

## LOS SENTIMIENTOS EN LA ANTIGÜEDAD Y SUS INTERPRETACIONES MORALES

*Resumen:* El objetivo de este artículo es analizar el sentimiento en la filosofía antigua, para a continuación presentar algunas de sus distintas interpretaciones morales desde esas coordenadas históricas, que no son exactamente las nuestras. Como es sabido, desde la filosofía clásica hasta nuestros días ha habido un cambio significativo en la concepción de los sentimientos. En un primer momento los sentimientos han sido considerados como una dimensión irracional del ser humano, o como lo más opuesto a la razón. En un segundo momento, sin dejar de privilegiar el aspecto racional de la conciencia, se ha aceptado, con diversos matices, su dimensión psíquica superior, si bien únicamente como fenómeno subjetivo. Su consideración objetiva ha llegado más tardíamente, una vez la propia creencia en la “razón pura” como rectora del conocimiento y de la vida humana ha ido entrando en crisis. Esto comienza a vislumbrarse ya, curiosamente, en el transcurso de la ilustración. A partir de ahí el sentimiento va a reinterpretarse como un acto de conciencia que nos pone en contacto con la realidad de un modo tan objetivo como la razón o la volición. Como cada una de estas concepciones ha disparado distintas interpretaciones morales, lo que aquí vamos a analizar son las interpretaciones morales surgidas de la primera concepción.

*Palabras clave:* filosofía antigua, sentimiento, pasión, moral, ética, racionalismo.

*Abstract:* The aim of this paper is to analyze the sentiment in ancient philosophy, to then present some of their different moral interpretations from these historical features that are not exactly ours. As is known from classical philosophy to the present has been a significant change in the conception of sentiment. At first, sentiment has been considered an irrational dimension of human beings, or as the very opposite reason. In a second time, while privileging the rational aspect of consciousness, has accepted its psychic dimension higher, but only as a subjective phenomenon. Its objective consideration has come much later, once the belief in “pure reason” has gone into crisis. This begins to take shape and, interestingly, in the course of the illustration. From there the sentiment is going to be reinterpreted as an act of conscience that puts us in touch with reality as objective a manner as the reason or volition. As each of these concepts has provided different moral interpretations, which we will discuss here are the moral interpretations arising from the first conception.

*Keywords:* ancient philosophy, sentiment, passion, moral, ethics, rationalism.

## 1. INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia ha habido diferentes concepciones filosóficas acerca del sentimiento. En primer lugar, y en sentido general, por sentimiento (aunque este término no sea el que se ha utilizado hasta muy tarde) han entendido muchos autores un tipo de *contenidos afectivos* del alma, distintos a los contenidos racionales, tales como “emociones”, “pasiones”, “tendencias”, “afectos”, etc., siendo éste el significado más habitual a todo lo largo de la filosofía antigua. En segundo lugar, con el vocablo sentimiento han señalado otros autores una de las tres *facultades* humanas, junto al entendimiento y la volición, aquélla que nos capacita y nos posibilita sentir los distintos “estados de ánimo”, o según la cual asoman los distintos afectos, emociones y pasiones. Se trata, en este caso, de una acepción descubierta filosóficamente ya entrada la modernidad. En tercer lugar, sentimiento denota para varios autores contemporáneos un tipo de *acto intelectual*, no necesariamente una facultad, que nos pone “intencionalmente” (o “físicamente”), en contacto con la realidad de modo afectivo y, por lo tanto, que nos da una dimensión de las cosas y de las personas distinta a la meramente racional y volitiva.

En efecto, la filosofía antigua y medieval no conceptuó el sentimiento como facultad de las pasiones, afectos o emociones, por lo que no adoptó esta noción como categoría para ordenar y clasificar lo que en sentido general se llamó “afecciones” del alma. A lo largo de muchos siglos se han identificado tan sólo dos facultades humanas la razón y la voluntad, cuyo objeto es respectivamente la verdad y el bien o la virtud. En esta división todo lo que tenga que ver con la sensibilidad, o con el sentir, no es más que un contenido sensible o un momento tendencial con el que tiene que habérselas la propia razón en su uso teórico y en su uso práctico, bien sea para conocer, bien sea para actuar. En este sentido, la expresión “afección del alma” es entendida como recepción pasiva o modificación repentina, y en consecuencia su uso es extensible tanto a lo que es indispensable para el conocimiento intelectual como a lo que connota emoción o afecto y dispara las tendencias. Esta dualidad ha generado una cantidad apreciable de complicaciones interpretativas a lo largo de la historia.

Es en la modernidad, aunque ya tardíamente, cuando se introduce el concepto de sentimiento como fenómeno distinto e independiente de la razón y de la volición, por tanto, como una nueva “facultad”, gracias a su capacidad para expresar ciertos estados de ánimo sugeridos por la realidad circundante. No obstante, a lo que se debe inicialmente este término es a un reconocimiento de la subjetividad humana como algo irreductible a un conjunto de elementos objetivos. Por eso, el sentimiento es entendido en un principio como una dimensión subjetiva de la actividad de la conciencia, la que nos pone en conexión con el placer y

el dolor. Al lado de la actividad de conocer y de la actividad de desear habría en el ser humano una tercera actividad, el sentimiento, apropiada para expresar el placer y el dolor ante la percepción o representación de un objeto. La dimensión que comprende este objeto, debido a esta nueva potencia de la conciencia, no es pues la verdad ni el bien, sino la belleza. El sentimiento se convierte entonces en la “facultad del gusto”.

Sin embargo, parecía obvio que todavía quedaba un paso más en la interpretación del sentimiento, pues frente a la idea (kantiana, por ejemplo) de que el sentimiento es una percepción siempre subjetiva sin valor de conocimiento, algunos autores apuntan a la “intencionalidad” de algunos sentimientos. Por lo tanto, si no todos, al menos algunos sentimientos no han de entenderse como meros estados vivenciales subjetivos, sino como actos de objetividad propia. Esta objetividad es la que nos permite una transmisión intersubjetiva de sentimientos con meridiano sentido. Todo esto quiere decir que el sentimiento es intencional en el mismo sentido en que puede serlo la razón o la voluntad. Por consiguiente, desde este otro ángulo se ha ido describiendo la vida emocional, al igual que ya se había hecho con la inteligencia y con la volición, lo cual ha dado lugar a la llamada “fenomenología de los sentimientos”. Y lo que se dice desde este nuevo horizonte es que el sentimiento se caracteriza no tanto por ser una facultad, algo que no queda afirmado ni negado, sino por ser un “acto de conciencia”, la estimación de ciertas dimensiones de la realidad que ahora se llaman “valores”. El valor es la realidad objetiva captada por el sentimiento, o dicho de otro modo, el sentimiento nos da una realidad objetiva, el valor, y no una mera vivencia subjetiva.

Pues bien, desde esta perspectiva histórica cabe analizar consecutivamente el papel que han desempeñado los sentimientos en la vida moral. Las posibilidades son varias. A veces se han resumido del siguiente modo: para algunos debe buscarse una *armonía* de las emociones; para otros, debe cultivarse *solamente aquellas* emociones que causan alegría o placer; para otros, que cualesquiera que sean las emociones, han de experimentarse con *moderación*; para otros, en fin, que es mejor *reducir* las emociones a su máxima expresión. Si englobamos la primera, la segunda y la tercera opción, que no parecen absolutamente incompatibles, en una única alternativa, podemos hablar entonces de dos posiciones fundamentales: la que busca *armonizar* las emociones fomentando el uso *moderado* de las *mejores*; y la que las considera absolutamente *dañinas* para la felicidad humana y por tanto, que conviene *anularlas*. Los filósofos que se han inclinado por esta última alternativa (entre los más destacados, los estoicos) han fundado su doctrina en una idea de la emoción como “perturbación” innecesaria del ánimo. Esta perturbación empaña la serenidad que debe acompañar a la vida racional, por lo que la emoción es entonces considerada como opuesta a la razón, o irracional. Esta misma idea se repetirá con algún matiz en la modernidad. Sin

embargo, aun los filósofos que han acentuado la necesidad de sobredimensionar la razón frente a la emoción, no han ido tan lejos, no han promocionado una completa supresión de todas las emociones. Hay emociones “buenas” y emociones “malas”, emociones nobles y emociones innobles. Es habitual contemplar esta posición sobre todo entre algunos autores medievales y modernos, especialmente los de inclinación agustiniana, aunque tiene raíces en la filosofía antigua. Lo que importa en la emoción no es tanto ella misma, cuanto el modo de ser querida y gestionada. Por eso algunos autores han podido valorar, y de ahí su demanda de armonía y moderación, las emociones como “estados” mentales relevantes para la vida moral de los seres humanos, al considerarlas capaces de matizar la visión intelectual de las cosas, quizá por entender que también existe una “lógica del corazón” como se ha dicho alguna vez. Otros autores, sin embargo, no han asumido del todo este nuevo papel de las emociones. De ahí que esta concepción llegue a convivir en algunos autores modernos junto a la anterior.

Ahora bien, estas dos posiciones han quedado superadas más tarde por destacados filósofos de finales de la modernidad, y después por otros contemporáneos. Ante todo, por la interpretación practicada por algunos moralistas de la ilustración inglesa, la que otorgó un papel destacado, incluso supremo en el caso de Hume, a los sentimientos en la vida moral, en detrimento del papel tradicional concedido a la razón. Hume llega a decir que la razón es y no puede no ser más que esclava de las pasiones. Esta reacción tan extrema, tan distinta a lo habitual, es quizá lo que ha llevado a revisar a fondo este disparate de posiciones enfrentadas. Es precisamente dentro del horizonte fenomenológico donde esta revisión ha tenido más intensidad y ha dado los mejores frutos. El fundamental, que la vida emocional no es una dimensión inferior a la vida intelectual, sino que posee su propia lógica, no siendo por otro lado un simple estado afectivo o pasivo de la conciencia. A partir de aquí se destaca el carácter intencional y activo de las emociones en orden a dirigir la vida moral. Evidentemente, esta posición no ha estado exenta de críticas, pero ha sido dentro del propio ámbito fenomenológico donde se han desarrollado otras orientaciones. Dicho de otro modo, han sido otros fenomenólogos los que han introducido mejoras cualitativas en el papel asignado a las emociones en la vida moral.

Lo que aquí nos proponemos es analizar el sentimiento en la filosofía antigua, para analizar a continuación sus distintas interpretaciones morales en esas coordenadas históricas, que no son exactamente las nuestras. Como queda apuntado, a lo largo de tanto tiempo ha habido un cambio sustancial en la concepción de los sentimientos. En un primer momento los sentimientos han sido considerados como una dimensión *irracional* del ser humano, como lo más opuesto a la razón. En un segundo momento, sin dejar de privilegiar el aspecto racional de la conciencia, se ha aceptado, con diversos matices, su carácter real y personal, si

bien únicamente como fenómeno *subjetivo*. Su consideración objetiva ha llegado más tardíamente, una vez la propia creencia en la “razón pura” (o en la “pura razón”) como rectora del conocimiento y de la vida humana ha ido entrando en crisis. Esto comienza a vislumbrarse ya, curiosamente, en el transcurso de la ilustración. A partir de ahora el sentimiento va a reinterpretarse como la *dimensión* que nos pone en contacto con la realidad de un modo tan objetivo como la razón o la volición. Dejamos, pues, estas dos últimas concepciones para posteriores investigaciones, y nos ceñimos aquí a la primera.

## 2. EL SENTIMIENTO COMO “PASIÓN”

Desde el nacimiento de la filosofía siempre se ha distinguido más o menos nítidamente entre sentir e inteligir, o lo que aquí es lo mismo, entre el mundo emocional y el mundo puramente racional, y lo grave es que esta distinción casi siempre se ha concebido como una oposición. Por un lado estaría el mundo de la “visión”, de lo lumínico (no olvidemos que “intuir” significa ver, que “forma” o “figura” es la traducción de *eidos*, que *nous* tomó en latín la forma de *intellectus*, la aprehensión de la esencia de la cosa, y tantos otros conceptos que se remontan a Grecia), que es un mundo tremendamente racional o racionalista, y frente a él, el mundo del tacto o contacto, de la afección, de la fruición, etc., todos ellos muy pegados a la sensibilidad, al sentir, y por lo tanto ciegos para lo que la razón ve. Todo esto ha pasado a la cultura occidental en la versión más dura, aquella que entendía la razón como lo propiamente humano, y los afectos, las emociones, las pasiones, y en general lo que podemos llamar “sentimientos”, como lo específicamente animal. En la medida en que eso también podía pasar a formar parte de la naturaleza humana en tanto que animal era considerado, pues, como “irracional”. Lo que hay detrás de esta concepción es otra claramente identificable: la idea de que los sentimientos no poseen autonomía e independencia propia, sino que son “afecciones” que el ser humano tiene en sus tendencias o por las cosas a las que tiende. Por lo tanto, frente a la relativa autonomía e independencia de la razón y la volición a partir de la modernidad, en la antigüedad nos encontramos todavía con una concepción de la dimensión emocional que supone que ésta no posee leyes propias, sino que aparece asociada a alguna de las otras dos facultades. De ahí que siempre se haya dicho que sobre los sentimientos no tenemos ningún control una vez somos presa de ellos, que por lo tanto somos sujetos pasivos de algo y que la mayor parte de las veces carecemos de la claridad suficiente para identificarlos correctamente, en definitiva, que desconocemos sus causas, que nos separan de la verdadera realidad en vez de adecuarnos o “ajustarnos” a ella, etc., etc. Por eso, la identificación de los sentimientos con algo negativo no resulta

extraña, como tampoco resulta extraña su concepción como “perturbaciones del alma”. En realidad, el término que se ha utilizado para referirse a ellos es el de “pasión”. Todavía hoy el término pasión posee un sentido negativo, a pesar de que con él nos referimos a un sentido ligeramente distinto del que tuvo en su origen. Pero la concepción originaria invita a ello. En definitiva, vamos a estudiar el abigarrado mundo de los sentimientos para intentar comprender algo mejor el porqué de esta concepción a la que acabamos de aludir, el porqué de esta versión peyorativa de los sentimientos y de la vida emocional.

#### A) LA PASIÓN COMO “AFECCIÓN”

El concepto de “afección”, que traduce el griego *páthos*, posee en la filosofía antigua y medieval un amplio campo semántico al designar “todo estado, condición o cualidad que consista en realizar una acción o en ser influido o modificado por ella”<sup>1</sup> Esta amplitud semántica explica que el término haya sido usado de un modo muy extenso. Así, afección pudo significar de modo particular a veces “pasión” o “afecto” del alma, aunque en sentido más general remite a cualquier modificación pasiva, por tanto, producida por una causa externa. Por otro lado, la traducción latina de *páthos* por *passio*, “pasión”, produce el mismo efecto, pues esa noción tanto se ha utilizado en el sentido de modificación pasiva (*affectio*), como en el de afecto del alma (*affectus*). Para mayor complicación actual, a partir del siglo XVIII el término “pasión” cobró un nuevo significado, que es el que posee modernamente la palabra para nosotros: el dominio total de una emoción. Por lo tanto, visto esquemáticamente, estaríamos ante una variedad de significados de “afección”, o mejor “pasión”, enraizados en un único término, *páthos*, *passio*, que podemos clasificar globalmente en la siguiente tabla:

<i>páthos</i> , <i>passio</i> , afección	<i>affectio</i>
	<i>affectus</i>
	<i>pasión</i>

Prescindiendo del último significado apuntado, que no existe en la antigüedad, Aristóteles clasifica en diferentes lugares de su obra la “afección” como una de las diez categorías de la sustancia. El término que usa para ello es un infinitivo, *páschein* (*pati* en Moerbeka y en Pacius), traducido normalmente como

1 N. Abagnano (1974). “Afección” en: *Diccionario de filosofía*.

“pasión”; pero tanto “pasión” como “padecer” son traducciones con ciertas connotaciones antropomórficas que pueden evitarse utilizando la expresión de Ackrill “ser afectado”, expresión que tiene además la ventaja de tener comunidad de raíz semántica con “afección” (*pathé*). Para Aristóteles *páschein* como una de las diez categorías es, por lo tanto, “estar afectado”, algo que ejemplifica con “ser cortado, ser quemado”<sup>2</sup>.

Por otro lado, Aristóteles llamó “afectivas” (*pathētikai*) a las *cualidades* sensibles dado que cada una de ellas produce una afección en los sentidos, mientras que denominó “afecciones” (*pathēmata*) a aquellas *cualidades* producidas, no por las cosas como en el caso anterior, sino por la afección que produce la cosa; se trata de una especie de reduplicación de la afección<sup>3</sup>. Resulta muy interesante detenerse en esta distinción de “*cualidades* afectivas” y “*las afecciones*”. Aristóteles pone varios ejemplo: la dulzura, la amargura, la acritud y todo lo que es afín a estas cosas, como también el calor, la frialdad, la blancura y la negrura. ¿Cuáles de estas notas son “*cualidades* afectivas” y cuáles “*afecciones*”? El siguiente texto nos lo aclara: “No se dice que la miel sea dulce porque haya sido afectada de alguna manera, ni ninguna de las demás cosas semejantes; del mismo modo, no se dice que el calor y la frialdad sean *cualidades* afectivas porque las cosas que las poseen hayan sido afectadas de alguna manera, sino que, debido al hecho de que cada una de las *cualidades* que se han mencionado *produce una afección en los sentidos*, es por lo que se llaman *cualidades* afectivas. Sin embargo, la blancura y la negrura y los demás colores no se llaman *cualidades* afectivas en el mismo sentido que las que hemos mencionado, sino porque *ellas mismas surgen a partir de una afección*. Es claro que muchos cambios de color surgen a partir de una afección; en efecto, cuando uno se siente avergonzado se vuelve rojo, cuando está atemorizado, lívido, y así en las demás cosas”<sup>4</sup>.

Las “*cualidades* afectivas” son *cualidades* porque se trata de las notas que posee una cosa por naturaleza, son “*sus*” *cualidades*, y son además *afectivas* porque esas notas producen una afección en los sentidos. Son pues *cualidades* difícilmente mudables y permanentes. En cambio, las “*afecciones*” son *cualidades* que advienen eventualmente a la cosa por efecto de la propia afección, no de la cosa; son *cualidades* evanescentes, y por eso no son las *cualidades* que califican propiamente a una cosa. Referido ahora al alma humana, Aristóteles precisa mucho más el significado de las “*afecciones*” frente a las “*cualidades*”. “Todas aquellas cosas que surgen directamente desde el nacimiento a partir de ciertas *afecciones* se llaman *cualidades*; así, por ejemplo, el ataque de locura, la cólera y

2 Aristóteles, *Categorías*, 2a 3.

3 Cf. Aristóteles, *Categorías*, 9b 6.

4 Aristóteles, *Categorías*,. 9b 8-19.

cosas por el estilo; en efecto, en virtud de ellas se califica a los hombres llamándolos coléricos o locos. Lo mismo sucede con todas aquellas enajenaciones que no son naturales, sino que surgen de cualesquiera otras circunstancias difíciles de eliminar o incluso completamente inmutables; tales cosas son también cualidades, puesto que en virtud de ellas decimos que se nos califica. Pero todo lo que surge de cosas que desaparecen con rapidez se llaman afecciones; por ejemplo, un hombre, al estar afligido, se encoleriza más; pues no se dice que es colérico aquel que, al tener tal afección, se encoleriza más, sino que se dice más bien que ha sido afectado de alguna manera; de este modo, las cosas de este tipo se llaman afecciones, no cualidades”<sup>5</sup>.

Por lo tanto, *pathós* o *páthemata* aparece en Aristóteles con dos grandes significados, el de “cualidades afectivas” y “afecciones”. Referido a esto segundo, podemos acudir ahora a ese magnífico diccionario que es el libro V de la *Metafísica* de Aristóteles para precisar los distintos sentidos de “afección” (*páthos*): “Se denominan ‘afecciones’ en un sentido, las cualidades en las cuales una cosa puede alterarse, por ejemplo, lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo, la pesadez y la ligereza, y todas las demás de este tipo; en otro sentido, las actividades y las alteraciones de tales cualidades, y de ellas, especialmente, las alteraciones y movimientos que producen daño, y muy especialmente, aquellos daños que producen sufrimiento. Además, se denominan ‘afecciones’ las grandes desgracias y los grandes sufrimientos”<sup>6</sup>.

La noción de afección como modificación producida por una acción exterior se mantiene en la tradición filosófica y en la mayoría de los casos se expresa con la palabra *passio*, pasión, que, como se ha apuntado, adquirió su significado moderno sólo en la segunda mitad del siglo XVIII. Así, Alberto Magno entiende que la afección es el “efecto y la consecuencia de la acción”<sup>7</sup>, definición que acepta Tomás de Aquino<sup>8</sup>, aunque precisa tres significados del término: “El primero, que es el más característico, es cuando cualquier cosa es alejada de lo que a ella conviene según su naturaleza o su inclinación propias, como cuando el agua pierde su frío por la acción del calor o cuando el hombre se enferma o se entristece. El segundo significado, que es menos característico, es cuando se pierde una cosa cualquiera, sea o no sea conveniente; y en tal sentido se puede decir que sufre una acción no solamente aquel que se enferma, sino también el que se cura o en general cualquiera que sea alterado o cambiado. En un tercer sentido se dice cuando aquello que se encontraba en potencia recibe lo que él era en potencia

5 Aristóteles, *Categorías*, 9b 34 – 10a 10.

6 Aristóteles, *Metafísica*, V.

7 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 7 a.1.

8 Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 97, a. 2.

sin perder nada: y en tal sentido de todo aquello que pasa de la potencia al acto puede decirse que sufre una acción, aun cuando se perfecciona”<sup>9</sup>.

Por su parte, y ya en la filosofía moderna, Descartes ha dado a la noción de afeción su expresión clásica en su obra muy significativamente titulada *Pasiones del alma*: “Todo lo que se hace o que sucede de nuevo es generalmente llamado por los filósofos una afeción respecto al sujeto al cual sucede y una acción con referencia a aquello que lo hace suceder; de tal modo que aunque el agente y el paciente sean a menudo muy diferentes, la acción y la afeción no dejan de ser siempre una misma cosa que tiene estos dos nombres en virtud de los dos sujetos diferentes a los cuales se puede referir”<sup>10</sup>.

En sentido análogo, Spinoza adoptó el término para definir los que él llama *affectus*. La idea de Spinoza es que las emociones, en cuanto pasiones o afeciones, constituyen la impotencia del alma y el alma las vence transformándolas en ideas claras y distintas. Así dice en su *Ética* que “un afecto que es una pasión, deja de ser una pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta”<sup>11</sup>. En tal caso la idea se distingue sólo racionalmente de la emoción y se refiere sólo a la mente, dejando de ser una afeción, pues “todas las ideas, en cuanto se refieren a Dios son verdaderas [...] Dios está exento de pasiones, y no es afectado por ningún afecto”<sup>12</sup>.

Visto así, y como ha señalado J. Ferrater, las complicaciones en que abunda la historia de la filosofía cuando se describen los usos de este término “afeción” obedecen sobre todo a que mientras en unos casos es tomado como si designara una cualidad sensible, en otros se estima como una pasión. En ambos casos, sin embargo, existe un punto de unificación, y es que la afeción roza siempre la “sensibilidad”, el sentir. De ahí la definición también frecuente de la afeción como una “modificación” de la sensibilidad, que puede ser producida por algo externo o puede responder a un estado preexistente del ánimo afectado. En el primer caso, la afeción es absolutamente “pasiva”, o mera afeción; en el segundo caso, “tendente”, como enseguida veremos.

En cualquier caso, lo que queda claro con este breve recorrido es que la filosofía antigua y medieval no tomó el sentimiento como unidad potencial o facultativa (por lo tanto, activa o productora) al lado del conocimiento y de la volición. Ni la psicología platónica, que distingue un alma racional, un alma concupiscible y un alma irascible<sup>13</sup>, ni la psicología aristotélica, que distingue una función vege-

9 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 79, a. 2.

10 R. Descartes, *Las pasiones del alma*, I, 1, 1650.

11 B. Spinoza, *Ética*, V, 3.

12 Ibid.

13 Cf. Platón, *República*, IV, 12-15.

tativa, una función sensitiva y una función intelectual<sup>14</sup>, reconocen una fuente autónoma de los sentimientos. Lo mismo sucede en la filosofía medieval e inicios de la moderna, que sigue las huellas de la psicología antigua. ¿Cómo quedan configurados entonces los sentimientos respecto del alma humana?

## B) LA PASIÓN COMO “APETITO SENSIBLE”

Recordemos, ante todo, que de modo general las pasiones son afecciones (*pathémata*), cualidades que externa o internamente “afectan” a las demás facultades del alma, básicamente al conocimiento y a la volición. Pero no nos interesa analizar aquí esas afecciones en cuanto *contenido sensible* del conocimiento, sino en cuanto *modo apetente* de la volición y su conexión interna. Esta distinción es determinante:

<i>páthos, pathémata</i>	impresión sensible	conocimiento
	apetito sensible	volición

El término “apetito”, *órexis, appetitus*, posee el sentido general de inclinación a algo, y en este sentido es “el principio que impele a la acción a un ser vivo a causa de la satisfacción de una necesidad o de un deseo o la realización de un fin”<sup>15</sup>. Por lo tanto, el apetito constituye un desencadenante de la acción, aunque no es el único como harán notar los escolásticos al distinguir “apetito sensible” y “apetito intelectual”. Mas la raíz de esa división aparece ya en Aristóteles.

En efecto, Aristóteles, en un famoso texto de la *Ética a Nicómaco*, habló de tres cosas que hay en el alma que rigen la acción y la verdad: la sensación (*aísthesis*), el intelecto (*nous*) y el deseo (*órexis*). “De ellas, la sensación no es principio de ninguna acción, y esto es evidente por el hecho de que los animales tienen sensación, pero no participan de acción. Lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son, en el apetito, la persecución y la huida”<sup>16</sup>.

Por lo tanto, el apetito y el intelecto práctico son los dos principios distintos que mueven la acción, pero están relacionados y dan lugar a varios tipos de inclinación. Dicho de otro modo, la acción puede ser “apetecida” de distinto modo: por “deseo concupiscible” (*epithymía*), por “impulso irascible” (*thymós*) y

14 Cf. Aristóteles, *Sobre el alma*, II, 2.

15 N. Abbagnano (1974). “Apetito” en: *Diccionario de Filosofía*.

16 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139 a 17.

por “voluntad racional” (*boulesis*)<sup>17</sup>. El deseo concupiscible inclina a perseguir el bien sensible y a rechazar lo que es sensiblemente nocivo; el impulso irascible es aquel por el cual el hombre se resiste a las acciones nocivas y elige frente a todo lo que es difícil<sup>18</sup>. Ambos se distinguen básicamente por el grado de dificultad en la consecución de su fin. A estas distinciones, consignadas con precisión por los escolásticos a propósito de los textos aristotélicos, hay que añadir ahora la anotada más arriba y que las engloba. Se trata de la distinción entre “apetito sensible” y “apetito intelectual”. Según Tomás de Aquino, estas son dos diferentes potencias del alma, una pasiva y la otra activa<sup>19</sup>. Al apetito sensible pertenece claramente el deseo concupiscible y el impulso irascible, mientras que el apetito intelectual equivale a la voluntad racional.

Pues bien, los apetitos sensibles son inclinaciones más o menos animales que todo hombre posee. Todo lo contrario que los apetitos intelectivos, que son específicos o propios del hombre, o si acaso también algo divino. De este modo, hay apetitos superiores y apetitos inferiores, tan distintos que los escolásticos dirán que los inferiores son “pasiones”. A los apetitos intelectuales nunca llamarán los escolásticos pasiones. Este será el esquema general que se repetirá a lo largo de toda la filosofía medieval, recogiendo la concepción antigua, hasta bien entrada la modernidad.

órexis, deseo, apetito	apetito sensible	<i>epithymía</i> deseo concupiscible	<i>pathémata</i> pasiones
		<i>thymós</i> impulso irascible	
	apetito intelectual	<i>boulesis</i> voluntad racional	

He aquí un texto de X. Zubiri comentando estas divisiones: “De las tendencias, la filosofía clásica, sobre todo la escolástica, ha hecho un análisis relativamente minucioso. Cuando uno compara las definiciones casi geométricas que nos da Espinoza en su *Ética*, se ve que, en definitiva, están más o menos deformadas por el racionalismo, pero apoyadas sobre el intento escolástico de clasificar y definir eso que llamamos sentimientos. Los escolásticos los llamaban pasiones. Y todavía Descartes se refiere a eso en su tratado *De las pasiones*, no a lo que llamamos una pasión, en el sentido de ser un hombre muy apasionado. Pasiones

17 Aristóteles, *Sobre el alma*, II, 3, 414b 2.

18 Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, q. I, 81, a.2.

19 Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica.*, q. I, 80, a. 2.

son para los antiguos afecciones, *pathémata*, que el hombre tiene en sus tendencias o respecto de las cosas o por las cosas a las que tiende”<sup>20</sup>.

Este texto es suficientemente claro para lo que queremos notar: que las “afecciones”, en el sentido de afectos, emociones o pasiones, son para los antiguos un momento apetente, o mejor, un *primario modo apetente* (apetito sensible) del alma humana. Lo único que habría que añadir es que en la filosofía moderna y contemporánea el término “apetencia” ha caído en desuso y ha sido sustituido por otros, tales como “tendencia” (como refleja el texto de Zubiri) o “volición”. Así, lo llamado por los escolásticos “apetitos sensibles” vendría a ser puramente “tendencias”, mientras los apetitos intelectivos equivaldrían preferentemente a “voliciones”. Es importante tener en cuenta esta dualidad para futuras consideraciones, pues si tomáramos como unitarios los términos “afección”, “apetito” (sensible) y “tendencia”, por un lado, y “volición”, por el otro, comprenderíamos parte de la crítica que contemporáneamente se ha vertido sobre esta concepción antigua de los sentimientos; precisamente lo que se reclama indivisiblemente es una “voluntad tendente”, pero también a un tiempo un “sentimiento afectante”. Otro texto del mismo autor apunta en esta dirección: “Se nos dice que hay dos clases de sentimientos, superiores e inferiores. Esto necesitaría una fundamentación más estricta. No vaya a resultar que los dos apetitos no son numéricamente dos, sino dos momentos de un apetito único; con lo cual no habría sentimientos superiores y sentimientos inferiores, sino simplemente sentimientos humanos”<sup>21</sup>.

Resumiendo, pues, resulta que la filosofía antigua careció de un principio capaz de clasificar las emociones, los afectos, etc., y llamó a todo “afecciones”, traducción de *páthos*, *passio*. Eso significó repartir las distintas cualidades sensibles entre los distintos principios ya admitidos, la sensación, el intelecto y la volición. Sin embargo, analizado el principio volitivo se comprueba que los autores antiguos colocaron un tipo de afecciones, los “afectos” o emociones, como modo primario de la apetencia o tendencia, es decir, como apetito sensible, el momento que consideran inferior en su teoría de las tendencias. Este momento es justo lo que entendieron por “pasiones” con el significado que el término soporta hasta mediados del siglo XVIII, y que nosotros llamamos, aunque sea un anacronismo referido a esa época, sentimientos.

20 X. Zubiri (1992). *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 329.

21 X. Zubiri (1992). *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 330.

### 3. EL SENTIMIENTO EN LA ÉTICA DE LA VIRTUD

Tomamos el término “pasión” como una variante de la “afección” analizada anteriormente, lo que en latín se llamó *passio*, *afectus*, traducción de griego *páthos*. En este sentido utilizaremos indistintamente los términos pasión, emoción, afecto, sentimiento, etc. con el mismo significado. Porque “pasión”, tal como ya ha quedado consignado, es un concepto que en su sentido general ha significado cualquier “afección” del ser. Así lo entendió Aristóteles al hablar por ejemplo de las categorías. Pero en su sentido específico, el sentido que nos concierne aquí, pasión es una afección o modificación de un sujeto psíquico. Se dice en este sentido que el sujeto “padece” el efecto de una acción. Mas este “padecer” (la pasividad que arrastra este término por su filiación con “afección”) se ha interpretado de distintos modos: como “alteración” o modificación súbita, como “perturbación”, etc. No obstante, no hay manera de hacerse cargo de tales interpretaciones si no es considerando otros factores externos a la propia noción.

#### A) LA INTERPRETACIÓN SOCRÁTICO-PLATÓNICA

Para saber lo que ha significado el sentimiento en la ética antigua, nos proponemos iniciar un recorrido por los diferentes sistemas morales a partir de la controvertida, pero esencial, figura de Sócrates, pues desde que inauguró la sabiduría como actitud ética, en oposición a la sabiduría como retórica típica de los sofistas, a él no sólo se remite Platón, sino también Aristóteles, así como varias escuelas helenísticas. Precisamente la cultura occidental fue heredera durante muchos siglos de una concepción de la vida moral a través de una de las interpretaciones helenísticas de los sentimientos, el estoicismo, que además decía inspirarse en Sócrates, quizá la visión más rigurosa y de multitud de consecuencias.

Para Sócrates, el tema de los sentimientos entendidos como pasiones del alma afectan a dos puntos esenciales de su teoría moral, primero, al conocimiento de las virtudes fundamentales de la vida humana, segundo, a la realización de esas virtudes o a la formación del carácter. En cuanto al primer punto, Sócrates creía que no se podían discutir cuestiones morales tales como de qué manera actuar justamente, o cuestiones estéticas tales como si una cosa es hermosa, a menos que previamente se haya decidido qué significan los conceptos de “justicia” y de “belleza”. Mientras esos conceptos no se fijan, de tal forma que dispongamos de una norma en nuestra mente a la que podamos referirnos, no sabremos lo que estamos diciendo sobre ellos, y la discusión podría frustrarse porque las partes

están asignando significados diferentes a las mismas palabras<sup>22</sup>. Por lo tanto, hay que poner en marcha un método de búsqueda en común del significado unívoco de cada concepto, y esto es lo que esencialmente se ha conocido como método de preguntas y respuestas. De lo que se trata es precisamente o bien de que alguien llegue a saber algo (literalmente, hacer explícito, o como dirá Platón, recordar) que todavía no sabe o que permanece oculto y que es necesario sacar a la plena luz del conocimiento, o bien someterse a una especie de catarsis intelectual para que despojándose de sus falsas creencias e ideas confusas conciba algo asumible por todos y no viciado por ningún interés particular. Esto segundo es lo que más nos importa, porque entonces aquí juegan un papel (aunque sea negativo) el tema de los sentimientos. Ante la necesidad de pensar y hablar con claridad, al querer filtrar por la razón humana toda categoría moral, al querer justificarlo todo racionalmente, de algún modo se está poniendo las bases para una anulación de aquello que tanto gustaba a los sofistas: su interés por adherir persuasivamente una multitud a un concepto moral, sea o no el correcto. Sócrates más bien creía que una búsqueda de la verdad acerca de los principios que gobiernan la conducta humana era lo más apropiado, simplemente porque la mejor comprensión que llevaría consigo, conduciría a una mejora de la misma conducta. La pretensión de conocimiento verdadero es pues para Sócrates la única garantía de una vida virtuosa, porque nadie obra mal si no es por ignorancia. Dicho de otro modo, la virtud es una ciencia, por lo tanto, algo libre de elementos espurios como los utilizados por los sofistas: las emociones. La mente debe estar despejada y aguda, por la única razón de que el prerequisite para la recta acción es reemplazar la persuasión sofística por la comprensión de los hechos. El Platón de la *República* llevará al extremo esta idea expulsando a los poetas de la ciudad y dando su gobierno a los filósofos, únicos que por su capacidad dialéctica y noética, esto es, racional, son capaces de contemplar lo bueno y lo mejor con absoluta nitidez. El bien y la belleza nada tienen que ver con las emociones. Más bien sucede lo contrario, las emociones nos ciegan y no nos dejan ver correctamente lo que es bueno para el ser humano.

Analizado de qué modo podemos llegar al conocimiento de las virtudes, podemos abundar en la segunda cuestión antes enunciada, la de la formación del carácter. Como ya hemos notado, para Sócrates la virtud es conocimiento, por tanto, algo que se adquiere de modo consciente y voluntario, mientras que el vicio, o el mal obrar, es fruto de la ignorancia y, consecuentemente, algo involuntario e inconsciente. Es en estos términos cómo se formula la conocida paradoja socrática, que apunta al modo de enseñar precisamente las virtudes, si conociendo directamente qué es la justicia, el valor, etc., o de algún otro modo. Aristóteles

22 Cf. este punto en W. K. C. Guthrie (1986). *Historia de la filosofía griega*, III, p. 338.

nos ha dejado algunos textos muy estimables a este propósito. En un breve recorrido histórico, al llegar a Sócrates afirma: “El resultado de éste al transformar las virtudes en ramas del conocimiento, fue el eliminar la parta irracional del alma, y con ella la sensibilidad y el carácter moral. En este sentido, su tratamiento de la virtud estaba equivocado. Después de él, Platón, con bastante razón, dividió el alma en la parte racional y la irracional, y explicó las virtudes propias de cada una”<sup>23</sup>.

Este mismo juicio, es decir, la interpretación de la ética socrática como un exagerado intelectualismo moral, se repite en otros lugares. Valga como representación el siguiente texto: “Sócrates creía que el conocimiento de la virtud era objeto final, e investigaba qué es la justicia, el valor y todas las demás clases de virtud. Esto era razonable, teniendo en cuenta su concepción de que todas las virtudes eran conocimiento, de tal forma que conocer la justicia era al mismo tiempo ser justo; ya que, tan pronto como aprendemos geometría y arquitectura, somos arquitectos y geómetras. Por esta razón investiga él qué es la virtud, pero no cómo se adquiere o de dónde procede”<sup>24</sup>.

La réplica de Aristóteles es que referido a las ciencias teóricas esto puede ser cierto, pero afirmar en toda su generalidad que el conocimiento es virtud, esto es insuficiente. En la vida moral conocer lo que es la virtud puede ser condición necesaria pero no suficiente, pues no se trata de saber lo que es el valor o la justicia, sino de ser valerosos o justos, y esto no se adquiere exclusivamente por la vía del conocimiento. ¿Cuál es el problema entonces? Aristóteles alude al hecho, por lo demás cotidiano, de que hay que tener en cuenta la debilidad de la voluntad, la falta de autocontrol, la incontinencia, el efecto del apetito y, en general, todo el mundo emocional. Según afirma Aristóteles, “Sócrates era totalmente opuesto a esa idea, sobre la base de que no existe esa cosa llamada incontinencia: cuando un hombre actúa contra lo que es lo mejor, no lo hace a sabiendas, sino que actúa por ignorancia”<sup>25</sup>. Para Aristóteles, en cambio, la razón, o el alma racional, no posee un dominio absoluto de sí misma y por lo tanto puede ser arrastrada por las pasiones. Dicho de otro modo, no existe identidad entre el conocimiento del bien y su recta ejecución, como pensaba Sócrates. Esto que se ha calificado de paradójico, posee su explicación, entrevista por Aristóteles, en que no se ha hecho verdadera cuestión de qué entendemos por “conocimiento”, pues éste puede ser universal o particular, actual o potencial, etc. Por ejemplo resulta posible identificar el conocimiento universal con la virtud, y por lo tanto, con la incontinencia,

23 Aristóteles, *La gran moral*, 1182a 20, cit. por W. K. C. Guthrie (1986). *Historia de la filosofía griega*, III, p. 338.

24 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I 1216b 2-11.

25 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII 1145b 25-30.

pero no así el conocimiento particular, o conocimiento sensible, que está influido por las pasiones, afectos, etc.

Sin embargo, hay un punto que matiza todo esto que acabamos de referir. Se trata del contraste entre la educación socrática por medio del amor y la educación sofística sin amor. Esta oposición es la que ha cristalizado en nuestro entorno, por ejemplo, en Miguel de Unamuno y su novela *Amor y Pedagogía*. Para Sócrates la habilidad dialéctica propia de los sofistas como medio para la reforma moral estaba llamada a fracasar, a menos que se dieran ciertas condiciones previas: el compromiso con la verdad y la justicia, así como cierta empatía entre el maestro y el alumno. Por lo tanto, una cuestión no sólo de medios sino también de fines. Y los fines no hay otro modo de apropiarlos, piensa Sócrates, que exhortándolos amablemente. De ahí que exhortara a los seres humanos a la bondad.

## B) LA INTERPRETACIÓN ARISTOTÉLICA

Como acabamos en el punto anterior, Aristóteles dialoga continuamente con Sócrates, y por lo tanto inicia su ética a partir de los problemas planteados por Sócrates, aunque esto no quiere decir que no perciba esos problemas motivado por las discusiones llevadas a cabo en el ámbito de la Academia platónica. Lo único que puede significar es que Platón tomó a Sócrates como fuente de su pensamiento sin agotarlo. De ahí que tenga sentido que Aristóteles se siga refiriendo al mismo campo nutricional de la problemática ética. Esto lo ha explicado Zubiri del siguiente modo: “es evidente que Platón [...] continúa a Sócrates, y Aristóteles a Platón [...]. Pero esto no significa que haya de concebirse la línea ‘Sócrates-Platón-Aristóteles’ como un trazo continuo. Cabría modificar levemente la imagen geométrica de una trayectoria sustituyéndola por la de un haz cuyo centro se encontrara en Sócrates mismo. Aristóteles, más que continuación de Platón, es un replanteo de los problemas filosóficos desde la raíz misma de donde Platón los tomara”<sup>26</sup>.

En relación al tema que estamos tratando, en Aristóteles la “pasión” es una afección del alma acompañada de placer o de dolor. En el alma habría tres clases de cosas, “pasiones”, “hábitos” y “facultades”<sup>27</sup>, y las pasiones se manifestarían ante la perspectiva de algo, es decir, poniendo en alerta al hombre ante una situación que le es favorable o desfavorable. Su sentido es pues de “alteración” del ánimo, de modificación de la tonalidad afectiva debido al advenimiento de placer

26 X. Zubiri (1994). *Naturaleza, historia, Dios*, p. 188.

27 Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 41105 b 21ss.

o dolor. Pero, dado el carácter preventivo que pueden adquirir estas cualidades afectivas, la pasión no significa aquí necesariamente una “perturbación”. Todo lo contrario, Aristóteles, al considerar el placer y el dolor como algo relacionado con la apropiación de un hábito o de un deseo natural<sup>28</sup>, atribuyó a las pasiones una función de equilibrio del hombre con su entorno. Mantener ese equilibrio, difícil, pero necesario para el logro de la virtud es quizá lo más destacado de su concepción. No obstante, ya Platón había hablado en la *República* de la armonía entre las distintas partes del alma y el significado que tenía para el hombre el placer y el dolor: se produce el dolor cuando la proporción o la armonía de los elementos que componen al ser vivo es amenazada o comprometida y se produce el placer cuando tal proporción o armonía es restablecida<sup>29</sup>. Esta concepción encaja perfectamente en la mentalidad griega, ya que los antiguos poetas líricos habían fijado de modo estable la noción de armonía, de proporción, de límite y de medida, todos ellos conceptos de extraordinario peso metafísico. Hasta nosotros llegaron sentencias como “ni demasiado ni demasiado poco”, “goza de las alegrías, y duélete de los males, pero no demasiado”, “no demasiado celo: lo mejor está en el medio; y permaneciendo en el medio, alcanzarás la virtud”, “nada en exceso”, “la medida es lo mejor”, etc., etc. Este es un punto que tendrá muy en cuenta Aristóteles en su teoría de la virtud moral.

Por lo demás, Aristóteles, en su *Retórica*, nos ha dejado un análisis exquisito de algunas pasiones fundamentales. Sólo eso sería suficiente para justificar el valor que para el estagirita proporcionan a la vida humana, sobre todo en aquellos ámbitos donde la exactitud es precaria. No es casual que M. Heidegger dijese que “la interpretación ontológica fundamental de lo afectivo no ha podido dar un solo paso hacia adelante digno de mención después de Aristóteles”<sup>30</sup>. ¿De qué se trata? Los conocimientos que exigen la vida práctica y la convivencia humana son muy peculiares, pues no poseen precisión matemática. No basta con tener razón sino que es preciso argumentar bien para hacerse con ella. Y de argumentar bien, y de los modos de argumentar, es de lo que trata la retórica, la ciencia del discurso. ¿Para qué? Justo para persuadir, para convencer emocionalmente de la verdad, o de lo que es probablemente verdadero, no exactamente verdadero. Pues de eso es de lo que está hecha la vida humana, de verdades probables, no ciertas. Y por eso es necesaria la retórica y el manejo de las emociones. Es cierto que hubo un tiempo en que algunos sofistas hicieron un muy mal uso de la retórica, y por eso Platón maltrató esta “disciplina”. Convencer de lo verdadero y de lo falso a un tiempo no podía ser más que un timo. Pero Aristóteles, que debió

28 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. VIII, 13, 1153a 14.

29 Platón, *Filebo* 17, 31d, 32a.

30 M. Heidegger (1997). *Ser y Tiempo*, p. 163.

ver perfectamente donde estaba el problema, no pudo pasar por alto algo tan importante. Pudo conocer penosamente cómo la posesión de la verdad no daba garantía de nada. El caso más sonado pudo ser el del propio Sócrates, que siendo, como se dijo, el hombre más justo de Atenas, fue acusado y condenado por la asamblea. Platón interpretó este hecho como una perversión de la democracia, pero Aristóteles apreció algo más fundamental: el papel de los sentimientos en la vida pública. Así es que “Aristóteles investiga los *pathé* (sentimientos) en el segundo libro de su *Retórica*. Contra el concepto tradicional de la retórica como una especie de ‘disciplina’, la Retórica de Aristóteles debe ser concebida como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir. La publicidad, en cuanto modo de ser del uno, no sólo tiene en general su propio temple anímico, sino que necesita estados de ánimo y los ‘suscita’ para sí. Apelando a ellos y desde ellos es como habla el orador. El orador necesita comprender las posibilidades del estado de ánimo para suscitarlo y dirigirlo en forma adecuada”<sup>31</sup>.

### C) LA INTERPRETACIÓN ESTOICA

Sin embargo, los estoicos analizaron las pasiones básicamente como “perturbaciones del ánimo” y por lo tanto como algo que debe ser eliminado por medio de la razón. La idea es que, según ellos, seguir la naturaleza es seguir la razón, y es claro que las pasiones son algo antinatural o irracional. Como dejó escrito Cicerón, refiriéndose a Zenón de Citio, las pasiones son perturbaciones “contrarias a la recta razón”, o de otro modo, “conmociones del ánimo contrarias a la naturaleza”<sup>32</sup>. Por lo tanto, si para Platón y sobre todo para Aristóteles las pasiones tiene un significado para la vida humana, la concepción estoica es radical en este punto: las pasiones carecen de significado. La naturaleza ha proveído de modo perfecto a la conservación y al bien de los seres vivos, dando a los animales el instinto y al ser humano la razón. ¿Qué son entonces las pasiones? Al no ser nada engendrado por la naturaleza, los estoicos las reducen a opiniones o juicios dictados a la ligera y, por lo tanto, fenómenos de estulticia y de ignorancia. Consisten en “creer conocer lo que no se sabe”<sup>33</sup>.

Los estoicos distinguían cuatro emociones fundamentales, dos de ellas originadas en bienes presuntos: el anhelo de los bienes futuros y la alegría por los bienes presentes; y dos originadas por males presuntos: el temor a los males

31 Ibid.

32 Cicerón, *Las Tuscultas*, XV, 6.

33 Cicerón, *Las Tuscultas*, IV, 26.

futuros y la aflicción por los males presentes. A tres de estas emociones, y justo al anhelo, a la alegría y al temor, correspondía tres estados normales propios del sabio, esto es, la voluntad, la alegría y la precaución, respectivamente, todos ellos estados de calma y de equilibrio racional. En cambio ningún estado corresponde, en el sabio, a lo que es la aflicción en el necio, ya que ésta se experimenta por males presuntos y se debe a la falta de obediencia a la razón. Los estoicos reducían las demás emociones a las cuatro fundamentales, consideradas todas como enfermedades (es decir, enfermedades crónicas) capaces a su vez de generar otras emociones de aversión y de deseo<sup>34</sup>. El supuesto de este análisis, según ha escrito N. Abagnano, es la tesis de la perfecta racionalidad del mundo. El hombre sabio no puede hacer más que tomar conocimiento de ella y vivir conforme a ella, es decir, “vivir según la razón”. El mundo, como orden racional perfecto, no tiene nada que pueda afligir o amenazar al sabio que, por lo demás, es el ser racional perfecto; por lo tanto, la aflicción o el temor, tanto como el anhelo o la alegría, dependen simplemente de ver en el mundo algo que no es y que no puede ser: un bien fuera de la razón o un mal que pueda amenazar a la razón. Por lo tanto, las emociones no son más que juicios errados, opiniones vacías y privadas de sentido. El sabio es inmune por el hecho mismo de ser sabio, de vivir según la razón, y entre el sabio y el necio, que es víctima de tales falsas opiniones, no hay transición ni paso<sup>35</sup>.

#### D) LA INTERPRETACIÓN ESCOLÁSTICA

El ideal estoico de la apatía es fuertemente criticado durante toda la edad media, aunque con fuerza desigual. Por ejemplo, esta concepción le parece inhumana e irrealizable a Agustín de Hipona, que subraya el carácter activo y responsable de las emociones. Esta línea, que ya se había originado en Plotino, por tanto enraizada en el pensamiento de Platón, será continuada por las escuelas franciscanas y las escuelas místicas, pero será revitalizada y explotada contundentemente mucho más tardíamente, ya en el siglo XX, dentro de la corriente fenomenológica, por Max Scheler. A ella nos referiremos pues en otro momento. Porque nos interesa resaltar más, aquí y ahora, la otra línea vigente a lo largo de la edad media, quizá la versión sobre las emociones que tuvo más peso durante esa época, pues no asumiendo completamente la concepción estoica - antes bien, es crítica con ella en muchos aspectos - conserva un aire de familiaridad. Nos referimos, sobre todo, a la concepción intelectualista de Tomás de Aquino.

34 Cf. Cicerón, *Las Tuscultas*, IV, 24.

35 Cf. Cicerón, *De finibus*, III, 48.

Tomás de Aquino vuelve al concepto de emoción como modificación súbita y la refiere a ese aspecto del alma por el cual ésta es potencialidad y puede recibir o padecer una acción<sup>36</sup>. En particular las emociones pertenecen más a la parte apetitiva del alma que a la intelectual y específicamente al apetito sensible más que al apetito espiritual, ya que a menudo están unidas a mutaciones corporales<sup>37</sup>. Es importante la distinción que Tomás de Aquino introduce entre las emociones que se refieren a la parte concupiscible y las que se refieren a la parte irascible. La facultad concupiscible, en efecto, tiene por objeto el bien o el mal sensible, en cuanto placentero o doloroso. Pero ya que a veces se encuentra dificultad o conflicto en procurarse el bien o evitar el mal, éstos pasan a ser objeto de la facultad irascible. Por lo tanto, las emociones que se refieren al bien y al mal tomados por sí pertenecen a la facultad concupiscible, por ejemplo, la alegría, la tristeza, el amor, el odio, etc. En cambio las emociones que se refieren al bien o al mal en cuanto éstos son difíciles de conseguir o evitar, pertenecen a la facultad irascible, por ejemplo, la audacia, el temor, la esperanza, la desesperación, etc.<sup>38</sup> Las emociones que pertenecen a la parte concupiscible se refieren al movimiento por el cual se obtiene un bien o se aleja un mal, en tanto que las que pertenecen a la parte irascible hacen de mediadoras para la obtención de emociones concupiscibles, o sea condicionan su realización<sup>39</sup>. El significado de esta distinción es que en un mundo en el cual el bien es difícil de obtener y el mal difícil de evitar, la anticipación del bien o del mal y el esfuerzo para conseguirlo o evitarlo median para las otras emociones. Sin embargo, como ha consignado J. Ferrater, el considerar las pasiones como movimientos suscitados por la facultad apetitiva no significa que las pasiones se hallen exclusivamente dentro del plano apetitivo. La facultad intelectual juzga acerca de un objeto, indicando si es bueno o malo, y la pasión opera sobre este juicio. Además, la pasión será encaminada por la voluntad. Ni Tomás de Aquino, ni ningún autor de la corriente tomista ha podido suprimir el gran papel que ocupa la facultad cognoscitiva en el control y guía de la vida humana, aunque tampoco ha demandado una supresión absoluta de las pasiones.

#### E) LA INTERPRETACIÓN RACIONALISTA

En la época moderna ha sido frecuente tratar las pasiones como afecciones del alma, a diferencia de las acciones. En la pasión el alma experimenta algo y

36 Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II, 1, q. 22.

37 Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, q. 22 a. 2-3.

38 Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, q. 23 a1.

39 Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, q. 25, a1.

resulta por ello alterada o modificada. En este sentido la doctrina de las pasiones abarca en la edad moderna gran parte de la teoría del alma humana. El motivo de ello hay que buscarlo en el progresivo descubrimiento de la subjetividad humana, cuyo artífice empieza a ser Descartes. Como ha escrito N. Abagnano, aun cuando Descartes comparta el punto de vista estoico –según el cual la fuerza del alma consiste en vencer las emociones y frenar los movimientos del cuerpo que la acompañan, en tanto su debilidad consiste en dejarse dominar por ellas, de manera que se ve solicitada en uno y otro punto y entra a un combata contra sí misma– la teoría de las emociones que expone en las *Pasiones del alma* tiene otro cariz y entidad propia. Según Descartes las emociones son afecciones o modificaciones causadas en el alma por el movimiento de los espíritus vitales, es decir, de las fuerzas mecánicas que obran en el cuerpo<sup>40</sup>. Esta acción de los espíritus sobre el cuerpo está regulada por la glándula pineal, en la cual reside el alma y que, por lo tanto, es también la sede de las emociones<sup>41</sup>. La función natural de las emociones es la de incitar el alma a permitir y contribuir a las acciones que sirven para conservar el cuerpo o hacerlo más perfecto. Por esto la tristeza y la alegría son las dos emociones fundamentales. Por la primera, que daña al cuerpo y así toma odio hacia lo que le causa tristeza y desea liberarse de ello. En cambio por la alegría el alma queda advertida de las cosas útiles al cuerpo y de tal manera toma amor por ellas y deseo de adquirirlas<sup>42</sup>. Todo esto supone obviamente la separación de alma y cuerpo, o sea la noción de alma como “sustancia” independiente, ya que reduce la emoción a una preocupación que el alma nutre con referencia al cuerpo, o sea hacia su vida y conservación. La diferencia entre las emociones, según Descartes, no depende de la diferencia de objetos, sino de los modos diferentes en que los objetos mismos nos dañen o nos ayuden o en general tengan importancia para nosotros. El modo de acción habitual de las emociones consiste en disponer al alma o desear las cosas que la naturaleza nos hace sentir útiles y persistir en este deseo, como también producir la excitación de los espíritus vitales que facilita los movimientos corpóreos que sirven para la obtención de tales cosas<sup>43</sup>. Descartes considera que existen solamente seis emociones simples y primitivas, esto es, el asombro, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza y que todas las demás están compuestas de estas seis o son especies de ellas. Rechaza la distinción tomista entre pasiones que pertenecen a la parte concupiscible y pasiones que no pertenece a tal parte<sup>44</sup>; y es extraño que no admita el temor ni la esperanza en el número de las emociones fundamentales. En cambio, incluye

40 Cf. Descartes, *Las pasiones del alma*, I, 27.

41 Cf. Descartes, *Las pasiones del alma*, 34.

42 Cf. Descartes, *Las pasiones del alma*, 137.

43 Cf. Descartes, *Las pasiones del alma*, 52.

44 Cf. Descartes, *Las pasiones del alma*, 68.

entre ellas el asombro, o sea “la súbita sorpresa del alma que la lleva a considerar con atención los objetos que le parecen raros y extraordinarios”<sup>45</sup>. Ésta es la única emoción que no va acompañada de movimientos corporales porque no tiene por objeto el bien o el mal sino solamente el conocimiento de la cosa que nos asombra. Lo que no quiere decir que esté privada de fuerza, ya que el asombro de la novedad, que es inherente a esta emoción, refuerza enormemente todas las demás<sup>46</sup>. Por lo tanto, las pasiones difieren, según Descartes, de todo otro pensamiento en cuanto son percepciones o sentimientos o emociones del alma causadas por algún movimiento de los espíritus animales<sup>47</sup>.

Si para Descartes la emoción concierne al alma solamente por su relación con el cuerpo, para Spinoza es, en cambio, un modo de ser total que comprende al alma y al cuerpo, ya que éstos, en efecto, son para Spinoza dos aspectos de una sola realidad. Spinoza hace derivar las emociones del esfuerzo (*conatus*) de la mente para preservar en el propio ser por un tiempo indefinido. Este esfuerzo se denomina voluntad cuando sólo se refiere a la mente y se denomina deseo (*appetitus*) cuando se refiere al mismo tiempo a la mente y al cuerpo<sup>48</sup>. De tal manera, el deseo es la emoción fundamental. A él se unen las otras dos emociones primarias, o sea la alegría y el dolor; la alegría es la emoción por la cual la mente por sí sola o unida al cuerpo logra una mayor perfección y el dolor es la emoción por la cual la mente desciende a una perfección menor<sup>49</sup>. El amor y el odio, pues, no son más que la alegría y el dolor acompañados por la idea de sus causas externas: de tal manera el que ama se esfuerza necesariamente en tener y conservar la cosa amada y el que odia en alejar y destruir la cosa odiada<sup>50</sup>. En estas caracterizaciones las emociones se relacionan con el esfuerzo de la mente y del cuerpo hacia la perfección, ya que, en efecto, siendo para Spinoza dos manifestaciones de la Sustancia son eternas como ésta y, por lo tanto, no pueden ser verdaderamente amenazadas por nada y, de tal manera, las emociones no pueden ser la advertencia de esta amenaza. De allí el escaso peso que el miedo y la esperanza tienen en el análisis de Spinoza. Estas dos emociones son reducidas al amor y al odio<sup>51</sup> y reconducidas a “causas accidentales”.<sup>52</sup> Todas las emociones, por lo tanto, en cuanto son afecciones o modificaciones pasivas, están destinadas a desaparecer como tales, ya que son ideas confusas destinadas a resultar ideas

45 Descartes, *Las pasiones del alma*, 70.

46 Cf. Descartes, *Las pasiones del alma*, 72.

47 Cf. Descartes, *Las pasiones del alma*, 27.

48 Cf. Spinoza, *Ética*, III, 9e, scol.

49 Cf. Spinoza, *Ética*, III 11 scol.

50 Cf. Spinoza, *Ética*, III, 13 scol.

51 Cf. Spinoza, *Ética*, III, 18, scol. 2.

52 Cf. Spinoza, *Ética*, III, 50.

distintas, y una vez que resultan ideas distintas cesan de ser afecciones<sup>53</sup> para resultar ideas *sub specie aeternitatis*, en el orden geométrico de la sustancia divina. Son, entonces, determinaciones de la naturaleza divina y derivan de ella.<sup>54</sup>

Este punto de vista sí coincide sustancialmente con el de los estoicos ya que se resuelve negando la función de las emociones en la vida humana. Y la misma negación está implícita en la doctrina de Leibniz, que sólo ve en las emociones signos de imperfección que impiden al alma ser un dios. Por eso llama, tal como lo hacían los antiguos, perturbaciones o pasiones aquello que consiste en los pensamientos confusos que tienen algo de involuntario y de desconocido. Como ha escrito Zubiri, para Leibniz “la sensibilidad es pura y simplemente intelección confusa”<sup>55</sup>. Y de ahí que esta noción de las emociones como “pensamientos confusos” que llegan al alma a través de su relación con el cuerpo, fue seguida por toda la escuela leibnizziano-wolffiana. La noción implica obviamente que las emociones no tienen un carácter propio y específico en relación con las representaciones cognoscitivas y, por ello, no tienen tampoco un significado, excepto el de representar la imperfección del alma humana.

#### 4. CONCLUSIÓN: DEL IRRACIONALISMO AL RACIONALISMO

En consecuencia, las emociones o pasiones han sido entendidas desde su origen hasta bien entrada la modernidad, o como perturbaciones del ánimo, o como modificaciones pasivas. Estas modificaciones pasivas han sido descritas de distintas maneras, como alteraciones, como modificaciones súbitas, como movimientos suscitados por el apetito sensitivo, como meras afecciones (en oposición a las acciones), etc. En cualquier caso, lo que parece que queda claro es que hay dos tendencias más o menos delimitables, la que está protagonizada por los estoicos y la escuela leibnizziano-wolffiana, que consideran las emociones como irracionales y, por lo tanto, como antinaturales y objeto de erradicación; y la que arranca en los textos de Aristóteles y es seguida por el tomismo y el racionalismo cartesiano, que valora su papel, con moderación y armonía, en la vida humana. Cada una de estas tendencias posee sus prejuicios, pues entienden las emociones, o más pegadas a la intelección, aunque sean intelecciones inferiores (la primera tendencia) y la que las considera más propias del orden de la volición (la segunda tendencia). Ello marca sus respectivas concepciones, ciertamente algo opuestas,

53 Cf. Spiniza, *Ética*, V, 3.

54 Cf. Spinoza, *Ética*, V, 29, scol.

55 X. Zubiri (1994). *Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*. Madrid: Alianza Ed., p.157.

pero al fin al cabo, con un mismo criterio: las emociones no poseen un principio autónomo que las clasifique. Para ello hay que esperar a los moralistas ingleses y alemanes del siglo XVIII.

Si alguien ha podido poner de relieve críticamente el tránsito del irracionalismo al racionalismo, ese autor ha sido F. Nietzsche. El punto de inflexión parece ser Sócrates, objeto de reflexión constante e incierta por la gran escasez de datos en torno a su figura. Precisamente una de las cuestiones más debatidas respecto a su doctrina brota de su mayor o menor apego al racionalismo o intelectualismo moral. En origen, mientras Jenofonte lo presenta como hombre práctico y prudente, Platón lo acerca más al hombre intelectualista. Y es esta segunda línea, que ha acabado por imponerse en gran parte de la tradición filosófica moral, la que es blanco de las críticas de Nietzsche.

En efecto, como han expuesto G. Reale y D. Antisierre, en *El origen de la tragedia* (1872) Nietzsche busca demostrar que la civilización griega presocrática estalla en un vigoroso sentido trágico, que es una embriagadora aceptación de la vida, una valentía ante el hado y una exaltación de los valores vitales. El arte trágico es un valeroso y sublime decirle que sí a la vida. De este modo Nietzsche invierte la imagen romántica de la civilización griega. Sin embargo, la Grecia de la que habla Nietzsche no es la Grecia de la escultura clásica y de la filosofía de Sócrates, Platón y Aristóteles, sino la Grecia de los presocráticos (siglo VI a. C), la de la antigua tragedia en la que el coro lo era todo, o por lo menos, el elemento esencial. Nietzsche considera que el secreto de este mundo griego consiste en el espíritu de Dionisos. Dionisos es la imagen de la fuerza instintiva y de la salud, es ebriedad creativa y pasión sensual, es el símbolo de una humanidad en pleno acuerdo con la naturaleza.

Sin embargo, “el pensamiento filosófico, al crecer, se sobrepone al arte y obliga a éste a aferrarse estrechamente al tronco de la dialéctica. En el esquematismo lógico la tendencia apolínea se ha transformado en crisálida: de igual manera que en Eurípides hubimos de percibir algo análogo y, además, una trasposición de lo dionisiaco al efecto naturalista. Sócrates, el héroe dialéctico del drama platónico, nos trae al recuerdo la naturaleza afín del héroe eurípideo, el cual tiene que defender sus acciones con argumentos y contraargumentos, corriendo así peligro frecuentemente de no obtener nuestra compasión trágica: pues quién no vería el elemento optimista que hay en la esencia de la dialéctica, elemento que celebra su fiesta jubilosa en cada deducción y que no puede respirar más que en la claridad y la consciencia frías: elemento optimista que, una vez infiltrado en la tragedia, tiene que recubrir poco a poco las regiones dionisiacas de ésta y empujarlas necesariamente a la autoaniquilación, hasta el salto mortal al espectáculo burgués. Basta con recordar las consecuencias de las tesis socráticas: ‘la virtud es el saber; se peca sólo por ignorancia; el virtuoso es el feliz’; en estas

tres formas básicas del optimismo está la muerte de la tragedia”<sup>56</sup>. En consecuencia, “a Sócrates le parecía que el arte trágico ni siquiera ‘dice la verdad’: prescindiendo de que se dirige ‘a quien no posee mucho entendimiento’, por tanto, no al filósofo: doble razón para mantenerse alejado de él. Al igual que Platón, Sócrates lo contaba entre las artes lisonjeras, que sólo representan lo agradable, no lo útil, y por eso exigía de sus discípulos que se abstuvieran y que se apartaran rigurosamente de tales atractivos no filosóficos; con tal éxito, que Platón, el joven poeta trágico, lo primero que hizo para poder convertirse en alumno de Sócrates fue quemar sus poemas. Allí donde, sin embargo, unas disposiciones invencibles combatían contra las máximas socráticas, la fuerza de éstas, junto con el brío de aquel enorme carácter, siguió siendo lo bastante grande para empujar a la poesía misma a unas posiciones nuevas y hasta entonces desconocidas”<sup>57</sup>. De ahí que “quien tenga una idea clara de cómo después de Sócrates, mistagogo de la ciencia, una escuela de filósofos sucede a la otra cual una ola a otra ola, cómo una universalidad jamás presentida del ansia de saber, en los más remotos dominios del mundo culto, y concebida cual auténtica tarea para todo hombre de capacidad superior, ha conducido a la ciencia a alta mar, de donde jamás ha podido volver a ser arrojada completamente desde entonces, cómo gracias a esa universalidad se ha extendido por primera vez una red común de pensamiento sobre todo el globo terráqueo, e incluso se tienen perspectivas de extenderla sobre las leyes de un sistema solar entero: quien tenga presente todo eso, junto con la pirámide asombrosamente alta del saber en nuestro tiempo, no podrá dejar de ver en Sócrates un punto de inflexión y un vértice de la denominada historia universal. Pues si toda la incalculable suma de fuerza gastada en favor de aquella tendencia mundial la imaginásemos aplicada no al servicio del conocer, sino a las metas prácticas, es decir, egoístas de los individuos y de los pueblos, entonces es probable que en las luchas generales de aniquilamiento y en las continuas migraciones de pueblos se hubiera debilitado de tal modo el placer instintivo de vivir, que, dado el hábito del suicidio, el individuo tendría acaso que sentir el último resto de sentimiento del deber cuando, como hacen los habitantes de las islas Fidji, estrangulase como hijo a sus padres, y como amigo a su amigo: un pesimismo práctico que podría producir incluso una horripilante ética del genocidio por compasión - un pesimismo que, por lo demás, está y ha estado presente en todas las partes del mundo donde no ha aparecido el arte en alguna forma, especialmente en forma de religión y de ciencia, para actuar como remedio y como defensa frente a ese sopro pestilente. Frente a este pesimismo práctico, Sócrates es el prototipo del optimismo teórico, que, con la señalada creencia en la posibilidad de escrutar

56 F. Nietzsche (2002). *El origen de la tragedia*, p. 148.

57 F. Nietzsche (2002). *El origen de la tragedia*, p. 146.

la naturaleza de las cosas, concede al saber y al conocimiento la fuerza de una medicina universal, y ve en el error el mal en sí. Penetrar en esas razones de las cosas y establecer una separación entre el conocimiento verdadero y la apariencia y el error, eso le pareció al hombre socrático la ocupación más noble de todas, incluso la única verdaderamente humana: de igual manera que aquel mecanismo de los conceptos, juicios y raciocinios fue estimado por Sócrates como actividad suprema y como admirabilísimo don de la naturaleza, superior a todas las demás capacidades. Incluso los actos morales más sublimes, las emociones de la compasión, del sacrificio, del heroísmo, y aquel sosiego del alma, difícil de alcanzar, que el griego apolíneo llamaba *sophrosyne*, fueron derivados, por Sócrates y por sus seguidores simpatizantes hasta el presente, de la dialéctica del saber y, por tanto, calificados de aprehendibles. Quien ha experimentado en sí mismo el placer de un conocimiento socrático y nota cómo éste intenta abrazar, en círculos cada vez más amplios, el mundo entero de las apariencias, no sentirá a partir de ese momento ningún aguijón que pudiera empujarlo a la existencia con mayor vehemencia que el deseo de completar esa conquista y de tejer la red con tal firmeza que resulte impenetrable. A quien tenga esos sentimientos, el Sócrates platónico se le aparece entonces como maestro de una forma completamente nueva de 'jovialidad griega' y de dicha de existir, forma que intenta descargarse en acciones y que encontrará esas descargas casi siempre en influencias mayéuticas y educativas sobre jóvenes nobles, con la finalidad de producir finalmente el genio. Pero ahora la ciencia, aguijoneada por su vigorosa ilusión, corre presurosa e indetenible hasta aquellos límites contra los cuales se estrella su optimismo, escondido en la esencia de la lógica. Pues la periferia del círculo de la ciencia tiene infinitos puntos, y mientras aún no es posible prever en modo alguno cómo se podría alguna vez medir completamente el círculo, el hombre noble y dotado tropieza de manera inevitable, ya antes de llegar a la mitad de su existencia, con tales puntos límites de la periferia, donde su mirada queda fija en lo imposible de esclarecer. Cuando aquí ve, para su espanto, que, llegada a estos límites, la lógica se enrosca sobre sí misma y acaba por morderse la cola –entonces irrumpe la nueva forma de conocimiento, el conocimiento trágico, que, aun sólo para ser soportado, necesita del arte como protección y remedio”<sup>58</sup>.

Esta larga transcripción deja bien claro lo que aquí queremos mostrar: la identificación de la filosofía y de la ética antigua con posturas tremendamente intelectualistas o racionalistas mediante un desprecio general del mundo emocional. De hecho, si por algo se ha caracterizado la filosofía desde su nacimiento fue por la huida de esquemas mitológicos e irracionales, y por la identificación del mundo emocional con el mundo animal. Sabido es que su rasgo fundamental fue su aspi-

58 F. Nietzsche (2002), *El origen de la tragedia*, pp. 155-157.

ración a ser una explicación puramente racional de la totalidad de lo real, a cuyo instrumento humano capaz de llevarlo a cabo se le llamó *lógos*, *ratio*, razón. De igual modo, la ética pretendió abastecer de “razón” a aquella mente cargada de deseos humanos mediante una tensa identificación entre virtud y ciencia. Cierto es que Aristóteles es una excepción en muchos aspectos a todo esto. Pero, por otra parte, la influencia estoica en la vida moral ha sido decisiva y se ha llevado la parte del león en la historia de la ética occidental.

CARLOS POSE