

# PAPÉL INTENCIONAL DE LA EMOCIONES

Miguel García-Valdecasas

**Summary:** One often tends to think that emotions are a subjective perception of myself and that, similarly, “to feel” is the appropriate expression of what analytical philosophy calls an “inner state”. It is my intention in the present study to look at the intentional side of the emotions. Emotions have an intentional nature in the same way that an intellectual object has; they are also “related to” each other. This prospect can offer an objective account of emotion. Before pursuing this issue further, it will be helpful to make a phenomenological investigation of one’s own passions. This will lead to a rejection of the Cartesian states of mind and, according to Aquinas, to the discovery of love as the highest intentional state.

**Key words:** Emotions, State, Cartesian, Passion, Intentional.

**Résumé:** Il existe une théorie selon laquelle les émotions sont une perception subjective du moi-même et le fait de “ressentir” constitue l’expression adéquate de ce que la philosophie analytique appelle l’«état intérieur». Je souhaite examiner dans la présente étude, l’aspect intentionnel des émotions. Tout comme les objets intellectuels, les émotions ont une nature intentionnelle ; elles sont liées entre elles. Cette perspective peut offrir un nombre objectif d’émotion. Avant de poursuivre sur ce thème, il sera utile de mener une enquête phénoménologique sur ses propres passions. Cela mènera à un rejet des états d’esprit cartésiens et, comme le souligne Aquinas, à la découverte de l’amour en tant qu’état intentionnel le plus élevé.

**Mots clés:** Emotions, état, cartésien, passion, intentionnel.

## ESTAR INSTALADOS EN LA LIMITACIÓN

Vivir en este universo no es indiferente para nosotros. La realidad de tener un cuerpo, de sentirnos dotados de un organismo vivo que nos introduce en una realidad más amplia, es algo que nos constituye. Cada persona siente su propio cuerpo como algo intangible, esencial. El cuerpo nos preocupa, nos alegra o nos entristece, al tiempo que lo consideramos algo *personal*. A nadie le gustaría ver alejarse a su cuerpo de la propia interioridad, o que el cuerpo pasa a ser una valoración de otro, tal como si el otro, con esa valoración, nos lo quisiera arrebatar. En esta circunstancia, cualquiera vería amenazada su intimidad y, por ende, toda su persona.

Que exista cierta retracción a dejar escapar hacia otras manos la ponderación de nuestro organismo es algo natural. Consideramos que nuestro cuerpo, amén de la preocupación que nos lleve, forma parte de nuestro yo, de nuestra intimidad. En cierta manera, hay en el hombre una *intimidad del cuerpo*, que no podemos reconocer, por ejemplo, en los animales. El cuerpo del animal carece de intimidad; lo significa un hecho tan liviano como que el animal ni siquiera es capaz de vestirse. La dotación con que viene al mundo le evita propiamente el engorro de depender de un atuendo, de algo que a nosotros los humanos nos protege de la intemperie y que simultáneamente nos arregla.

Esta intimidad que señalamos en el cuerpo hace que lo hagamos objeto de adorno; por esto, lo vestimos y lo engalanamos. Si el cuerpo no tuviera intimidad, por más que quisiéramos ver en ello el estatuto de *lo claro y lo distinto* de

Descartes, la elegancia no tendría sentido. La elegancia es la virtud que mira siempre a la *distinción*, a reconocer que somos bien diferentes del resto de las cosas naturales, pues estamos por encima de ellas. También, la elegancia sugiere que el presente no debe confundirse con el pasado, que el presente en el que hoy *voy* elegante es bien distinto de cualquiera de los *ayeres*. La elegancia, por eso que tiene de separación, tiene algo de exclusivo, y, así, las grandes *boutiques* pretenden darle a su vestuario un aire de exclusividad, el aire de algo que no puede imitarse. Así, lo confeccionado se vende como un producto sin parangón, algo que multiplica el valor de su posesión por no tener paralelo en el mercado.

El cuerpo humano tiene tanta relevancia, que a menudo buscamos la manera de no mitigar su prestigio esparciéndolo por el piélagos de objetos que nos son habituales o considerándolo *uno más* entre ellos. Las grandes marcas de ropa lo sugieren continuamente en sus *spots*. Es suficiente con prestar cierta atención. Recuerdan que el cuerpo no es algo abstracto o impersonal, algo que no puede ser adornado como un objeto más entre el mundo, como se adorna el árbol de Navidad. Si existen en nuestra lengua más de 80.000 términos, concurren al menos 80.000 posibilidades diferentes de centrar la atención en objetos distintos. Sin embargo, no todos los términos reciben la misma acogida; los términos que se refieren a lo nuestro tienen un valor del que carecen otros muchos vocablos. "Entelequia", "sauce" o "fisgón" nos dicen mucho menos que todo lo que pueda venir tras las partículas que abren un mundo personal: "tu", "mi", "nuestro". La conjunción del pronombre y ese cuidado sustantivo nos sumerge en un mundo cargado para nosotros de exclu-

sividad. Wittgenstein diría incluso, que todos esos términos llegan a formar en nuestra conciencia un “juego de lenguaje”, un círculo de significados que siempre nos resultan familiares. El universo de ese entramado estaría dotado de sentido, y el uso de esas proposiciones, precisamente por entrañar tales significados, valdría por sí mismo para ratificar la existencia de ese mundo.

La cláusula de la limitación es algo similar a las cosas que, en el lenguaje común, decimos que nos resultan “familiares”. Lo familiar también goza, en la vida real, de un aire restringido. La familia es un ámbito de intimidad, entre otras cosas porque adviene comúnmente reconociendo los límites de un hogar. No cualquier persona forma parte de la familia en que hemos sido educados, ni toda familia es *mi* familia. Si todos los hombres constituyeran una familia, propiamente hablando nadie tendría un hogar. Es necesario encontrar el límite de lo familiar; ¿quién puede pertenecer a la familia? Los miembros de una misma sangre. Los límites aludidos quedan definidos por la sangre y por cierta arbitrariedad que permite no reconocer como “familia” a un pariente de otras ramificaciones de parentela.

Así pues, lo familiar goza de valor *dentro* de unos límites. Los límites posibilitan una intimidad que cultiva el desarrollo y la maduración de lo personal. Los límites, en el sentido material, están representados por las paredes que confinan el hogar. Para nosotros, el hogar paterno está siempre cargado de una singular emotividad, puesto que ha sido testigo de la génesis personal, de algo muy profundo, pero relevante solamente para cada individuo. El cuerpo, en este sentido, es considerado por cada uno como familiar *a sí mismo*, como algo que nos acompaña biográfica y sustancialmente. Pero, junto con el amor al cuerpo, cabe también su odio. El masoquista es aquel que se rebela contra su propia sangre (no sólo contra su cuer-

po sino también contra su designio). Universalizar ese modo de razonar sería equivalente a negar la identidad de cada cual. Hegel llamaría a este fenómeno *contradicción*, la semilla que, para él, es la génesis de la vida. Pero es algo que no nos resulta natural. A nosotros, un enfado con nuestro propio cuerpo nos parece ridículo; tan sólo un demente le imputaría responsabilidad a ese *otro* que resulta ser *yo*.

## EL RUMBO DEFINIDO DE LO PERSONAL

Cuando aquí se ha empleado el término “personal”, lo hemos hecho para subrayar lo restrictivo y, a la vez, íntimo que tiene el significado de lo familiar. El cuerpo, como algo familiar que es para nosotros, tiene un límite. Sus límites no son más que las líneas que lo deslindan de lo que deja de ser yo. Lo paradójico, con todo, es que allí donde termina la figura humana comienza el ámbito de la posesión. El vestido es poseído por el hombre, y las cosas que tengo entre manos son también algo tenido. Sin embargo, no son tan mías como lo son, por ejemplo, mis propias manos. Las manos me pertenecen más que el vestido, y las cosas que siento son más personales que cualquiera de mis instrumentos de trabajo. Hay una gradación de lo personal que se vierte sobre cada uno de los ámbitos de mi posesión. Así, por ejemplo, el país en el que vivo es *mi* país, pero ya en un sentido más leve de lo que supone, para mí, *mi* familia, por más que en este tiempo la familia comience a acusar los embates procedentes de la esfera de lo impersonal. No faltan quienes pretenden elevar este concepto a la categoría de algo extensional, claro y distinto, como lo son los desarrollos de la matemática lineal. De este modo, la familia pierde su valor exclusivo, y ya cualesquiera elementos, tomados de dos en dos, podemos denominarlos así. El mundo, si alguien no lo remedia, comenzará a parecerse a aquella fábrica de seres humanos que en su día

imaginó Huxley. El razonamiento que habrá que seguir entonces será también similar: ¿por qué dos será más familia que mil? Es más: si ese dos no quisimos determinarlo en su día, ¿por qué no indeterminar también el número de sus componentes? Esperemos que nunca llegue ese día, porque su más grave error sería orillar la fuente de lo personal y lo que ahora se nos representa con un carácter de exclusividad.

Las argumentaciones inclinadas a horadar la familia suelen pasar por alto la intimidad del cuerpo y del hogar. Si mi cuerpo no me es indiferente, me confiere cierta dignidad el pasar por ser hombre o ser mujer. No es limitación estar determinado, es decir, imponer unos límites a mi propio acervo personal, como bien mostró Musil en *El hombre sin atributos*. La ilustración, que aspiraba a estandarizar el canon de un hombre universal, a fuerza de indeterminación se ha encontrado, en nuestros días, con un hombre que *no es nada*. Ser algo, que –según tengo entendido– es mejor que no ser nada, es estar instalados en la limitación, y aceptarla. Las opiniones disidentes suelen pasar por alto algunas consideraciones. Todo lo que el cuerpo tiene de limitado, lo tiene también de íntimo, y ni la familia ni la persona serían posibles sin una cierta demarcación de lo personal o corporal. Entre otras razones, porque la alegría, como sugería Kierkegaard, pertenece al lirio y al pájaro o, si se prefiere, a esos que ni tan siquiera son partícipes de su propia limitación.

La intimidad corporal, que desarrollaremos en lo sucesivo, es eso que conocemos por afectividad. Si pudiéramos hablar de la intimidad del cuerpo –algo que va en cierto modo descabaldado, pues la intimidad es propiamente de la persona–, tendríamos que reconocer en ella la emotividad. La afectividad tiene evidentes puntos de contacto con el cuerpo, pues viene a ser algo así como su conciencia, algo que lo despierta de su mecánica procesión. La afectividad puede describirse como el recogimiento del cuerpo, su

regazo. El cuerpo reflexiona sobre sí cuando la persona tiene sentimientos; es el cuerpo el que sabe lo que le pasa. Estar triste no sólo no deja indiferente, sino que hace partícipe, mediante ciertos lazos, de toda la base orgánica, de manera que todo el hombre está triste. Un estado emocional es algo que, como ha mostrado Goleman<sup>1</sup>, atraviesa y zarandea nuestro cuerpo de modo incondicional: se presenta aunque no lo queramos. A nadie le extraña que las lágrimas respondan a un estado subjetivo de tristeza o que sigan de otro modo a un cenit puntual de felicidad. Baste, por el momento, apuntarlo.

En términos mucho más amplios, el humus –la tierra– es el lugar donde los hombres tienen su morada. En la *Odisea*, la tierra no es la morada de los dioses; ésta es un lugar donde se halla confinado el hombre. Algo así sucede también en la *Divina comedia*. Aunque el universo sea ilimitado, consideramos exclusivamente a la tierra como nuestro hogar. De modo que, en trazos muy gruesos, se advierte que la tierra es un hogar para nuestra especie, y no meramente un lugar donde recalar. El hombre es el único ser en condiciones de *habitar* la tierra, que, justamente por eso, le pertenece. Si la tierra perteneciera *strictu sensu* también a los animales, el hombre no estaría en una posición dominante respecto a ellos. Quiero decir que no es un estado coyuntural el que nos hace primar sobre los animales. Por eso, carece de sentido recriminar por esta situación al hombre o caer en posiciones extremas que recaban para el animal la misma dignidad de que gozamos. Se trata de ver que sólo el hombre puede llamar “hogar” a unos palmos de tierra en los que organiza su vida. El animal también vive en ellos; sin embargo, *carece* de ellos.

Para ilustrar esta diferencia, es suficiente con trazar un pequeño esbozo sobre la muerte. Es evidente que la muerte nos afectará por igual

1 Goleman, D. *Inteligencia emocional*. Barcelona: Paidós, 1995.

a todos, ya que somos, en parte, animales. La muerte, para un animal, está subordinada a la pervivencia de la especie. Un animal muere para que pueda continuar el ciclo biológico que favorece la existencia de su especie. Tanto es así, que la especie animal tiene mayor dignidad que sus individuos. Ningún animal podría levantarles a sus progenitores un mausoleo, o bien una Cripta de los Capuchinos, porque ni siquiera para él la muerte es algo relevante. Las campañas ecologistas se orientan frecuentemente a salvar una especie determinada, pero no un individuo concreto de ellas. Por tanto, parece evidente que el valor de las especies está precisamente en eso, en que son especies y no individuos. Si la indiferencia de nuestra civilización hace que desaparezcan determinadas especies, la pérdida es mayor que si lo hiciera solamente alguno de sus individuos. De hecho, sacrificamos animales que nos sirven de alimento, pero posiblemente no lo haríamos en caso de que la especie que nos sirve de alimento se hallase en peligro de extinción. Por tanto, nos interesa más la especie animal que cualquiera de sus “particulares”, por utilizar un término más ilustrativo de su condición.

Así pues, el individuo, que es una persona, se esfuerza por separar el universo de los afectos propios y del mundo afectivo perteneciente a los demás. Que el propio mundo afectivo contraste con el de los otros o sea irreductible al de ellos singulariza a una persona como poseedora de lo que en otros individuos no tiene paralelo. Además, los sentimientos que asaltan a una persona, tanto si son conscientes como si no, carecen de parangón con el “miedo” o el “alivio” que experimenta un animal cuando ve venir o alejarse el peligro. El animal, ordenado al fin de su especie, es incapaz de contar entre sus potencias con el *regazo* de la propia sensibilidad, es decir, con la inherencia afectiva o con el hecho de que la sensibilidad presente su *embajada* desiderativa al yo que conoce y siente<sup>2</sup>.

Se hace oportuno comprender que, en el hombre, la sensibilidad se hace reflexiva cuando es incorporada a la propia personalidad. La persona que durante una temporada “está triste”, nos hace despertar hacia ella la comprensión – una respuesta emotiva– porque ha incorporado el dolor a su vida. El dolor, por tanto, no atraviesa o sacude a la persona, sino que más bien viene a anidar en ella. El sentimiento de dolor inhiere en la intimidad del alma, en algo que sólo puede “comprender” el que lo sufre, pues el sufrimiento, considerado como tal, es más susceptible de pasión que de conocimiento.

En virtud de tal inherencia, es pertinente esclarecer que siempre es un *yo* el que sufre, o que el yo, bajo el dolor, es un *yo lacerado*. La persona, desde el momento en que se ve *afectada* por la sensibilidad, no se puede considerar en abstracto; ha de tenerse presente la postración concreta que, en este caso, mantiene a una persona en el sufrimiento. Por contraste, el bosquejo universal de los sentimientos corresponde de modo exclusivo al ámbito de la razón. Es la razón la que une los sentimientos bajo la designación general de *afectividad*. Pero sin embargo, es el yo quien *conoce* el sentimiento, siendo alcanzado por él, informado por él y trastornado también gracias a él. De otro modo no cabe colegir la vida de una persona ciclotímica. Los sentimientos, tanto más dispares cuanto más abarcentes son las experiencias procedentes de la sensibilidad, configuran la vida de un ciclotímico en virtud de la atención que éste les presta. La persona arrobada por los sentimientos, como ha mostrado Aristóteles, se siente incapaz de tomar por sí misma el cañamazo de su vida o, lo que es lo mismo, de llevar eficientemente a la práctica un proyecto personal. Sencillamente porque tales personas están dominadas por agentes inherentes al yo, pero que, a la vez, desde un prisma teórico –como hacemos al reflexionar–, deben deslindarse de él.

2 Hildebrand, D. Von. *El corazón*. Madrid: Palabra, 1996, pág. 62.

## EL INFLUJO DE LA SENSIBILIDAD

La trabazón entre sensibilidad y afectividad no pasó ajena a la observación de los clásicos. Tomás de Aquino considera las emociones como actos de los apetitos, residentes en instancias desiderativas más que aprensivas<sup>3</sup>. Los sentimientos se pueden tener como las *tendencias sentidas*, las pulsiones que originan una fuerza de atracción hacia un objeto de carácter intencional. La tendencia, como tal, vierte su valoración positiva o negativa sobre un objeto siempre respaldado por la realidad o, si se prefiere, por un acontecimiento en relación con nosotros. La valoración suscitada por dicho suceso en nuestra sensibilidad origina un estado de ánimo. El estado en que una persona se encuentra, tras realizar esta peculiar valoración, desarrolla también síntomas orgánicos. Este influjo que la emotividad ejerce sobre el organismo parece subrayar la unidad de la naturaleza humana. Ésta ante un objeto de conocimiento que no tiene características materiales, desencadena una reacción orgánica que acompaña a lo que –con mayor o menor fortuna– suele conocerse como un *estado del sujeto*. Cuando la persona se encuentra triste o nostálgica, todo su organismo acompaña la valoración sensible provocada por un objeto intencional.

En esta tesitura, en ocasiones suele acontecer que el sujeto no termina de atisbar las razones que motivan el estado tendencial en que se halla sumergido. Por lo general, los estados de ánimo no son fácilmente determinables. En ellos, la persona no sabe si arroja un sentimiento de nostalgia, de tristeza, o quizá un impreciso intermedio. La razón es que la valoración aludida no tiene caracteres netamente racionales. En la pista de los argumentos que proporciona Tomás de Aquino, se ha de reconocer que el

objeto intencional no es necesariamente racional; sí que puede llegar a serlo –ante un examen detenido de la conciencia–, pero la valoración que como tal hacemos de ese objeto no es precisamente otro objeto, sino sólo una valoración. Si, para valorar, nuestras facultades sumaran al objeto que se tiene presente otro que nos mostrara su relación con nosotros mismos, el proceso apelaría por necesidad al infinito, por lo que nunca llegaríamos, en la práctica, a sentir. De ahí la extendida convicción de que los sentimientos son algo *subjetivo* que reviste formas y caracteres diferentes en cada uno de los perceptores. En este sentido, los receptores tomarían una función de sujetos ante la presencia incontrovertible del factor causante de la emoción. Evidentemente, además, parece ser así. Pero conviene matizar qué se entiende por subjetividad en este caso.

Tradicionalmente, la modernidad ha entendido el sujeto de conocimiento como el *yo que conoce*. El sujeto –según se ha solido entender– se apostaría detrás de los objetos para alcanzar a ver en derredor de su perímetro. La subjetividad se identificaría con un mecanismo *delimitador* de conceptos, de una virtualidad paralelamente cognoscente. El yo constituido es, como en Kant, el término regulativo de las ideas, pero también el *quién* que se da por enterado de la aparición de los fenómenos. Por tanto, la subjetividad reuniría, al mismo tiempo, caracteres que hacen posible la recepción de los objetos y su mismo conocimiento. Ahora bien, ¿es este esquema directamente transportable a la teoría clásica de la percepción valorativa?

Cuando Aristóteles aborda el estudio del conocimiento de los animales, advierte que la vida del animal se hace imposible sin la sensación. Un animal sin sentido del tacto se halla irreversiblemente condenado a la desaparición. El animal es un viviente para el que el conocimiento sensible se vuelve completamente necesario, hasta el punto de poner en entredicho el

<sup>3</sup> Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, I-II, q. 22., a. 2. En adelante, *S. Th.*

sentido de su propia vida<sup>4</sup>. Pues bien, la situación perceptiva del animal es similar a la del hombre en una consideración afectiva. Como es lógico, en el hombre las valoraciones afectivas adquieren otra complejidad, pues, como el propio Aristóteles señala, el saber da lugar a las aspiraciones más altas que ningún animal haya experimentado. Pero, en lo estrictamente sensitivo, la comparación con el animal también se puede establecer, puesto que también es sujeto de pasiones que se relacionan con los fenómenos que percibe en su hábitat natural. El animal, ajeno por completo a la naturaleza de una pasión, es traído y llevado, por el instinto, a realizar las acciones que mejor se encaminen a su supervivencia. Su dependencia de esta valoración es tal, que toda su dinámica tendencial se halla gobernada por el instinto –por lo que necesita completamente de la percepción. Si se prefiere, también el instinto se puede colegir como el sistema ordenador de tendencias que regula formalmente el comportamiento del animal. Las reacciones que son consecuencia de determinados estímulos, a la par que motivan un sentimiento de acogida o de rechazo, también quedan en función de las leyes formales del instinto. Una ley formal de tal tipo no es otra cosa que la ordenación tendencial del animal, que hace imposibles –dada la inconsciencia de que adolece– reacciones imprevisibles, hipotéticamente destinadas a prestarle cierta singularidad. Es evidente que ningún animal obra sobre la base de libertad alguna. En suma: el sistema regulador de las tendencias de la vida animal se puede denominar instinto. De modo general, las especies reaccionan de forma similar a la sugestión de un determinado estímulo, mientras que, en el hombre, las reacciones son divergentes, por estar, en ocasiones, mediadas por un conocimiento sapiencial.

Con todo, en lo que toca a la recepción del conocimiento sin atención a la forma que ha

originado la valoración, animal y hombre se pueden decir idénticos. La tristeza, si bien alcanza al hombre de modo desigual –pues afecta también la propia intimidad– en lo orgánico y en lo perceptivo, impone una sensación valorativa. Parece claro que las emociones son conjuntamente sentidas y percibidas. No se puede decir que un sentimiento sea primero conocido y después sentido, como si la valoración que provoca un objeto se separase intencionalmente de él. El sesgo intencional de un objeto indica la tendencia que su conocimiento supone para la realidad. De este modo, ante un objeto que provoca cierto temor, el cognoscente se siente incapaz de separar la sensación de conocimiento de su valoración. En este caso, por tanto, *objeto-de-conocimiento* se identifica plenamente con *objeto-de-temor*. Éstos no llegarán a constituir dos objetos distintos, sino un solo objeto que recogerá notas intencionales que no provienen de la misma realidad. Somos nosotros los que le otorgamos ese distintivo peculiar que se forja en cada individuo. De ahí la creencia en la propia subjetividad de la valoración y lo incomparables que resultan los diversos climas afectivos en cada sujeto humano.

## EL SUJETO CARTESIANO Y LA PASIÓN

Ahora bien, si el objeto de conocimiento que provoca la valoración es inseparable de ella, ¿cómo decimos que la valoración es subjetiva? Si por subjetiva cabe entender una valoración libre, incondicionada o, en cierto sentido, *espontánea*, habríamos de responsabilizar a la libertad del hecho de que unas cosas nos atraigan y otras no, cuando, generalmente, solemos explicar nuestras preferencias apelando al propio temperamento. Por este motivo, no nos podemos decir libres de sentir lo que nos apetezca, pues normalmente sentimos las cosas como las sentimos, del mismo modo en que ningún individuo ve mejor por el hecho de *querer* ver me-

4 Choza, J. *Conciencia y afectividad. Aristóteles, Nietzsche y Freud*. Pamplona: Eunsa, 1978, pág. 183.

por. En otro caso, tal vez se entienda la subjetividad de la valoración afectiva al observarla diferente en cada hombre. Sensatamente, cabría alegar que no hay propiamente una ciencia universal de la valoración. Esta convicción parece venir avalada por la experiencia ordinaria y permite concluir que un mismo acontecimiento provoca respuestas distintas en sujetos diferentes. Formulada así, la razón alegada parece difícil de contestar.

En el fondo, desde la perspectiva aquí tomada, la unión peculiar del objeto de conocimiento y de la valoración sólo es separable gracias a la razón. La inteligencia se hace valer para sondear los diversos compases de la sensibilidad y analizar el contenido del objeto intencional-valorativo. Si realiza su examen con seriedad, encontrará, probablemente, que la temeridad que nos infunde un objeto no se localiza en el exterior. Resultará fácil, entonces, siguiendo este mismo razonamiento, deducir quizá que esa temeridad la aporta nuestra sensibilidad interior. El temor dejaría su impronta sobre nosotros, al modo como lo hace el sello en la cera. Si, además, la percepción exterior es –por decirlo así– de tipo “general” –de modo que no tengamos preferencias entre las variadas percepciones sensibles–, tendrá que haber un órgano interno que *asocie* emociones a esos objetos diversísimos y señale, por ejemplo, cuáles acentúan su interés para nosotros. Así, una emoción determinada sería una elección interna que se añade a las experiencias sensibles.

Sin embargo, no parece ser así. La emoción que suscita un objeto no es un añadido sobre él. El objeto y la emoción no son dos objetos que se ensamblan en un único significado. El dualismo que procede de Descartes nos puede hacer deslizarse inadvertidamente hacia la tesis anterior. En una versión análoga, Kant contempló el conocimiento como la alianza de objetividad y subjetividad, ordenadas a la producción de un objeto universal, tal como de cierta manera ha-

bía visto mucho antes Hegel cuando obligó a la dialéctica a culminar en la identidad de sujeto y objeto. El mismo esquema se encuentra en la visión dualista de Descartes. Para él, las pasiones del alma son algo que se siente de modo infalible, evidente. Su misma naturaleza ahuyenta los fantasmas del error. Las pasiones son *pensées* recibidos por el alma a la manera de cualquier otro objeto. Cuando un objeto es percibido, se desata una dinámica fisiológica capaz de dar lugar a una pasión y cuyas causas nos son del todo impenetrables<sup>5</sup>. De esta forma, un *mecanismo anónimo* asume la tarea de vincular la sensación a una pasión cuya causa se desconoce. El efecto, con todo, es claramente perceptible; es un objeto de carácter indudable, pero de lazos indeterminados con la sensibilidad. Como ha señalado Kenny, la contingencia de la pasión hace del fenómeno un puro acontecimiento mental. Esta precariedad epistemológica de la sensación consigue, a su vez, que la conciencia imborrable de sentir se aísle en una pura subjetividad. De este modo, por más que la conexión de la pasión con su causa se diga real y contingente, la percepción cartesiana de la pasión se queda al borde del sicologismo.

Si se pretende eludir las dificultades que entraña el emotivismo psicologista, la tesis de Descartes es –cuando menos– un paso en falso. Ante una percepción de la que sólo tiene noticia la conciencia, tan sólo se puede hablar de la dimensión personal de la valoración, esto es, de eso que puede gustarles a unos y disgustarles a otros. Lo que podría llamarse *dimensión intencional* de la valoración, de índole cognoscitiva, se pierde completamente de vista. La valoración de un objeto en la conciencia cartesiana no remite a la sensibilidad ni encamina tampoco hacia el saber –como resulta en la *órexis* aristotélica–, sino que concentra el peso de su actividad en hacerse significar ante la concien-

5 Descartes, R. *Les passions de l'âme*, en *Oeuvres*, t. XI, I, ed. de Adam y Tannery, Paris, 1974, pág. 25.

cia. Desde luego, la conciencia cartesiana se ha de reconocer *consciente*, pero el objeto que provoca la valoración se queda sin referente real. Con lo cual las buenas noticias que en la realidad amparan un sentimiento de esperanza se quedan llanamente en una conciencia esperanzadora. Nótese, por tanto, que mantener un conocimiento afectivo, en el sistema de Descartes, es notablemente difícil. Para él, la emoción surge como consecuencia de un secreto mecanismo que provoca la intervención de la conciencia. Ésta, a su vez, se da por enterada del sentimiento que viene a padecer y se puede tener desde ese momento como afectada. Y sin embargo, no se registra conocimiento alguno en el adobo de esa sensación, y sentir es sencillamente *sentir*, y sólo secundariamente *sentir-qué*. Si, haciendo una labor exegética, quisiéramos conjeturar el motivo de la valoración, la búsqueda se quedaría sin objetivo. Para Descartes, los objetos de la valoración no transmiten estados emocionales. Los estados emocionales son ocurrencias que se concitan para nuestro asombro en un sujeto y que, en todo caso, adolecen de una causa difícil de esclarecer.

La conciencia de Descartes adquiere un papel crucial en su pensamiento. Desde su perspectiva, la realidad no se fundamenta por unos principios extrínsecos, ajenos al núcleo operativo del yo. Se define justamente el yo o, mejor dicho, su conciencia, como la piedra de toque que hace de principio basilar de la filosofía. Si la realidad llega a tener sentido a ojos de un determinado sujeto, su actividad de conocimiento deberá agradecer la primera constitución del yo, o bien, el *cogito ergo sum* primario que hace las veces de yo. Sentados estos precedentes, parece que, en rigor, no hay intencionalidad que no remita sino a la mera conciencia. Los objetos, más que dirigirse hacia el exterior como lo hacían en la filosofía clásica o en Brentano, se encaminan propiamente a la conciencia. Mientras que los clásicos cavilaron sobre el *in-tendere* como una flecha que apunta hacia el exterior,

para Descartes el sentido de esta dirección tiene como objeto la conciencia. La conciencia aglutinará todos los conocimientos como un centro de gravedad interior y, por ende, toda valoración afectiva. El conjunto de las emociones se sienten atraídas por ella, porque no tienen un referente que viva fuera del sujeto, y las propias valoraciones tienen un significado que se asocia a un pensamiento central: el *cogito*.

En un planteamiento inmanentista, Descartes no precisa de la realidad exterior para enmarcar unas condiciones de receptividad. Bastará con que la sensación sea cabalmente recibida por un yo y mantenida por él como consciente. El yo que sufre o el yo esperanzado serán, en todo caso, la aceptación consciente de una valoración. Por consiguiente, en Descartes la intencionalidad antes mencionada se dirige propiamente a la conciencia; es el yo quien se da por enterado, y no se precisa nada más. Un objeto cualquiera mirará más hacia el referente de la conciencia que hacia la causa efectiva de la pasión. Y así, como los objetos son intencionales más en virtud de la conciencia que de las causas que ejercen su influencia, lo único que parece relevante es *sentir*, y no *tener sentimientos* (o, yendo más allá, tener *buenos sentimientos*). El sentimiento de algo abstracto o el *yo siento en general* –aplicando una expresión kantiana– le procuran al objeto un cómodo sesgo de inequívocidad, aunque aquél como contrapartida obtenga su certeza al amparo de una ocurrencia imprecisa del pensamiento, más comúnmente conocida como *cogito*.

## EL CONOCIMIENTO INTENCIONAL DE LA VALORACIÓN

Ante las dificultades examinadas, el sicologismo no pasa de ser una solución provisional. La génesis de la afectividad humana, que presupone la posesión de un cuerpo, ha de ex-

plicar la componente intencional de la pasión y las reacciones que ésta produce en el organismo. Para ello, sería pertinente algo más que un mecanismo oculto, dirigido a manifestar su irrupción al yo. Por ahora, la conciencia efectiva de la sensación permite señalar que lo sentido es, a un tiempo, conocido y que, conocido como tal, remite a un determinado suceso de nuestra vida. Puesto que el mismo sentir es un conocimiento, el paso siguiente es postular la receptividad valorativa de toda instancia cognoscitiva. Cuando el entendimiento recibe un objeto, centra su atención sobre él y lo conoce. Ahora bien, una cosa es la atención que el intelecto le presta al objeto y otra la relación de lo sentido con la facultad de conocimiento respectiva. Mientras nuestro intelecto se aplica con avidez al examen de un icono artístico, el icono conocido suscita una valoración paralela a ese análisis intelectual, y labramos una *valoración* estética (evito a conciencia el término “juicio”). La emoción positiva o negativa que el icono deposite en nuestros receptores no apela tanto a la subjetividad o, si se prefiere, al yo. El icono es valorado por la propia facultad, pero según una aceptación o tal vez un rechazo –y no me refiero a un juicio analítico: pues si no, no sería una emoción. Si se mira detenidamente, la valoración sin más es negativa o positiva; el objeto que nos induce un estado emocional posee para nosotros la categoría de atractivo o repulsivo, sin dejarnos una sensación intermedia. Otra cuestión es que el icono “no termine de convencernos” y la valoración aflore un tanto imprecisa, tal como si no supiéramos qué decir. En ese caso, el respecto de lo conocido a la facultad no ha dado pie, en definitiva, a una valoración, con lo cual es probable que se levante un estado de incertidumbre o una intranquilidad que incite al sujeto a seguir mostrando una actitud receptiva.

La emoción es una información sobre el estado en que se halla la facultad de conocimiento en un sentido lato –también los sentidos ex-

ternos sienten, como la vista se duele ante una luz intensa. El objeto conocido por nosotros provoca, con su formalidad propia, que la facultad se sienta afectada o afligida, o se vea sacada de su comodidad. Donde se dice inteligencia también se puede leer imaginación, pues ella da lugar a cuantiosas valoraciones que se hallan en relación con los sentidos internos de conocimiento o con lo que Tomás de Aquino llama *vis cogitativa*. Imaginamos y al mismo tiempo valoramos el objeto conocido, sin que de la valoración se extraiga un nuevo objeto cuyo contenido debamos asociar a lo imaginado. La valoración sucede generalmente al tiempo que se conoce –sea o no con la inteligencia–, y lo conocido es otra cosa que lo sentido. Sería paradójico suponer que conforman un solo objeto de conocimiento y un único acto, pues caeríamos en una precipitada forma de conjurar la amenaza de sicologismo. Son conocimientos diferentes pero, nótese, con una intencionalidad que remite al objeto de conocimiento y no a la mera conciencia.

La tesis de que los propios estados y experiencias mentales son percibidos por un nuevo sentido interno ha resultado criticada desde el ámbito de la filosofía analítica. Como ha señalado certeramente Geach, nadie se halla en la necesidad de comprobar los efectos síquicos de su propia emoción para saber que se encuentra embargado por ella<sup>6</sup>. La emoción es, de suyo, un conocimiento, y no requiere la generación de una nueva facultad que corra –por cierto– los riesgos de aclarar una paradoja infinita. Porque, de ese modo, ¿quién conocería esa segunda facultad? Como ha observado Anscombe, existe un conocimiento de los propios estados de ánimo, pero ese conocimiento no es observacional, sino que, más bien, sería similar al conocimiento que tenemos de la propia postura<sup>7</sup>.

6 Geach, P. T. *Mental Acts*. London: Routledge and Kegan Paul, 1957, págs. 107-110.

7 Anscombe, G. E. M. *Intention*. Oxford: Blackwell, 1958.

Con todo, como se ha venido afirmando, no es lo mismo padecer una emoción o un estado de ánimo que analizarlo.

En los *Remarks*, Wittgenstein pregunta: “¿Cómo puedes mirar tu pesar?” Sin duda, pueden ensayarse diversas respuestas para tratar de determinar qué es observar cuidadosamente el propio pesar, pero, sin duda, ninguna de ellas estriba en estar pesaroso. Percibir el propio miedo o la propia tristeza está ligado con un tipo de observación de sí mismo que no aparece en la inmediata vivencia afectiva<sup>8</sup>.

La hipótesis de que la valoración tiene *otra* intencionalidad se perfila con mayor significado. El sentimiento de pesar es un sentimiento y, al mismo tiempo, es intencional en la medida en que soy informado por la causa de mi pesar. En este sentido, la aflicción que padece una persona se debe siempre a un motivo. Estar triste no es una vicisitud comparable a un dolor de muelas, sino que siempre estoy pesaroso por alguna razón justificable. Con lo cual, la emoción se da siempre en el contexto de un cierto significado.

Más que a una suerte de *yo siento en general*, desligado de toda naturaleza, la intencionalidad específica de la emoción se refiere al *por qué* de ese tipo de afecto y no más bien otro. Como señala Tomás de Aquino, las pasiones se definen por su objeto<sup>9</sup>, y no, como se supondría desde un cierto sicologismo, por el acto mental de sentir. El acto mental de sentir, desligado del objeto que para Tomás de Aquino libera una emoción, carece de todo sentido. La tristeza o la esperanza tienen su intencionalidad en el objeto que ha provocado esa valoración o en la serie de noticias que inclinan la balanza hacia el pesar o la dicha. En opinión de Ricoeur, los

correlatos intencionales de los sentimientos no se pueden separar de los momentos representativos, ésos en los que se hace patente el sujeto que se halla en un estado anímico concreto<sup>10</sup>. Bien es verdad que, en algunos casos, hay circunstancias que nos infunden “malos presagios”, o de las que no sabemos exactamente por qué razón nos disgustan. En ese caso, probablemente, la inteligencia no haya sabido ponderar qué hay en el acontecimiento que nos resulta atractivo a la vez que se hace presente el afecto, con lo que queda indirectamente probado que la valoración aflora siempre con independencia de la calidad del análisis que haga la inteligencia. De ese modo, la acción del intelecto no necesariamente es tan evidente como la emoción, aunque eso no significa que el hecho de tener un sentimiento determinado no sea ya una noticia sobre el estado en que se halla una facultad.

De la misma forma, tampoco se deduce de lo anterior que la emoción sea sólo un conocimiento, ya que, de esta forma, quedaría sin explicar la razón por la que los sentimientos inhiere en el sujeto. La emoción es un conocimiento manifestado a través de un estado, cuyo respecto intencional no es inmediatamente evidente en sentido lógico. Se aludió anteriormente al hecho de que las pasiones afectan al yo por entero, y lo ciñen de tal forma que es toda la persona la que se imbuye en un estado concreto de dolor. No ocurre así, por ejemplo, en la naturaleza del conocimiento científico. Cuando centramos nuestra atención en la resolución de un problema científico, el yo no se identifica con las soluciones que se nos puedan pasar por la cabeza. Prueba de ello es que podemos escoger la solución más oportuna; nos centramos en un objeto y hacemos prescindibles a los demás. En la emoción, sin embargo, nuestro yo no está legitimado para sacudirse de inmediato un estado de ánimo. De ahí el nombre de *pasiones*, que

8 Arregui, J. V. “Descartes y Wittgenstein sobre las emociones”. *Anuario Filosófico* XXIV/2, 1991, pág. 303; Wittgenstein, L. *Remarks on the philosophy of psychology*. Oxford: Blackwell, 1980, vol. I § 446.

9 S. Th. I-II, q. 23, a. 1.

10 Ricoeur, P. o. c., pág. 138-149.

las emociones recibieron tempranamente, pues el sujeto que las ostenta se dispone sin remedio a *padecerlas*. La identificación, por tanto, de la propia personalidad con lo *sentido* por el afecto es tal, que encontramos más atractiva la vida sentimental que la vida intelectual –por más que la dicotomía no deje de ser impropia. La familia, el hogar y los amigos son el fin por el que se trabaja, y no el trabajo el fin de las relaciones extraprofesionales. Tener amigos, como sostuvo Aristóteles, es algo mucho más que necesario: es hermoso. La implicación que entre los humanos ejerce es tal, que, en opinión del Estagirita, les preocupa más a los políticos que la propia realización de la justicia<sup>11</sup>.

## EL AMOR COMO INTENCIÓN CRECIENTE

Si la forma más alta de vida, que para Aristóteles es el uso de la inteligencia, coincide con algo que se vea encaminado por la afectividad –como es el amor–, las versiones más altas de conocimiento tendrán una afectividad particular que haga posible un *deseo de saber* o de aspirar incesantemente a lo más alto. Los deseos más altos que pueda anhelar el hombre se citarán en el lugar más destacado de la inteligencia y del afecto. Esto precisa la separación de lo afectivo de ámbitos estrictamente sensitivos o corporales. El afecto sensible, que obedece más a las leyes de la pasividad que un amor de sesgo contemplativo, ha de vincularse a la información que reciben las facultades sensibles. En Aristóteles, la afectividad, lejos de quedar relegada a la condición corporal, se abre a una dimensión más íntima, más estrecha: aquella que merodea en la génesis de la inteligencia y del amor. Sin los afectos de la inteligencia, el amor tal vez sería inconcebible, pues éste se desata más por una valoración que por un exhaustivo análisis racional. Para amar, se precisa que la

inteligencia encuentre un atractivo de tipo intelectual; de lo contrario, el amor, como sucede tantas veces, queda postrado en un nivel inconsciente o más asimilable a la vida animal.

Dado que la afectividad afecta al núcleo de la persona, la inteligencia puede *sentir* un objeto atractivo y transmitir esa aceptación al resto de la unidad personal, de modo que el cuerpo también se haga partícipe de ese hallazgo. Estrictamente, el cuerpo no detecta el atractivo que nuestro interés puede hallar en objetos puramente intelectuales. Lo que de suyo es netamente intelectual no se puede plasmar en una satisfacción de tipo sensitivo, como tampoco una ciencia se encierra en la publicación de una serie de libros. El amor a la ciencia, o la *órexis*, el deseo más alto para Aristóteles, no tiene una factura perceptual o sensitiva, ni un goce meramente placentero. La naturaleza de su objeto habrá de trascender la experiencia sensible.

El amor es la clave de interpretación de toda la afectividad, siguiendo a San Agustín<sup>12</sup> y a Tomás de Aquino. La acción de la pasión se desata cuando el intelecto encuentra un bien que tiene carácter de apetecible. Lo apetecido, que puede ser acompañado de una emoción, no es todavía una pasión, sino un objeto del entendimiento práctico. La emoción es el respecto que ese objeto deposita en nuestra facultad. Si lo apetecido reúne realmente el carácter de bien, la consecución de lo bueno produce en nosotros un enriquecimiento que insta a la voluntad a poner los medios para su posesión. La posesión del bien hace que la propia persona se beneficie y atravesase el umbral de sus posibilidades.

Los bienes más altos, sin embargo, se alcanzan por el amor. El amor, que no puede ser tenido como una tendencia más, adquiere un carácter intencional máximo. Precisamente en el amor, la intención de otro se vuelve más in-

11 Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, libro VIII, 1155 a.

12 San Agustín. *De civitate Dei*, L. XIV, c. 6.

tensa que la que producen los deseos que Aristóteles llama *irracionales*, por venir de instancias que rebasan el perímetro de la inteligencia. Ante lo amado, la intención, que asocia los sentimientos propios a un conocimiento determinado, estrecha la distancia de un modo mayor que la mera atracción perceptiva. De hecho, es evidente que los que se aman se sienten más unidos que los que simplemente se conocen. La psicología del amor lleva al amante a identificarse totalmente con su amado. La veneración que el amor hace profesar al otro explica la donación que pone en marcha toda la dinámica personal. El amor que se tiene al otro intensifica vigorosamente la relación que se establece entre dos personas. Por eso, así como al que busca un placer no le interesa tanto el lugar de donde provenga, para quien busca el amor el otro es tenido como irremplazable, y su pérdida constituiría el mayor de los fracasos.

Para Tomás de Aquino, de lo espiritual a lo material existe una *inclinatio* que hace que la naturaleza tienda al otro por lo que se conoce como un *amor natural*<sup>13</sup>. Evidentemente, Tomás de Aquino no pretende reducir el apetito a una esencia amorosa, sino que busca señalar el destino espiritual del hombre como ser tendencial. Las tendencias que se concentran en la índole del hombre no son otra cosa que la búsqueda anhelante de lo superior, de aquello tan sugerente que excede los límites de la subjetividad. La afectividad recorre toda la dimensión personal, desde lo corporal o lo sensible hasta lo espiritual; pero el amor no es reductible a una mera afectividad. El amor requiere la rectificación de toda la persona hacia lo amado. Expuesto coloquialmente, parece que la vida “toma rumbos desconocidos”, y se hace presente algo que no es solamente un sentimiento, sino una aprobación completa de la persona y un encaminamiento vital. He aquí la razón por la

que el amor no es igual a la tendencia: porque, mientras el sentir la atracción de otro es algo involuntario, el amor a otra persona es un acto libre y es posible no amar sintiendo una fuerte atracción del otro. Conviene distinguir el amor y el afecto como el principio y el fin de un acto libre, que tiene por objeto el alcance de algo que nosotros no nos podemos dar.

Entendiendo que el amor es una intención de otro, y teniendo presente que no es comparable con el sentimiento, se entiende que convoque plenamente al uso de la inteligencia (es el amor platónico: la contemplación de las ideas). El amor hacia el otro se puede decir que adora. Pero esta adoración no es una atracción ciega –como lo es, por ejemplo, la sed: una pasión no bien determinada, si se resuelve de múltiples formas–, pues está firmemente determinada a amar a un *quién* concreto y no a un *quién* en general. La materialización de ese *quién* nos dice que la intención de otro no es equivalente ni intercambiable con la que tienen los demás, sino que es un acto de absoluta novedad en el universo. No hay un género de actos tales que se puedan interpretar como amor, pues el amor de una persona en nada se asemeja al de otra. De la misma forma, un acto de libertad es exclusivamente *mío*, y si no, no lo es. Los actos de libertad de otro no son del mismo género que los míos, aunque sus necesidades fisiológicas sí que lo sean, pues todos vivimos bajo una misma naturaleza pero no bajo una misma *personalidad*.

En conclusión, el examen de la intencionalidad afectiva parece mostrar que el conocimiento, en un sentido más amplio que el uso de la inteligencia, se hace presente en los enclaves de la personalidad, y que la inclinación –en un sentido más amplio que el sentimiento– posee notas intelectivas que a primera vista parecen no darse a conocer. Todo ello impule quizá a la filosofía a ampliar el círculo que lo que solemos entender por amor o intelligen-

13 Tomás de Aquino. *Summa contra Gentiles*, lib. IV, cap. 19, n. 3; S. Th. I-II, q. 28, a. 6, sc. 1.

cia, y a intentar alcanzar la personalidad desde perspectivas más abarcales e incisivas. Se requiere que acierten con el ser de la persona, y no tanto con las manifestaciones que se derivan

de su especie. A través de un prisma clásico, habría que definir la persona por su acto de ser y descender desde ahí hacia su esencia. Sólo en esta perspectiva podremos adentrarnos en el amor. ■