



La contracción del horizonte. Contribuciones introductorias a una fenomenología de la pasión

Ángel Enrique Garrido-Maturano¹

Recibido: 5 de mayo de 2014 / Aceptado: 14 de noviembre de 2016

Resumen. El artículo esboza los fundamentos esenciales de una fenomenología de la pasión. Describe el correlato noético del fenómeno como concentración de los intereses del existente que revierte en una condensación de la experiencia de sí. Luego explicita el correlato noemático como contracción de los horizontes en la figura totalizadora de un mundo. Posteriormente elucida la temporalidad de la pasión y la peculiar convergencia de libertad y necesidad que le es propia. Concluye señalando la relación entre pasión y misterio.

Palabras clave: Pasión; fenomenología; pasividad; interés; autoafectividad; contracción; mundo; horizonte.

[en] The Contraction of the Horizon. Introductory Contributions to the Phenomenology of Passion

Abstract. The article outlines the essential foundations of a phenomenology of passion. It describes the noetic correlate of the phenomenon as a concentration of the interests of existence that reverts into a condensation of self-experience. Secondly, it examines the noematic correlate as a contraction of the horizons in the totalizing figure of a world. Further, it elucidates the temporality of passion and the peculiar convergence of freedom and necessity, which is its peculiar characteristic. Finally, the relationship between passion and mystery is shown.

Keywords: Passion; phenomenology; passivity; interest; self-affectivity; contraction; world; horizon.

Sumario. 1. Introducción; 2. El correlato noético de la pasión: concentración y condensación; 3. El correlato noemático: la referencia “re-presentativa” al mundo; 4. Conclusión: pasión y misterio; 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Garrido-Maturano, A. E. (2017) “La contracción del horizonte. Contribuciones introductorias a una fenomenología de la pasión”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 50, 129-147.

¹ Consejo Nacional de investigaciones científicas y técnicas (CONICET) – Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IGHI), Resistencia, Argentina.
hieloypuna@hotmail.com

1. Introducción

Bernhard Waldenfels ha observado que los “sentimientos ocupan un lugar difícil en la modernidad”². Waldenfels prosigue afirmando respecto de los sentimientos o, más exactamente, de la afectividad en general, algo que, a mi modo de ver, vale muy especialmente para el orden de las pasiones en particular: a saber: “Naturalmente todo el mundo sabe que las hay, sin embargo ¿cómo es que las hay y dónde? La valoración oscila aquí entre la denigración y la exaltación”³. En efecto, en el orden de la filosofía y, más particularmente, de la fenomenología de las pasiones rigen las concepciones más diferentes, hasta el punto en que, luego de haber recorrido algunas de ellas⁴, el lector, perplejo, podría llegar a reafirmar la verdad del proverbio latino *quot capita tot sententiae*. A mi modo de ver, como al de Stephan Strasser, esta penosa confusión “es atribuible a la circunstancia de que no hay una opinión

² Waldenfels, B.: “Der leibliche Sitz der Gefühle”, en M. Staudigl y J. Trinks (eds.), *Ereignis und Affektivität*, Turia + Kant Verlag, Wien, 2006, pp. 161-175; aquí: p. 161.

³ *Loc. cit.*

⁴ Si nos atenemos a la discusión actual en el campo de la tradición fenomenológico-hermenéutica es ineludible encontrarse con posiciones notoriamente diversas. Se podría reseñar este espectro trayendo a colación algunas posiciones paradigmáticas. Así, para Rolf Kühn, “la pasión es una alianza inmediata con la vida.” (Kühn, R.: *Macht der Gefühle*, Freiburg/ München, Alber, 2008, p. 27.) La vida –que no es otra cosa que experiencia de sí, donde lo experimentado y lo experimentante son exactamente lo mismo– alcanzaría, pues, en la pasión un máximo de intensidad. Una concepción “henryana” de esta índole olvida que el apasionamiento implica un modo de experimentar a sí mismo en tanto padezco *aquello* por lo que me apasiono. Este olvido lleva a la conclusión de que en la pasión “ya no hay propiamente ninguna referencia al mundo” (*loc. cit.*). La posición opuesta la encontramos, por ejemplo, en Aguirre Sala, quien afirma que las pasiones resultarían “maneras de interpretar y transformar lo recibido-percibido a la manera del recipiente.” (Aguirre Sala, J.: *Hermenéutica ética de la pasión*, Salamanca, Sígueme, 2005, p. 84.) Esta posición conduce a la convicción de que “las pasiones se generan por actos de juzgar dados en las mediaciones simbólicas.” Para Aguirre, “la pasión es un juzgar porque, según se perciba adecuación entre la realidad y las intenciones (...), se produce una valoración. Dicha evaluación provoca el comportamiento pasional.” (*Op. cit.*, p. 85). Más allá de olvidar el elemento que Kühn absolutizaba, pero que es esencial a la pasión, a saber, el padecimiento de sí que se da en el fenómeno, esta concepción ignora también el *hecho* de que no es el juicio el que motiva una pasión, sino a la inversa: las pasiones las que conducen a juicios de valor. Al respecto la observación anterior de Kühn es determinante: la intensidad de la experiencia patética de sí en la pasión es *originaria* y constituye una dimensión de pasibilidad que precede a todo acto, juicio o símbolo a través de los cuales ella pueda expresarse. Este problema lo ha visto también Martin Löw-Beer, quien ocuparía una posición intermedia entre los dos extremos arriba referidos, pues comparte la idea de que los sentimientos tienen una referencia evaluativa, pero, sin embargo, observa que “las teorías puramente evaluativas tropiezan con la dificultad de distinguir los juicios de significatividad emocional de los de significatividad no emocional.” (Löw-Beer, M.: “Zur Einschätzung von Gefühlen und Gefühlsleben”, en H. Fink-Eitel y G. Lohmann (eds.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1993, pp. 89-111; aquí: p. 96.) También Ursula Wolf ha advertido, por un lado, que en el orden de la afectividad, en el que se incluyen las pasiones, no puede dejarse de lado la referencia (incluso valorativa) al mundo, pero, por otro, nota que no es el juicio el que establece el carácter pasional de la relación entre la vida y el mundo, sino que, por el contrario, es la relación afectiva originaria entre ambos aquello que se vuelve criterio de los juicios valorativos de carácter emocional. “En este plano es antes bien la afectividad misma quien tiene función criterial. Cómo en última instancia se evalúa la vida en el mundo se muestra en las disposiciones afectivas fundamentales en las que se juega la relación entre ambos.” (Wolf, U.: “Gefühle im Leben und in der Philosophie”, en *Zur Philosophie der Gefühle*, pp. 112-135, aquí: p. 133.) Marc Richir, por su parte, también toma distancia de posiciones evaluativas que responden a un interés ético (Aguirre-Sala). Richir considera que una fenomenología de la afectividad ha de mantenerse metodológicamente “en una situación de puesta entre paréntesis (*epochè*) de toda teleología de orden ético.” (Richir, M.: “Prolegómenos a una fenomenología de la afectividad”, *Eikasia. Revista de filosofía*, enero 2013, pp. 497-501; aquí: p. 497.) Por otra parte pasiones que tan fácilmente son corregibles por una mera interpretación, dejan de lado las patologías hacia las que evolucionan numerosas pasiones y que, para Richir, deben ser necesariamente contenidas por una auténtica fenomenología de la afectividad (cf. *loc. cit.*).

uniforme acerca de cuál fenómeno se ha de designar como pasión”⁵. Por ello no es del todo inútil iniciar una reflexión dedicada a ella ubicando, primero, su lugar en el reino de los fenómenos afectivos y, luego, delimitando y especificando –al menos en una primera aproximación– lo que aquí hemos de entender por pasión.

En este sentido conviene recordar la atinada distinción de carácter formal que ha hecho Natalie Depraz⁶ entre tres grandes órdenes diferentes que pueden reconocerse en la vida afectiva y cuyo respectivo sentido fundamental se refleja en la raíz etimológica de los términos que los expresan. En primer lugar estaría el orden de la *affectio*, que se refiere, en términos generales, a aquello que está dado en el plano de la facticidad y cuyo darse se me im-pone y me “a-fecta”, es decir, “hace algo en mí”, concretamente me hace sentirme a mí mismo y comportarme en función de la experiencia puntual que tengo de esa facticidad. En segundo lugar se halla el orden del *sentire* y del *sensus*, que la autora remite al sentir como receptividad sensible, y que, a mi modo de ver, puede extenderse en un plano más general a los actos intencionales por los cuales captamos sensiblemente un aspecto del objeto que, al ser captado, provoca en nosotros, de múltiples maneras, placer o displacer, versión o aversión. Finalmente se encontraría el orden del *pathein o pathos*, el dominio de la pasión, de lo patético y del padecer, el cual da lugar a la problemática de la pasividad. Acerca de tal pasividad podría yo agregar, manteniéndome en un plano puramente formal, que ella se refiere a nuestra existencia en tanto ésta se encuentra no meramente afectada, sino *determinada* por el padecimiento de un cierto estado de cosas y de nosotros mismos concernidos por él.

He aquí, pues, una primera clasificación general que distingue desde el comienzo la pasión de los sentimientos, de las sensaciones y de las afecciones y emociones que éstas provocan, pero que es todavía insuficiente. Por ello conviene abandonar en este punto la clasificación de Depraz para profundizar en el tercero y último orden al que ella hace referencia. Desde esta perspectiva resulta relevante, para la especificación de aquel fenómeno que aquí entendemos por pasión, reinterpretar la atinada discriminación que realiza Bernhard Waldenfels de tres aspectos esenciales de la significación del término griego *pathos*⁷, a saber: el aspecto de pasividad, el de padecimiento y el de apasionamiento. En primer lugar, todo *pathos* presupone un tipo particular de “experiencia”, designada por Waldenfels con el término alemán *Widerfahrnis*⁸, que traduciré aquí por “ocurrencia”, en el sentido, que le es propio

⁵ Strasser, S.: *Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens*, Freiburg, Herder, 1956, p. 196.

⁶ Cf. Depraz, N.: “Delimitación de la emoción. Acercamiento a una fenomenología del corazón”, *Investigaciones fenomenológicas*, N. 9, 2012, pp. 39-68; aquí: p. 40.

⁷ Cf. Waldenfels, B.: *op. cit.*, pp. 165-166.

⁸ *Widerfahrnis* se contrapone en alemán a *Er-fahrung*. En las dos palabras, que se suelen traducir indistintamente por experiencia, se halla la raíz “*faran*” proveniente del antiguo alto alemán y que responde a la idea de “pasar a través de”, “recorrer”. De ella deriva el significado del verbo “*fahren*”, a saber, “viajar”. La raíz retrocede al indogermánico **per*, de donde proviene también, en última instancia, el término latino “*ex-perientia*”. Por otra parte, en el término “*Er-fahrung*” encontramos este radical combinado con el prefijo alemán “*er*” que alude al proceso a través del cual algo surge y alcanza su fin, la instauración de un determinado acontecimiento en virtud de un proceso. La experiencia como “*Er-fahrung*” significaría tanto como recorrer una cosa y llegar, así, a determinar, a partir de ese recorrido, cómo se da la cosa. El prefijo “*wider*”, por el contrario, no mienta un proceso activo llevado adelante por el sujeto que tiene una experiencia (*Er-fahrung*), sino que, por el contrario, deriva de “*widar*”, adverbio comparativo que mentaba en el antiguo alto alemán lo que estaba más lejos y, por tanto, separado. De allí toma la significación de lo que está enfrente “*gegenüber*”, y finalmente la de lo que está separado y “en contra de” u “o-puesto a” (*gegen*) algo o alguien. Concebida como *Widerfahrnis* la experiencia

en español, de encuentro con un suceso casual u ocasional. La “ocurrencia”, así concebida, es un acontecimiento de características particulares. No se trata ni de un proceso objetivo, ni de un dato, ni mucho menos del resultado de un acto personal. Antes bien, el término designa algo que “me pasa” u “ocurre”; algo que, en cuanto sucede, repercute o actúa en mí, determinando el modo y el curso que toma mi existencia. Ahora bien, lo decisivo aquí es que esta “ocurrencia” sucede sin que nosotros la hagamos ocurrir; se gesta más allá de nuestra “gestión”. El *pathos* es, por tanto, algo que nos sobreviene y que nos determina por efecto de su sobrevenir. De allí que la idea de *pathos* implique, primeramente y de modo necesario, una *pasividad* originaria del existente, que no es el mero reverso de una actividad, sino nuestra esencial apertura a o susceptibilidad respecto de lo que ocurre. En segundo lugar, esta ocurrencia implica también de modo directo el hecho de tener que soportarla o sufrirla; de allí que la idea de *pathos* albergue también el vínculo esencial con el sufrimiento, con el tener que “cargar” con lo que me ocurre o, para decirlo en términos más precisos, con la idea de *padecimiento*. Finalmente –y este tercer aspecto es el que marca la diferencia esencial entre el *pathos* y la mera afección– el padecimiento que me infringe la ocurrencia en el *pathos* no es cualquier padecimiento, sino uno tal que, por su intensidad y persistencia, no sólo modifica, sino que también redirige el entero curso que asume nuestra existencia, y al que, por tanto, corresponde una respuesta exaltada o des-bordada, es decir, que va más allá de la normalidad y de los límites que marcan el contorno de nuestra vida cotidiana. De allí que la idea de *pathos* contenga en sí la significación de *apasionamiento*, concebido precisamente como aquella respuesta exaltada con que afrontamos el padecimiento de lo que nos ocurre y afecta nuestra pasividad originaria. Es justamente dicho apasionamiento el sentido moderno que ha asumido por excelencia el término pasión; y es también aquel con que lo utilizaremos en el conjunto de este trabajo. Sin embargo, en ningún momento habrá de desatenderse el esencial vínculo de la pasión como apasionamiento con la pasividad y el padecimiento, sin los cuales el apasionamiento mismo, como consumación de la pasión, es impensable. De este modo, nos apartamos tanto del uso generalizador del término que hacen algunos autores, propensos a incluir en la pasión toda acción o efecto de padecer y la concomitante reacción que este efecto origina⁹, como del uso reduccionista de carácter naturalista, que ve en la pasión un mero apetito vehemente y patológico, que resultaría, en última instancia, de pulsiones de carácter instintivo¹⁰.

no es el recorrido que hago por la cosa para determinar su modo de ser, sino el modo en que me sale al encuentro lo que está frente mío, la manera en que ello pasa a través mío. Dicho en otros términos: *Widerfahrnis* mienta el padecimiento del modo en que me afecta lo que me sale al encuentro u ocurre; de allí la traducción aquí sugerida. Para una explicación más detallada de la etimología de *Efahrung* y *Widerfahrnis* cf. *Duden*, Bd. 7: *Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache*, Mannheim/Wien/Zürich, Dudenverlag, 1989, en especial pp. 159, 172 y 812.

⁹ Así Aguirre Salas define pasión como “el efecto o lo causado, acción correlativa y equivalente en el receptor, de la acción que sobre el sujeto de pasión ejerció un agente.” (Aguirre Salas, J.: *op. cit.*, p. 31). El problema de esta concepción es que ella, en virtud de su misma generalidad, incluye fenómenos de la vida afectiva como las afecciones, emociones, sentimientos o estados anímicos, etc. Por tanto, su explicitación no explicita qué propiamente sea una pasión en sentido estricto y corre el riesgo de caracterizarla en función de predicados correspondientes a fenómenos propios de otros órdenes de la afectividad.

¹⁰ Un ejemplo de esta pre-comprensión de las pasiones la encontramos en la obra, ya clásica, de Maurice Pradines: *Traité de psychologie générale*. En efecto, para Pradines la pasión es un fenómeno cuasi enfermizo que representa la liberación de los automatismos de aquellos sentimientos que se hallan sometidos al dominio de la razón. Los sentimientos que llegan a convertirse en pasiones son aquellos que se hunden y enraizan en las

Delimitado en líneas generales nuestro tema, es decir, el fenómeno que aquí habrá de entenderse por pasión, en lo siguiente la investigación se propone bosquejar los trazos más fundamentales de una fenomenología que ponga al descubierto la esencia de toda pasión en tanto tal. Dicho bosquejo debe mostrar, en primer lugar, que la pasión sólo es concebible como una correlación fenomenológica peculiar en la que no es posible ni prescindir del elemento patético inmanente –el modo en que el sujeto se experimenta a sí mismo en ella– ni del acontecimiento trascendente –el modo en que un estado de cosas ocurre y me sobreviene en la pasión. En segundo, se propone mostrar que el correlato noético del fenómeno –la manera en que el sujeto apasionado se siente a sí mismo en tanto dirigido a aquello que lo apasiona– puede concebirse como una concentración del interés que revierte en una condensación del sentido de la propia existencia, y que a este correlato noético corresponde desde el punto de vista noemático el padecimiento de una contracción de los horizontes que configuran el mundo. En tercer lugar procurará elucidar en qué medida en la correlación pasional acontece una peculiar convergencia de libertad y necesidad, cuya índole última nos remite al misterio albergado en la pasión. Finalmente se propone bosquejar el modo en que el sujeto temporaliza su existencia en el fenómeno, en tanto y en cuanto la esencia de un fenómeno no puede comprenderse a priori, sino en el proceso de su temporalización.

Múltiples son los métodos desde los cuales se ha abordado en psiquiatría, psicología y filosofía el tratamiento del tema que me ocupa. El hecho de que las pasiones impliquen el padecimiento de una peculiar auto-experiencia que, como tal, no es reductible a procesos fisiológicos, me lleva a compartir la crítica, en última instancia de origen husserliano, de N. Depraz a los intentos de explicar el mundo pasional por un mecanismo causal de tipo materialista. Este tipo de enfoques representan “lo que hoy en día se denomina en las ciencias cognitivas un reduccionismo primario, (...); es lo que Husserl, desde bien temprano, critica bajo el nombre de naturalismo científico, con el argumento fuerte de que no se puede explicar lo superior por lo inferior”¹¹. El acceso al fenómeno de la pasión no puede legitimarse desde teorías a priori, sean del tipo de la objetivación neurofisiológica o de cualquier otro, sino que lo que determina la legitimidad de ese acceso “es la vivencia de aquel o aquella que hace la experiencia de una emoción [o pasión]

esferas más primitivas de la existencia humana y quedan allí sojuzgados a impulsos ciegos de carácter instintivo. En todos los casos la pasión resultaría una sujeción irresistible a un resto permanente de impulsos primitivos. De allí que ella sea valorada por este autor como un fenómeno de degradación y degeneración de la condición humana. (Cf. Pradines, M.: *Traité de psychologie générale*, tomo II/2, Paris, PUF, 1947, pp. 335-336.) El carácter reduccionista y unilateral de una concepción de esta naturaleza se comprende aún mejor si se considera la índole de las pasiones a las que fundamentalmente se atienen las descripciones de Pradines: la gula, el alcoholismo, la avaricia, los celos, la lujuria, la pasión por el juego. En realidad el concepto pasión es reducido aquí a los modos de comportamiento de carácter vicioso, ignorando la diferencia esencial entre la pasión y su degradación a vicio. El vicio es experimentado como una compulsión adictiva e insoportable hacia un estímulo que efectivamente despierta y perverte los impulsos instintivos, generando dependencia y conduciendo a la voluntad a su quebrantamiento y a la personalidad a su desintegración. De allí que el vicioso se sienta a sí mismo enajenado. La pasión, por el contrario, implica el voluntario estar dirigido a aquello que padezco, de modo tal que mi vida se estructura como propiamente mía y cobra sentido en función de la relación y el vínculo que mantengo con ese padecimiento. La diferencia entre la pasión erótica, cuya manifestación más excelsa es el enamoramiento, y la lujuria me parece obvia. Es cierto que las pasiones pueden degenerar en patologías adictivas, pero no puede determinarse la esencia de un fenómeno en función de sus modos degradados.

¹¹ Depraz, N.: *op. cit.*, p. 48.

singular”¹². En este sentido la fenomenología se revela como un método adecuado, en cuanto parte de la descripción de la vivencia concreta, “aprovechando la fuerza intuitiva que ésta pone en juego”¹³, para luego, por medio de la reducción eidética, llegar a la descripción y categorización de aquellos elementos esenciales que hacen posible la vivencia como tal. En este sentido la fenomenología se revela también como un método de carácter trascendental, pues la descripción de la esencias de las vivencias equivale precisamente a la descripción (y posterior) categorización de las condiciones de posibilidad de su génesis. Ahora bien, si adoptamos la fenomenología trascendental como método de análisis y, consecuentemente, la vivencia subjetiva de la pasión como fuente última de legitimidad de acceso al fenómeno, entonces nos encontramos puestos ante la pregunta de cómo es posible hablar *filosóficamente sobre* sentimientos y hacerlo *desde* una vivencia por antonomasia subjetiva. Colocados ante esta cuestión ineludible dos extremos, señala Waldenfels, resultan, para el análisis fenomenológico, estériles. “El primer extremo consistiría en una expresión inmediata de los sentimientos, (...). Quien habla angustiado sobre la angustia, aburrido sobre el aburrimiento aporta poco a la aclaración de la angustia o el aburrimiento. Aquí no se separa el cómo de la vivencia pática del qué”¹⁴. Analizar una pasión no es lo mismo que expresarla. “El segundo extremo consistiría en un *distanciado hablar sobre sentimientos*, que asumiera la perspectiva de un operador o de un observador indiferente”¹⁵. Esta perspectiva puede ser válida para la mano impassible del cirujano, que afronta una operación que requiere neutralidad. En cambio, si nos contentamos con la indiferencia apática para analizar secamente irrupciones de desesperación, conmociones de alegría o torturas amorosas, obtendríamos, como afirma el propio Waldenfels, “herbarios de sentimientos”¹⁶, pero de ninguna manera lo pasional de la pasión; lo que debe precisamente apasionarnos para que ella pueda ser elucidada desde la vivencia intuitiva. Explicar apáticamente un *pathos* es tan absurdo como operar envueltos en gritos y lágrimas. Una tercera posición que Waldenfels señala y que adoptaré aquí como propia no radica ni en hablar *desde* la pasión ni *sobre* la pasión, sino *sobre la pasión desde la pasión*, de modo que lo dicho *testifique* lo dado. Más ello implica un nuevo tipo de *epojé* fenomenológica que se agrega a la tradicional reducción eidética. Es necesaria, también, “una *epojé* *afeccional y responsiva*, que vaya más allá del qué son y hacia qué se dirigen los actos intencionales y traiga al lenguaje tanto el *desde dónde* del ser concernido como el *hacia donde* del responder”¹⁷. Si, al fin y al cabo, tenemos en cuenta que el filosofar no surge desde la indiferencia analítica, sino desde el *pathos* del asombro o de la angustia, entonces tanto más legítimo será filosofar desde un *pathos* cuando, como aquí, el filosofar es un filosofar sobre el *pathos*.

2. El correlato noético de la pasión: concentración y condensación

Propongo metodológicamente dejar por un momento de lado la determinación de aquello por lo que nos apasionamos para centrarnos en el modo en que el sujeto de

¹² *Op. cit.*, p. 50.

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ Waldenfels, B.: *op. cit.*, p. 174.

¹⁵ *Loc. cit.*

¹⁶ *Loc. cit.*

¹⁷ *Loc. cit.*

la pasión se dirige hacia aquello que lo apasiona. Al respecto se ha observado con razón que los fenómenos de índole afectiva no son sólo un modo intencional de referirnos a objetos o estados de cosas que provocan en nosotros un cierto interés o desinterés, versión o aversión, valoración positiva o negativa. “Ellos contienen también una eminente relación al sujeto que los distingue como tales (...). A través del estar concernido afectivamente por un estado de cosas viene a la luz que es y cómo es el yo que se encuentra concernido (...). El contenido proposicional de los afectos me confronta no sólo con el estado de cosas por el cual son provocados, sino con mí mismo”¹⁸. En efecto, cuando amo no sólo me relaciono con la persona amada y descubro los aspectos suyos propiamente amables, sino que me relaciono con “mí” propio amor, me experimento a mí mismo amando. Es decir, es propio de la intencionalidad afectiva una cierta *reversibilidad*: la dirección noética hacia el objeto no se agota en la captación de los aspectos del objeto, sino que revierte sobre el sujeto intencional, de modo tal que él experimenta *cómo le va* en su existir mismo. Estimo que podemos asir la esencia propia de la pasión si llegamos a captar *tanto* la especificidad del modo en que en ella el sujeto se dirige intencionalmente hacia el objeto, *cuanto* el modo en que esa dirección revierte sobre sí y, consecuentemente, cómo se experimenta a sí mismo en el fenómeno.

Comencemos por el primer aspecto. En este sentido Strasser realiza algunas observaciones decisivas. Según este destacado fenomenólogo en la pasión el sujeto es atraído, fascinado, arrancado de sí, es decir, de su existencia cotidiana y del dominio que ella ejerce sobre sus ocupaciones, por lo que él denomina el “bien absoluto o absolutizado”¹⁹ o también “lo real o pretendidamente más valioso”²⁰. Con ello se refiere Strasser a aquello que experimentamos a través de la “ocurrencia” que suscita la pasión. Personalmente preferiría llamarlo “lo máximamente interesante”, antes que el “bien” o lo “valioso”. Y ello no por un mero prurito terminológico, sino porque comprender el objeto de la pasión como “lo máximamente interesante” tiene dos ventajas: en primer lugar no implica una restricción innecesaria de la esfera de lo pasional; y, en segundo, permite elucidar con mayor precisión la índole propia del modo en que en la pasión el sujeto está referido al objeto.

En lo que a la primera ventaja respecta debemos convenir que una fenomenología de la pasión debe incluir también las pasiones perversas. En este tipo de pasiones el objeto no necesariamente tiene que ser juzgado por el sujeto como algo bueno o valioso, pero sí *concentra sus intereses*, esto es, constituye aquello por lo que él ante *todo* y por sobre *todo* se interesa. Y ello precisamente porque, en cuanto apasionado, para él, el objeto de su pasión lo significa *todo*, es decir, constituye aquel eje de referencia en función del cual se dan el conjunto de sus relaciones con lo que es. El objeto de la pasión resulta, entonces, lo “m máximamente interesante”, porque concentra el modo y la perspectiva en que el existente apasionado se sitúa o in-serta “entre” (*inter*) todo aquello que es (*esse*) en relación con él. Ahora bien, esto que tanto me interesa no tiene necesariamente que ser juzgado como bueno ni valioso. De ello dan testimonio, precisamente, las pasiones perversas. Una víctima pasional de un amor ilegítimo, de lo que suele llamarse una “atracción fatal”, no juzga que

¹⁸ Fink-Eitel, H.: “Affekte. Versuch einer philosophischen Bestandaufnahme”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 40, Heft 4, 1986, pp. 520-542; aquí: p. 530.

¹⁹ Cf. Strasser, S.: *op. cit.*, p. 206.

²⁰ *Loc. cit.*

el objeto de su pasión –en este caso la amante– sea para él un bien. De hecho puede ser plenamente consciente de que esa pasión, fundada en la mentira, es negativa, porque, por ejemplo, puede arruinar su vida matrimonial y llevarlo a una cascada de consecuencias no deseables. Tampoco necesariamente ve al objeto de su pasión como el valor supremo. En efecto, es perfectamente concebible que el apasionado juzgue a la persona por la que se siente fatalmente atraído (quizás por una obsesión meramente sexual o por un atractivo inexplicable) incluso menos valiosa que su mujer legítima o que todo aquello que perdería a causa de esa relación tortuosa, pero lo indiscutible es que esa relación, en cuanto alcanza el umbral de la pasión, constituye el objeto de su máximo interés.

Pasemos a la segunda y más esencial de las ventajas de concebir la relación con el objeto de la pasión en términos de *concentración del interés* y no de bien o valor absoluto o absolutizado, a saber: comprender mejor el modo en que en el fenómeno de la pasión el sujeto se dirige hacia su objeto. En este sentido y en una primera aproximación podríamos afirmar que es propio del fenómeno que el apasionado se dirija a su objeto con “toda” su persona y con “todas” sus fuerzas, con “todo” lo que él es, precisamente porque este objeto concentra el conjunto de su “*interesse*”, en el sentido etimológico que antes le dimos a esta palabra. Veamos ahora con más detalle esta concentración en el proceso de su temporalización. La pasión se inicia con el momento de la *pasividad*; con un momento cuya con-naturalidad inmemorial precede a toda síntesis de la conciencia y refiere un *pasado* más antiguo y más pasivo que el mero reverso receptivo de cualquier actividad, a saber: una cierta *susceptibilidad*, originaria y ya siempre latente, a sentirse concernido, atraído, fascinado por un cierto objeto o estado de cosas. Cuando desde el *porvenir* incierto –pues nadie es dueño del darse o no del objeto de su pasión– dicho estado de cosas me sale efectivamente al encuentro y tengo la “ocurrencia” de él y de su completa convergencia o sintonía con mi susceptibilidad, se produce propiamente el segundo momento: el del *padecimiento* de la pasión, que lleva al existente a una afirmación incondicionada de su objeto²¹ como respuesta a ese padecimiento. Ingresamos, así, al *presente* de la pasión como *apasionamiento*. Precisamente porque la respuesta de la pasión es incondicionada e implica un compromiso integral de todas las potencias constitutivas del sujeto con aquello que lo fascina, la pasión no constituye un fenómeno pasajero, sino, como bien observa Strasser, una actitud fundamental (*Grundhaltung*), cuyo presente no se caracteriza por la evanescencia, sino por la *perdurabilidad* de un compromiso que expresa mi situación o posición entre (*inter*) los entes del mundo y mi modo fundamental de ser (*esse*) en él. La afirmación originaria, apasionada e incondicionada del objeto de la pasión, tiene, pues, como consecuencia “un crecimiento de las fuerzas que se manifiesta en la potencia el deseo, la intensidad del querer, la capacidad de sacrificio, la creatividad en el descubrimiento de los fines y, en general, en la productividad del ánimo”²². Son precisamente estas consecuencias las que expresan la concentración del interés y las que llevan al hombre a trascenderse a sí mismo, esto es, a ir más allá de lo que es gracias a su relación con aquello que afirma apasionadamente. Por eso tiene razón Strasser cuando especifica el carácter de la pasión y observa que no sólo es una

²¹ “La pasión descansa sobre una afirmación originaria que es puesta de una vez y para siempre.” Strasser, S.: *op. cit.*, p. 206.

²² *Op. cit.*, p. 207.

actitud fundamental, sino una tal que nos lleva a trascendernos a nosotros mismos (*transzendierende Grundhaltung*)²³. Pero, si lo hace, es porque la relación con ese objeto concentra el conjunto de nuestros intereses y, consecuentemente, la manera en que dejamos atrás la existencia cotidiana y vamos apasionadamente “hacia” lo apasionante.

Podríamos, tal vez, comprender con mayor claridad la índole propia del modo en que el sujeto se dirige al objeto en el caso de la pasión, si desplegamos analítica lo que antes expresamos sintéticamente con la idea de *concentración del interés*. Dicha concentración puede ser caracterizada por tres aspectos: *integralidad del interés*, *intensidad del compromiso* y *focalización atencional*. El sujeto de la pasión no se dirige a su objeto desde sólo una perspectiva: cognitiva, práctica, imaginativa, volitiva, etc., sino que se vuelca hacia él con toda la “productividad de su ánimo”, con todas sus potencias y facultades, precisamente porque no se vuelca meramente hacia algo desde una perspectiva, sino porque ese algo representa el eje del todo y constituye el punto originario de todas las perspectivas. La pasión es un fenómeno del *interés* que *integra*, dirige y congrega en un punto el conjunto de las facultades anímicas del sujeto. Por ello mismo, las pasiones nobles son tan fructíferas que Hegel pudo afirmar, no sin razón, que no se ha realizado nada verdaderamente grande en el mundo sin la pasión²⁴. Por ello mismo también son obsesivas y pueden ser tanto raíz de grandes logros como de ingentes desastres. Su feracidad no reconoce signo moral alguno. La pasión es una puesta en juego *por entero* del sujeto y sus intereses. Pero ella, además, se caracteriza por la intensidad con que el apasionado dirige el conjunto de su productividad anímica al objeto de su pasión. Esta intensidad está dada por la vehemencia del modo con que el sujeto se dirige hacia su objeto. Tal vehemencia es lo que propiamente hace que el existente en la pasión sienta que se des-borda de sí mismo, que va más allá de sí y que, en los momentos álgidos de la relación pasional, llegue hasta perder el control de sí mismo. En última instancia a esta intensidad, a esta vehemencia concentrada de la intencionalidad del sujeto, debe agradecerle la pasión el carácter trascendente que, como actitud fundamental, le es propio. En efecto, esa intensidad con que el sujeto de la pasión vuelca el conjunto de sus intereses y, consecuentemente, se vuelca a sí mismo por entero hacia el objeto de su pasión, es lo que le confiere a la pasión, y más precisamente al apasionamiento en que ésta se expresa responsivamente, el carácter extático que suele reconocérsele. El vínculo de la intensidad con el éxtasis es precisamente lo que se anuda en el término “com-pro-miso”, tomado en su sentido etimológico. Si tenemos en cuenta que la intensidad es una intensidad en el “vuelco” integral de los intereses del sujeto hacia el objeto, debemos convenir que ella es la que nos envía (*mitto*) más allá de nosotros mismos (*pro*) ligándonos férreamente con (*cum*) lo apasionante. La pasión es un fenómeno de compromiso y de la intensidad del compromiso. Finalmente, en tanto en ella hay una dirección integral e intensa hacia el otro o lo otro que la suscita, el existente se experimenta en tensión hacia fuera de sí, desgarrado, atraído

²³ Cf. *op. cit.*, pp. 206-207.

²⁴ Hegel ya advirtió con claridad esta característica de integralidad que, sumada a la intensidad, datan a la pasión de una peculiar fecundidad. “Si llamamos pasión al interés en el cual la individualidad entera se entrega con olvido de todos los demás intereses múltiples que tenga y pueda tener, y se fija en el objeto con todas las fuerzas de su voluntad, concentrando en este fin todos sus apetitos y energías, debemos decir que nada grande se ha realizado en el mundo sin pasión.” (Hegel, G. F. W.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. J. Gaos, México, FCE, 1928, p. 59.)

o fascinado por lo apasionante. Esa tensión hacia afuera se expresa en la crispación y focalización de la atención, que son inescindibles del fenómeno de la pasión. El apasionado dirige y extrema su atención hasta percatarse del más mínimo detalle del modo de darse de su objeto. Así, por ejemplo, el enamorado está atento al más ínfimo ademán, al más ligero movimiento, al gesto más sutil de aquella que lo desvela; y encuentra en cada ademán, en cada movimiento y en cada gesto una multitud condensada de significaciones. La pasión es un fenómeno de focalización casi maniática de la atención²⁵.

Podemos, en conclusión, determinar el modo en que el existente se dirige hacia el objeto de su pasión –la *concentración del interés* como primer aspecto del correlato noético del fenómeno de la pasión– como un vuelco integral e intenso de los intereses del sujeto hacia lo que lo apasiona. Dicho vuelco se manifiesta en un proceso de focalización atencional y lleva al sujeto a trascenderse a sí mismo y comprometer el entero sentido de su ser a la relación con lo apasionante. Sin embargo, habíamos adelantado que en la pasión la dirección noética hacia el objeto revierte en dirección de sí a sí y en experiencia de sí. Atendamos ahora a la esencia de esta peculiar reversión.

Inscripto plenamente en la tradición henryana, Rolf Kühn ha señalado este aspecto esencial a la pasión, a saber: no ser sólo un modo intencional de dirección a un objeto, sino ser un modo de experimentarse a sí mismo y, ciertamente, uno señalado. Escribe Kühn: “En la pasión y su ansia la vida se vuelve sobre sí hasta alcanzar un máximo, pues a través suyo esta vida llega a amarse a sí misma de modo tan desatado que la propia pasión se convierte en expresión de su esencia más interna”²⁶. La vida es de suyo amor a sí misma, en cuanto, viviendo, el viviente testimonia que quiere vivir, que busca una y otra vez experimentarse a sí mismo. Este amor de la vida a sí misma –concebido por Kühn como el ansia esencial a la vida de experimentarse a sí con la mayor intensidad posible– alcanzaría su punto más alto en la pasión, en la que, consecuentemente, la vida “se encontraría vivenciando su más originaria plenitud”²⁷. Ciertamente la visión de Kühn es unilateral, pues se centra exclusivamente en el padecimiento de sí que la pasión, por cierto, implica, pero desatiende que ya siempre me padezco a mí mismo concernido, atraído, tensionado hacia algo que me ocurre. La dirección de sí a sí en la pasión no es, en consecuencia, ni pura autoafectividad, ni una mera relación reflexiva de segundo grado respecto de la relación con el objeto. No es puramente afectiva, porque en la pasión me siento apasionado *por algo*. Me siento enamorado de mi amada, obsesionado por un enemigo mortal, irresistiblemente atraído por una idea. Considerada como pura pasión por sí, como pura autoafectividad inmanente, la pasión deviene una mera abstracción, en tanto y en cuanto se esfuma el carácter responsivo del apasionamiento correlativo a la ocurrencia que conmueve mi pasividad originaria. Pero, si la experiencia de sí en la pasión no es autoafectividad pura, tampoco es el caso que ella surja de una cierta consideración del objeto y luego de mí mismo en función de esa

²⁵ Esto ya lo había advertido Ortega quien en sus *Estudios sobre el amor* adjudica al enamoramiento –el momento más propiamente pasional de la relación amorosa– esta característica que, en el fondo, es propia de toda pasión. Escribe Ortega: “El enamoramiento es, por lo pronto, un fenómeno de la atención.” (Ortega y Gasset, J.: *Estudios sobre el amor*, Madrid, Espasa Calpe, 1984, p. 100.) Y agrega: “El enamoramiento, en su iniciación, no es más que eso: atención anómalamente detenida en otra persona.” *Op. cit.*, p. 103.

²⁶ Kühn, R.: *Macht der Gefühle*, p. 26.

²⁷ *Loc. cit.*

consideración. Nada más alejado de la pasión que la reflexión. En ella la experiencia de sí y el padecimiento del objeto de la pasión constituyen uno y el mismo fenómeno concomitante. Por ello el sujeto se absorbe en su pasión, la vida misma se quema en sus llamas. Ahora bien, la unilateralidad del pensamiento inmanentista no le quita en absoluto que haya advertido un elemento esencial a la pasión, a saber: “que en ella la vida se vuelve sobre sí hasta alcanzar un máximo”. En efecto, la pasión es aquel modo en que nosotros experimentamos nuestra propia vida, nos sentimos a nosotros mismos concernidos o afectados por ella con la mayor intensidad posible. Y ello es y no puede sino ser así por el modo mismo en que nos dirigimos al objeto padecido. En efecto, cuando la pasión se consume, ponemos en esa relación apasionada con el objeto de nuestros desvelos *toda* nuestra vida con *toda* la intensidad de la que somos capaces, comprometemos *toda* la “productividad de nuestro ánimo”, concentramos *todos* nuestros intereses hasta el punto de que nuestra entera existencia se juega en esa relación. Si esto es así, entonces no es extraño que la pasión sea un modo señalado y extremo de experimentarnos a nosotros mismos, a saber, aquella instancia en que la vida *re-vierte* sobre sí y se experimenta al máximo, experimentando *todos* los modos en que se *vierte* fuera de sí. Pero la vida no sólo se experimenta al extremo en la pasión, sino que –y he aquí un punto notable de la reflexión de Kühn– *quiere* hacerlo y, por ello mismo, la vida se ama a sí misma en la pasión. En efecto, la pasión, en tanto apasionamiento por mi propio padecimiento, no es algo que meramente se experimenta, sino que la experiencia de la pasión es, a la vez, una experiencia del querer la pasión, esto es, de mí mismo queriendo o amando con toda la fuerza del deseo pasional mi propia vida, que se agota en dirigirse hacia lo que la apasiona. En tanto tal la dirección al objeto revierte en la pasión en una experiencia extrema de la propia vida y del amor de la vida a sí misma. En esta experiencia apasionada de sí de la vida, que quiere experimentarse extremadamente queriendo volcarse por completo hacia el objeto de su pasión, la vida experimenta una suerte de *condensación*. En efecto, en la pasión –debido a la concentración e intensificación de todos nuestros intereses en la relación con el objeto que la provoca– experimentamos abigarrados, apretados unos contra otros, reunidos unos con otros los distintos aspectos, es decir, las distintas direcciones intencionales en que se despliega nuestra vida, volviéndose, así, esa misma vida para sí misma más densa y, por así decir, tupida. Dicho de otro modo: en tanto la pasión se configura como una concentración e intensificación de las fuerzas vitales dispersas (de las fuerzas del ánimo), en ella el viviente experimenta su vida entera condensada en torno de un foco atencional. De allí que en los casos más extremos de la pasión, el apasionado sienta que lo que está en juego no es nada más ni nada menos que su vida misma.

Desde el punto de vista noético la pasión implica, entonces, una concentración e intensificación de los intereses por el objeto que revierte en una condensación de la experiencia de sí. Sin embargo todo ello no acontece en sí mismo, sino en función de la relación con el objeto. Es hora de traer a colación el correlato noemático, que, por razones metodológicas, hasta ahora habíamos puesto entre paréntesis.

3. El correlato noemático: la referencia “re-presentativa” al mundo

La pregunta por el correlato noemático de la pasión nos remite a aquello que desde el vasto afuera del mundo le sale al encuentro al sujeto, conmoviendo su pasividad

originaria, siendo experimentado a través de una “ocurrencia” y suscitando, consecuentemente, una respuesta apasionada. En tanto tal, la pregunta por el correlato noemático de la pasión implica el modo en que en ella se encuentran el apasionado y el mundo. Al respecto hay tres posiciones paradigmáticas que nos ayudan a contextualizar nuestra propia hipótesis.

La posición inmanentista está representada por Rolf Kühn. Ya nos hemos referido a ella, pero la traemos de nuevo brevemente a colación, tan sólo a efectos de recalcar que el mundo, aún en la pasión más condensada sigue, a pesar de todo, estando ahí. Para Kühn en el fenómeno de la pasión no hay referencia ninguna al mundo²⁸. Ella representa la in-manencia extrema del sentimiento de sí que define la esencia de la vida. Por eso mismo –y aún con más razón– desde esta perspectiva se podría aplicar a la pasión lo que el propio Kühn afirma respecto del sentimiento, a saber, que por su autonomía, que a la vez representa su completa dependencia de sí en tanto absoluta pasividad de la afectividad, la pasión, como el sentimiento, en sus más diversas formas y tonalidades, es esencialmente independiente del ser externo²⁹. Una posición tan extrema afronta el problema de que precisamente la pasión regula por excelencia mis relaciones no sólo conmigo mismo, sino con el mundo; y, por tanto, en ella no desaparece la referencia al horizonte del mundo. Ciertamente es posible y fenomenológicamente sustentable afirmar que toda experiencia del mundo, *qua* experiencia, es experiencia de sí (y tanto más en el caso extremos de la pasión), pero es una experiencia de sí que no se hubiera tenido sin haberse encontrado con el mundo, y que se realiza como apasionada relación con una cierto modo de aparecérseme el mundo. El hecho de que la pasión sea una experiencia señalada –en el sentido de condensada de sí- de sí no quita que lo sea *a través* de y concomitantemente con la ocurrencia de un cierto modo de dárseme el mundo.

Por otro lado, Ricoeur aporta un nuevo argumento para extraer a la pasión de la vida como autoafectividad. En la pasión –señala– el hombre pone toda su energía y todo su corazón, porque un cierto deseo ha llegado a serlo *todo* para él. Y he aquí el punto crucial: “el ‘todo’ no tiene sentido para la vida, sino para el espíritu: el que anhela ‘todo’, el que piensa en el ‘todo’, el que sólo puede descansar en el ‘todo’, es el espíritu”³⁰. Si concebimos al espíritu como el modo en que el existente se relaciona consigo mismo relacionándose con lo otro, es claro que en la pasión no puede obviarse el correlato objetivo ni identificarlo con el subjetivo. Este correlato es para Ricoeur precisamente el “todo”, y este todo es concebido por él como símbolo: “El hombre apasionado que quiere el ‘todo’ pone su todo en uno de esos objetos que vimos formarse en relación con el yo de la posesión, de la dominación y de la estimación. (...) De pronto uno de esos objetos condensa y *simboliza* la totalidad de lo deseable en una especie de relámpago afectivo; (...)”³¹. En efecto, el deseo se da originariamente como puro “impulso a desear”, como “deseo del deseo” y constituye, por decir así, el “alma” del (es decir, aquello que mantiene vivo y en movimiento al) ánimo o *timós*. En la pasión, el deseo concentra sus impulsos a desear en un objeto que simboliza para él la felicidad de modo eminente. Por ello puede afirmar Ricoeur que la pasión “ofrece sus objetos de referencia como imagen, como símbolo

²⁸ Cf. nota 2.

²⁹ Cf. Kühn, R.: *Leiblichkeit als Lebendigkeit*, Freiburg/München, Alber, 1992, p. 220.

³⁰ Ricoeur, P.: *Finitud y culpabilidad*, trad. J. L. Aranguren, Taurus, Madrid, 1969, p. 206 (cursivas mías).

³¹ *Loc. cit.*

ostensivo a la aspiración sin objeto de la *felicidad*³². En última instancia tales objetos cumplirían la función de esquematizar todos los deseos indefinidos del ánimo en función de un “hacia dónde” concreto en el que se hallaría la felicidad.

La posición de Ricoeur reconoce una referencia de la pasión, que ubica en el plano del objeto convertido en símbolo del todo o, más precisamente, de la felicidad como un todo de significatividad. Esta reconducción de la referencia de la pasión al símbolo merece tres observaciones en orden creciente de fundamentalidad. Comencemos por la primera. Ricoeur afirma que “de esa simbolización afectiva de la felicidad (...) es de dónde saca la pasión toda su fuerza organizadora”³³. Es indisputable que el objeto de la pasión es objeto de los deseos más intensos que dominan a la subjetividad. Podría incluso decirse que esos deseos, en tanto padecidos por la subjetividad y provocados por el objeto de la pasión, son propiamente *la esencia de la dimensión de pasividad* que es conmovida o afectada en la pasión. Sin embargo, ello no implica que estos deseos apunten a la felicidad y, por tanto, puedan ser esquematizados en función de ella. La fenomenología de la pasión –lo hemos dicho– debe incluir los modos patológicos de la misma. En este sentido abundan pasiones en las que aquello por lo que se apasiona el deseo no concentra en modo alguno ningún impulso a la felicidad. Piénsese, por ejemplo, en los amores frustrados, que no prometen dicha ninguna, y que, sin embargo, se alimentan a sí mismos en una espiral indetenible de pasión. El amor por Carlota lo conduce a Werther al suicidio, no a la felicidad. Esta primera observación cuestiona el carácter de símbolo de la *felicidad* del objeto de la pasión. La segunda su carácter de objeto. En efecto, lo que hasta aquí hemos llamado de modo puramente provisional “objeto” de la pasión no es propiamente un objeto, sino *la posibilidad de una relación*. Ricoeur mismo señala que ese “objeto” surge del yo de la posesión, de la estimación o de la dominación. Justamente todos estos modos del yo constituyen relaciones. La pasión aspira a una relación, no a un objeto. No es Carlota la que apasionaba a Werther, sino la posibilidad de amarla y ser amado por ella. No es el fetiche el que apasiona al perverso, sino la posibilidad de que algo lo domine.

Ahora bien, en tanto toda pasión es pasión por una relación posible, la pasión se refiere al *mundo*, porque toda posibilidad y toda relación sólo pueden darse como tales en el contexto de un mundo. El apasionado no quiere perder el mundo por su pasión, quiere ganar uno. A esta segunda observación podría objetársele que no refuta el carácter simbólico de la pasión. Bien puede que un objeto no sea símbolo de la felicidad, pero una cierta relación sigue siendo el símbolo del todo. Aquí introduciremos una tercera observación que cuestiona no el carácter simbólico, sino la originariedad de este carácter en el caso del correlato noemático de la pasión. Primeramente hay que advertir que toda posibilidad y toda relación, en tanto mundanales, conforman un “estado de cosas”. En segundo, hay que atender al hecho de que el “estado de cosas” es el modo a través del cual el mundo se da al sujeto: siempre experimentamos el mundo como un determinado estado de cosas. En tercero conviene recordar que el mundo constituye precisamente el todo en el que somos, pues el mundo –en sentido existencial– es la totalidad de aquello en relación con lo cual el existente es. Por lo tanto, si decimos que el objeto de la pasión simboliza el todo (el mundo), y si el objeto de la pasión sólo puede ser un

³² *Loc. cit* (cursivas mías).

³³ *Op. cit.*, p. 207.

estado de cosas (el modo en que se da el mundo), se plantea el problema de que el mundo, en la pasión, se vuelve símbolo de sí mismo. En efecto, un cierto estado de cosas, que para el sujeto es el todo, simboliza precisamente el todo de ese sujeto. Pero detrás de este círculo, al que nos remite la identificación del objeto de la pasión con un símbolo, se esconde un problema aún mayor: ¿cómo ese símbolo llegó a ser precisamente el símbolo de todo? El sujeto no puede “escribir”, esto es, no puede elegir libremente el símbolo de su pasión. Si la pasión fuese un modo de simbolizar el mundo elegido arbitrariamente por el sujeto, ella perdería su carácter propiamente pasivo y pasional: no sería comprensible como la experiencia (“ocurrencia”) íntima de sentirse fascinado o atraído por algo otro. Si el sujeto no puede ser el origen del símbolo del todo que lo apasiona, entonces el origen de ese símbolo y, por tanto, el correlato noemático de la pasión, habrá que buscarlo en el proceso ontológico de constitución de ese “todo”. Si se tiene en cuenta lo antedicho, la pregunta anterior podría formularse con mayor precisión del siguiente modo: ¿cómo un cierto todo limitado llega a *ser* el todo a secas de un sujeto? Por ello, es decir, porque el correlato de la pasión es siempre un modo modo de aparecérseme del mundo como un todo, la cuestión, antes que en el plano simbólico, se plantea en el plano ontológico. Aquello por lo que el sujeto se apasiona no es un símbolo del mundo, sino un modo tal de aparecer del ser a un existente como mundo que, en correlación con la pasividad de aquel que lo padece, deviene para ese existente un todo. Es cierto que luego, en un segundo momento, se puede simbolizar y concentrar en un nombre, imagen u otro significante cualquiera aquello que constituye el todo del apasionado, hasta el punto de que ese significante se autonomiche y la relación con él se convierta en una obsesión patológica, pero sigue vigente la cuestión originaria de cómo llega un cierto estado limitado de cosas a constituirse como todo para el sujeto de la pasión. No es la actividad simbólica del sujeto la que transforma un cierto mundo en objeto de mi pasión, sino que es la emergencia del mundo como objeto de mi pasión la que es susceptible de ser condensada en un símbolo. En tanto tal, la pasión es una correlación *originariamente ontológica* (que se da entre una figura del aparecer del ser y la pasividad como ser propio del apasionado) y su referencia primigenia es el mundo y no el símbolo (si entendemos el símbolo como una mediación lingüística).

Que la referencia de la pasión es el mundo antes que el símbolo lo vio con claridad S. Strasser. Para él la pasión es antinómica: el impulso de trascendencia que la caracteriza como actitud fundamental se contrabalancea con un empobrecimiento de la representación del mundo. El hombre se encierra en un ámbito de valor y de sentido limitado. Y ello porque, para Strasser, la pasión es aquel fenómeno que concentra en un cierto *estado de cosas* dado el conjunto de todo aquello que tiene sentido para un individuo: “Un determinado modo de disfrutar, de poseer, de ejercicio del poder, de descubrir, etc. deviene para el apasionado ‘todo’. Sin embargo es claro que este todo del apasionado es sólo un todo aparente”³⁴. Un cierto modo de ser en el mundo se convierte en mi única posibilidad de ser en él. Por lo tanto “si llamamos al conjunto de la realidad dada que cuenta para un individuo su imagen del mundo, entonces debemos convenir que la imagen del mundo del hombre apasionado es propiamente limitada”³⁵. La prueba de ello es que los demás existentes jamás logran convencerse del valor absoluto de la realidad afirmada y los postulados del

³⁴ Strasser, S.: *op. cit.*, p. 208.

³⁵ *Loc. cit.*

apasionado suelen generar dudas, rechazo, burlas y, en líneas generales, conflicto. Sin embargo, cabe preguntarse si de hecho en la pasión se trata de una imagen limitada o de una concentración del mundo, es decir, si efectivamente ella se corresponde con la pérdida del horizonte o si, por el contrario, éste se contrae. Hay motivos que me orientan hacia la segunda hipótesis.

En primer lugar hay que tener en cuenta lo antedicho: la pasión no es un símbolo del mundo, sino que, originariamente, es un modo condensado de experimentar *el mundo* y a sí mismo en relación con él. Dicho modo es correlativo a la manera en que este mismo mundo se presenta ya siempre escorzado como un cierto estado de cosas (como una posibilidad de relación). En tanto tal la referencia de la pasión es al mundo.

En segundo lugar, como prácticamente todos coinciden, este “escorzamiento” del mundo que me sale al encuentro es representado por el sujeto como su todo, como el mundo sin más. Aquí entra en juego una cierta ambigüedad del término representación. Si por “re-presentación” entendemos el modo en que se hace o vuelve presente (se “encarna”) en mí lo presente, a partir de cómo mi susceptibilidad y disposición peculiar lo padece, entonces la referencia al mundo en la pasión es representativa, y bien podemos decir que el hacerse presente en mí de un cierto estado de cosas como el todo de significado que concentra mis intereses es una representación de la presentación del mundo. Si, en cambio, por representación entendemos una imagen o un símbolo (un significante) que ocupa el lugar del mundo y que resultaría exclusivamente de la focalización de los deseos y pulsiones del sujeto, la pasión no es representativa o, en el mejor de los casos, lo es sólo de modo diferido, puesto que, como vimos, una concepción tal presupone un cierto modo de darse o presentarse del mundo que focaliza mis deseos y que, en última instancia, sería el objeto al que se refiere el símbolo. Si esto es así, la referencia representativa en la pasión no es el significante ni la imagen, sino, al fin y al cabo, el mundo mismo. ¿Pero cómo llegó un cierto escorzamiento del mundo a ser representado, en el preciso sentido que aquí le hemos dado a esta palabra, como el todo?

Esta pregunta motiva una tercera y decisiva reflexión para comprender la naturaleza del correlato noemático de la pasión. En la vivencia apasionada no se pierde el horizonte –es un principio fundamental de la fenomenología que toda relación intencional se da en el marco de un horizonte–, sino que *el conjunto de los horizontes que con-figuran el mundo se contrae en un cierto estado limitado de cosas que, consecuentemente, articula con una densidad e intensidad inusuales la significatividad del mundo*. La contracción del mundo es una contracción de su significatividad. Es el universo, el mundo mismo, el que, en la pasión, se contrae y condensa en una figura suya que re-presenta –no como fruto de una imagen o símbolo arbitrario, sino como resultado de un *evento ontológico*– el ‘todo’. Si el apasionado encuentra en el correlato de su pasión el término de referencia de todos sus intereses, ello se debe a que ese mismo correlato constituye el punto de *in-flexión* en que se articula todo aquello que puede ser significativo y despertar un interés³⁶.

³⁶ Esta característica, esencial a la pasión, de contraer los horizontes del mundo y disolver en un relámpago de significatividad todas las significaciones, está notablemente expresado, por ejemplo, en la segunda de las tres novelas que componen la exquisita Trilogía del Cairo de Naguib Mahfouz: *Palacio del deseo*. Allí el protagonista, Kamal Abd el-Gawwad, loco de amor por Aida, confiesa: “No necesitas viajar, como quiere Huseyn, para encontrar el placer de los sentidos, la mente y el espíritu. ¡Puedes lograrlo todo en un instante fugaz sin moverte de tu sitio! (...) ¡Todo se ha disuelto, se ha volatilizado, bajo una mirada de tus ojos, amada

Ahora bien, la afirmación precedente no debe malentenderse ni mistificarse, sino que debe ser comprendida en el marco de la fenomenología como pensamiento correlativo. En efecto, los horizontes no se contraen por sí mismos ni para sí mismos; la inflexión del todo del mundo en una figura no es ningún proceso objetivo que debiera, en consecuencia, ser percibido intersubjetivamente. Muy por el contrario, la contracción de los horizontes en un determinado punto de inflexión del mundo es un modo *singular* de presentarse el mundo mismo, por lo tanto esta presentación es estrictamente *correlativa* a una pasividad *singular*, esto es, a una susceptibilidad para la cual y sólo para la cual esa inflexión y esa contracción son y pueden ser percibidas como tales. La pasión es subjetiva no porque no se refiera a nada o lo haga en virtud de un capricho, sino porque originariamente *sus modos consumados y auténticos* resultan de la relación con una figura contracta e inflexa del mundo, que sólo puede hacerse presente y tomar conciencia de sí como tal en correlación con un sujeto capaz, en función de la constitución única y positiva de su pasividad, de experimentar esa contracción y, a través de su experiencia, concederle a ese acaecimiento ontológico dimensión fenomenológica. La pasión no implica necesariamente una pérdida o empobrecimiento del horizonte, sino una contracción del mismo. De allí que el apasionado no pierda referencia al mundo por su pasión, sino que sus modos de referencia a él giren en torno de ese punto de inflexión y horizonte de significatividad representado por ella. De allí también que la pasión esté a las espaldas de todas aquellas obras verdaderamente significativas, que engrandecen y concretizan (no empobrecen) el horizonte de significatividad del mundo. Piénsese en las pasiones religiosas, en el apasionado amor al arte; incluso en Don Quijote, al que un loco amor apasionado no lo retira del mundo, como si lo hizo la cordura, sino que lo envía hacia él a enmendar entuertos y sembrar justicia.

Esta comprensión del correlato noemático de la pasión como contracción de los horizontes del mundo en una figura suya, que actúa como punto de inflexión de la significatividad, ofrece la ventaja adicional de introducir un criterio preliminar, susceptible de ser elaborado en reflexiones ulteriores, entre las pasiones degradadas y las que no lo son. Cada pasión, dijimos, surge como respuesta a un modo contrato de darse del mundo. Esta respuesta puede ser auténtica o inauténtica: “puede ser expresión de la ceguera humana o auténtica respuesta al llamado de la trascendencia”³⁷. Si el hombre arranca del universo un cierto modo contrato de manifestársele el sentido del mundo, que le concierne a él esencialmente en función de su peculiar receptividad, de los deseos, las pulsiones, los intereses y la situación concreta que lo constituyen como el individuo que él es, y pretende proclamar que ése es el único sentido, la única posible contracción del mundo, que ha de valer para todos y para todo y que todo debe subordinarse a ella, entonces sucumbe a una suerte de engaño metafísico, que es más marcado cuanto más se aleja el sujeto de aquello trascendente que suscitó su pasión y más se encierra en su propio deseo. Cuando el apasionamiento pasa de ser responsivo a ser obsesivo; cuando mi relación apasionada deja de ser relación con un darse contrato del mundo trascendente y se convierte en relación inmanente con mi propio deseo a través del mundo reducido a símbolo de ese deseo, la pasión pierde su originariedad y autenticidad. En cambio, cuando (como ocurre en las grandes obras de arte que resultan siempre de una gran

mial” Mahfouz, N.: *Palacio del deseo*, trad. M. López Enamorado y equipo, Editorial Sol 90, p. 178.

³⁷ Strasser, S.: *op. cit.*, p. 213.

pasión o en los grandes amores que llevan a grandes gestas) esa pasión conduce al despliegue de la significatividad contraída e inflexa en un cierto modo de acaecimiento del mundo y al consecuente enriquecimiento de la experiencia de sí, ella se revela como uno de los modos más originarios y auténticos de relacionarse con el ser y de dejar que, a través de nuestra pasividad, el universo manifieste su inmenso potencial significativo. Por ello, cuando un individuo se halla poseído y animado por una pasión genuina, se suele decir que se encuentra impulsado más allá de sus deseos y limitaciones naturales. De tal persona puede afirmarse, junto con Stephan Strasser, que él “ofrece, entonces, el espectáculo no de un hombre consumado, sino de uno que lucha denodadamente por su consumación”³⁸.

4. Conclusión: pasión y misterio

La pasión, que determina la actitud fundamental a través de la cual el sujeto se instala en el mundo, se nos ha revelado no precisamente como un fenómeno subjetivo, sino como una estricta correlación fenomenológica entre el existente y ese mismo mundo, en tanto y en cuanto su aspecto más propio, el apasionamiento por algo, surge del padecimiento que la ocurrencia de ese algo suscita en mi pasividad originaria. Ciertamente es una correlación peculiar, porque el modo de dirigirme al objeto no lo determina objetivamente, sino que revierte de manera inmediata y no reflexiva en el sujeto, determinando el sentido fundamental de su existencia. Dentro de esta correlación, el aspecto noético –el modo en que el existente se dirige al objeto de su pasión– ha venido a la luz como la convergencia de la *concentración* de los intereses del sujeto y la *condensación* de la experiencia de la propia vida, que en la pasión se aglomera a sí misma, en tanto y en cuanto ella abigarra la (auto)-experiencia del conjunto de direcciones intencionales a través de las cuales se despliega en torno de un foco atencional. El correlato noemático –el modo en que el objeto le sale al encuentro al sujeto apasionándolo– se hizo patente no como un símbolo ni un juicio, sino originariamente, esto es, con anterioridad y como condición de todo proceso simbólico y judicativo, como un acontecimiento ontológico de *contracción* de los horizontes que configuran el mundo, el cual sólo ocurre en correlación con una cierta pasividad subjetiva susceptible de experimentar esa contracción como tal.

Esta correlación, que constituye la esencia de la pasión, sólo es asible en el proceso de su temporalización, esto es, de mutua a imbricación de los horizontes temporales del fenómeno. En efecto, la pasión reconoce una temporalidad especial. En ella el encuentro con aquella ocurrencia que viene desde un porvenir incierto nos abre un futuro que trasciende todo ad-venir proyectado por el sujeto. Para el hombre apasionado no es el presente el que diseña el futuro, sino que es la futuridad imprevista de la ocurrencia, la que, en correlación con mi pasividad inmemorial, que constituye el pasado originario de la pasión bajo la forma de un “ya sido” que precede todo ejercicio y toda rememoración de ser, determina el presente perdurable de la pasión. Dicha perdurabilidad es precisamente el resultado de la potencia o intensidad de la im-presión que la ocurrencia de una contracción del mundo causa en la pasividad inmemorial.

³⁸ *Loc. cit.*

Realizándose del modo descripto, la pasión implica una peculiar convergencia de libertad y necesidad. La ocurrencia que me fascina, me atrae y me saca de mí mismo de modo irresistible, reorientando mi íntegro ser en el mundo, es experimentada como una necesidad. Ciertamente mantengo la libertad—cuando la pasión no deviene patológica— sobre el apasionamiento: mantengo la libertad de obrar de otro modo que aquel hacia el que la pasión me impulsa; pero no sobre el padecimiento: no puedo negar que estoy apasionado y que lo fascinante conmueve cada fibra de mi ser. Puedo no cometer la locura de poseer a la amada esquiva; no puedo no desear hasta la locura poseerla³⁹. La pasión como padecimiento, resultante de una susceptión irresistible de mi pasividad, es una necesidad. Sin embargo, es una necesidad querida y libremente elegida, porque mi vida se quiere a sí misma y, por ello, quiere la pasión a través de la cual ella se cumple como experiencia de sí. La pasión, paradójicamente, es una necesidad que me es impuesta, pero, a la vez, es la meca de mi deseo, el foco que concentra todas las fuerzas de mi voluntad. En efecto, es tan cierto que nadie elige aquello por lo que se apasiona (nadie elige si caerá ni de quién caerá enamorado), como lo es que el apasionado afirma libremente el objeto de su pasión (quiero estar enamorado y la quiero a ella, porque mi amor por ella me consume), pues en esa afirmación encuentra la razón y sentido de su ser. Nadie se apasiona por lo que no quiere ni elige, por lo que para él no tiene sentido. De acuerdo con ello la idea de la pasión lleva dentro de sí la elección por la pasión misma. Por ello mismo también lo que nos sale al encuentro en la ocurrencia padecida, imponiéndosenos como una necesidad—la fascinación irresistible de la pasión— es, a la vez, la libre opción por el deseo vital que la ocurrencia suscita. En la pasión se disuelve la oposición necesidad-libertad: lo ineludible deviene lo querido. El hado del destino se viste de libertad y “la pasión, vidente, empuña este destino, que quiere y no quiere, y que, por eso, parece a la vez necesario y libre”⁴⁰. ¿Cómo es posible que una necesidad sea vivenciada como una libertad? Ninguna otra cosa puede explicarlo mejor que la mutua dependencia y complementación recíproca que acontece entre una cierta susceptibilidad del existente y una determinada aparición del mundo; entre una pasividad y una ocurrencia, que sólo es tal para aquella; entre, en una palabra, una contracción del universo en un acontecimiento y la peculiar sensibilidad de un sujeto, a través de la cual el universo fenomenaliza la intensidad de significado contraída en el suceso. Sin embargo esta respuesta no hace sino conducirnos a una nueva pregunta: ¿cómo pueden converger en la pasión una sensibilidad más pasiva que todo reverso de la actividad y una figura del mundo? ¿Qué es lo que origina esta convergencia? ¿Cómo es posible que en el corazón de éste y no de ningún otro hombre se encienda precisamente ésta y no ninguna otra pasión? ¿Cuál es el origen del fuego que me abrasa? La respuesta a estas preguntas, a mi modo de ver, como al de Jaspers, se hunde en el misterio del vínculo profundo entre el hombre y el universo. ¿Es posible responder con certeza por qué a ese amante lo apasiona su amada? ¿Es posible dar

³⁹ De allí que, como bien advirtió Jaspers, la pasión, que el autor equipara con “la noche”, esté más allá del bien y del mal, y sobre ella no impera la ética, que corresponde al orden de la razón y del día. Escribe Jaspers: “Más allá del bien y del mal, que valen, donde aún puede haber una decisión, ella [la pasión de la noche A.G-M] es mala sólo para el día, que, sin embargo siente que él no lo es todo.” (Jaspers, K.: *Philosophie*, Berlin/ Göttingen/ Heidelberg, Springer Verlag, 21948, p. 766.) Desde el punto de vista ético “la pasión sigue siendo confusa.” (*Op. cit.*, p. 764). En sentido estricto no hay una “ética de las pasiones”, porque, como padecimiento, las pasiones se alojan en el ámbito de la necesidad, donde no puede haber una decisión. En cambio, bien puede haber una “ética de las acciones” que las pasiones suscitan, esto es, del apasionamiento como conducta responsiva.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 763.

una contestación definitiva de por qué al genio lo apasiona su arte? El intento de explicar, con razones sociológicas, psicoanalíticas o las que fuesen, el origen, el “porqué” último de lo que por excelencia es sin “porqué”, “fracasa, porque todo aquello que ciertamente pueda decirse se desliza hacia la claridad del día y se somete a su ley”⁴¹. Y volver claro lo que por naturaleza es oscuro, transparente lo opaco, diurna la nocturnidad de la pasión, equivaldría a suprimirla en lo que propiamente tiene de pasional y a dar por derivado un fenómeno que tiene en sí mismo -en la misteriosa intensidad del encuentro entre un hombre y una figura del universo- su propio origen. Intentar llevar a la esfera luminosa de una posible fundamentación lógica la opacidad de cada manifestación concreta de la pasión, resulta, por ello, un empeño banal y artificioso⁴²; un empeño que, en lugar de resolver, disuelve aquello que quiere explicar. Habremos, pues, de aceptar un residuo in-extinguible de misterio en la pasión – aquel misterio que constituye su tortura, pero que también le concede su dignidad y su fuego.

5. Referencias bibliográficas

- Aguirre Sala, J.: *Hermenéutica ética de la pasión*, Salamanca, Sígueme, 2005.
- Depraz, N.: “Delimitación de la emoción. Acercamiento a una fenomenología del corazón”, *Investigaciones fenomenológicas*, N. 9, 2012, pp. 39-68.
- Duden, Bd. 7: *Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache*, Mannheim/Wien/Zürich, Dudenverlag, ²1989.
- Fink-Eitel, H.: “Affekte. Versuch einer philosophischen Bestandaufnahme”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 40, Heft 4, 1986.
- Hegel, G. F. W.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. J. Gaos, México, FCE, 1928.
- Jaspers, K.: *Philosophie*, Berlin/ Göttingen/Heidelberg, Springer Verlag, ²1948.
- Kühn, R.: *Leiblichkeit als Lebendigkeit*, Freiburg/München, Alber, 1992.
- Kühn, R.: *Macht der Gefühle*, Freiburg/ München, Alber, 2008.
- Löw-Beer, M.: “Zur Einschätzung von Gefühlen und Gefühlsleben”, en H. Fink-Eitel y G. Lohmann (eds.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1993, pp. 89-111.
- Mahfouz, N.: *Palacio del deseo*, trad. M. López Enamorado y equipo, Editorial Sol 90.
- Ortega y Gasset, J.: *Estudios sobre el amor*, Madrid, Espasa Calpe, ⁶1984.
- Pradines, M.: *Traité de psychologie générale*, tomo II/2, París, PUF, ²1947.
- Richir, M.: “Prolegómenos a una fenomenología de la afectividad”, *Eikasia. Revista de filosofía*, enero 2013, pp. 497-501.
- Ricoeur, P.: *Finitud y culpabilidad*, trad. J. L. Aranguren, Taurus, Madrid, 1969.
- Strasser, S.: *Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens*, Freiburg, Herder, 1956.
- Waldenfels, B.: “Der leibliche Sitz der Gefühle”, en M. Staudigl y J. Trinks (eds.), *Ereignis und Affektivität*, Turia + Kant Verlag, Wien, 2006, pp. 161-175.
- Wolf, U.: “Gefühle im Leben und in der Philosophie”, en *Zur Philosophie der Gefühle*, pp. 112-135.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 764.

⁴² *Cf. loc. cit.*