de ese amor. Lo que menos quiere ese amor es satisfacerse, consumarse. Ese amor quiere retroalimentarse. No tiene un objeto o una forma como fin propio, en el que el amor pueda quedar rebasado en una unión feliz, copulativa o contemplativa como en Platón, sino que, se tiene a sí mismo por objeto".(5)

15) Es amor reflexivo y dialéctico. Amor que se tiene a sí mismo por objeto, que ama por tanto Amar. Es amor que ama Amar. Anhelo que sólo desea anhelar. La satisfacción de este anhelo, es sentida como desgracia y muerte del alma. Ese estatuto reflexivo es lo que propiamente debe conceptuarse como pasión. El sujeto pasional, que es reflexivo y dialéctico igual que el sujeto activo o racional de la filosofía crítica e idealista (Fichte, Hegel). Sólo que lo que --

ese sujeto quiere, es esa misma pasión que padece y sufre.

16) Es pasión con valor intrínseco, que no halla su sentido o su "verdad" fuera de sí en una trascendencia contem--plativa, reproductiva, lógico-racional o social. Pero esto no significa que no funde un orden estético, epistemológico y ético. Pues el sujeto pasional se expresa en forma de arte, conocimiento o acción y producción. Es más, constituye la base firme, el basso ostinato, la premisa; lo que la filo sofía suele olvidar, concibiendo la pasión como negativo de--acción, de razón y de producción. Es la fuerza misma del sujeto pasional la que permite la expresión de éste en forma de razón, actividad y producción. Es el sujeto pasional - pues, el que está en la raíz del sujeto epistemológico y del práctico. Aquí podemos observar el esbozo de una nueva concepción del "sujeto" entendido como sujeto pasional y fundan te de los demás órdenes de cosas como el orden estético, - epistemológico y ético.

Es interesante observar cómo, a partir de la primera--expresión literaria del Amor Pasión, Trías extrae caracte--res generales a un fenómeno histórico, a saber, el surgimien to del amor pasión en Occidente, como lo indicó Dennis de - Rougemont.

Asimismo podemos advertir cómo a través de la indaga--ción de los rasgos propios al amor-pasión, hemos caído de--lleno en la pregunta ontológica por su esencia (o por él);-pregunta que tiene muchas aristas y que nos conduce, a tra--vés de ellas, a recorrer la totalidad de lo que el fenómeno--en sí mismo es, el que se nos manifiesta en cada uno de los--rasgos anteriores.

Si la pregunta ontológica remite a las determinaciones-

propias a una cosa u objeto, las que lo definen y dan razón de su ser mismo, en el presente trabajo hemos esbozado los caracteres o determinaciones propias al amor pasión para comprender que teniendo éste realidad ontológica, es el hombre mismo, su ser, lo que está siendo modificado y transformado por él y no simplemente a nivel de las "vivencias fenoménicas externas". La vivencia constituye al ser así como éste en su devenir gesta la vivencia.

Como vemos, estamos situados en un vitalismo total que no mengua realidad ontológica a la experiencia real y cotidiana de los hombres sino que advierte que "su ser mismo les va" en el constante cambio de sus pasiones. El ser del hombre es pasional y por lo tanto sujeto a cambios y transformaciones.

"¡Sí! ; Sé de dónde procedo!
Insanciable cual la llama
quemó, abraso y me consumo.
Luz se vuelve cuanto toco
y carbón cuanto abandono:
llama soy sin duda alguna".(6)

CAPITULO II

ANALISIS ETIMOLOGICO DE PASION.

Procedemos al esclarecimiento de lo que el término pasión significa en sus diversas acepciones en el lenguaje corriente.

Leemos en el Diccionario de la lengua española: "Pasión-acción de padecer. Por antonomasia la de Jesucristo. Lo contrario a la acción. Estado pasivo en el sujeto... etc".

Pero observemos el análisis que el filósofo E. Trías hace al respecto: En una primera instancia pasión se contrapone a acción, y este sentido es herencia y efecto de una escolástica distinción (actio y passio) de raíz aristotélica. "Cuando se habla de pasión en términos psicológicos o éticos (así por ejemplo en Descartes, en Spinoza y en general en todo filósofo que escriba un "tratado acerca de las pasiones del alma"), se mantiene el horizonte expresivo de esa primera distinción, de manera que nuevamente la pasión -y en general lo pasional- pasan por ser lo contrario de la acción y de la actividad. La pasión es negación de acción, siendo Acción -positividad éticamente cualificada".(7)

Sin embargo, al filósofo le interesa establecer una clara distinción entre pasividad y pasión con lo que libera al término pasión de la precodificación que posee por el predominio de una ideología filosófica en el lenguaje corriente. Pues éste, por el contrario, refiere a una multiplicidad de significados más allá de esta estrecha dicotomía. Por ejemplo cuando encontramos un significado positivo y activo al hablar de la "pasión dominante" de un músico, un poeta, un

político o un enamorado; con ello nos estamos refiriendo a lo más propio o incluso al poder propio de cada uno. De modo que podemos extender esto hasta decir que "uno es su propia pasión" y extenderlo hasta decir que "el hombre es pasión".- Con lo anterior no estamos valorando o juzgando dicha pasión de positiva o negativa.

Ahora bien, pensamos que esta vuelta al lenguaje común nos ha remitido inmediatamente al terreno ontológico, pues, si profundizamos un poco en lo anteriormente dicho, la "pasión dominante" refiere a aquello que prevalece o domina por encima de las demás características del individuo; con lo que coincidimos con la acepción del concepto de pasión surgida en el siglo XVIII: "La acción de control y de dirección ejercida por una emoción determinada sobre la personalidad total de un individuo humano" (8), concepto que nace con el análisis de los moralistas de los siglos XVII y XVIII que pusieron en evidencia la tendencia de las emociones a penetrar en la personalidad y dominarla. ¿Es que acaso el concepto de pasión como emoción predominante frente a las demás características del sujeto no equivale a lo que la tradición entendió como la esencia constitutoria o propia al sujeto? - En la medida que la pasión dominante del poeta lo constituye en tal o lo hace ser tal y la del místico le da esencia propia y específica frente al hombre común. Pues si bien la tradición (Platón y Aristóteles como ejes centrales) buscó aquel rasgo común a todos los hombres, podemos concebir a la pasión como una característica igualmente universal que adquiere, en cada individuo una especificidad propia que lo diferencia de los demás hombres.

Volviendo así a lo que el término pasión significa, diremos que la expresión "la pasión dominante de un hombre...",

se refiere a su vez a aquello a lo que éste se aboca con una mayor fuerza, a lo que se da por entero por formar parte de él y por dominarlo intrínsecamente. Su pasión no es algo - distinto de él sino que él mismo es su pasión. Podría incluso decirse que es él mismo en el pleno goce de sus facultades, es su propia causa motriz a la vez que el efecto de - ella.

Pasión, así, supera la dualidad de lo activo y lo pasivo. Es la Aufhebung: mantenimiento y suspensión de los sentidos dicotómicos. "Sería algo que sucede, ocurre o pasa, - de tal manera que eso que pasa constituye ni más ni menos la subjetividad, que sería efecto de aquello que padece o sufre..." (9). Es la pasión de un sujeto la que lo define, la que le da carácter de sujeto. Incluso podríamos decir que - padeciendo y sufriendo nos forjamos la subjetividad, nos forjamos el ser. "Y eso que padece o sufre es, ni más ni menos, la pasión. Respecto a ella el sujeto sería efecto y resultado del poder de la pasión, o consecuencia de un entrecruzamiento de distintas fuerzas pasionales". (10)

Lo anterior nos hace pensar en una concepción de la "estructura ontológica" del sujeto de carácter móvil debido al entrecruzamiento de fuerzas pasionales (ya sea de choque o - armónico) -piénsese pulsionales, sexuales, sentimentales, espirituales, culturales, políticas, etc.-. Esta estructura - también nos permite pensar en el carácter plural, caótico y disperso del sujeto víctima y actor o ejecutor, a la vez que escenario en el que se realiza aquel debate o asamblea entre las fuerzas.

Cabe así, la consideración del predominio de una fuerza sobre otra en el sujeto, lo que podemos ejemplificar diciendo que, a una subjetividad con predominio de odio, resulta -

un sujeto rencoroso, destructivo, etc. A una con predominio de desesperanza, corresponde un sujeto nostálgico, trágico y pesimista. A una con predominio de amor, un sujeto amoroso, entregado, afectivo, social, etc. Es necesario aclarar que - hablamos de predominio y no de una sola fuerza en acción que permitiera el resultado mecánico, casi de reflejo, en la - - constitución del sujeto.

Como hemos dicho, ante el cruce de fuerzas nos vemos de inmediato ante un sujeto multifacético y plural. Concepción que permite el acceso a dos planos interrelacionados en una comprensión ontológica: uno, como estructura pasional fundamental y el otro que cambia y se modifica en el devenir de - una pasión particular a otra, ...pues el hombre es un cielo y un infierno que se debaten sin tregua... . El sujeto sometido a pasiones y reconocido como gestado por ellas y en el seno de ellas, asume la lucha interna sin colocarse por encima en el "ámbito de la razón pura", y en él no hay escisión-entre el ser y el pensar: es el que piensa y piensa lo que - es aunque para ello se tenga que sumir en una ciénaga de maldicción y tenga que reconocerse, aún, como su ejecutor. "El alma humana, pensada en los términos físicos (para no decir-materialistas) en que lo hace Nietzsche, sería un juego de - fuerzas que aparece como un "juego de virtudes".(11)

Pasión tiene una segunda significación a partir de una-determinación fenomenológica efectuada desde el lenguaje corriente: denota padecimiento y sufrimiento con el carácter - de pasividad que éstos denotan: padezco o sufro aquello de - lo cual no soy la causa, lo que es visible en el término alemán Leidenschaft Leid-pena y Leiden-sufrir. Una ética anti-nómica nos ha hecho distinguir el goce, la felicidad, el placer y la actividad de padecimiento, sufrimiento y pasividad.

Mas es necesario observar que el amor-pasión cuestiona radicalmente la distinción tajante (y esquemática a su vez) entre felicidad e infelicidad o entre el goce y el dolor. - - Pues, ¿qué decir de una pasión que por el contrario constituye afirmación, positividad y dicha?, "dicha en la desdicha", "felicidad en la infelicidad", "gracia en la desgracia", -- etc.

"Una reflexión filosófica de la pasión nos obliga a movernos en el terreno de la paradoja y la dialéctica" (12), y a superar, por tanto, los dualismos aparentes que parecen - aceptar la felicidad y el goce y rechazar cuanto en ello halla de padecimiento. Apuntamos aquí a un problema que se desarrollará en el siguiente capítulo referente al terreno ético.

CAPITULO III

EL PODER DE LA PASION.

Podemos abordar esta problemática tan aguda y presente en nuestros días por el carácter polémico de sus acepciones, introduciéndonos en la distinción entre poder y dominio que realiza Trías.

En una primera instancia nos remite a la distinción - francesa entre los términos puissance y pouvoir que ponen de manifiesto la polisemia existente en el término poder.

También en la expresión nietzscheana Willen zur Macht - (voluntad de poder), el término Macht ha sido traducido bien como poder, bien como dominio o dominación. Incluso en su interpretación nos encontramos con que unos subrayan en la "voluntad de poder" el sustrato de fuerza (Kraft) en que se apoya y que la equiparan a la puissance spinozista o Leibniziana que está particularizada en el modo finito de ser, en el esfuerzo o connatus. En esta línea se inscriben pensadores como Gilles Deleuze, quienes encuentran un vínculo entre el empirismo spinoziano de la puissance y el nietzscheano de las fuerzas reactivas y activas. Por otra parte, se encuentran quienes ven en la Willen zur Macht una voluntad de dominación, como es el caso de Heidegger, que concibe a ésta como la voluntad científico técnica occidental de dominación de la naturaleza por parte de la subjetividad, es decir, el dominio que ejerce el sujeto de conocimiento y el de acción sobre la naturaleza convertida en objeto de esta dominación. Existen también quienes la conciben como una voluntad de ser en general, o como una fuerza creativa, positiva, en suma: como potencialidad, cual es el caso de Henry Lefebvre en su obra sobre Nietzsche.

La perspectiva de Trías en relación al problema del poder viene a profundizar la posición ya no del dominador sino de la víctima para mostrar el poder que esta última posee y que generalmente se le niega frente al poder del dominador. - Trías viene a cuestionar esta visión unilateral del poder argumentando que no siempre al que social o institucionalmente se designa como fuerza dominadora ejerce un efectivo y real dominio y que incluso el "aparentemente" dominado puede ser de hecho el dominador; "...ni siquiera quien efectivamente domina puede considerarse necesariamente como aquel que expresa mayor poder. Quien de verdad expresa poder se halla en condiciones de ejercer dominio sobre quien expresa menos. Pero el hecho de que ejerza o no ese dominio nada dice necesariamente ni nada prejuzga a priori respecto al mayor o menor poder de que dispone. El poder se ejerce muchas veces - a través de "acciones a distancia", y su expresión es, al modo de los Grandes Acontecimientos de que habla Nietzsche, - con frecuencia silenciosa". (13)

Trías nos muestra este mutismo de la víctima a través de la figura de Cristo, quien, a fuerza de no mostrar oposición frente a su "verdugo" (Poncio Pilatos) llega a hacer dudar a éste precisamente por su acatamiento y resignación como víctima. Pues según la doctrina cristiana es por el sacrificio de su propia vida que Cristo muestra su amor y entrega a los hombres; esto es, su sacrificio fue la expresión máxima de su poder.

Ahora bien, estableciendo una relación entre Trías y Nietzsche diremos que, si bien Trías afirma que Nietzsche no toma en cuenta la perspectiva de la víctima (respecto al poder) sino tan sólo la del fuerte; y que éste, en La genealogía de la moral expresa: "ver sufrir produce placer, hacer -

sufrir, más placer todavía" por ser el agente del sufrimiento quien "descarga su poder sobre un inferior". Diremos sin embargo que no es que Nietzsche se olvide de la víctima, antes al contrario, nadie mejor que él la reconoce para desenmascararla: el alma "buena" del cristianismo no es para él si no aquella que tiene miedo de afirmar su voluntad y mostrar su poder, ocultándose tras su debilidad y su resentimiento - al "malvado" para, con ello, mantener lo dado o conservar la vida sin superarla. En tanto que la actitud del fuerte, el guerrero valeroso se arriesga para transformar la vida y - afirma en todo momento su voluntad, la voluntad de dar órdenes a las cosas para crearles un sentido; aunque, paradójicamente se le haya considerado "el malvado".

En este sentido, pensamos que Nietzsche toma en cuenta el poder de la víctima pero para considerarla una posición ética negativa que no propicia la superación activa del hombre hacia el superhombre; que no rompe con el pasado para -- crear el futuro (sino que lo reproduce). Una cosa es que Nietzsche si considere a la víctima para filosofar con el martillo contra ella o para criticarla, y otra que la considere como buena o valiosa.

Trías difiere de Nietzsche en tanto valora el aspecto activo de la víctima develando su poder -en el caso del enamorado como sujeto pasional-, es decir, no afirma o valora a la víctima en general sino a esa que es el sujeto enamorado o sometido a pasión. Si profundizamos un poco esto, viene a coincidir con el proyecto general nietzscheano de rescatar el aspecto pasional e irracional del hombre frente a los valores occidentales de razón y ascesis. Lo que sí es cierto es que Trías resalta quizás frente a Nietzsche, la actividad de la víctima como portadora del poder pasional y no la-

concibe puramente pasiva o reactiva. Y es aquí donde encontramos su innovación en la polémica del poder. Veamos en qué sentido. "... el poseído por esa 'bella fiebre' se sitúa inevitablemente en posición de víctima. Sólo que, en principio, quien ejerce dominio sobre ella, no es el Otro real, al cual se refiere su amor sino, acaso, el objeto o Idea que el propio sujeto se hace de ese otro, en oscura mixtura con la proyección objetivante de su propia esencia. De hecho, quien domina es Amor, que en la literatura alegórica fue pensado como Dominador y como Tirano". (14)

Es interesante observar que el sujeto sometido a pasión no está en una relación de sometimiento por el otro directamente sino por su pasión misma; es decir, es él quien posee en sí este dominio. Existe una dialéctica interna a la subjetividad del enamorado entre el objeto de la pasión de Amor y el sujeto dominado por ésta que es él mismo.

Observemos con detenimiento en qué consiste ese dominio o esa tiranía para Trías: "...esa Tiranía, ese Dominio, hace que la víctima exprese y afirme máximamente su poder, puissance, de manera que el enamorado, cosa constatada por Platón y por la más reciente literatura psicoanalítica al respecto, alcanza en ese estado una auténtica mutación que le reconduce a las fuentes de sí mismo, expresando "virtudes" escondidas y sepultadas que sólo entonces salen a la luz, embelleciendo su físico y refinando máximamente su inteligencia y, cabe, ensanchando plenamente su atención". (15)

En lo que nos concierne, interpretamos la pasión de amor esencialmente como voluntad de poder en el sentido que le dió Nietzsche: como potencia vitalizadora y generadora del devenir humano. O, en palabras de Lefebvre: "La voluntad de potencia es solamente el esfuerzo por triunfar de la-

nada, por vencer la fatalidad de descarga y aniquilación: la catástrofe trágica, la muerte. La voluntad de potencia es - así voluntad de durar, de crecer, de vencer, de extender e - intensificar la vida. Es "voluntad de más", Merswollen. -- Crea la lucha creando lo posible más allá de lo actual, obediendo a la llamada de este posible. No es, pues, solamente lucha, voluntad de perseverar en el ser, instinto de conservación, sino voluntad de rebasar. En el nivel superior - se vuelve generosidad, voluntad de ser y de conciencia, voluntad de posesión total de la existencia y de sí mismo. -- Nietzsche llama, pues, "voluntad de poder" al conjunto de - las manifestaciones energéticas de la existencia natural y - espiritual...".(16)

Si pensamos en la aniquilación a la que conduce el individualismo extremo y el nihilismo absoluto; en la destrucción y muerte de la lucha de todos contra todos, encontramos como contrapartida el movimiento de separación unión al que conduce la pasión, generadora de vida y por lo tanto principio de esperanza.

Aunque la voluntad de poder nietzscheana aparece a primera vista como universal y abstracta, sin embargo no lo es, pues ésta sólo existe en cada individuo concreto lo mismo - que la pasión amorosa. Sólo existe en tanto hay un sujeto - enamorado o un sujeto pasional en sentido estricto, que se - interrelacione con otro. Sólo hay pasión donde hay relación.

En este sentido, el poder de la pasión convierte en "poderoso" al enamorado en tanto lejos de estar perdido o negado para el mundo está abierto a él con una nueva potencialidad pasional. El enamorado así, no niega ni se avergüenza - de su pasión en tanto es para él un estado de intensificación de su "ser en el mundo".

En este punto ponemos en cuestión los roles sociales de hombre/dominador, mujer/dominada a partir de una trastocación de valores desde la perspectiva de la pasión.

Platón preguntaba en el Fedro quién era más querido por los dioses, si el enamorado o el no enamorado. Trías pregunta quién es el que tiene el poder, si el poseído o dominado por Amor o el que no lo está. Pregunta directamente por el poder de la pasión. Para responder hace un examen de la diferencia de actitudes del "alma enamorada" y la "no-enamorada". Esta podrá disponer de su voluntad de una manera mucho más libre que aquella que tiene su voluntad obcecadamente fijada a un solo objeto. Será un sujeto más libre y racional, estará dispuesto a enriquecer su razón y su conocimiento y a extender el área de sus voliciones, con lo que aumentará su puissance. El enamorado en cambio, fijado a un solo objeto exclusivo, embobado en él, semejará a un demente poseído por una idea fija. La voluntad de éste parece estar anulada y cauterizada por el embrujo de la pasión que le domina y que una y otra vez le invita a abandonarse a la voluntad de - quien es su Dueño.

Pero es preciso preguntarnos con Trías si en esas condiciones se empobrece la atención o por el contrario se ensancha y enriquece; si es posible dirigir la atención sin un mínimo básico emocional y pasional que remita a un objeto de pasión y en última instancia a la pasión. "La pregunta es - si en la base misma de todo conocimiento y de toda edificación racional no actúan, como protocolos genuinos de expe-riencia, observaciones que se hallan intrínsecamente conectadas con objetos y emociones pasionales... las reflexiones - freudianas sobre la libido dominante en el supuesto "deseo de saber" vendrían a reforzarnos". (17)

Freud expresa claramente en "Un recuerdo infantil de - Leonardo de Vinci" cómo las fuerzas instintivas sexuales son canalizadas a través de los mecanismos de la represión hacia la actividad intelectual, con lo que explica el proceso de - sublimación de la libido.

Creemos necesario fundar el conocimiento racional en la base material y física constituida por los instintos y la - energía libidinal para no hablar en abstracto del proceso - del conocimiento. Pues si bien en la antigüedad los filósofos podían eximir un principio racional en el hombre regente de la naturaleza y el cosmos, y bastaba la explicación de dicho principio -el hombre como ser esencialmente racional- para constituir el Saber filosófico. Hoy la psicología nos - muestra los fundamentos psíquicos que constituyen el conoci- miento racional y no podemos desconocerlos pues inmediatamen- te nos colocaremos en un ámbito metafísico en el sentido és- peculativo del término, como saber que trasciende la expe-- riencia posible.

De lo anterior desprendemos que la pasión posee:

(A) Poder de conocimiento.- "Love is too young to know what
conscience is
Yet who knows not, conscience is
born of love". (Shakespeare)

Concebimos el "estado de enamoramiento" como fundamento psíquico de conocimiento que no se puede dejar de analizar - en su especificidad: "... el estado de enamoramiento, lejos- de cerrar el camino de la razón, más bien parece abrirlo; le- jos de ser vía de ceguera y de tiniebla, es vía de lucidez y conocimiento. O que la pasión, lejos de ser ciega, es premi- sa de lucidez. Con lo cual refutamos los lugares comunes -

corrientes respecto a un estado que, en tanto duele y escuece, facilita todo orden de juicios condenatorios por las justicias filosóficas, poéticas o iconológicas. Por no hablar de las justicias sociales, políticas y político-teológicas.."
(18)

Es necesario observar que el sujeto poseído por la pasión se encuentra invadido, penetrado o incluso "atacado" - por el mundo (en expresión de Rubert de Ventós) y se "deja hacer" por la totalidad de cosas que se encuentra en su camino y que le evocan o recuerdan al amado "... el enamorado vive un estado en el cual se deja poseer o apoderar por la realidad con que se encuentra, realidad que se le ofrece, obviamente, en el horizonte del ser que ama, alusiva a él de forma metafórica o metonímica". (19)

Con lo anterior no pretendemos decir que dicho estado es el único que posibilita el conocimiento pero sí que también lo posibilita por lo que posee de fuerza pasional o impulsora (activa) y no como se le suele concebir en términos de embotamiento o ceguera, desde una ideología ya no "racionalista" sino funcionalista y productivista existente en nuestro entorno.

Para Trías es pues ese "padecimiento" de la realidad y esa receptividad lo que está en la base del conocer y del actuar.

Ahora bien, entre el "sujeto pasional", término fundamental introducido por Trías, y el sujeto de conocimiento, se encuentra una mediación en el sujeto estético, el cual se constituye en el recorrido que realiza el "sujeto pasional" por el mundo de las cosas cuando las relaciona -metafórica, metonímicamente- al que ama, al "objeto de amor", con lo que-

nace la experiencia poética y artística. Y es dicha experiencia la que después desprende como consecuencia o como efecto el conocimiento racional.

Con lo que tenemos fundado el conocimiento racional sobre bases reales, empíricas e incluso experienciales relativas al sujeto, asumido éste no ya como "cosa pensante" sino como "ser-pasional". "Otra forma de enfocar el problema epistemológico es irracional por cuanto hace recaer sobre la razón la rémora ideológica de una autodefensa del sujeto frente al componente pasional, de manera que halle en ella su salvaguarda". (20)

Como podemos apreciar será la pasión el punto de partida o el "dato" que abra al sujeto al conocimiento de sí mismo y del mundo exterior.

El estado de enamoramiento dispone al sujeto a la expresión de un máximo de poder puesto que lo vuelve sensible y receptivo a muchas cosas o "sucesos" ante los que antes era indiferente en estado de "normalidad". De manera que lo que se ha denominado "enfermedad de la atención" por Ortega y Gasset cuando señala: "Reprimamos los gestos románticos y reconozcamos en el "enamoramiento" - repito que no hablo del amor sensu stricto - un estado inferior del espíritu, una especie de imbecilidad transitoria. Sin anquilosamiento de la mente, sin reducción de nuestro habitual mundo no podríamos-enamorarnos". (21) Es considerado por nosotros como un estado de alerta o abierto que ensancha la atención a un área que "normalmente" puede pasar desapercibida, como indica el filósofo catalán.

Nos parece viable analizar la posición de Ortega y Gasset para establecer un diálogo con éste en una cuestión,-

a nuestro parecer fundamental. Ortega considera, en su artículo "Amor en Stendhal", la distinción hecha por Wundt entre la atención activa y la pasiva. Mientras que la segunda se "deja hacer", por ejemplo, por la imposición de un ruido externo de la calle, la primera dirige la atención por un principio interno; cual es el caso del enamorado, pues, según dice, "En el que se enamora no hay esta imposición, sino - que la atención va por sí misma al amado". (22) Pues bien, - si la atención del enamorado no es arrebatada desde fuera - sino que parte de la persona misma el dirigirla hacia el objeto de amor, esto indica que el sujeto en plena libertad quiere atender a él, es decir, que lo desea -más propiamente hablando-. En esa medida pensamos que Ortega debe trascender el ámbito de las ideas o lo que él llama el espíritu y -descender a lo que "... más bajo está en la jerarquía del alma, más próximo al ciego mecanismo corporal, más distante del espíritu" (23) para acceder a un estado como el enamoramiento en el que no sólo participa la atención consciente, - sino que, prioritariamente son el deseo, la atracción erótica y la contemplación las que mueven al sujeto hacia el otro manteniendo vivas sus facultades estéticas y perceptivas y -despertando en su totalidad al "ser pasional" que puede permanecer dormido en el ámbito superior del "espíritu".

En ese sentido defendemos la posición de Trías en cuanto rescata el aspecto activo del sujeto pasional sin negar - las instancias básicas emocionales y pasionales que están posibilizando todo conocimiento sin pensar que éstas vienen a nulificar u oscurecer el conocimiento, como sostiene Ortega.

Si bien coincidimos con Nietzsche en que el hombre es - una unidad cuerpo-espíritu, en la que el cuerpo es la totalidad en cuyo seno se encuentra "lo espiritual", "El cuerpo es

una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido... Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas "espíritu", un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón" (24), sin embargo pensamos que no se puede hacer esa distinción tajante - como en - el caso de Ortega - entre razón y pasión so pena de caer en un dualismo que lejos de comprender el fenómeno humano en su totalidad, lo parcializa al dividirlo en sus partes sin nunca lograr la fusión.

Ortega y Gasset hace una distinción entre el enamoramiento y el amor según la cual en el enamoramiento la atención se cierra y el sujeto se sitúa en un estado de enfermedad. "Pues bien: de ese 'enamoramiento' que la teoría de la cristalización nos presenta como una hiperactividad del alma, quisiera yo decir que es, más bien, un angostamiento y una relativa paralización de nuestra vida de conciencia. Bajo su dominio somos menos, y no más, que en la existencia habitual" (25). Mientras que en el amor, según él lo entiende, existe una "actividad sentimental" que se diferencia de la actividad intelectual: "En cambio, amar algo no es simplemente "estar", sino actuar hacia lo amado. Y no me refiero a los ejercicios físicos o espirituales que el amor provoca, sino que el amor es de suyo, constitutivamente, un acto - transitivo en que nos afanamos hacia lo que amamos". (26)- Ante lo cual pensamos que Ortega y Gasset hace una distinción crasa entre actividad intelectual (atender, pensar, percibir, recordar, imaginar) y la actividad sentimental en la que nos afanamos por lo que amamos. Así, preguntaríamos en qué consiste este afanarse por el otro si no es precisamente en pensar en él, recordarle, imaginarle o imaginar todo un suceso idílico. Nuestra interrogante va más allá: ¿es que

no somos creativos al planear estrategias de conquista, por ejemplo, al afanarnos por conocer a la persona de la cual es tamos enamorados con el fin de comprenderlo, de conjuntar -- nuestro proyecto de vida al suyo, de buscar la armonía entre ambos. o, en última instancia de tender a la felicidad?. Si - rompemos con estas distinciones que lo único que logran es - dividir para analizar, encontraremos una gran actividad en - el estado de enamoramiento al que somete el amor-pasión al - individuo. Con ello no caeremos en los dualismos aparentes- entre Razón y Pasión sino que los comprenderemos como sim--- ples distinciones o partes de la misma realidad. Nuestra te sis es sostener que el poder del conocimiento racional con-- siste precisamente en su pasión.

Debería profundizarse en lo que tradicionalmente se con cibió como el "Amor al Saber" para recaer en la tremenda car ga pasional que posibilita el conocimiento y que está en la- base de la búsqueda filosófica y no sólo de ella, sino del - quehacer científico en general.

Al considerar la distinción hecha por Ortega entre aten ción activa y pasiva, es interesante observar que, sin embar go, el filósofo ubica al enamorado dentro de la atención ac- tiva en tanto que "...su atención va por sí misma al amado". Si la atención es una facultad intelectual según afirma Orte ga y si éste reconoce al enamorado una actividad de su aten- ción, entonces deducimos que su actividad también será de or den intelectual. Esto es, existe cierta contradicción en - pensar por una parte la actividad intelectual separada de la sentimental y por otra, admitir que el sujeto enamorado po-- see atención activa - en tanto tiende por sí mismo al ama- - do- y que, sin embargo, no realice actividad propiamente in- telectual.

Esto viene a reforzar nuestra tesis de que en dicho estado existe un conocimiento no sólo erótico, estético o poético sino incluso un conocimiento racional.

En seguida procedemos al análisis de la "Crítica de la pasión pura"* en la que Rubert de Ventós sitúa al amor en la base de toda filosofía o sociología crítica, coincidente --con sus matices-- con la tesis que hemos venido sosteniendo en este apartado.

A través del análisis de la fábula de "Amor y Psique",-- Rubert de Ventós hace una clara distinción entre Afrodita --diosa del deseo cósmico y universal-- y Psique quien representa el amor personal: "... el impulso del amor supera el hechizo del placer en los albores de una nueva individualidad y conciencia eróticas". (27) Psique se enamora de Eros --hijo de Afrodita y quien representa al Amor-Deseo cósmico e impersonal-- rompiendo así con la unidad originaria y con la legislación afrodisíaca. Pero esta ruptura establecida por Psique según lo subraya Rubert de Ventós, no se debe a una voluntad de poder ni a una voluntad de saber, como en el caso de Adán o Prometeo; sino que se debe a una voluntad de querer, a una razón de amor.

Se observa entonces una distinción entre la unión simbiótica a la que conduce el deseo y la separación erótica; entre la borrachera orgiástica y el "yo erótico trascendental", en sentido kantiano, como aquello que hace posible o constituye la experiencia, lo que nos abre a priori a la relación con y al conocimiento de la realidad.

* En Rubert de Ventós. De la Modernidad

Psique instaure, en este sentido, el origen de la conciencia y el conocimiento de lo individual a partir del querer y no sólo del saber.

"...Yet who knows not, conscience is born of love" (Shakespeare)

"Pero es más, mucho más que eso. Pues el amor no sólo colabora en la formación de esta conciencia o conocimiento individual, sino que es también el único y exclusivo motor del conocimiento de lo individual. Sólo la seducción estética y la fijación sentimental propias del amor nos llevan a interesarnos por un individuo y no por su valor; por lo que es y no por lo que puede o debe ser; por su contingencia y no por su esencia... nunca, ni antes ni después de Psique, ha existido otra epistemología de lo individual que la erótica". (28)

Es pues, en la leyenda de Amor y Psique que se pone de manifiesto la trascendencia del sujeto erótico que va más allá del amor impersonal para conocer la particularidad del otro, del amado. Contra el amor platónico que parte de un individuo para elevarse a través de la belleza de los otros cuerpos hasta la idea de Belleza misma, Psique trasciende la universalidad de Eros hacia el encuentro con el ser particular que se esconde tras él. En este sentido Psique se convierte en sujeto activo al que Rubert de Ventós denomina lúcidamente sujeto erótico trascendental, pero que a diferencia del kantiano no sólo es sujeto sino que está sujeto a su amado.

Para este filósofo el surgimiento de una "conciencia crítica" viene dado por el sujeto erótico trascendental representado por Psique; quien, en una primera instancia sobre vuela la mitología clásica de un orden objetivo al que hay -

que plegarse, pero que no se limita a suplirlo por la nueva-mitología del sujeto y su acción; sino que Psique rescata su subjetividad absoluta para poder ir más allá de ella y renunciar a su vez a la autonomía y lucidez del Yo trascendental.

Es decir, la perspectiva del amor nos sitúa en una "coyuntura especial" ocupada por la intermediación entre el mundo y nuestra subjetividad, que no coincide con la mitología-imperante, con los discursos del mundo y sus faenas; ni con el sentido "crítico" del yo que impone sentido al mundo en función de sus propias expectativas. Es precisamente en esta "grieta" o escisión donde puede existir una experiencia singular y una conciencia crítica que pone en entredicho ambas mitologías para buscar la propia.

"...la conquista psíquica del amor personal no sólo se mueve por distintas vías que la conquista "prometeica" del conocimiento, sino que da un paso más al doblarse ante lo singular, ante lo extra genum notitia, distanciándose tanto del "mundo", como de 'sí mismo'... Pues la conciencia crítica de la realidad se inicia con el olvido del Mundo, del sentido 'mítico' de las cosas, pero sólo culmina con el olvido a su vez del Yo, de su sentido 'crítico'". (29)

Como podemos observar, tanto Xavier Rubert de Ventós como Trías coinciden en que el Amor-Pasión constituye en sí mismo un conocimiento, pero mientras para Rubert de Ventós éste es un conocimiento fundamentalmente de lo individual -en tanto el "sujeto erótico trascendental" al enamorarse quiere conocer en su particularidad al amado- Trías lo eleva aún más allá hacia un conocimiento del mundo, pues el sujeto enamorado en tanto "sujeto pasional" se encuentra invadido o atacado por el mundo y se "deja hacer" por la totalidad de cosas que se encuentra en el camino que le evocan o -

recuerdan al amado, como ya dijimos anteriormente.

Pensamos que si bien Trías considera esta particularidad del amor-pasión, sin embargo, no niega el mundo. A diferencia del "yo erótico trascendental" que se interesa por la particularidad del amado, el sujeto pasional triano es un su je to "abierto" al movimiento general de la sustancia pasional que entreteje el mundo, como veremos más adelante en lo que toca al terreno ontológico general. Según nuestra con si de ra ción el sujeto pasional se abandona al vivir de una mane ra mucho más radical y profunda que el "sujeto" frío y ra ci o na l de la filosofía tradicional, incluso puede decirse que este sujeto se llega a abismar en la profundidad de la sus ta ncia de la que procede y donde encuentra en germen sus pro p ias raíces, las raíces de toda existencia en donde la diosa Pasión reposa.

"En la vorágine bendita del éter infinito, en tu alma - sublime, inmensa inmensidad, me sumerjo y me abismo, sin con ci en ci a, ¡on voluptuosidad!" (Muerte de Isolda).

Sólo el sujeto pasional puede acceder sin miedos ni barreras a las fuentes de sí mismo que de otra manera, en esta do "racional" tal vez sólo llegaría a pensar como lejana posibilidad pero nunca como realidad candente.

Como vemos nos inclinamos aquí hacia una concepción vitalista que desprende el conocimiento a partir y sólo de la ex pe ri en ci a y de la vivencia real dejando a un lado todo conocimiento que se pretenda "a priori" desde los límites de la "Razón Pura".

Por otra parte, creemos que el distanciamiento del mundo al que nos lleva el amor personal según Rubert de Ventós, no sólo se reduce al conocimiento del otro -aunque fundamentalmente- sino que implica un recuestionamiento de las "ver-

dades del mundo" a un nivel general y por ello se puede hablar del surgimiento de "una conciencia crítica general". - Desde nuestro punto de vista, aún en Rubert de Ventós, la perspectiva del amor implica un conocimiento en sentido amplio aunque él considere que su especificidad estriba precisamente en trascender este ámbito de lo general objetivo así como de lo particular solipsista (el yo activo o el yo crítico) para acceder al conocimiento del "otro". Pues en tanto conocimiento del otro y a partir de él concibo al mundo -como ve Trías- él sólo me centraliza este conocimiento, no lo niega.

El "sujeto pasional" es el sujeto "abierto" por excelencia y al que cierta filosofía ha olvidado por constituir una amenaza contra la objetividad y el rigor estrictamente racional que se autopostula la única fuente de conocimiento.

(B) Poder de la voluntad.-

"Muchos países ha visto Zaratustra y muchos pueblos: - ningún poder mayor ha encontrado Zaratustra en la tierra que las obras de los amantes: "bueno" y "malvado" es el nombre - de tales obras". (30)

El sujeto sometido a pasión, igualmente ensancha su capacidad y realiza "locuras" por el amado que nunca, en su sano juicio llegaría siquiera a imaginar. Posee una potencialidad "extra" que le mueve a trascender la pasividad del - tiempo normal, para transgredir voluntariamente lo dado hacia un sentido, el que él ha creado. Es por eso que podemos denominar al enamoramiento como un estado "revolucionario" - en tanto transforma lo dado - en su éxtasis - para crear condiciones nuevas y favorables a la consumación de su amor.

El enamorado aumenta asimismo su potencia erótica y sexual; sólo se retrae cuando este estado de constante cambio y revolución, de crisis continua, le implica los riesgos necesarios u obstáculos que el mundo introduce o presenta como contrapartida a la "voluntad transformadora" del enamorado. - 'No sabemos lo que puede el alma', pero sí es posible saber respecto a la calidad de complejos sentimientos que exhibe - el alma del enamorado; en donde se dan cita el más áspero su frimiento y el más dulce de los goces, donde alcanza su verdad el aforismo nietzscheano de que cumbres y abismos son la misma cosa, donde cielo e infierno parecen inexorablemente - unidos, sintetizados". (31)

El poder de la voluntad del sujeto pasional, a nuestra consideración, es un poder de entrega, pues al enamorado "le va" el ser en la expresión de su voluntad, pero al no ser -- completamente dueño de su pasión se entrega por completo a ella. Es un poder de creación, como ya lo dijo Nietzsche. - Las tablas de valores son obras de amor, son los amantes del nuevo hombre (del superhombre) los que trasgreden "las últimas normas" para construir aquellas que ensanchen la voluntad del amante que quiere dar órdenes a todas las cosas: "¡El amante quiere crear porque desprecia!"

Como dijimos anteriormente, la voluntad de poder nietzscheana no es sino voluntad de amor, de engrandecer y ensanchar la vida porque se la ama. Oigamos las palabras de Zarathustra:

"Resplandezca en vuestro amor el rayo de una estrella - ;Diga vuestra voluntad: "¡Ojalá diese yo a luz el superhombre! ;con vuestro amor debéis lanzaros contra aquel que os infunde miedo! ;Que vuestro honor esté en vuestro amor!"(32)
Con lo que se nos presenta el poder pasional ya no como "Pu-

ra conciencia crítica" sino como voluntad crítica y trasgresora del orden; es decir, el poder de la pasión, que podría concebirse como puramente afirmativo, aparece aquí como - igualmente negativo en tanto que se trasciende y se proyecta hacia un "más allá posible". Aquí radica la diferencia entre el amor cristiano y el amor-pasión. Mientras que el primero busca conciliar el orden de cosas existente, el amor-pasión lucha contra este orden que le impide su realización total y que le conduce a la tragedia como ha sido el caso de - los grandes amores a los que se ha denominado "amores románticos". El amor pasión tiene como obstáculo al mundo, pues éste se opone a la realización de su meta: la fusión de dos en uno. Tiene asimismo como obstáculos los convencionalismos que están sometidos a la racionalidad imperante que niega las pasiones. El amor pasión lucha contra todo lo que es té muerto y a lo que Hegel denominó "la positividad muerta". Su bandera es la de la vida constantemente arriesgada para - lograrse, para consumarse pero no en un orden sino en el éxtasis mismo, éxtasis que en la lógica común es sinónimo de - desvarío o de "Irrracional".

En torno al poder creativo de la pasión diremos que del mismo modo, la fuerza perceptiva que desencadena el arte se desarrolla precisamente en estado de enamoramiento, "...todo artista es un enamorado, un enamorado que ha sido capaz de - perseverar en ese estado, incluso sin referencia a otro objeto que a la Musa, a la Amada Inmortal o a la Fernte Geliebte, en verdaderamente enamoramiento puro o pasión pura (pasión - "desinteresada" o "sin objeto"): un enamorado que ha sido capaz de crear o producir, desde la pasión, una obra que es expresión de amor". (33)

Concluiremos este apartado diciendo que reconocemos a -

la pasión como la fuerza creadora y motriz por excelencia y como el inicio o motor de toda creación.

(C) Poder y dominio.

Trías hace una distinción básica entre lo que entendemos por dominio y lo que entendemos por poder a partir de la diferenciación entre el plano fáctico y el plano esencial. - Pues si en el primero el sujeto que no está enamorado y defiende su autarquía y libertad es el que "aparentemente" domina; el sujeto enamorado aparece como el dominado por su pasión o como la víctima de ella. Ahora bien, si cuestionamos esto "...¿puede afirmarse que, por esa sola razón, expone - más poder, puissance, poder propio, que el cuerpo y el alma del enamorado? ¿Es más poderoso su conocimiento, más aguda su atención, más plástica su voluntad, más expresiva su capacidad poética y estética? ¿Llega a una verdadera transformación de su personalidad hasta mutarse en 'hombre nuevo', auténtica metanoia evangélica o paulina?" (34)

En lo que denomina el plano esencial, Trías concibe una dialéctica poder-dominio en el interior del sujeto enamorado, pues el poder de la pasión se muestra en la relación existente entre el agente dominador y el paciente dominado al interior del sujeto enamorado, lo cual está en "desnivel" con el dominio que se juega en el plano de la facticidad.

"El sujeto enamorado es ... expresión del poder de la pasión: (o en otros términos)... la esencia del sujeto pasional se desdobra en una parte de sí, que aparece objetivada - en forma de objeto de la pasión, bajo el carácter de dominador, y otra parte de sí, que es reconocida como subjetividad strictu sensu, bajo el carácter de víctima sacrificial. De hecho, el que verdaderamente domina es Amor, figura a la vez

subjetiva y objetiva, o lo que es lo mismo, alegórica, que - se apropia del sujeto hasta poseerlo por entero" (35).

Al introducir Trías este desdoblamiento de la esencia - del "sujeto-enamorado" en sujeto y objeto, habla del plano - propiamente ontológico. del ser mismo del sujeto enamorado, - mientras que el hablar en abstracto del sujeto enamorado como dominado, sin considerar el plano esencial o el desdoblamiento y la dialéctica interna, es permanecer en el plano de la apariencia.

Ahora bien, es necesario apuntar que este plano esencial no habla de una esencia inmutable e imperecedera a la - manera tradicional, sino que se está hablando de un plano ontológico de carácter móvil -entre ser sujeto u objeto de pasión-, por lo que no es posible considerar a este filósofo - como "esencialista". El hablar de una movilidad del ser del enamorado es romper con la conciencia tradicional de una - - esencia inmutable contrastada con unos accidentes en movimiento para ir a una conciencia ontológica de tipo fenomenológico existencial que concibe al ser de ese sujeto, que es, en este caso, el sujeto enamorado, como dinámico y en transformación. Es por ello que usamos el término "determinaciones" del sujeto y determinaciones ontológicas de la pasión - para sentar que se está hablando de las condiciones de posibilidad de éste o aquél fenómeno o lo que en Heidegger son los existencialistas o las "estructuras de ser" pero que no equivalen a definiciones cerradas como sería el caso de una ontología esencialista, sino que, en tanto "determinaciones" no se consideran propias a la cosa en sí sino surgidas siempre de su relación con el que conoce y ambos términos del conocimiento sujeto - objeto sometidos a un constante devenir, es por ello que al usar el término "determinación" consideramos esta movilidad e inacabamiento de todo ser en constante - -

transformación ontológica.

Por otra parte, Trías atribuye al sujeto enamorado el poder pasional precisamente por existir en su interior este movimiento dialéctico -si se quiere llamar así-; esto es, por la capacidad de transmutación en su mismidad más íntima -a diferencia del no enamorado que permanece estático en su relación con otros y sin transformarse o afectarse en el plano esencial, pues cuando habla de la plasticidad de la voluntad y de su capacidad poética o expresiva está hablando de la capacidad de creación (de la que hablábamos anteriormen--te) y de transformación propiamente ontológicas -esencial, -constitutiva- que no negaremos que se realizan en el recinto del alma enamorada. Pensamos, por ejemplo, en la capacidad que puede tener este sujeto para "vivir en el otro", o para situarse sin miedos en la perspectiva del otro sin importarle guardar la forma o delimitar el espacio de su dominio. - Un ser en movimiento que se extrema hasta el límite es un ser que nunca muere, que vive en cada uno de los pliegues de su pasión como el ave vive los instantes del tiempo.

Reivindicamos aquí con el filósofo el aspecto activo del enamoramiento, pues si bien el sujeto está dominado, él -así lo quiere, con lo que resulta de hecho un autodomínio, - una enajenación que es autoenajenación o una posesión que es autoposesión. El enamorado elige y no elige su estado, es - "poseído" y en este sentido paciente, pero también es "poseedor" activo. Existe aquí una terrible ambigüedad ética en esta dialéctica interna del estado de enamoramiento. Nos parece que en ninguno como en este estado podemos hablar de una ejemplificación del principio nietzscheano de la voluntad de poder que supera las antinomias insalvables entre el bien y el mal, pues viene a relativizar la moral del sentido común -según la cual el más fuerte es el dominador que, según lo he

mos indicado antes, corresponde al plano apariencial y no al plano esencial, en la consideración de Trías, o lo que nosotros denominaríamos el plano "real". Es decir, si profundizamos en las relaciones de dominación podemos hacer una trasvaloración, encontrando que el "dominado" en realidad no lo es y que el "dominador" tampoco es el poderoso. Pues coincidimos con Trías en que estas relaciones no sólo se deben ver - desde la perspectiva del poder político institucional sino - que debemos introducir perspectivas múltiples en ellas; la - que nos ocupa en este trabajo es la perspectiva pasional de las relaciones de poder, que profundiza en sus roles localizando el poder del débil, de la víctima y trueca la linealidad aparente de "La Dominación" -en abstracto.**

** Hemos de tener presente que aquí no estamos refiriéndonos a la lucha de clases de la sociedad capitalista en sus - relaciones de poder; sin embargo no implica que no podamos referirnos de soslayo a la potencialidad de poder que posee el proletariado como clase dominada por la burguesía, pues no puede decirse que el proletariado carezca de poder, antes al contrario, es el real productor de la riqueza cuya posesión hace poderoso al burgués. De esta manera preguntamos ¿es que la fuerza de trabajo misma del - obrero, su potencialidad no es, como fuente de riqueza en sí misma un poder? Esta es una reflexión colateral pero - que nos permite hacer una analogía al mirar "la otra cara de la dominación" en las relaciones de poder aparentes y - profundizar, como lo hicieron Marx y Hegel, en esa capacidad transformadora del "dominado" en tanto no está total - mente desposeído del poder como aparece.

De manera que para Trías el que domina verdaderamente - es Amor - figura alegórica intermedia entre lo objetivo y lo subjetivo - y, por el contrario, el enamorado como dijimos, - es expresión del poder de la pasión y por lo tanto posee un poder que no necesariamente es dominación por esta dialéctica interna a la que está sujeto el enamorado.

De ahí podemos extremar igualmente la "terrible paradoja" entre el dominio y el poder de la pasión que viene, a - nuestro ver, a superar estas aparentes antinomias insalvables entre, la lucha por el poder, la del amo y el esclavo - que es una lucha a muerte por el reconocimiento, y la lucha por la unión hasta la muerte. ¿Quién tiene el verdadero poder, el amo autarca o el esclavo enamorado que, lejos de buscar la guerra y la lucha a muerte busca "más allá" de la oposición y la diferencia, la unión y la armonía; el diálogo - conciliador y finalmente el éxtasis de la unión amorosa?.

Las filosofías del poder a nuestro parecer, han de tomar en cuenta el enorme potencial que posee la pasión, no solamente como elemento opositor sino como elemento básico - cohesionador de las subjetividades, que en su afán y deseo - mutuo buscan la realización de su potencialidad extrema. Como dice Trías: ¿Delirio amoroso: perdición o resurrección, - muerte sin fin o nacimiento beático?.

Cuestionando así la carga connotativa de dominación que existe en el término de poder y ateniéndonos a la concepción nietzscheana de poder como voluntad de poder, llegamos a - coincidir con Trías en que el sujeto más poderoso es el sujeto pasional por ser la encarnación del poder de la pasión.

CAPITULO IV

APROXIMACION ONTOLOGICA A LA PASION.

Llegados a este punto, podemos hablar de una aproximación ontológica a la pasión en estos términos:

Si hemos dicho que el sujeto enamorado es expresión del poder de la pasión y que el verdadero dominador es Amor como figura alegórica que se apropia del sujeto y lo posee por entero, concede Trías que "El verdadero Señor es Amor (no la Muerte como quiere el Hegel de la Fenomenología; dice El Cantar de los cantares que sólo Amor es tan fuerte como la Muerte)". (36)

Si reconocemos que el "poder de la pasión" funda un dominio que es de hecho autodomínio o una enajenación que es autoenajenación, una posesión que es autoposesión pasional, concluimos que el máximo poder es posesión y ésta no es sino autoposesión pasional.

"En cuanto al dominio "externo", cabe decir de él, como de todo el orden de lo "externo y objetivo", que es efecto, producto y resultado de esta productividad esencial que tiene por base el sujeto pasional. Y que es el escenario o carnaval que la pasión se crea y se recrea, a modo de novela que la pasión se cuenta a sí misma, a modo de discurso que el mundo se pronuncia para su propio y monológico solaz". (37) Esta bella descripción de la constitución del mundo desde la pasión productiva cuyo sustento sería el sujeto pasional, no la hace depender in strictu, del sujeto, lo cual sería una verdadera utopía. Procedamos al verdadero sustento: "En el buen entendido que el mundo es el entramado o el-

tejido de los múltiples procesos pasionales en que se expresa la sustancia o causa de todas las cosas que es Dios, el - Dios Amor, el Dios Pasión. La sustancia física del mundo es pasional, siendo por consiguiente amor lo que subsiste como "ser" de cuanto existe, incluso más allá de muerte y ultratumba, un poco en el genial sentido del más estremecedor de los sonetos de Quevedo, ése en el que se dice en qué queda - reducido el cuerpo del poeta enamorado una vez descompuesto - después de la muerte: en polvo, ciertamente, 'más polvo enamorado'..." (38)

Consideramos que aquí está esbozada, a la vez que poetizada toda una concepción ontológica de la pasión, la que trataremos de deslindar:

Trías habla de una "sustancia física" que es de carácter pasional como causa de todas las cosas. Esta se expresa en múltiples procesos, que, hilados o entretejidos constituyen lo que llamamos el mundo.

Ahora bien, hemos de atender al hecho de que, como sustancia física, es decir, material, no se está hablando de - una causa o fundamento trascendente (fuera del mundo). La "sustancia" pasional está encarnada en el mundo como pasiones concretas, esto es, sólo las pasiones -en plural- actualizan o materializan a la "sustancia". Trías nombra también a la "sustancia" como Dios, el Dios Amor, el Dios Pasión; - con lo que podría pensarse que se encuentra inmerso en la - tradición metafísica cristiana según la cual el fundamento - explicativo de lo real se encuentra en un más allá que es el orden de lo divino y que trasciende al hombre. Por lo contrario, pensamos que Trías concibe un Dios inmanente, un - Dios que, (como lo dice San Juan en su evangelio) es Amor y no está fuera sino dentro del mundo.

Si bien la sustancia física es pasional, encarnada por los hombres concretos, ¿qué subsiste como "ser" de cuanto - existe, incluso más allá de muerte y ultratumba? amor. Lo anterior lo comprendemos de la siguiente manera:

Cada hombre constituye un sujeto pasional que, al relacionarse con otro sujeto pasional hacen presente a la divinidad como Amor-Pasión. Es decir, que con su experiencia vital crean el entramado pasional necesario a la encarnación - de la "mística del amor"; y con ello, crean el amor mismo al trascenderse como seres finitos.

De esta manera podemos reconocer a la pasión en el ámbito de la inmanencia como sustancia física real- que es la - correlación de las "series pasionales" comprendida en su totalidad. Y al amor como lo que surge en la medida en que la pasión de dos se consume en eso que los occidentales desde - Stendhal han llamado Amor-Pasión. Eso que hace a dos pretender ser un solo ser, que ha llevado a los amantes al dúo-cidio, a quitarse la vida por realizarlo "más allá de esta vida"...

Si, entonces, la sustancia como totalidad es pasión viviente, diremos que la elección hecha por un sujeto pasional de su objeto concreto, viene a marcar la diferencia entre Pasión y Amor.

En el seno de la fábula de "Amor y Psique" podemos hacer una analogía entre lo representado por Afrodita: el instinto impersonal y la pasión - sustancia física- y Psique: - el enamoramiento particular entre dos sujetos pasionales que generan propiamente el Amor Pasión.

Coincidimos con Rubert de Ventós en que a través de es-

ta fábula nos podemos percatar de la importancia que tiene, - para romper con la universalidad del instinto o del deseo, - el enamoramiento de un individuo en particular (cuando Psi-- que descubre el rostro a Eros) para el surgimiento del Amor-Pasión, amor que supera el deseo amorfo o la contemplación - de la belleza en sí, para cobrar cuerpo en relación a un individuo concreto como verdadera consumación del deseo en la pasión. Vemos aquí cómo existe una distinción (a nuestro -- parecer) entre la pasión como la sustancia física del mundo- y el amor pasión como esa sustancia determinada en una relación específica que cobra contenido concreto en un objeto pa sional para un sujeto y viceversa. En el que dos sujetos están implicados por un contenido concreto: el otro como otro-sujeto pasional (obsérvese que no como otra "autoconciencia").***

En lo que se refiere a la consideración ontológica particular del sujeto como sujeto pasional nos parece que tiene sentido referirnos a la ontología heideggeriana por lo si--- guiente:

Según Heidegger, a propósito de la constitución existencial del "ahí", afirma que el "encontrarse" del "ser ahí"- reside en un estado de "abierto" original de éste que se da en un estado de ánimo determinado. En lo que aparece óptica mente lo más cotidiano y conocido: los estados de ánimo, el "ser ahí" es abierto para sí mismo antes incluso de todo conocer y querer y muy por encima del alcance de lo que éstos-

*** Más adelante veremos cómo es que el amor pasión conlleva en sí la tragedia por ser el anhelo de unión de lo particular dentro de lo universal pero pretendiendo con tener en sí lo universal.

pueden "abrir". El estado de ánimo abre el "ser en el mundo" como un todo y hace posible, por primera vez el dirigirse a algo. Citamos al filósofo: "Y sólo porque los "sentidos" son ontológicamente inherentes a un ente que tiene la "forma de ser" del "ser en el mundo" "encontrándose" pueden resultar "afectados" y "tener sentido para", de tal suerte que lo que los "afecta" se muestre en la "afección"... Bajo el punto de vista ontológico tenemos en efecto, que abandonar radicalmente el primario "descubrimiento" del mundo al "mero estado de ánimo".(39)

Heidegger funda el conocimiento del hombre concreto que es el "ser ahí" a partir de los modos del "encontrarse" que en el terreno óntico han sido denominados según lo afirma él mismo, sentimientos y pasiones. Lo que coincide con lo que hemos venido afirmando, a saber, que el conocimiento ontológico del hombre está fundado en estos "estados de ánimo", en lo que profundizaremos haciendo una exégesis específica de la pasión como la primaria aproximación del hombre al mundo, a los hombres y a sí mismo.

A nuestro juicio, el "sujeto pasional" concebido por Trías viene a coincidir con esta acepción heideggeriana del estado de ánimo como la forma de ser original del "ser ahí" en que éste es abierto para sí mismo antes de todo conocer y querer. En tanto el "sujeto pasional", según hemos dicho, está abierto al mundo al grado de ser afectado, herido o transformado por él a través del Objeto de pasión que lo mueve a las fuentes originarias de su ser. En esta afectabilidad del sujeto radica su apertura al mundo pues, según lo dice Heidegger, siempre es a partir de un estado de ánimo que el sujeto se convierte en dueño de sí mismo, incluso en la aversión o en la indefinición de los estados, aparece abier-

to el "ser ahí" hacia sí mismo. Y ya no digamos en el estado de angustia en el que el filósofo reconoce el "encontrarse" fundamental, pero aún aquí debemos observar que se trata de un estado de ánimo.

El mismo Heidegger afirma que en el estado de ánimo "levantado" se "abre" el carácter de carga del "ser ahí", con lo que éste se coloca en su "ahí". El estado de "levantado" refiere al grado de intensificación pasional del sujeto a mi parecer- por medio de la cual éste se reconoce como tal. Esto es, que es la carga pasional que en un momento dado mueve al sujeto, la que le permite tomar conciencia de su ser, en este caso, como ser pasional.

Si tomamos en cuenta lo anterior podemos considerar como estructura básica y fundamental del ser del hombre la estructura pasional que descansa en el fondo del conocimiento y el actuar y que posibilita ambas instancias. A nuestro parecer, el hombre es fundamentalmente un ser pasional, que, como ser concreto hemos denominado sujeto pasional, según la acepción de Trías. Y consideramos que esta instancia ontológica debe ser profundizada al máximo sin relegarla a las ciencias particulares - especialmente la psicología-, pues si es función de la ontología el dar razón de la totalidad del fenómeno humano en su relación con el mundo, ha de considerarse de fundamental importancia a esta esfera, que corresponde a los sentimientos y las pasiones humanas, y no sólo concebirlas, como simples factores psíquicos secundarios, sino reconocerles la importancia ontológica que merecen como motores de la conducta humana y verdaderas características esenciales y definitorias de su ser como ser mundano y concreto, como ser "irracional" y no por ello menos "humano".

CAPITULO V

EL CONCEPTO DE DIVINIDAD.

Trías indaga a propósito de la naturaleza de la divinidad: ¿Qué es Dios? ¿Cuál es su naturaleza?.

Si San Juan comienza su evangelio diciendo: "En el principio era el Verbo", es necesario preguntarse por lo que debe entenderse por Verbo, a la manera que se pregunta Fausto-sumido en su gabinete de trabajo. ¿Será Razón la traducción adecuada, acaso Palabra, lenguaje?... "Busca una palabra precisa y adecuada que traduzca el término Lógos y le permita penetrar con ella en la íntima determinación de la esencia divina. Busca el nombre propio de la sustancia divina. Y bien, esa palabra es Acción Im Infang war die Tat, en el principio era la Acción" (40), por lo que concibe a la divinidad esencialmente como Acción.

Trías percibe una posible influencia de la filosofía de Spinoza en Goethe en tanto que la divinidad, según Spinoza, es omnipotente, todo poder, todo puissance; al mismo tiempo que es producción y productividad en términos de energía productiva, por lo que Goethe llegó a deducir que Dios es Acción.

Frente a esta concepción que privilegia a la acción - frente a la pasión, Trías opone una idea de la divinidad como Pasión. "La idea teológica de Pasión, correctamente entendida y situada en el corazón mismo del Absoluto, nos permitirá un avance hacia una concepción según la cual la naturaleza pasional de Dios está en la base de su acción y de su productividad. Nuestra tesis es la siguiente: porque Dios -

padece, por eso actúa, produce o -si se quiere decir así- - 'crea'. Y no a la inversa (no 'crea' y después 'padece')" - (41)

Es a través de una nueva aproximación al evangelio de - San Juan y de la filosofía hegeliana, que Trías, desarrolla esta fundamental idea de la divinidad como Pasión.

La palabra más íntima que puede decirse de la divinidad, no es su "productividad" ni su "actividad" sino su naturaleza pasional. Al Dios producción spinocista, al yo-acción - fichteano, contraponen Trías el Dios Pasión, el Dios cuya - - esencia consiste en padecer. Pues si bien Fausto habla del Logos, éste es, en la trilogía cristiana, la segunda persona de la Santísima Trinidad: "Se hizo carne y habitó entre nosotros", dice San Juan, "Y tanto amó Dios al mundo que nos dió a su propio hijo". Así, el término más expresivo de este - evangelio y el que más íntimamente define la naturaleza de - la divinidad es Amor; con razón se le ha llamado a este evangelio el evangelio del Amor. Incluso en una de sus epístolas dice San Juan literalmente: Dios es Amor.

En Spinoza no cabe pensar en la pasión como determinación intrínseca de la sustancia divina, pues en tanto principio causal y racional que concibe y crea en un mismo proceso de acción y de producción, se subraya el carácter productivo y creativo contra el receptivo y pasional. Incluso si analizamos la ética de este filósofo, propone el ir de las pasiones tristes a las pasiones alegres, hasta el amor intelectual de Dios en el que se transforma lo pasional en actividad, la sujeción en libertad y la sinrazón en racionalidad y conocimiento.

Para Spinoza siempre que subsiste lo pasional, algo permanece en nosotros como barrera o frontera de finitud e ina-

decuación y somos pasionales en la medida en que somos modos finitos. Mientras padecemos, mientras somos sujetos de pasión o estamos dominados por éstas, somos cautivos, dependientes y carecemos de autarquía y libertad. Es "Sólo en el nexo de nosotros con la causa inmanente, a la cual se inclina el ser finito, aumentando el área de su conocimiento, de su poder en el campo modal -extensivo o reflexivo- en que se inserta, podemos acceder a un estado de cualificación ética-positiva que Spinoza reputa como Libertad, Racionalidad y Poder".(42)

En lo que se refiere a Hegel, veamos su concepción de la divinidad en el siguiente proceso:

(A) El joven Hegel concibió el Absoluto como amor, y éste como absoluta conciliación de lo escindido, tal como lo podemos observar en sus "Esbozos sobre religión y amor"*. Si bien la divinidad es la unión de las oposiciones, Hegel rechaza dos caminos posibles al hombre en su intento por lograr dicha unidad. Primero, el camino por el que se realizan las síntesis teóricas pues éstas se llegan a convertir enteramente en objetivas o en algo que se llega a oponer totalmente al sujeto. Segundo, el camino de la actividad práctica que destruye el objeto y es enteramente subjetiva. Es en una tercera vía donde encuentra Hegel una real unificación: "... únicamente en el amor somos uno con el objeto: aquí el objeto no domina ni está dominado".(43)

Es en el amor donde se establece una relación de igualdad puesto que el objeto que está frente al sujeto es también un sujeto de igual potencial y no es un objeto domeñable. El joven Hegel plantea, a mi parecer, una verdadera dialéctica amorosa en la que el amado no está opuesto a nosotros sino que es uno con nuestro ser, por lo que a veces ve-

* Hegel, G.W.F. Escritos de juventud, Tr. de Zoltan Szankay-José Ma. Ripalda. Edición de José M. Ripalda. México. - F.C.E. 1978.

mos solamente a nosotros mismos en él; pero también se da el que el otro se nos presente como algo diferente, "... un milagro al que no llegamos a comprender".(44)

"La verdadera unificación, el amor propiamente dicho, - se da sólo entre vivientes que igualan en poder y que en consecuencia, son enteramente vivientes uno para el otro, sin - que tengan aspectos recíprocamente muertos. El amor excluye todas las oposiciones".(45)

Ahora bien, es interesante recaer en el hecho de que Hegel concibe esta unificación a un nivel vital y no puramente conceptual. Pues el amor permite a la vida misma ir de su particularidad a la "totalidad de lo diverso" ** es por medio de él que logra lo viviente su trascendencia y es en ella y por ella donde entonces se puede reconocer. Así, al hablar del amor nos dice: "No es razón que opone su determinación - a lo determinado en general; no es nada limitador, nada limitado, nada finito. Es un sentimiento pero no un sentimiento en el cual se pueda diferenciar entre algo que siente y algo que es sentido de una manera tal que esto último pueda ser - aprehendido por el entendimiento y convertirse así en objeto. El amor es un sentimiento de lo viviente. En cuanto vivientes los amantes son uno. Ellos sólo pueden diferenciar-se con respecto a lo mortal. Es un sentimiento pero no un - sentimiento particular. Del sentimiento particular (ya que ésta es sólo una vida parcial y no la vida entera) la vida - avanza al través de la resolución (de su particularidad), a la diversificación de los sentimientos para encontrarse a sí misma en esta totalidad de lo diverso".(46)

** cf. Hegel, Ibidem.

(B) En la Fenomenología hegeliana del Espíritu, Trias concibe que la filosofía del amor aparece veladamente en la figura de la conciencia desgraciada, con lo que transfiere así a la conciencia lo que antes constituía su concepción del Absoluto, pues ño viene a ser sino una figura de la conciencia - o un momento en el devenir de la conciencia. Así, sostiene que Hegel "... profundizó en la idea de un absoluto desgarrado que halla su conciliación en la insistencia en el propio-desgarro, sólo que no pensó en términos de amor ese movimiento dialéctico, sino en términos de Razón, de Espíritu Absoluto. En la razón, en la ciencia, en el concepto, halló finalmente donde mediar y conciliar esa escisión interna del - Absoluto, que en tanto era concebido como Amor mantenía, por así decirlo, la herida abierta y sin cicatrizar".(47)

Aunque Hegel llegara a pensar el absoluto como autoescisión, desgarró y dolor en contraposición a otras filosofías, sin embargo halló el punto de conciliación entre las partes en el saber filosófico o conceptual. Si bien pensó a Dios - como un Dios que padece y sufre, como un Dios Pasión; sin embargo "... sólo en su obra juvenil acertó a mantener en toda su intensidad esa determinación diferencial del absoluto, - siendo el amor lo que pudo preservarle entonces de un cierre liminar que separa el momento de lo escindido".(48) Pues como sabemos, en la Fenomenología del Espíritu, el vencimiento de la muerte, que es la suprema forma de escisión, pasa a - través de la independencia de la conciencia, del trabajo, la producción y la actividad con los que se constituye el sujeto libre.

Si bien el joven Hegel encontró en el amor la vía de - vencimiento y superación de la muerte, sin embargo, no llega a entenderlo como intrínsecamente vinculado a la muerte como

desgarro absoluto a la vez que como superación de ella misma, como unión en ese mismo desgarró. Y es necesario decir que el amor lleva una muerte dentro, que no es afirmación o positividad pura sino que contiene en sí su misma negación. Esto es, consideramos que Hegel no pensó el amor como pasión o como amor-pasión sino como pura unión según la consideración de Trías. No como la dialéctica unión-separación sino como lo que venía exclusivamente a unir lo escindido.

Indica Trías: "No llegó, pues, (Hégel) a pensar lo que aquí intentamos pensar: la pasión de Dios como lo más propio y determinante de su esencia, y la "muerte de Dios" como intrínsecamente vinculada a su absoluto amor. En la pasión se da, en efecto, cita el amor y la muerte. Esto Hegel hubiera podido pensarlo de haber perseverado en su filosofía del - - amor". (49)

Nos vemos en la necesidad de pensar el amor, en términos de pasión que introduce en su seno la muerte, el desgarró y el dolor, para entender la conciliación de lo escindido no como la pura unión sino como el movimiento que va de la unión a la separación, para entenderlo no como un reinado permanente sino como el reino del movimiento supremo que - - transita por la melodía vibrante de la vida, en el momento de la intensidad y el éxtasis, pero también en el momento del máximo dolor de la separación.

Sería necesario hacer una reflexión, en nuestros días, a este respecto y plantearnos el problema de saber si es posible una conciliación de las contradicciones: de lo individual y lo colectivo, lo particular y lo universal; o lo que es lo mismo, la superación de la tragedia del romántico a través de lo que llamamos la "vía histórica" que se proyecta del presente al futuro (cuando a lo largo del tiempo la so--

ciudad y el individuo se llegan a unir gracias al despliegue de todas las formas del Espíritu a través de una constante -negatividad que éste realiza); o bien, si es pensable una -conciliación actual y en el presente en el aquí y el ahora.

Consideramos que es posible pensar el germen de esta -conciliación en el presente (y si no lo está, no está en ninguna parte), en la creación de nuevas formas de existencia a través del despliegue de la pasionalidad del individuo como motor del desarrollo histórico. El hombre crea su forma en general, o su forma universal, a través de la creación de sí mismo, de su propia forma, como voluntad de potencia (de crecer, ensancharse e intensificar la vida) es el único germen-que puede mover el movimiento histórico como voluntad de querer.

¿Es que el pensar en un cambio general, en una transformación radical de la sociedad no puede concebirse como una -utopía mayor a la utopía del romántico?

Pensamos que el individuo como sujeto pasional es la -condición de posibilidad, el motor, la potencia transgresora de los cánones sociales -morales, políticos, epistemológi- -cos- en tanto estará plenamente identificado con la vida y -como vida quiere crecer siempre hacia su liberación y expansión plenas. Hablar del sujeto pasional es hablar de voluntad, capacidad, fuerza, potencia, etc. ¿Es que encontramos estas cualidades en el "cogito ergo sum" cartesiano que no -nos lleva sino a la certeza de una evidencia, a la evidencia de la propia existencia?. El sujeto pasional lejos de estar encerrado en su propio concepto, está abierto al movimiento de la vida en tanto su determinación interna, a saber, la pasión, está plenamente identificada con la nota esencial de -la divinidad entendida aquí como pasión.

Lo que no corre en la sustancia de la vida debe ser necesariamente materia muerta en descomposición que imposibilita todo avance, todo movimiento.

El amor es el germen presente, vivo, incluso tangible, de toda conciliación posible, a nuestro parecer.

Una vez planteado este problema, podemos continuar analizando la idea de Pasión. Observamos que para Eugenio - - Trías, la pasión sintetiza tanto al amor como a la muerte, y traduce en ese juicio la "última palabra" de la sustancia divina a la vez que la entraña y la raíz misma de la naturaleza y condición humana.

"Hegel a punto estuvo de pensar y determinar -conceptualmente- el Absoluto como síntesis de Amor y Muerte -desgarro y unión- en el Amor, pero ese esfuerzo reflexivo, filosófico, de conceptualización le sugirió que acaso no fuera Amor o Vida la palabra última del Absoluto sino Razón, Espíritu racional, llegando a traspasar la figura de la desventura amorosa a una estación de tránsito de la conciencia itinerante". (50) Como si "Conciencia" fuera el hombre en su deambular - por el mundo...

Pensamos que Hegel, al emplear la dialéctica como vía de conciliación de los contrarios se percató de que a él, filósofo, era lo único que le permitía realizar la síntesis. Pues tengamos en cuenta que se encontraba en el terreno del Concepto (aunque éste abarcaba la totalidad de la vida del Espíritu en su devenir). Pero consideramos que el amor es a la vida lo que la razón a la filosofía; la conciliación máxima de las diferencias. Pues si bien Hegel, gracias a la dialéctica volvió pensables y complementarios los opuestos - que en la filosofía de Kant aparecían como antinomias; el -

amor, en el factum de la vida, es lo que une lo escindido. - El ejemplo máximo lo tenemos en la dialéctica de los sexos - que se unen en sus diferencias procreando el género humano.

Trías observa cómo Nietzsche, el joven y romántico discípulo de Schopenhauer, pensó esta misma idea de un Dios que padece y cuya pasión determina la producción del mundo: Dionysos.

De esta manera, según Trías, la teología cristiana debe atreverse a pensar la divinidad como pasión o como su determinación más propia. Dios como Dios sufriente y pasional en y para sí. Dios dividido, dual, Padre e Hijo. Dios que sufre por ser a la vez dos y uno: dos personas y una sola naturaleza. Y así el Espíritu Santo representa el momento de la unión de lo escindido, el momento propio del amor.

Llegamos a concebir, con Trías, la Divinidad como Pasión en cuyo seno están contenidos tanto el Amor como la Muerte. Es de esta manera que la pasión viene a ser, a nuestro juicio, la determinación ontológica fundamental de la divinidad. El afirmar que Dios es Pasión implica hablar de la nota más propia de él; sin pretender que esto sea una definición acabada; pues ¿qué hay más cambiante, más inaprehensible que el ser pasional? Es por ello que hablamos de "determinación ontológica", en tanto es capaz de abarcar el movimiento mismo de la divinidad, sin encerrarlo o limitarlo.

Según nuestra interpretación, este filósofo fundamenta la estructura pasional del Todo con base en la esencial determinación pasional de la divinidad; a la existencia pasional de Dios. Es decir, que a partir de una reinterpretación de la divinidad se procede a hablar de la pasión como estructura interna o consustancial del Todo. En este sentido se -

da razón del movimiento, no en virtud de algo fuera del curso del mundo a la manera del Motor Inmóvil aristotélico, sino en el mundo mismo: en la totalidad de relaciones pasionales que constituyen a la divinidad.

Trías entiende, pues, por Dios, la totalidad de procesos pasionales: "Por Dios entiendo la causa immanente de la pululación de padecimientos pasionales que producen, por amsamiento, mallas de hábito y de costumbre y, como efecto de esa labor de lanzadera que es la memoria común, realidades, cosas. Dis es, pues, todo, totalidad de procesos pasionales... No es contra todo sino desde él y en él desde donde pensamos y sentimos, respiramos, hablamos y disfrutamos". - (51)

Nos parece que la concepción de divinidad que Trías tiene es de carácter material, vital, y poco especulativo; que traduce no la realidad pensada sino vivida de los hombres.

"... la sustancia divina, la cual es corazón universal-partido, corazón dividido y vivo (y no Razón ni Estado), sustancia incandescente in statu nascendi que se expresa en forma modal en partículas desprendidas, las cuales somos en tanto nos aproximamos a la fuente". (52)

Con esta acepción de la sustancia divina, rescata una de las potencialidades más profundas que el saber filosófico muchas veces olvida o, más propiamente, "relega" por su sobrevaloración de la razón, a saber: el sentimiento humano, - el corazón, con todo lo que este término lleva de suyo como son la sensibilidad en general, los "estados de ánimo", los instintos, los deseos e incluso los sentidos en general.

CAPITULO VI

DETERMINACIONES ONTOLOGICAS DE LA PASION.

"A mi modo de entender la razón -que no dejo de reivindicar en este escrito- es, en su verdad o en su esencia, razón paciente o sufriente. Sólo que en la tradición se ha me noscabado al entendimiento paciente en favor del entendimiento agente". (53)

Trías evita dar una definición precipitada de la pasión, que fije los múltiples sentidos que la idea articula y dispara. Esto es, considera que un Tratado de la pasión, a la vez que articula en un discurso unitario, dispara hacia afuera. Con lo que nos podemos percatar de su metodología en este Tratado, el cual articula y dispara a la vez; esto es, - tiene coherencia interna pero a la vez está abierto a la realidad y a su concepto. Discurso interiorizado en sí mismo - y abierto al devenir, que va de lo uno a lo otro sin detenerse de una manera definitiva, fija o "acabada".

Además, si nos ponemos a reflexionar, cuanto a la pasión toca, nada es definitivo o absoluto sino que todo es aproximativo. Es por esto que ahora estamos en trance de hablar de una "aproximación ontológica" a ella. Teniendo esto presente, hemos de seguir las pistas de una definición aproximativa hacia una definición positiva del término.

El filósofo catalán plantea la pregunta por la pasión - al modo platónico, buscando el eidos o la idea que el término común encierra y el sentido común presupone, hasta que sea una palabra "singular" y "plena".

Ahora bien, parodiando el mito platónico de la caverna—según el cual en este mundo lo que percibimos no son más que sombras o copias del mundo de las ideas, del verdadero mundo, el del "en sí", el filósofo afirma:

"Y cómo no iba a serlo la pasión, (ese mundo de som- - bras) si ella es, en su contenido, semejante a la hoguera - misma que, desde nuestras espaldas, produce resplandor en el recinto corporal y social que nos constituye proyectando sobre nuestros ojos asombrados un sin fin de sombras sucesivas languidecientes que asumimos por la misma realidad? ¿O no es la pasión lo más parecido a una fogata que desde dentro de - nosotros mismos inflama nuestras vísceras, intoxicándolas de placer y de sufrimientos, conduciendo nuestros músculos y - nuestros nervios allí donde Ella y sólo Ella pretende y quie- re, hasta hacer de nuestro ego un simple juguete o títere - que evoca vanamente contra viento y tempestades? Más, ¿có- mo podremos alcanzar alguna luz en esa situación embarazo- - sa?". (54).

Una vez abierta la pregunta fundamental acerca de la pa- sión, entresacaremos lo que consideramos ciertas determina-- ciones ontológicas de ella, a partir de las afirmaciones de Trías a este respecto.

En un primer intento por definir la pasión, Trías ofre- ce las siguientes definiciones:

- 1) Pasión es algo que el alma padece o sufre; algo que le pa- sa al alma.
- 2) Pasión es algo que posee el alma (entendiendo por pose- - sión en el sentido de "posesión demoníaca"; la pasión nos - aparece, en esta segunda determinación, como algo demoníaco-

que toma posesión del sujeto).

3) Pasión es algo que insiste en pura repetición de sí misma por sobre las resistencias y obstáculos que ella misma se interpone. Esa dialéctica de insistencia y resistencia fundado que aquí llamamos sujeto pasional.

4) Pasión es hábito, habitus, en el literal sentido del término (costumbre, vestido, vestimenta, máscara o disfraz): es la memoria que el sujeto tiene de sí mismo. La pasión hace al sujeto del mismo modo que el hábito hace al monje.

5) La pasión es aquel exceso nuclear que compromete al sujeto con las fuentes de su ser, enajenándolo y fundándolo a la vez. Es, pues, la esencia del sujeto (alteridad inconsciente que funda la identidad y mismidad del propio sujeto, raíz de su fuerza y de su poder propio, intransferible).

6) Pasión es aquello que puede llevar al sujeto a su perdición, condición de posibilidad de su rescate y rendición: es lo que crea y recrea la subjetividad a través de su propia inmolación y sacrificio. Tiene, pues, su lugar de prueba en la muerte, en la locura, en el crimen, en la transgresión.

A continuación hemos extraído otras determinaciones de la filosofía de este pensador:

7) La pasión es virtud, "... la virtud misma, la virtud propia, el poder propio que cada uno constituye, siendo eso que hemos llamado 'cada uno' el resultado y el efecto del obscuro trabajo de la pasión. ¿O no es virtud etimológicamente - virtus, poder o fuerza? Sentido etimológico que sólo en el-

renacimiento recobró su firme significación, quedando tradicionalmente recubierta por la significación hipocrático aris-
totélica según la cual virtud es justo medio y adecuada, armoniosa, acorde combinación de elementos, donde importa que ninguno de ellos predomine en unilateral exceso".(55)

Hemos de recordar cómo en el Renacimiento se da una relativización de los valores de bien y mal, a partir de las ideas de fortuna, destino, sino, etc., las que conllevan una acepción mucho más circular de los valores rompiendo con la rigidez entre bien y mal. Más tarde Nietzsche concibe como virtudes aquello que el cristianismo entendía como el mal: - el ser valeroso y guerrero, el ser irónico y despreciador, - etc.. Observamos asimismo que la crítica a los valores de la tradición, se funda en una básica voluntad de poder. Por lo que ésta viene a ser la virtud misma, como potencialidad activa y creadora de "nuevas tablas de valores".

En este sentido, podemos establecer una relación entre lo anterior y la pasión entendida como virtud. Pues observamos que, tanto la voluntad de poder como la pasión han sido relegadas por la tradición a un plano secundario y que debía, además, ser superado o trascendido por la razón para no ser "esclavos de nuestras pasiones". Ambas, voluntad y pasión, vienen a ser tanto en Nietzsche como en Trías -a nuestro entender- en sí mismas virtuosas a partir de una transvaloración.

8) La pasión es excesiva, es la pasión dominante que constituye a un sujeto como lo que es, como tal protagonista de la pasión. Ya sea Don Juan, Tristán, ... De esta manera que como determinación de la pasión se concibe su naturaleza excesiva, su sistemática negación del principio apolíneo oracular que enuncia "nada con exceso". Por lo contrario, pensa-

mos que el equilibrio está en los extremos, en este ir del uno al otro y no en un supuesto estado "puro" de "perfección".

9) Retomando la idea enunciada en el inciso 3, pasión es la dialéctica sin fin de insistencias y resistencias, de encuentros y desencuentros. Por lo que puede decirse que la pasión es, en su esencia misma, algo repetitivo, recurrente o que se muestra en sucesivas repeticiones de sí misma.

Trías toca aquí un punto fundamental, a saber, la movilidad de la pasión. Esta determinación, a nuestro juicio, es la causa por la que ha sido relegada por la tradición, pues implica el reconocimiento del cambio en toda su complejidad contra una concepción lineal o estática del tiempo y del ser. Consideramos que una racionalidad rígida, al no poderla apresar en conceptos, la ha "escindido" sistemáticamente bajo pretexto de "poca coherencia", lo que se ha traducido linealmente como "ininteligibilidad".

Nos parece importante remarcar que si no se asume este vaivén de presencias y ausencias, insistencias y resistencias, se piensa que en los estados pasionales se está en "caos" o en estado de inestabilidad, es decir, contra La estabilidad del ser entendido en contraposición al movimiento de lo que sería un no ser (en términos parmenídeos); esto es, como lo impensable. Se coloca fuera del territorio de la razón lo que ella misma no alcanza a contener. ¿No será necesario empezar a pensar las pasiones en términos dialécticos como un continuo movimiento que conlleva sus propias contradicciones?. Es tarea de primer orden pensar lo que se considera "impensable" habiendo infinidad de prejuicios que nos vedan tal investigación como es el caso de "creer" que -

si se racionaliza a la pasión se la mata. Pero ¿no es esto prueba de que se la ha pensado con categorías estáticas que no acceden a su movimiento y vida propios, o incluso de que pocas veces se la ha pensado en auditorios filosóficos como para que todavía se la considere el sector "oscuro" del alma humana, o el ámbito peligroso al que hay que mencionar pero para tratar con seriedad otras cuestiones que competen directamente a la filosofía, cual es el caso de las facultades - propiamente intelectivas o cognoscitivas?

A nuestro parecer, el origen de la etiqueta "irracionalismo" tiene aquí una de sus fuentes, a la que hay que combatir si queremos liberar al conocimiento de sus esquematismos. Pensar las pasiones como algo móvil, no es aniquilarlas sino seguir su curso e incluso propiciar su liberación - en el reconocimiento de su existencia y especificidad propia y distinta a la de otros objetos. Pues todo conocimiento, - lejos de negar a la cosa, la profundiza, penetra en sus notas distintivas y es entonces cuando la reconoce y se vuelve capaz de respetarla.

Una consecuencia que podemos desprender del desconocimiento de la movilidad como determinación fundamental de la pasión es la caída en la rigidez racional y en el ámbito de la Estabilidad de la Razón; esta crítica a las pasiones en tanto no armonizan necesariamente con el Orden Establecido - donde no tiene lugar lo extraordinario, lo que nos "descoloca" o coloca fuera del Orden de ideas y, lo que es más importante, fuera del Orden Real. Efectivamente, las pasiones - nos descolocan fuera del orden de lo cotidiano, de la rutina, del horario, o, lo que es lo mismo, de la cosificación y enajenación en la que nos encontramos habitualmente inmersos. - Si observamos detenidamente, esta "racionalidad" se traduce en eficiencia y productividad, en una reproducción del siste

ma a costa de la represión y adaptación al mismo, con lo que se logra un mejor y mayor funcionamiento de las reglas-órdenes y la persistencia de las relaciones imperantes de poder. Lo cual se vería seriamente afectado con el desenvolvimiento a "contra muros" de sujetos pasionales "descolocados", estos, fuera de la "racionalidad" imperante. El poder de la razón llega a dirigir también la fuerza y potencialidad de los individuos, mas, "El sueño de la razón produce monstruos", - indicó Goya.

Nuestras sociedades "racionales" desconocen las consecuencias de su control, como ejemplos tenemos: la nuclearización del mundo, la destrucción del medio ambiente, la planificación bélica, el ordenamiento del tiempo libre, la desplazación natal producto de una racionalidad sexista, etc..

En contraposición, y para concluir con lo que toca a esta definición de la pasión como algo móvil, Trías afirma: - "... henos aquí de pronto con una determinación intrínseca de la pasión: pasión es algo que insiste, en sucesivas repeticiones de sí misma, por sobre los obstáculos y resistencias con que se encuentra. Obstáculos y resistencias que - acaso ella misma se da a sí misma, a modo de duda, a modo de vacilación, a modo de postergación, abriéndose un crédito, - una fianza, de manera que se asegura de esta suerte perpetua reaparición, al menos hasta el instante de la cita definitiva con la muerte": (56)

10) Como consecuencia de la movilidad de la pasión afirmamos que Pasión es Tragedia, o que la pasión posee un carácter trágico que le configura este encuentro y desencuentro, separación y unión, etc. Las grandes historias de amor-pasión han sido historias trágicas atravesadas por obstáculos sociales, estructurales o de alguna otra índole. E. Trías, en -

este sentido, indica la estructura triangular de la pasión - íntimamente relacionada con su carácter trágico, lo que nos permite entender las relaciones pasionales como estructuras más complicadas que el simple dúo de amor. Este filósofo indica, no sin razón, cómo Tristán e Isolda oponen obstáculos - incluso para la presencia y efervescencia del elemento pasional en su amor nunca logrado y nunca satisfecho. A propósito de esta nota definitiva, diremos que exigiría por sí misma un tratamiento mucho más complejo del que aquí le otorgamos por razones de exposición.

11) "La pasión es lo que sujeta, de manera que no es posible librarse de ella". (57) Si pasión es sujeción, veamos en qué sentido: Este filósofo hace alusión a aquella "ideología es pontánea del filósofo" que desde la antigüedad estoica concibió a la pasión como conmotio y perturbatio que impedía al alma ser dueña de sí misma y de lo que hacía." Kant podría ser el máximo ejemplo de tal ideología por cuanto las pasiones y apetitos no eran para él sino impurezas y enfermedades que perturbaban a la razón práctica y su universo de leyes - universales y necesarias. "...la pasión es, para Kant, locura del alma, pero locura clínica (y no divina, como era Eros en Platón). El ideal de soberanía de la razón práctica convierte a la pasión en lo que debe ser sometido y dominado. - El hombre alcanza su realización en tanto llega a ser dueño de sí mismo, de sus acciones, a través del dominio de las pasiones". (58)

Es a través de la exégesis que Trías retoma de Krüger - sobre el Banquete de Platón que podemos apreciar de qué manera en la antigüedad posterior a la sofística, inteligencia y pasión, Einsicht (visión interna) y Leidenschaft, no son instancias escindidas como hoy nos puede parecer, sino que for-

man una unidad dialéctica. Pues la posesión pasional de -- Eros produce iluminación y es la vía de acceso al conocimiento, al autoconocimiento en tanto nos conduce a las fuentes - mismas de nuestro ser, donde se podría situar el "Conócete a tí mismo" socrático. De tal modo que si el alma se encuentra enajenada en su pasión, estaría al servicio de su propioconocimiento. La inteligencia está al servicio de la pasión tanto como la pasión al servicio de la inteligencia y no se contraponen.

De lo cual desprendemos con Trías que pasión es principio de conocimiento y de praxis y no su imposibilidad. La - sujeción así entendida viene a ser liberación en tanto autoconocimiento. Podríamos expresarlo en lenguaje cotidiano diciendo que en tanto racionalizamos nuestra sujeción, ésta se convierte en fuente de conocimiento y en la causa de él.

12) Pasión es principio de acción: "Vistas las cosas desde - nosotros (quad nos), ella, la pasión, es principio de acción, siendo el ego paciente y víctima. Vistas las cosas desde - ella misma (quoad se), nosotros somos obstáculos y resistencia, fortalezas precarias construidas ad hoc con el fin de - que su labor se produzca y se fortalezca en la prueba y en - la lucha con enemigos externos e internos, con demonios interiores o exteriores". (59)

Consideramos que esta actividad puede verse en varios - sentidos. Pues si bien a nivel de impulso primario el sujeto tiende a salir de sí en tanto poseído por un otro, y aquí su actividad reside en su movimiento mismo hacia el otro, - también puede pensarse en la actividad de la pasión frente a las estructuras dadas y cosificadas y en su posibilidad de -

trascendencia -como hablamos anteriormente-.*

13) Debido a que ella crea sus propios atolladeros, pasión - es por definición intrínseca, división, desgarró, escisión, - segmentación y cruz; lanza clavada en el costado, herida -- abierta que no puede ser cicatrizada. La pasión es, por su naturaleza, pasión dividida y partida, pasión que va a la - vez a favor de sí misma y a su contra, en favor del sujeto y en antagonismo a él. Pasión que, por lo que respecta a noso tros, queremos y odiamos al mismo tiempo; en la que nos afir mamos y negamos. De lo cual se desprende otra característi ca:

14) Pasión posee una naturaleza ambigua, pues "... nada de-- seamos en el mundo más que aquello que puede abofetearnos, - martirizarnos, inquietarnos y hacernos padecer...Ser y no - ser forman la trama trascendental de la pasión...La pasión - es la cuerda tendida entre los abismos del ser y del no - -- ser".(60)

Podemos establecer una cierta analogía entre esta ambi güedad propia a la Pasión y aquella estructura ambigua del - ser del hombre propuesta por Sartre en el sentido de que el hombre "es el que no es y no es el que es".

La pasión, en tanto estructura fundamental del hombre - tal como aquí la concebimos, determina una ambigüedad en el ser mismo del hombre en tanto nos afirma y gana para la vi--

* En este sentido nos acercamos al concepto de razón pensado por los románticos alemanes, los que ven en la imaginación "einsbildunkraft" el elemento activo del conocimiento y el que podía guiar la acción.

da, o nos niega y nos pierde. Nos hace movernos, así, entre el ser y el no-ser, entre la plenitud de ser y la mengua de-ser.

La pasión en tanto estructura móvil, según veíamos anteriormente, es una estructura en trance de hacerse y nunca está estática en el sentido de que no podemos apresarla en un momento de su devenir y definirla, sino que oscila entre el-ser y el no ser en razón de su movimiento entre la vida y la muerte en vida del sujeto pasional.

15) Pasión es fuerza, y como tal posee un carácter fluido, - dinámico y preestructural. El carácter de fuerza va a originar y a concretar posiciones y estructuras. Por ello Trías da la razón a Derridá al decir que el estructuralismo debe - desfondar la idea de "forma" o de "estructura" en la idea - fundante de fuerza, pero fuerza no como productividad en el-sentido en el que la ve Deleuze, sino como pasión y padecimiento concebidos en sentido infinitivo de amar, querer, padecer; que se traducen posteriormente en productividad. Es-decir, frente al centralismo logocéntrico de Lacan, Trías - coincide con Derridá, Deleuze y Guattari, en introducir un - término anterior a la estructura como causa de ésta consistente en una fuerza productiva. Pero Trías se cuestiona, - asimismo, qué es lo que hace que esa productividad sea productiva, a lo que responde que es la pasión.

16) La pasión posee un estatuto ontológico immanente.

Contra la concepción de Dennis de Rougemont, el que vería en Tristán e Isolda una especie de neoplatonismo, Trías establece lo siguiente: "Algo muy distinto es, en efecto, - querer querer y querer lo Uno (en donde el propio querer que

da superado y disuelto). La pasión es un infinitivo reflexivo que no puede compadecerse con un objeto trascendente del orden de lo uno negativo. La sustancia de la pasión es inmanente y no puede ser superada en un orden que la exceda o - la rebase, al modo de la dialéctica del alma y del bien (más allá de toda esencia y sustancia) que plantea el platonismo".(61)

Pues aunque sea un querer que no se agota, sin embargo, no es querer de algo trascendente; persigue fomentar su querer concreto y no lo subsume a un más allá que lo rebase y - por lo tanto lo niegue.

17) La pasión es comprometida.

"A esa pasión que carga con el mundo, en relación abierta y positiva hacia él - esa pasión que es en el mundo- debe llamársele pasión comprometida".(62) Consideramos que la pasión se compromete fundamentalmente consigo misma, esto es, - los amantes se comprometen entre sí, y es a través de este - mutuo compromiso fundamental que establecen su responsabilidad con el mundo. Es necesario decir que este segundo compromiso separa o puede separar a los amantes en sus diferencias sobre todo cuando se llega a anteponer al primero.

18) Pasión posee una estructura triangular.

Si pensamos la pasión en términos de relación, existen en ella dos relaciones opuestas y encontradas: el dúo de - - amor y el duelo a muerte que permite abrir la estructura del dúo de amor a un tercero, ya sean los otros, el mundo interpuesto a sus deseos, etc.. Así como también permite abrir - el duelo a muerte a un tercero que posibilita el dúo de amor. Dicha triangularidad permite comprender la naturaleza compleja, social y comunitaria de la pasión.

19) "Pasión es, ni más ni menos, esa intrínseca unidad sintética que constituyen dúo amoroso y duelo a muerte: de ahí -- que sorprendamos todos los lugares lógicos de la síntesis -- allí donde la pasión aparezca, sea en Don Giovanni, en el -- Tristán, en Othelo o en Hamlet.

Hegel pensó a fondo el duelo a muerte en puro olvido -- del dúo de amor. Los románticos, a la inversa, proyectaron una fuga del mundo comunitario y social, marcado por el duelo a muerte, a través del dúo amoroso, cuyo final y abocamiento es también la muerte. Trascender hegelianismo y romanticismo significa pensar a la vez, sintéticamente, ambos "motivos" del duelo y del dúo, que se iluminan desde el reconocimiento de la estructura triangular a que los subyace. -- La pasión constituye la asunción y la performance (realización, prueba de fuerza) de esa estructura en el duelo y en el dúo amoroso. El duelo a muerte abre la pasión al orden de la sociedad, el dúo amoroso al orden de la comunidad. En la pasión, sociedad y comunidad hallan su punto de esperanza da juntura y síntesis. Una síntesis de naturaleza trágica". (63)

Hemos de tener en cuenta la importancia de esta determinación pues es aquí donde este filósofo catalán se distancia de una concepción romántica de la pasión como la unión total o la fusión lograda y acabada de las subjetividades. La -- afirmación de la estructura triangular implica el introducir la relación del duelo a muerte por el reconocimiento sin -- abandonarse a ella de una manera total, como vía de conciliación de las oposiciones. Sino que la pasión es armonía y es guerra, es lucha y es conciliación, unidad y diferencia.

Al incluir duelo a muerte y dúo de amor, Eros y Tánatos, Trías muestra el carácter dual de la pasión que es intensi--

dad de vida hasta colindar con la muerte y muerte en vida. - Lo que muestra cómo la pasión implica Tánatos, destructivi--dad y muerte y no, como se suele pensar: la plenitud de Eros. Ya Freud mostró al respecto la ambivalencia de los instintos primarios como instintos fundamentales de la conducta huma--na. "En esta idea vemos, pues, concretada en la 'esfera te--rrestre', la idea teológica que enuncia la síntesis del amor y de la muerte en la Idea de Pasión, la que expresa la nota--esencial de la divinidad. Esa idea de pasión constituye la - conciliación de amor y de muerte -y en el territorio fenomé--nico, la síntesis del dúo y del duelo- expresado por la - - triangularidad y reflexividad de la pasión. Ese momento de--la conciliación es ya la pasión en y para sí, la tercera fi--gura, comunitaria a la vez que social, en la que la divini--dad pasional se expresa: es el reino del Espíritu". (64)

El esquema siguiente puede servir para ejemplificar las estructuras de que hemos hablado:

"Pasión en y para sí"	Amor	Fig.comunitaria	Dúo	Territo
	Muerte	Fig. social	Duelo	rio fe-
				noménico

Es decir, lo que aparentemente se puede presentar como--una oposición es en su estructura profunda una síntesis - - "...que permite infinitas variables o figuras en las cuales--se entreteje en tupida red la multiplicación de duelos y de--dúos o de duelos-dúos que configuran el universo comunitario y social...No hay dúo de amor sin lucha a muerte, cosa que - leyenda y poema escenifican de continuo, sea bajo la forma - de Combatiemento entre el héroe y la heroína, sea bajo la mo--dalidad agresiva que todo comercio erótico y sexual presen--ta". (65)

Ejemplos del dúo de amor sobredeterminados por el duelo a muerte son: Tancredo y Clorinda, Aquiles y Penthesilea, - Romeo y Julieta, que destacaron el dúo de su pasión por encima del duelo a muerte característico de las estirpes atávicamente enfrentadas.

20) Pasión es conciliación:

En la medida en que sujeto y objeto -en este caso sujeto pasional, objeto pasional- se relacionan bilateralmente, - pues el objeto es a su vez sujeto de pasión activo. En esta relación dialéctica se da una conciliación sujeto-objeto, -- por la que Trías considera lograda la síntesis entre los términos opuestos. Mas no localiza esta síntesis en el ámbito de la razón o del Espíritu Absoluto sino precisamente en la relación intersubjetiva del Amor-Pasión.

21) Pasión posee una naturaleza compleja y comunitaria. La que el filósofo hace partir en una primera instancia, de lo estético para acceder en un segundo momento al orden de lo ético. Es decir, en la relación pasional, pudiendo partir - del estadio estético: "... ojos ciegos que miran...", no se limita a él sino que abarca el momento ético: "... como otros ojos que también miran, desde más allá del espejo, repitiendo, desde su lugar plenamente diferencial y "libre", la propia mirada lanzada por la heroína hacia el héroe. Entonces apareció una realidad compleja, comunitaria, en la que lo - que mira la mirada de la heroína no es ya la forma bella, es tética del personaje, sino un nivel más profundo de lo estético que brota de las aguas o de los manantiales profundos - de la subjetividad, de lo ético, en tanto es una belleza que nace de la relación entre las dos miradas que se miran y no de la contemplación de un objeto o de una forma bella a par-

tir de un sujeto que no reconoce aún, en lo que tiene ante sí, otra autoconciencia, otra subjetividad".(66)

Trías considera que siendo según Hegel, el objeto del - deseo de la autoconciencia otra autoconciencia, sin embargo, hay que añadir que el arte alcanza en ese encuentro, en esa relación, su consumación a la vez que su "superación". Es - decir, el estadio estético se trasciende hasta lo ético. Y - su diferencia con Hegel y con Kierkegaard estriba en que éstos no concibieron la máxima verdad o consumación del arte - en ese terreno ético en que se encuentran los sujetos, es de cir, en no haber encontrado ellos en esa superación, el mo-- mento del mantenimiento, pues para Eugenio Trías lo importante es precisamente el carácter relacional del arte que produce relaciones pasionales más que la contemplación de formas, con lo que critica toda estética formal y objetual, contem-- plativa e intelectualista.

CAPITULO VII

DETERMINACIONES ONTOLOGICAS PROPIAS AL SUJETO PASIONAL.

A partir del capítulo anterior es necesario, asimismo, delimitar las Determinaciones ontológicas propias al sujeto pasional, con lo que se tratará de esbozar la ontología particular correspondiente al sujeto.

Debido a la naturaleza excesiva de la pasión y a que el sujeto la resiste, tenemos que:

I) "...el sujeto pasional es, en su estructura misma, carga y contra carga, embestida y repulsión, juego de violencia y contraviolencia que ejerce la pasión consigo misma... Ese juego dual, dialéctico, halla en la cita última su síntesis y su consumación. La pasión es, por tanto, algo que continuamente se crea y se recrea, como se crea y se recrea Don Giovanni... Pero asimismo la pasión se destruye y autodestruye cada vez". (67)

En este sentido el sujeto pasional es un sujeto que está en constante movimiento de creación y recreación, de destrucción y autodestrucción, por lo que parece imposible fijarlo en un estado específico o definirlo. Es un sujeto que se está haciendo y creando en un proceso ascendente, pero también se está deshaciendo y destruyendo.

II) La pasión compromete intrínseca y nuclearmente al sujeto, "...de manera que en la alternativa última y definitiva entre afirmarse a sí mismo en su propia pasión o arrepentirse y reformarse, el sujeto pasional muestra su calidad de hé

roe en preferir la pasión a la vida, en probar la pasión con la entrega de la vida... quien a la pasión se entrega, se entrega también a la muerte".(68)

De manera que el sujeto pasional, en calidad de sujeto-comprometido con su propia pasión es un sujeto heroico por cuanto entabla una batalla contra el mundo en aras de la defensa de su pasión. Podemos apreciar en esta consideración del sujeto una aproximación o una visión existencialista en tanto el sujeto se sitúa frente a la disyuntiva de la asunción auténtica de su pasión arriesgándose hasta la muerte para ganar la vida en la pasión. De manera análoga, para Heidegger, el asumir radicalmente la existencia implica enfrentarnos a la nada: en cada decisión el "ser-ahí" frente a la nada y en un estado de angustia, elige sus posibilidades de existencia. De igual manera podemos apreciar una gran influencia del pensamiento de Nietzsche en este ensalzamiento del héroe que arriesga la vida para ganarla, lo que es la actitud guerrera y valiente, en vez de conservarla en una pura actitud paciente.

Nos parece que efectivamente la pasión es lo que nos enfrenta más radicalmente a la muerte, puesto que lleva la vida al extremo, la radicaliza e incluso la transgrede... La pasión vence a la muerte para comulgar con la vida...

En los amores románticos tenemos la ejemplificación de la heroicidad pasional en su intento por ir más allá de la vida. El Werther de Goethe se quita la vida al no poder realizar su amor, pero en este acto lo consume. Es por esto que Trías dice que "... la muerte es la resolución misma de la pasión, el horizonte trascendental que la constituye". -- (69) El hecho de que el sujeto se arriesgue a tales extremos es por su falta de culpa y de pecado, pues no se guía por -

una norma o "deber ser" sino que su guía es su propia entraña, su "sí mismo", su voluntad o su querer; a la manera en que Nietzsche postula la creación de las normas desde la voluntad humana.

"...en el amor-pasión se alcanza la vía misma-de salvación- mediante la cual el alma reconvierte no tanto sus pasiones en acciones (como el spinocismo), cuanto el principio de muerte en principio de vida, la muerte en vida, la nada en ser. De este modo queda transmutado el sentido espontáneo y obvio de estos términos, siendo la muerte de amor - verdadera vida, siendo entonces muerte, en el sentido negativo y pavoroso que este término sugiere, la "muerte en vida", la muerte de quien deja de vivir, la muerte del que deja de padecer, de sufrir, de amar: la muerte del sujeto pasional, - la muerte de la pasión".(70)

III) De lo anterior deducimos que el sujeto pasional es esencialmente un sujeto vital.

En tanto el sujeto padece, sufre, goza, ama, afirma su ser. En tanto intensifica su vida, crece en su pasión. Esto es, en la medida en que es un ser vital y que profundiza en su estado, se desarrolla como ser pasional.

(A) Idea del Yo.

A pesar de la crítica de Trías a la concepción del sujeto como interioridad cuyas raíces estuvieran en sí, consideramos que el filósofo llega a aceptar la idea de sujeto siempre y cuando se conciba a éste en términos de sujeto pasional. Un sujeto que se determina en su relación con el otro y no ajeno a él. "El sujeto se constituye a través del obscuro trabajo de la pasión desmenuzado en repeticiones y hábi

tos. Lo que llamamos "yo" es, acaso, la generalización de - ese trabajo de la memoria pasional, la abstracción que resulta de esa labor o bien la síntesis que produce, como efecto de sentido, esa trama de hábitos forjadores de un carácter". (71)

Trias habla aquí de una instancia forjadora del yo en - términos de una posesión de la personalidad y nos remite a - la "compulsión de la repetición" freudiana que es una instancia demoníaca que actúa independientemente de la conciencia. En este sentido podemos pensar que el sujeto como sujeto pasional es la encarnación plena de su inconsciente, o es la entidad en la que se concentra la historia de su inconsciente pulsional y erótico en general, pero elaborado por la función cognoscitiva de la razón. Esto es, pensamos que este - filósofo no habla de un dominio absoluto de las pulsiones en la personalidad de los sujetos sino que él recurre a una nueva racionalidad capaz de comprender éstas e integrarlas en - la comprensión del sujeto. De ahí su afortunado término de - sujeto pasional. En la medida en que teoriza sobre las pasiones, propone la asunción de éstas en la racionalidad y - comprensión del sujeto y una vía hacia su liberación y desarrollo pleno; está muy lejos de quererlas dominar como era - el objetivo de la racionalidad represora a la que este filósofo se opone.

(B) Muerte del sujeto.

La aniquilación real del sujeto se daría en términos de la dominación de sus pasiones. El suicidio o la muerte real, para el pensador catalán, consiste en la muerte en vida del - sujeto pasional. Con lo que tenemos un concepto de la muerte muy distinto del de la tradición. No se trata de la muerte en sí, del fin de una vida concreta, sino de la muerte en

vida o incluso a pesar de la vida del sujeto.*

Esta muerte vendría a representar, a nuestro modo de ver, una especie de aletargamiento o de somnolencia del sujeto en tanto los mecanismos de represión de la cultura se han introyectado a tal grado en él, y han establecido un dominio tal sobre su personalidad, que es incapaz de dejarse padecer por una pasión intensa, de sufrir o de amar, porque su super-yo, el "deber-ser", así se lo exigen. De tal modo que vive en función de la exterioridad de la norma y es vivido por ella.

Esta muerte en vida de la que hablamos, es una cuestión muy problemática por cuanto existe el reconocimiento de la eticidad entre los hombres que traspasa el plano pulsional. Pero sería bueno especificar en qué sentido es que se considera que es una "muerte en vida". Si bien Freud establece la constitución del aparato psíquico a partir de las tres instancias: ello, yo y super yo, recordaremos que es el yo el que establece el equilibrio en la vida psíquica entre las pulsiones del ello y los requerimientos de la cultura representados en el super-yo. Ahora bien, consideramos que la muerte pasional vendría a ser ejemplificada -a grandes rasgos- por un dominio "mayor" del super-yo sobre los instintos del ello, los cuales, al estar subyugados, carecerían de fuerza para intervenir en el yo y buscar, en éste su liberación. Por el contrario, permanecerán en el inconsciente y -

* Remitimos a la obra La separación de los amantes, de Igor-Carusso en la que el autor hace un análisis exhaustivo de lo que significa esta muerte del sujeto en tanto muere en sí el otro a causa de la separación.

sólo podrán liberarse en los sueños o sublimarse en la creación artística y cultural.

CAPITULO VIII

LA HISTORIA

Si bien hemos dicho que Trías encuentra el verdadero carácter artístico en las relaciones pasionales entre los sujetos, hemos de atender al hecho de que estas relaciones transcurren o se desenvuelven en el transcurso de una historia de terminada.

"Debe entenderse por historia, en sentido riguroso y serio, el conjunto de figuras y posiciones entrelazadas a queda lugar el desencadenamiento dinámico de una relación entre dos sujetos que se quieren (en el sentido reflexivo-recíproco que en este Tratado damos a esta expresión)". (72)

A partir de la categoría de "relación" entendida no como categoría lógico-formal sino como categoría concreta y viva, encontrada fenomenológicamente en la experiencia, es que podemos encontrar fundada la categoría de "sustancia"; en tanto es precisamente de la "relación" de donde nos viene la sustancialidad o es allí mismo donde existe y no ajena a ella. Lo que nos permite conceptualizar la subjetividad como subjetividad pasional precisamente en relación.

Ahora bien, dado que historia es historia pasional, lo-histórico, en el sentido de "tiempo fuerte", será la manifestación del contenido latente pasional en el ámbito de la existencia y de lo fenoménico. Este filósofo subraya la importancia de la relación para desechar nuestras ideas cosificadas de sustancia o de subjetividad. La relación será la categoría fundamental de toda historia y es una categoría real y concreta, viva y material que habla de contenidos y no de puros nexos entre símbolos lógicos o matemáticos.

¿En qué sentido entonces es que se habla de historia? - "Entendemos, pues, por historia el proceso o curso en que se desarrolla la comunidad y sociedad (el 'conjunto de relaciones' en que según Marx, la naturaleza humana se resuelve; añadiendo, sin embargo, un adjetivo que Marx a punto estuvo de pensar, pero que no acertó a concebir adecuadamente, el adjetivo pasional). Historia es el proceso que constituyen el conjunto de relaciones sociales de naturaleza pasional que configuran lo que aquí llamamos comunidad y sociedad. En el buen entendido que historia, así concebida, como Idea, constituye únicamente la reflexión a la que induce, como signo y como flecha dirigida al pensamiento, la trama concreta y viva de historias plurales y plenamente singularizadas en donde se consuman dichas relaciones pasionales". (73)

Cabría preguntarse si toda relación social es de naturaleza pasional o si también las hay de naturaleza no pasional. Consideramos que incluso las relaciones aparentemente alejadas de toda pasionalidad como podrían ser las relaciones de producción tiene que ver con ella, pues éstas no se dan con independencia de las relaciones sociales entre los hombres, que bien pueden ser de cooperación en tanto pertenecen a la misma clase social y poseen los mismos intereses, así como finalidades comunes; o bien son de lucha y antagonismo si pertenecen a estratos sociales distintos e incluso enfrentados.

Pensamos que el concepto de pasión implica, como lo muestra Trías, tanto Eros como Tánatos, Amor y Muerte; abarca tanto el concepto de comunidad como el de sociedad, el dúo de amor y el duelo a muerte, lo cual no es difícil de observar en las relaciones mercantiles de la sociedad capitalista en donde existe un individualismo posesivo de mercado que enfrenta a unos hombres contra otros, como ya Hobbes lo

destacó al decir que: "Homo homini lupus".

Las relaciones no contrapuestas en este sentido, las podemos ejemplificar en los "paradigmas" de comunidad como podrían ser: la comunidad griega, el régimen post-revolucionario caracterizado por Hegel, en el que impera el "lenguaje - del perdón" y se logra la conciliación entre los hombres unidos por un ideal común de creación de la comunidad perfecta, o bien la idea del comunismo de Marx en donde los intereses de los individuos, lejos de estar contrapuestos, están aunados bajo la unificación equitativa de la riqueza y donde el proyecto comunista unifica a todos los miembros de la comunidad como partícipes activos en él. De modo que pensar en - términos de individuos enfrentados como pueden ser amo/esclavo, proletario/burgués, implica pensar en términos de relaciones pasionales y no exentas de ello; al igual que pensar en términos de comunidad perfecta e igualdad entre los hombres en sentido positivo o armónico.

Por lo que consideramos que el concepto de historia esbozado por Trías viene a profundizar y a ensanchar lo que anteriormente se pensó por historia, gracias a la perspectiva de la pasión.

La "Historia" (con mayúscula) para este filósofo, es la Idea, que no es de carácter metafísico o especulativo sino - que es encontrada en el curso mismo de la experiencia y que, al ser pensada o elaborada se constituye en teoría: "...que es el plegamiento de lo empírico-real al pensamiento, que - así aparece como razón receptiva y pasional, abierta al mundo en encuentro dialéctico con éste. De esa razón decimos - que trata el mundo: tiene tratos con el mundo. De ahí que - esa Razón, que no nos cansamos de reivindicar, se manifiesta bajo la forma de un tratado".(74)

La razón, en su trato con el mundo se pliega ante lo em pírico-real dejándose impregnar por ello, padeciéndolo y recibéndolo en estado de abierto, lo cual nos parece de suma importancia resaltar en tanto deja ver cómo este filósofo - parte de lo que es, del ser, para dar razón de ello y no al contrario: del concepto para aplicarlo o atribuírselo a la realidad. Su concepto de historia, en este sentido, me parece realista y materialista en tanto habla de una historia - como lo habló Marx- vital y concreta de los hombres.

El enfoque fenomenológico dialéctico permite al filósofo criticar la unilateralidad subjetiva y monádica que se en frenta a una presencia objetiva, para-ir a la reciprocidad - de dos nociones singulares -los ojos que miran unos ojos que también miran-, y de ahí a la estructura triangular de la pa sión, rescatando la serie de "terceros ojos" que sobredeterminan esa mirada recíproca entre los amantes.

Si bien en contraposición al "dúo de amor" hallamos el "duelo a muerte" entre dos sujetos que se encuentran "... al modo de polos de imán de idéntico signo, o dicho sin metáfora, a modo de figuras de la pasión de idéntico género sexual: un hombre frente a otro hombre, una mujer frente a -- otra mujer...". (75), entonces podemos percibir la interrelación de esas dos estructuras: dúo de amor y duelo a muerte: - "...frente a las unilateralidades hegelianas y romántico caballerescas, el entrecruzamiento de esos dos haces de relaciones hombre-mujer y hombre-hombre (o mujer mujer), indicando el carácter estructural de esas relaciones entrelazadas - señalando la exigencia reflexiva de pensarlas unitariamente, a partir de una sola Idea que mostrará el vínculo intrínseco entre ellas". (76) Dicho lo anterior, volvemos a considerar - la idea sintética de la pasión en relación con las aparentes dialécticas irreconciliables de amor y muerte. Pensamos que

esta perspectiva nos permite tener presentes a las dos en - las relaciones pasionales que se nos mostrarán en general, - con una naturaleza trágica y ambigua, positivas y negativas, en términos de atracción y repulsión, de amor y odio, de - - abrazo y de agresión frontal. Lo que el autor ejemplifica - con la caricia amorosa o el puño sobre el rostro.

Pues bien, "Lo que es sustante, entonces, es la propia-relación, la cual, desde ella misma, constituye a los suje--tos, que son efectos y productos del movimiento pasional de-naturaleza relacional...La identidad, la ipseidad, es el re-sultado de esa labor de historias y relaciones pasionales..." (77). Esto es de vital importancia para toda aproximación - ontológica, pues si afirmamos que no somos sustancias aisla-das o cerradas, estamos implicando que no se puede fundar la ontología desde el individuo o del sujeto como ente aislado-sino que debemos partir de esta relación.

En este sentido no coincidimos con la ontología heideg-geriana en tanto parte precisamente de la ontología funda-mental del "ser ahí" como el ente singular y privilegiado de entre la totalidad de los entes. Consideramos que no se pue-de centrar el conocimiento ontológico a partir del aislamien-to absoluto de este ser finito abandonado a su angustia pues si el sujeto se constituye en su relación con el otro, es im-prescindible partir de esta relación para la delimitación de sus rasgos propios o específicos e imposible de pasar a un -segundo plano. Ya Hegel y Marx hacen hincapié en la consti-tución del sujeto a partir de la relación con los otros. Pa-ra el primero, según Trías, es gracias al lenguaje que se da la posibilidad de la relaión del "en sí" que es "para sí" y-"para otro", otro que es, a su vez, "en sí" "para sí" "para-otro". En el caso de Marx, al hablar de las relaciones so--

ciales y las relaciones de producción que determinan a los -hombres, -incluso el joven Marx- llega a hacer depender su -"esencia" de esas relaciones que entablan a partir de su productividad en el trabajo.

Consideramos que Heidegger centró su análisis ontológico en el ser aislado y para la muerte que es el ser ahí, dando una importancia segunda a su relación con los otros, sin-observar que es precisamente esta relación la que constituye a ese ser que somos en cada caso nosotros mismos.

Si el hombre es un ser esencialmente vital y no un ser-constantemente enfrentado a la nada y a su muerte o, en última instancia, un ser para la muerte; si es un ser en rela-ción con los otros, esto es, un ser social, afectado y modificado por ellos, incluso enamorado por otros, su estructura fundamental no está determinada a partir del estado de soledad y de enfrentamiento con su angustia sino a partir de su ser con otros y para la vida. Esta relación sería, como lo dice Trías, lo sustancial para no caer en el subjetivismo -cosificante e incluso nihilista. Por el contrario, si se -piensa que la tendencia hacia la muerte es mayor, o de mayor importancia su enfrentamiento con la nada, es lógico que el hombre se conciba como ser ahí aislado para el que los otros no cobran sino una importancia secundaria.

Personalmente consideramos que en el hombre predomina -Eros sobre Tánatos prevaleciendo su pasión hacia la vida por sobre la muerte. La tendencia erótica y libidinal lo une a los otros, a un otro, para constituir relaciones vitales como las descritas aquí, y no como en el caso de Heidegger: un ser auténtico aislado de los otros por su enfrentamiento con la muerte.

CAPITULO IX

DEL DESEO A LA PASION

Trías retoma los análisis de Kierkegaard sobre "los estados eróticos inmediatos" que ejemplifican lo que es el deseo al señalar que a Eros en esta primera preformación pasional, "...le pasa un poco como a Thor, a quien se le describe aspirando un cuerpo cuya punta está hundida en el Océano...- El deseo, aspirando así, no logra atraer del todo su objeto, y no porque éste sea infinito, sino porque el deseo es incapaz de convertir esa finitud en objeto propio... su aspiración no entra en ninguna relación al objeto, sino que se -- identifica con su propio suspiro, siendo éste infinitamente-hondo... el deseo es tan indeterminado y el objeto correspondiente tan poco perfilado que ambos, el deseo y lo deseado, vienen a confundirse andrógicamente...". (78)

Trías considera, así, que el deseo aparece en estos estadios, como la pasión que todavía no se ha encontrado a sí misma, como el momento en que la pasión separa sujeto y objeto, alma que desea y cosa deseada, sin llegar a unir sintéticamente en un mismo movimiento ambos momentos.

Por el contrario, concibe a la pasión como la realización y la Aufhebung del deseo. Si éste quiere siempre Otro y es, constitutivamente deseo de Otro (deseo del objeto del deseo de otro), puede decirse que la pasión es siempre deseo de sí, pasión reflexiva que se quiere a sí como pasión, que persevera en su objeto y profundiza en él.

En este punto queda diferenciado conceptualmente el deseo de la pasión: una diferenciación intrínseca en cuanto -

vemos al deseo como fenómeno de la pasión y a ésta como el logos mismo del deseo, su principio interno y su finalidad.- Como figuras del deseo o de la pasión en su aparecer inmediato tenemos a Cherubino y Giovanni, y como figuras de la pasión que es en y para sí, a Tristán e Isolda.

El deseo, como vemos, es siempre insatisfecho, nunca se sacia en un objeto determinado sino que "se identifica con su propio suspiro". Es como si se regodeara consigo mismo, como si tuviera su finalidad dentro de sí y se bastara con prolongarse, con prenderse y autoprenderse.

Si el deseo y su objeto son casi la misma cosa por su indeterminación, aquel irá acompañado por "una cosa", por algún objeto para mantenerse vivo e identificarse consigo mismo, con su intensidad.

De modo que en el marco conceptual de Trías, el deseo es a la pasión lo que el fenómeno respecto al Lógos: el deseo es la forma inmediata de manifestarse la pasión, es pasión en su aparecer inmediato, es pasión en tanto que dato.

Ahora bien, si tomamos en cuenta la fenomenología, según la cual en el fenómeno está el ser mismo o la esencia, es decir, en su aparecer mismo y no más allá, diremos que en el deseo está la pasión en germen; allí se asoma, se inicia o aparece. "El sujeto deseante es, por consiguiente, el sujeto pasional que no ha alcanzado todavía su consumada interiorización, su determinación plena y absoluta. De ahí que mantenga siempre subsistente, enfrentado a él, un objeto libre...En el orden del deseo el objeto pasional aparece escindido en la dualidad de sujeto deseante religado a su objeto. Y esa escisión no puede superarla en tanto se mantiene como sujeto deseante. La relación del sujeto deseante con su objeto es, como señala Hegel, de naturaleza negativa. El sujeto

desea el objeto y se satisface en la negación de la entidad y subsistencia de éste. Esa negación es, pues, satisfacción, consumo, destrucción... En el orden del deseo el objeto pierde su subsistencia". (79)

En el orden del deseo, una vez destruido el objeto, --- vuelve a aparecer de nuevo la apetencia, para la que se presentará un nuevo objeto ante el sujeto. Así sucederá hasta el infinito pero un infinito, para Trías, imposible de superación. Con lo que podemos observar la permanencia de la es cisión sujeto-objeto. Un sujeto eternamente insatisfecho y un objeto aniquilado y desechado, incluso intercambiable -- por otro. Sucede que en el deseo, el objeto se le escapa -- siempre al sujeto.

Trías examina cómo en Hegel el deseo aparece en el movimiento a través del cual se constituye la autoconciencia, y ésta se constituye a través de la superación del orden fenomenológico de la certeza sensible, de la percepción, de la fuerza y del entendimiento. La autoconciencia tiene ante sí como objeto su propia conciencia, de manera que ésta es al fin objeto adecuado y la certeza de la conciencia está probada por la verdad. Pero esa autoconciencia aparece, ante la conciencia ingenua, de tal manera que esta conciliación debe recorrer un largo movimiento hasta su completa consolidación y formación.

1) En una primera aparición la autoconciencia se -- -- aprehende así misma como simple tautología, como yo igual a yo, sólo que al precio de negar toda otredad, toda diferencia respecto al mundo de la alteridad. Es ahí donde aparece el deseo, La Begierde, como el movimiento a través del cual la autoconciencia, para alcanzarse a sí misma, se ve en la exigencia de negar la objetividad.

2) En tanto sujeto deseante, sin embargo, la autoconciencia se hace extraña a sí misma, sólo se reconoce abocada a buscarse fuera de sí en un objeto que pueda calmarla o satisfacerla. Pero esa satisfacción es la negación misma del objeto.

3) En esa negación de la satisfacción retorna la autoconciencia a sí misma y se aprehende como tal autoconciencia. Es decir, que por el deseo, la autoconciencia se reconoce (a través del objeto de deseo) para encontrarse en la negación de la satisfacción.

4) Ese deseo, sin embargo, no alcanza a producir absoluta satisfacción a la autoconciencia, la cual siente de nuevo reproducirse el movimiento de extrañamiento, siente reproducirse en ella el deseo, siente frente a ella un nuevo objeto que despierta su apetencia.

5) El objeto adecuado al deseo de la autoconciencia será otra autoconciencia. "Pero hasta llegar a ese lugar de adecuación y conciliación habrá sido preciso demorarse en un largo recorrido. Entre tanto el objeto negado por la satisfacción ha quedado, en virtud de esa misma negación determinado. Ya no es el objeto de la certeza sensible, evanescente y fluido, ni la cosa de múltiples propiedades adecuada a la percepción, ni siquiera el doblete sensible-suprasensible adecuado al entendimiento. Es un mundo de infinitud inquietud en el que se ha superado la dualidad del objeto del entendimiento en un principio autónomo y unitario al que Hegel denomina la vida". (80)

El objeto adecuado al deseo es un ser vivo como autoconciencia, con lo que encontramos una autoconciencia deseando otra autoconciencia, en la cual va a probar su identidad y -

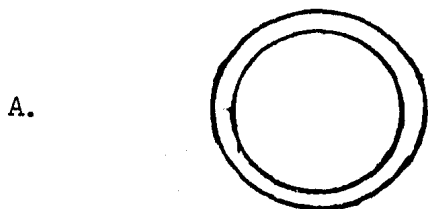
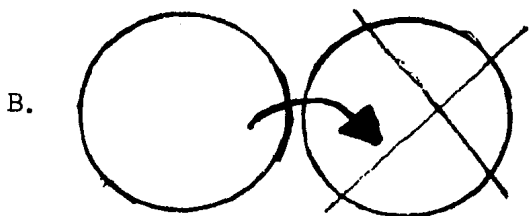
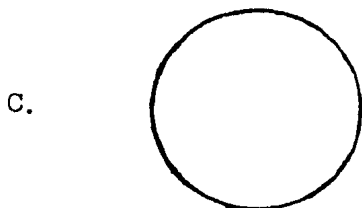
su diferencia.

6) Posteriormente encontramos la negación de la independencia de la otra autoconciencia como independencia viva, - ¿a qué se debe esto?.

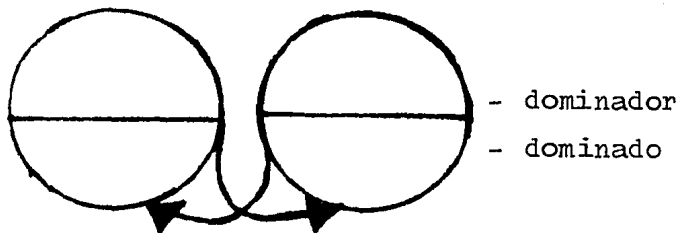
A nuestro parecer, Hegel habla del reconocimiento de -- las autoconciencias en la relación de amo-esclavo, en una - relación que es, por principio desigual, al menos hasta la - toma de conciencia del esclavo. Pero Trías nos muestra que - es posible hablar del reconocimiento entre autoconciencias - iguales en la relación amorosa en la que cada sujeto enamorado es víctima en tanto sujeto poseído pasionalmente por el - otro, pero también objeto de pasión del otro o poseedor de - su deseo. Observemos que aquí se da una relación bilateral - y no unilateral como en el caso del amo y el esclavo en la - que el amo goza lo que el esclavo produce a costa de negar - su deseo, su apetencia.

Gracias a que Trías introduce la dialéctica al interior de los sujetos enamorados, le es permitido hablar de relaciones bilaterales y no lineales o de necesaria dominación.

Ejemplificamos lo anterior en el siguiente esquema:

I) HegelAutoconciencia como yo = yoSujeto deseante que aniquila
o consume su objeto

Autoconciencia libre

II) Triás

En esta relación no existe un verdadero dominador sino-
que existe una reciprocidad y por lo tanto la posibilidad de
una conciliación a través de y gracias a la pasión. En la -
relación amorosa entre hombre-mujer, (hombre-hombre, mujer -
mujer) se dan a un tiempo la lucha a muerte y el dúo de amor.

Lucha a muerte en tanto búsqueda de reconocimiento como autoconciencias y dúo de amor en tanto conciliación. Sólo que esta conciliación no se da en una entidad abstracta, racional o conceptual sino ahí mismo; en el terreno de la vida como bien veía el joven Hegel.

Examinemos el análisis de Triás en esta secuencia del deseo en las autoconciencias hegelianas:

"Si me oriento hacia el otro en razón del movimiento - primero de mi deseo, me destruyo como autoconciencia. Pero en el goce del otro de su vitalidad, regreso a mí mismo. Gozo, entonces, en pleno esplendor narcicista, de mí mismo, regresando el deseo del objeto al sujeto, convirtiéndose ese sujeto en objeto. Gozo de mí como retorno del gozo experimentado en otro. Pero entonces me destruyo como objeto. Y libero mi propia autoconciencia de su sustento objetivo y vital hasta reconocerme como puro sujeto con objetividad, sin vitalidad que la sostenga". (81)

En Hegel, al ser yo mismo objeto de mi deseo (en este retorno del otro), y al ser todo objeto consumido por el deseo, entonces me consumo a mí mismo y a mi deseo, me niego como deseo, me autoaniquilo. Me satisfago pero desaparezco como objeto deseante. "Alcanzo en ese instante libertad, me recobro como puro yo mismo. Pero al alto precio de negarme como ser viviente, al alto precio de morir para la vida y para el deseo". (82), y lo mismo sucede al otro como autoconciencia, o lo que para Aristóteles sería la superación del alma instintiva en el ser racional o para el cristianismo el ir del cuerpo al alma como vía de superación ética y alcanzar la salvación.

Con lo anterior tenemos motivo de una serie de reflexiones, a saber, si en la superación hegeliana del deseo hacia-

la autoconciencia hay una afirmación real de éste, o por el contrario se da una sistemática negación.

Según la interpretación de Trías: "Lo que resulta de todo ello, es un universo de autoconciencias puras, abstracciones puras de toda subsistencia vital, espectros de sí mismos en tanto sujetos deseantes negados y superados. Tal sería - en última instancia el reino de la comunidad libre de igua--les, el reino del espíritu al fin autoconsciente, el univer--so de la conciliación social de las autoconciencias en la libre renuncia de sus particulares egoísmos. Con la supera--ción del deseo quedó trascendido el mundo egoísta de los in--tereses particulares y de los goces también particulares...- De hecho, la vida y el deseo insisten, el largo trabajo del--negativo debe ser prolongado en las peculiares dialécticas--inherentes al mutuo reconocimiento entre las autoconcienc--cias". (83)

Trías sorprende en este análisis hegeliano el siguiente destino de su dialéctica: "...la escisión tajante entre vida y autoconciencia, su contradicción, el destino de un sujeto--que sólo alcanza la plenitud de sí en la libre renuncia de - su deseo particular y de su gozo también particular. El lo--gro de esa renuncia en términos de Razón y de libertad, la - materialización y concreción de esa razón y de esa libertad--en el espíritu objetivado en instituciones universales, en - estado". (84)

Pensamos que la gran aportación de Freud fue precisamen--te el hacer ver en qué medida la cultura ha sido edificada - sobre la base de la represión de los instintos. Y en este - sentido, tenemos a la dialéctica hegeliana como el máximo - ejemplo de ello en la medida en que la autoconciencia se - - constitúye como tal en tanto que haya "superado" el deseo y

haya ido más allá de él.

Ahora bien, Trías se pregunta de una manera asombrosamente original si es que hay otra vía de superación de las dialécticas del deseo que no rompa literalmente con ellas; - que no las trascienda sino que las supere desde dentro, las interiorice -en un sentido más profundo- las rebase y mantenga, sólo que desde ellas mismas, desde su propia positividad.

El filósofo catalán encuentra en la pasión una vía olvidada por Hegel de mantenimiento, suspensión y superación del deseo en la que el deseo interioriza al fin su objeto y concilia objeto y sujeto sin alcanzar esa mediación en otra parte, en la esfera laboral o social, en la esfera racional de la comunidad libre de iguales.

De la esfera pasional, medianera entre el deseo y el universo "espiritual" (el cual se comprende de forma física y "materialista") es que Trías hace desprender la esfera racional, comunitaria, laboral y social.

Observamos que se da una real conciliación en tanto sujeto y objeto están en igualdad de condiciones. El objeto, como otra autoconciencia en Hegel, equivale al "Segundo Sexo": la mujer, a la que Simone de Beauvoir concibe enfrentada a la Autoconciencia y a la afirmación solipsista del Uno: el hombre, lo que conduce a la lucha de sexos. Pero en esta lucha, también existe la posibilidad de su conciliación, y dicha vía es a la que Trías se refiere: a la pasión como la vía de conciliación de los opuestos. De esta manera, concibe la dialéctica deseo-pasión como vía de conciliación entre los individuos enfrentados en contraposición a la conciliación a través de la formalización en instituciones como el Estado, la familia, etc.; desarrolla a nuestro juicio, esta

vía, como una vía de conciliación no desarrollada por Hegel y que es de vital importancia en tanto pone el énfasis ya no en la lucha a muerte de las autoconciencias sino en su unión conciliatoria, en el dúo de amor, -por más romántico que --ello parezca- con lo que da razón de una de las formas culturales más logradas que ha dado Occidente como es el Amor-Pasión, forma, en efecto, intermedia entre el deseo y el espíritu comunitario.

Consideramos que aunque Hegel sí acepte la permanencia del deseo, en la medida en que admite que éste incide en el desarrollo de las diversas figuras del espíritu sin embargo, el deseo del otro es negado para reconocerse uno como Autoconciencia libre lo cual, observado con detenimiento implica que aún volviendo a aparecer, el deseo es "superado" en la esfera del trabajo y del Estado. Esto es, pensamos que Hegel está supeditando el deseo a los fines "culturales" y comunitarios por lo que se puede decir que efectivamente lo aniquila al considerarlo como medio y no como fin en sí mismo, pues si bien se puede hablar de un proyecto social que permita el desarrollo del ser social del hombre, también es válido el proyecto de liberación del ser pasional. Cualquiera de los dos proyectos aislados se convierten, a mi juicio, en proyectos incompletos o parciales que lejos de liberar a los hombres pueden caer en una nueva dictadura que los coarctate.

Podemos pensar que Hegel, así, es capaz de explicar la cultura en el reconocimiento explícito de la negación del deseo. Ahora bien, ¿es posible la liberación y asunción de los deseos, el rescate de éstos en una cultura capaz de realizarlos y no sólo de levantarse por encima de ellos?.

Consideramos que el propósito de este Tratado de la Pa-

sión de Eugenio Trías, estriba precisamente en contribuir a la formación de esa "cultura liberalizadora" capaz de hacer conciencia de sus bases pasionales para no contribuir más - en su inconsciencia o en su olvido- al aniquilamiento de lo que viene a ser condición básica de toda posible comunidad.

Efectivamente, Trías achaca a Hegel, el no ver más que el carácter negativo de la Autoconciencia respecto al deseo; es decir, como un simple paso (momento o "peldaño") en la consecución de la autoconciencia. Pero no ve su carácter positivo en el sentido de que no se supedita simplemente o se niega en función de otras instancias posteriores, sino que existe como deseo y es factible de consumarse en pasión, en amor-pasión y ahí encuentra su finalidad, no sólo en tanto - sirve de "peldaño" al autoconocimiento racional. Esto es, no se está aquí privilegiando el conocimiento o el autoconocimiento del Espíritu, sino aquello que singulariza a los - hombres en su finitud: sus pasiones, en un intento por dignificarlas.

Para el filósofo catalán, la cuestión radica en que Hegel no desarrolló su intuición genial de que el deseo sólo - alcanza su realización en el universo de las autoconciencias cuando su objeto es otra autoconciencia. Pero no determinó - lo que sería entonces el objeto del deseo, pues si bien dice que es una autoconciencia viva, procede inmediatamente a la negación terminante de su vitalidad en la lucha derivada de las dialécticas de la autoconciencia sin demorarse precisamente en esta insistencia del deseo. No percibió, en suma, - la relación de las pulsiones de vida, erótico-sexuales, que están en juego en la dialéctica, como lo hará Freud. "Al de cidir su dialéctica por la vía de la autoconciencia, desta - cando únicamente el carácter negativo respecto a lo vital, - se impide pensar sintéticamente deseo y autoconciencia, en -

su doble significación negativa y positiva, vital y tanática. Esta superación abstracta de la vida y del deseo decide el rumbo de una dialéctica que sólo se consumará en el universo de una abstracta universalidad (la comunidad libre de Espíritu). El deseo no insistirá en las figuras ulteriores del trabajo y de la emancipación -libertad estoica- que guardarán con él una relación unilateralmente negativa". (85)

Trías postula la consumación del deseo en la pasión que viene a ser incluso crítica del mundo institucional formal. Lo que es la contrapartida de la defensa del trabajo como forma de superación del deseo en Hegel, interpretación ya desarrollada por algunos filósofos.

En esta polémica en torno al deseo y la pasión entre Hegel y Trías estableceremos unas consideraciones generales.

Hegel fué muy objetivo al percatarse de que el puro deseo no podía establecer un reconocimiento entre las autoconciencias sino que éste tenía que mediarse por el enfrentamiento donde una autoconciencia se enfrenta a otra y se le opone en sus diferencias. Es necesario que este reconocimiento pase por la independencia de la conciencia, el trabajo, la producción y la actividad. Es también por ello que Hegel fué del amor Absoluto conciliador, de su juventud, al amor mediado por la cultura para lograr su conciliación en las instancias del concepto, de la razón y el Espíritu a través del "lenguaje del perdón".

El amor en Hegel es un amor mediado por la cultura, que parte del deseo pero que es superado no de una forma positiva como podría ser el amor-pasión, sino de una forma negativa para transitar o pasar por intermedio del trabajo y la negatividad, al amor comunitario, al amor cultural de la comu-

nidad perfecta que Hegel tenía presente.

De esta manera, consideramos que Trías tiene razón al rescatar la especificidad del amor pasión con sesgos románticos, al poner de manifiesto que en la pasión se conserva -- realmente el deseo sin ser reprimido o superado; también Hegel la tiene, al poner de manifiesto que el amor comunitario requiere de la superación del deseo precisamente por su levantamiento de lo particular a lo universal. Esto es, por no sólo ser asunto de dos individuos sino de toda una comunidad que requiere del trabajo y la independencia de la conciencia para no sucumbir.

Si bien sería utópico pensar que el amor-pasión, por ejemplo, pudiera ser la vía de conciliación o de unión de una comunidad completa; sin embargo, no lo es el determinar la pasión como fundamento básico de toda comunidad y sociedad, cual es el caso de Eugenio Trías. Pero también sería utópico considerar que el puro "lenguaje del perdón" es el lazo de unión y entendimiento entre los hombres -- lo que vendría a ser la dimensión moral del amor, puesto que los hombres no son pura autoconciencia sino que, como seres finitos, son sujetos de deseo y sujetos pasionales que encuentran en la particularidad del otro un contenido específico que viene a representar a la totalidad.

Ambos pensadores pueden complementarse en tanto no se contraponen en el fondo por hablar de objetos, en este caso, diferentes. Es decir, mientras que Trías pone el énfasis en la forma occidental del amor pasión, que es un amor entre dos o más individuos específicos, Hegel pone el acento (en cuanto al amor respecta) en el amor universal que se realiza en la comunidad libre de iguales.

Parece difícil afirmar que Hegel hable del amor en los términos en que Dennis de Rougemont y Trías lo hacen, pues - si bien habla del deseo entre dos autoconciencias, sin embargo, éstas son, como ya hemos dicho, desiguales y, por lo tanto, se van a enfrentar entre sí, aniquilando una el deseo de la otra. Pensamos que entonces no puede hablarse de una verdadera dialéctica de los sexos en estos términos sino de la dialéctica del amo y el esclavo con lo que desembocamos en una relación de dominio más que en una relación amorosa. - - Mientras que el amo y el esclavo luchan y se enfrentan, en el amor-pasión, los amantes, si bien se separan, también se unen, y ahí estriba la diferencia fundamental.

Es necesario resaltar el que Eugenio Trías en el Tratado de la pasión haya determinado la pasión como fundamento básico de toda comunidad y sociedad (condición necesaria, pero no suficiente; condición necesaria pero tampoco suficiente de todo conocimiento) y el que nos haya mostrado que sin pasión no puede haber amor ni conocimiento, pero tampoco una verdadera comunidad.

A MANERA DE CONCLUSIONES

Si bien podría considerarse que Trías no logra establecer una real síntesis entre sujeto-objeto, alma-ciudad, universo anímico y productivo en el Tratado de la Pasión, (pues entiende la conciliación entre sujeto y objeto en el ámbito que se refiere a los sujetos pasionales hombre-mujer, hombre-hombre, mujer-mujer) con lo que logra una conciliación romántica sin embargo. esto no nos parece del todo absurdo o efímero, pues la importancia del Tratado de la pasión radica en su defensa del romanticismo precisamente, y aún en nuestros días, lo cual viene a ser revolucionario por cuanto rescata hoy en día lo vivo y sustancial de la forma romántica de entender el mundo. Y si hemos de tener presente que toda filosofía pasada pervive de alguna manera en el presente y puede aportar elementos nuevos en la interpretación de la realidad, esta interpretación de Trías, en cuanto recaptura y profundiza en una manera específica de entender el mundo - aporta elementos fundamentales de interpretación.

En nuestros días puede ser viable la defensa de un cierto modo de romanticismo por cuanto la objetividad socio-económica parece tener la última palabra de lo que a los hombres sucede, dejando en el olvido muchos aspectos importantes, que es necesario recapturar y poner de manifiesto como lo es la consideración de las relaciones pasionales entre los hombres. Podemos cuestionarnos si el olvido de dichos problemas puede ser una posición realmente superadora de las contradicciones entre individuos y colectividad, sujeto y objeto, etc., prescindiendo de sus relaciones eróticas, amorosas y pasionales, o si es necesario para su comprensión el análisis exhaustivo de esta modalidad.

Conciliar sujeto-objeto mediante la relación sujeto-sujeto pasional es contribuir a la cohesión entre los hombres a un nivel individual con pretensiones de socializarse, a un nivel, por tanto, parcial y no universal.

Es en este sentido que Hegel se vió en la necesidad de unificarlos por la vía abstracta del concepto o el conocimiento universal, en su intento por superar el romanticismo y establecer la relación entre lo singular y lo colectivo y por lo que supeditó el deseo particular a esta conciliación, lo que Marx viene a criticar buscando una unificación real, y no en el plano puramente conceptual, en la realización de la sociedad comunista.

Ahora bien, es necesario considerar que el problema sigue planteado en nuestros días sin que haya llegado a su resolución definitiva.

El amor pasión, si bien es conciliación y síntesis es también transgresión del orden de lo dado. Y es esto lo que nos interesa rescatar como forma negada tanto por la legislación social y del orden externo, como por la moderna filosofía subjetivista del deseo (Sade, Deleuze, Guatarri, etc.). - Es decir, en la actualidad se suele pensar el deseo como lo realmente contestatario frente al poder y las instituciones, dejando de lado el amor-pasión como aquello que nos "descoloca" o coloca fuera del orden -como veíamos en Rubert de Ventós-, y nos sitúa en una coyuntura especial que toma distancia tanto de la legislación del día y del Orden de lo externo, como de la legislación del yo dictaminadora de órdenes al mundo.

Consideramos una posición interesante y, muy original, esta propuesta de Trías -y de Rubert de Ventós- en relación-

al amor-pasión como posibilidad de síntesis, pero una síntesis crítica de las oposiciones (sujeto-objeto, individuo-colectividad, etc.).

En este sentido retomamos las conclusiones propuestas - por Rubert de Ventós:

- 1) Que la única superación posible de una conciencia acritica, indígena de su propia cultura, embebida y sintonizada - con ella, pasaba precisamente por la superación del deseo.
- 2) Que esta superación del deseo no podía llevarse a cabo - desde fuera -desde el conocimiento, por ejemplo-, sino introduciendo la perversión en el seno mismo del deseo hasta hacer de él amor.
- 3) Que este amor, por fin, permitía la superación tanto de - la mitología clásica como de la moderna y nos abría a una experiencia no dogmática ni idealista, no cristiana ni fichteana, del mundo. Una experiencia cuyo sentido no está nunca - prescrito sino que resulta de la frotación entre dos universos tan contingentes como independientes: entre un yo no social y una sociedad no personal. Para Aristóteles un yo no-social sólo podía ser "un animal o un dios": pues bien, el - enamorado es precisamente este dios o animal que puede alcanzar una visión no antropomórfica de su entorno". (86)

Con lo que podemos comprender en qué consiste este intento, hasta cierto punto "romántico", de unificar las oposiciones, que no es tanto el distanciamiento puro del mundo y sus abatares como suele ser la acepción clásica del romanticismo, ni el abandono a la conciencia pura o al yo acción todopoderoso, cual sería el caso de un subjetivismo extremo. - Pero tampoco consiste en la acriticidad de la aceptación pasiva del mundo que se limita a reproducirlo. Se trata de -

una posición intermedia que conciliando a los sujetos en la relación amorosa establece la distancia entre los dos órdenes ya mencionados para, desde allí, fundar la vía de relación entre ellos ya sea por la experiencia concreta o por la conciencia crítica surgida en dicho estado.

Lo anterior nos abre a dos perspectivas posibles de interpretación, a saber, la consideración romántica y la ético-política.

A continuación propondremos la visión romántica:

Consideramos que Trías profundiza en una de las mayores empresas -si no es que la mayor- que llevó a cabo el movimiento de los románticos alemanes de los siglos XVIII y XIX, la tarea de lograr la síntesis de los contrarios.

En Poesía y Verdad, Goethe recuerda que en su juventud creía ver en la naturaleza algo que sólo se manifestaba en forma de contradicciones, y que no podía encajarse en ningún concepto ni en una palabra: "No era divino puesto que parecía irracional; ni tampoco humano, pues carecía de razón; ni diabólico, puesto que era beneficioso; ni angélico, pues con frecuencia dejaba traslucir una maligna alegría por el mal ajeno. Se parecía al azar, ya que no mostraba ilación alguna, y a la providencia también, pues delataba congruencia... Esa esencia que nutre todas las demás parecía interponerse, separarlas y unir las llamábala yo demoníaca, siguiendo el ejemplo de los antiguos".(87)

Ahora bien, la "esencia demoníaca" de la que hablaba Goethe es estudiada por Trías y concebida como Pasión unificadora y conciliadora de las contradicciones que, separando, unifica y uniendo, separa.

Un estudioso del romanticismo alemán, Antoni Mari indica a propósito: "Esta imagen que Goethe necesita denominar -- demoníaca, esconde en su esencia la visión cósmica como síntesis de contrarios, como totalidad unificadora de rasgos, -- características y comportamientos antitéticos que la razón lógica no logra comprender". (88)

Es por ello que podemos decir que Trías crea un "tratado de la pasión" para develar los misterios propios a esa -- "esencia demoníaca", la cual permanece abierta a toda indagación y a toda búsqueda filosófica que ose arriesgarse por entre los recónditos parajes de la sinrazón y aborde el camino de la "Pasión Pura".

La segunda perspectiva de interpretación, la que atañe al terreno ético-político consiste en lo siguiente:

Como dijimos con anterioridad, este filósofo no logra -- establecer una real síntesis entre individuo-colectividad en tanto postula la conciliación posible en el ámbito de las relaciones intersubjetivas entre los individuos pasionales -- (hombre-mujer, mujer-mujer, hombre-hombre) y olvida el ámbito de las relaciones del hombre con la naturaleza, las relaciones de producción que están determinando --no de una manera total pero sí fundamental-- esas relaciones sociales que --enfrentan a unos hombres con otros y que imposibilitan las -- relaciones de igualdad y consecuentemente amorosas. Cosa -- que, al introducirse de lleno en el discurso hegeliano en su obra posterior, El lenguaje del Perdón, habrá de considerar, cuando se refiere a la fase de enfrentamiento necesario entre los hombres que los conduce a luchar entre sí, una vez -- que se reconocen unos a otros como abyectos, en tanto útiles y mercancías que sólo valen en tanto poseedores de riqueza. -- "Hoy el espíritu del mundo ha consumado la conversión de todas las cosas en seres en-sí-para-otro, en utilidades. Esa

es una de las verdades de nuestro mundo. La que obliga a en tender nuestro mundo como regido por el principio económico-determinante que convierte sujetos y objetos en producciones de un Incremento llamado Capital". (89)

Al considerar, pues, el proceso de fetichización y enajenación consecuentes, Trías va a asumir la necesidad de la lucha revolucionaria (La Libertad absoluta de la Revolución y del Terror) que Hegel pensó con categorías ontológicas y - que la revolución francesa realizó con las armas bélico-políticas. Sin embargo, después de la lucha y la matanza surge la conciencia de la acción moral; el sujeto que interioriza su actuar y que viene a confrontarse con los demás hombres - mediante el lenguaje, una de las tres potencias conciliatorias.

Si bien para Trías en esta obra, Hegel logra unificar - las oposiciones por medio de la potencia lenguaje en la asun ción de la culpa de cada uno y la petición del perdón -el - lenguaje del perdón- y si, según dice, Hegel olvida la ins-- tancia primaria del deseo y el ámbito de la vida (con lo --- cual coincidimos), sin embargo, consideramos que esto no vie ne a solucionar el problema de fondo, esto es, la concilia-- ción de las oposiciones sin la negación sistemática de la vi da y el deseo en el ámbito social y comunitario.

A nuestro juicio, la importancia del planteamiento de - Trías de una posible superación del deseo en la pasión estri ba en su problematización fundamental de la cultura como re- presión de los instintos, así como en plantear el problema - de si podemos aceptar una sociedad en la que se mata de con- tinuo lo pasional en el hombre para lograr una armonía logocéntrica.

Pero es necesario también decir, si hemos de ser críticos aún frente a los que consideramos verdaderamente sabios- y maestros, que Trías propone una vía de conciliación que podríamos considerar "romántica"; es decir, pretende conciliar el todo por la conciliación de las partes entre sí. Si el amor-pasión logra la plenitud y la realización total del sujeto-finito-pasional, sin embargo, no logra la unificación de todos entre sí o de la totalidad social sino cuando es planteado en otros términos: como amor comunitario o de la comunidad libre de iguales, como lo llegó a pensar ciertamente Hegel y podríamos pensar que Marx bien podría haber concebido esta unificación en términos de la armonía comunitaria, de haber profundizado en este problema.

Consideramos como posibilidad de apertura del problema de la pasión amorosa, el planteamiento de las relaciones intersubjetivas en un régimen comunitario en donde los individuos se conciben como partes integrantes del todo social, como seres sociales y comunitarios que conforman la totalidad social.

Por lo demás, es necesario remarcar la importancia de una coherente fundamentación de la pasión en la forma occidental del amor-pasión, por cuanto lleva siglos de existencia en nuestras sociedades feudales y capitalistas. La pasión se ha realizado, hasta el momento, de forma predominante como amor-pasión.

Para hablar de la realización de la pasión en otra modalidad social, es necesario empezar a pensar lo que Trías postula en el Tratado: que la pasión es el fundamento básico de toda sociedad y de toda comunidad.

Por nuestra parte, abrimos la problemática de la pasión entre dos sujetos a la problemática del amor y la pasión comunitarios. Esto es, innescudida en una perspectiva revolucionaria del cambio de estructuras actuales que bien podemos decir que condenan al amor-pasión a la tragedia y la muerte, precisamente por intentar conciliar en la parte, el todo.

¿Es que la pasión puede realizarse verdaderamente en un régimen postrevolucionario, en una comunidad libre de iguales, en una comunidad propiamente dicha?; o, por el contrario, hemos de reconocer su máxima expresión y realización en esa forma predominante que ha persistido a lo largo de la sociedad feudal y de la sociedad capitalista y que sigue aún persistiendo en los regímenes comunistas, como es el amor-pasión?

CITAS.

- 1) Trías Eugenio. Tratado de la pasión, p. 12.
- 2) Idem, p. 17.
- 3) Nietzsche Friedrich, Poemas, p. 97.
- 4) Trías E. op. cit. p. 18.
- 5) Ibidem, pp. 26-27.
- 6) Nietzsche F. op. cit., p. 47.
- 7) Trías E. op. cit. p. 28.
- 8) Abbagnano Nicola. Diccionario de Filosofía, p. 870.
- 9) Trías E. op. cit., p. 29.
- 10) Idem.
- 11) Trías E. Maneras de hacer filosofía, p. 76.
- 12) Trías E. Tratado... p. 29.
- 13) Ibidem, p. 31.
- 14) Ibidem, pp. 31-32.
- 15) Idem.
- 16) Lefebvre Henri. Nietzsche. p. 108.
- 17) Trías E. Tratado... p. 36.
- 18) Idem
- 19) Idem
- 20) Ibidem, p. 37

- 21) Ortega y Gasset José. Amor en Stendhal, p. 32.
- 22) Ibidem, p. 35.
- 23) Ibidem, pp. 51-52
- 24) Nietzsche Friedrich. Así habló Zaratustra, p.60
- 25) Ortega y Gasset José. op. cit., p. 27.
- 26) Ibidem, p. 26.
- 27) Rubert de Ventós Xavier. De la modernidad, p. 85
- 28) Ibidem, p. 86.
- 29) Ibidem, p. 91.
- 30) Nietzsche Friedrich. op. cit., p. 97.
- 31) Trías E. Tratado..., p. 38.
- 32) Nietzsche F. op. cit., p. 106.
- 33) Trías E. Tratado..., p. 39.
- 34) Ibidem, p. 40.
- 35) Idem.
- 36) Idem.
- 37) Ibidem, pp. 41-41.
- 38) Ibidem, p. 41.
- 39) Heidegger Martín. El ser y el Tiempo, p. 155.
- 40) Trías E. Tratado..., p. 42.
- 41) Ibidem, p. 50.
- 42) Ibidem, p. 45.

- 43) Hegel G.W.F. "Esbozos sobre religión y amor". En Escritos de juventud, p.
- 44) Idem.
- 45) Hegel G.W.F. "el amor y la propiedad". En Escritos de - juventud, p. 262.
- 46) Idem.
- 47) Trias E. Tratado..., p. 53.
- 48) Idem.
- 49) Idem.
- 50) Ibidem, p. 54.
- 51) Ibidem, p. 104.
- 52) Ibidem, p. 105.
- 53) Ibidem, p. 111.
- 54) Ibidem, p. 112.
- 55) Ibidem, p. 113.
- 56) Ibidem, pp. 114-115.
- 57) Ibidem, p. 119.
- 58) Idem.
- 59) Ibidem, p.
- 60) Ibidem, p. 122.
- 61) Ibidem, p. 144.
- 62) Idem.

- 63) Ibidem, pp. 138-139.
- 64) Ibidem, p. 139.
- 65) Ibidem, p. 140.
- 66) Ibidem, p. 148.
- 67) Ibidem, p. 115.
- 68) Idem.
- 69) Idem.
- 70) Ibidem, p.
- 71) Ibidem, p. 120.
- 72) Ibidem, p. 148.
- 73) Ibidem, p. 149.
- 74) Ibidem, p. 150.
- 75) Idem.
- 76) Idem.
- 77) Ibidem, p. 154.
- 78) Ibidem, p. 124.
- 79) Ibidem, p. 125.
- 80) Ibidem, p. 127.
- 81) Idem.
- 82) Idem.
- 83) Ibidem, pp. 127-128.
- 84) Ibidem, p. 128.

- 85) Ibidem, p. 130.
- 86) Rubert de Ventós X. De la modernidad, p. 91.
- 87) Marí antoni. El entusiasmo y la quietud. Antología del-romanticismo alemán, pp. 16-17.
- 88) Idem.
- 89) Trías E. El lenguaje del perdón, pp. 187-188.

BIBLIOGRAFIA

- Abbagnano Nicola. Diccionario de Filosofía. Traducción de Alfredo N. Galletti. 2a. edición.- Fondo de Cultura Económica. México -- 1974.
- Apollinaire Guillaume. Poèmes à Lou. Précédé de Il y a. Collection poésie. Editions Gallimard.- France 1969.
- Barnatan, Marcos Ricardo y García Sánchez, Jesús. Poesía Epótica Castellana -del siglo X a nuestros días-. Ediciones Jucan Madrid 1974.
- Beauvoir Simone. El segundo sexo. Tr. de Pablo Palant. Siglo veinte. Buenos Aires, Argentina 1975.
- Berl Emmanuel. El burgués y el amor. Tr. de Eduardo Masullo. Editorial Edaf. Madrid 1973.
- Breton André. El amor loco. Tr. de Agustí Bartra. - 2a. edición. Ed. Joaquín Mortiz. México 1972.
- C. de Ferraresi, Alicia. De amor y poesía en la España medieval: Prólogo a Juan Ruiz. Serie: Estudios de lingüística y literatura IV.- El Colegio de México. México 1976.

- Caruso Igor. La separación de los amantes. 7a. edición. Siglo veintiuno editores. México 1980.
- Cernuda Luis. La realidad y el deseo, 4a. edición.-- Fondo de Cultura Económica. México -- 1980.
- Cooper David. La muerte de la familia. Tr. de Javier Alfaya. 2a. reimpresión. Editorial Ariel. Barcelona 1979.
- Cruz, San Juan de la. Cántico Espiritual. Poesías. 2a. edición. Editorial Porrúa. México 1977.
- Deleuze Gilles. Presentación de Sacher Masoch. Versión española de Angel María García - Martínez. Taurus ediciones. Madrid - 1973.
- Empédocles. Sobre la naturaleza de los seres. Las purificaciones. Tr. del griego y prólogo de José Barrio Gutiérrez. 2a. - edición. Aguilar. Buenos Aires, A. - 1969.
- Engels Friedrich. El origen de la familia, la propiedad privada y el estado. 9a. reimpresión. Ediciones de cultura popular. México- 1977.

- Eluard Paul. El amor y la poesía. Versión castellana de Manuel Alvarez Ortega. Visor - Madrid 1981.
- Freud Sigmund. Obras Completas. 3 T. Tr. por Luis López Ballesteros y de Torres. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid España.
- Fromm Erich. El corazón del hombre. Tr. Florentino M. Torner. 4a. reimpresión. Fondo de Cultura Económica. México 1974.
- El arte de amar. Editorial Paidós. - Buenos Aires Argentina. 1974.
- Gebhardt Carl. Spinoza. Tr. Oscar Cohan. 2a. ed. Ed. Losada. Buenos Aires 1977.
- Goethe J.W. Werther. Colección "Sepan Cuantos..." Ed. Porrúa. México 1982.
- Fausto. Editorial Planeta. Barcelona-1980.
- Handke Peter. La mujer zurda. Tr. Eustakio Barian.- Alianza editorial. Madrid 1979.

- Hegel, G.W.F. Escritos de juventud. Tr. de: Zoltan-Szankay y José María Ripalda. Fondo de Cultura Económica. Madrid 1978.
- Fenomenología del Espíritu. Tr. de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra. Fondo de Cultura Económica. México 1973.
- Heidegger Martin. El ser y el tiempo. Tr. de José Gaos. 5a. edición. Fondo de Cultura Económica. México 1967.
- Holderlin Friedrich. Empédocles y escritos sobre la locura. Ediciones liberales. Editorial Labor.
- Hiperión o el Eremita en Grecia. 4a. edición.
- Jung Karl "Lo erótico como conflicto psicológico", en De la sexualidad al erotismo. Locus Hipocampus. Buenos Aires, 1976.
- Kierkegaard Sören. Diario de un seductor. Tr. León Ignacio. 3a. edición. Ediciones 29. Libros Río Nuevo. Barcelona 1977.
- Klosowsky Pierre. Sade mi prójimo. Tr. de Gabriela de Sola. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1970.

- Lawrence D.H. El amante de Lady Chatterley. Tr. Bernardo Fernández. Editorial Bruguera.- Barcelona 1980.
- Haciendo el amor con música. Tr. León Mirlas, 5a. ed. Premiá editora. México 1980.
- Lefebvre Henri. Nietzsche. Fondo de Cultura Económica. México 1975.
- Leyenda medieval anónima. Tristan et Iseult. Renouvelé en français moderne d'après les textes des - XII^e et XIII^e siècles par René Louis. Le livre de Poche Classique.
- Mann Thomas. La muerte en Venecia. Tr. de Martín - Rivas. Ed. Planeta. Barcelona 1974.
- Mari, Antoni de. El entusiasmo y la quietud. Antología del romanticismo alemán. Tusquets editores. Barcelona 1979.
- Molina Tirso de. El burlador de Sevilla. 8a. ed. Ed. - Porrúa. México 1981.
- Nietzsche Friedrich. Así habló Zaratustra. Introducción, - traducción y notas de Andrés Sánchez-Pascual. 3a. ed. Alianza Editorial. - Madrid 1975.

Ecce Homo. (mismos datos editoriales)

El nacimiento de la tragedia. (mismos datos)

Más allá del bien y del mal. (mismos datos)

Genealogía de la moral. (mismos datos)

Poemas. Edición bilingüe. Selección y traducción de Txaro Santoro y Virginia Careaga. Poesía Hiperión. Ediciones Peralta. Madrid 1979.

Nin, Anaïs.

Delta de Venus. Tr. Vistor Vega. Ed. Bruguera S.A. Barcelona 1979.

Ortega y Gasset, José.

Amor en Stendhal. 2a. ed. Alianza Ed. Madrid 1973.

Peters. H. F.

Mi hermana. Mi esposa. La vida de Lou Andreas Salomé. El arca de papel. Barcelona 1980.

Platón.

El Banquete y Fedro. En Diálogos. 15a. ed. Editorial Porrúa. México 1975.

Puchkin, A.S.

Eugenio Onieguin. Tr. Alexis Marcof.-UNAM. México. 1973.

- Reich Wilhelm. La irrupción de la moral sexual. Ediciones 904. Buenos Aires Argentina, - 1978.
- La lucha sexual de los jóvenes. Tr. - Armando Ruiz San Vicente. Ediciones - Roca. México 1974.
- Roland Barthes. Fragmentos de un discurso amoroso. - Tr. Eduardo Molina. Siglo XXI edito-- res. México 1982.
- Rotherdam, Reasmo de. Elogio de la locura. Tr. de F.L. Alva rez. 8a. impresión. Editorial Diana.- México 1970.
- Rougemont Dennis de. Amor y Occidente. Tr. de Ramón Xirau. Editorial Leyenda. México D.F.
- Rubert de Ventós Xa- vier. De la modernidad. Ensayo de filosofía crítica. Ediciones Península. Barcelo na 1980.
- Rubert de Ventós - et al. Maneras de hacer filosofía. Collegi - de Filosofía. Tusquets editores. Bar- celona 1978.
- Sabines Jaime. Nuevo recuento de poemas. Joaquín Mor tiz. México, 1977.

- Sade, Marqués de. Obras completas, en dos tomos. Tr. - Paul J. Gillette. 3a. ed. Edasa. México 1978.
- Salinas Pedro Razón de Amor. 3a. ed. Ed. Losada. - Buenos Aires. Argentina, 1968.
- Savater Fernando. Invitación a la ética. Ed. Anagrama.- Barcelona 1982.
- Segovia, Tomás. Terceto. Joaquín Mortiz. México 1972.
- Figura y secuencias. Premiá editora.- México 1979.
- Schakespeare William. Romeo y Julieta. Tr. de M. Menéndez y Pelayo. Ediciones Edaf. Madrid 1980.
- Otelo. El moro de Venecia. Tr. Luis - Astrano Marín. 15a. ed. Espasa Calpe. Colección Austral. México 1982.
- Schopenhauer Arthur. El amor, las mujeres y la muerte.
- Stendhal. Del Amor. Tr. Prólogo y notas de Consuelo Berges. 2a. ed. Alianza Ed. Madrid, 1973.
- Edaf. Biblioteca de bolsillo. Madrid-1981.

Trías Eugenio.

Tratado de la pasión. Taurus. Madrid. 1979.

Filosofía y carnaval. 2a. ed. Ed. Anagrama. Barcelona 1973.

La dispersión. Taurus. Madrid 1971.

El lenguaje del Perdón. Anagrama. Barcelona 1981.

La filosofía y su sombra. Seix Barral. Barcelona 1969.

El artista y la ciudad. Anagrama. Barcelona, 1976.

Meditación sobre el poder. Anagrama.- Barcelona 1977.

Metodología del pensamiento mágico. - Edhasa. Barcelona 1970.

Vega Garcilaso de la.

Poesías castellanas completas. Edición, introducción y notas de Elías - J. Rivers. Clásicos Castalia. Madrid, 1972.

Xirau, Joaquín.

Amor y mundo. En Obras de Joaquín Xirau. Facultad de Filosofía y Letras.- Seminarios. UNAM. México, 1963.

Zorrilla, José.

Don Juan Tenorio. 12a. edición. Colección Austral. Espasa Calpe. México -- 1982.