

LA FILOSOFIA DE LOS SENTIMIENTOS

Alberto Hidalgo

1. EXORDIO FILOSÓFICO.

Cuando Alberto Cardín y Fernando Hernández me impusieron, más que me propusieron, hacer un discurso filosófico sobre los sentimientos, **comprendí** que se trataba literalmente de una "encerrona" a la metodología marcadamente objetivista de **Symploké** (1); pero, en principio, no conmovió mi ánimo ningún afecto, ninguna pasión, ningún sentimiento, ni siquiera una leve emoción orgánica. Había demasiada "distancia" espacial y temporal, demasiados **interfaces** culturales, múltiples escapatorias laterales que posibilitaban, en última instancia, eludir el compromiso.

En cambio, a medida que iba siendo cercado, acosado casi, por las llamadas telefónicas, por el amable envío del prolijo ensayo de Gilles Lipovetsky sobre la moda y su destino en las sociedades modernas, **L'empire de l'éphémère** (2), por el cierre de los programas y las urgencias de los pasajes de avión, espacio y tiempo fueron acortándose y comencé a **notar** un vago sentimiento de responsabilidad travestido intermitentemente en un estado orgánico de ansiedad.

Me parece que esta situación es tan buena como cualquier otra para observar "fenomenológicamente" esos huidizos y efímeros fenómenos psicológicos que son los sentimientos, aunque algunos objeten que en este caso el sentimiento nace de un **estímulo** excesivamente nítido y no de algún "oscuro objeto del **deseo**". En cualquier caso, difícilmente podría esgrimirse contra esta sencilla **experiencia** el demolidor veredicto conductista contra el uso del método de la **intros-**

pección wundtiana o del **autoanálisis** freudiano. El problema que plantea de un modo general en el contexto de las llamadas ciencias humanas es el de las conexiones entre "experiencia" (interna) y "expresión" (externa), dualidad atravesada en este caso por claras relaciones de **distancia** y **proximidad**.

A primera vista, en efecto, el discernimiento de los sentimientos pertenece al más recóndito reducto **emic** del sujeto (al "retrete del alma", como decían los clásicos), pero su desvelamiento a los ojos del observador está sometido a todas las trampas de la inferencia etológica que quepa imaginar. Quien pretenda objetivar los sentimientos a partir de las conductas externas, no se halla en mejor situación que quien se fía de los relatos introspectivos del paciente. Y no sólo porque ambas puedan homologarse bajo el común denominador del **síntoma**, sino, sobre todo, porque también los sentimientos, como las palabras, pueden fingirse e, incluso, según James y Lange, pueden provocarse artificialmente mediante las conductas externas, que -se supone- constituyen su epifanía, su revelación externa. En esta continua refluencia entre experiencia y expresión radica, a mi parecer, el auténtico **principio de incertidumbre** que afecta a toda filosofía de los sentimientos. Máxime, si se trata del lenguaje y que su **experiencia** se halla encorsetada por los rígidos patrones culturales de la sociedad en la que se impostan empíricamente.

Basta, sin embargo, apostar por la privacidad **emic** de los sentimientos para que, sin quererlo, estemos aceptando una determinada filosofía "sentimental". Y en esto reside, si no me equivoco, la "encerrona" a la que me refería al principio. Entiendo que el reto hacia el que Cardín y Hernández querían llevarme, usando, por cierto, burdas técnicas conductistas, puede plantearse limpiamente así: ¿Cómo aborda la filosofía materialista de la **Symploké** el cenagoso piélago de los sentimientos sin renunciar a su pretenciosa y universalista perspectiva **etic**?. ¿Cómo sale del atolladero de este **principio de incertidumbre**? ¿Acaso no implica su distanciamiento **apotético** y racionalista una irremediable pérdida de la dimensión **paratética** y experiencial, es decir, de la **práxis**?

No se trata ya de la vieja polémica sobre si el origen de los sentimientos viene determinado por las experiencias individuales del sujeto en un medio cultural que le modela y conforma externamente o si, por el contrario, posee una base fisiológica o bioquímica que los convierte automáticamente en un capítulo de la ciencia natural o, al menos, de la sociología. A estas alturas del debate antropológico, político, etológico e ideológico "sobre la agresión" (el pretendido mal) suscitar la cuestión de los sentimientos ya no puede limitarse a replantear la vieja polémica entre innatismo/ambientalismo, hipótesis ambas erigidas sobre idénticos presupuestos epistemológicos *etic*. Tras el armisticio entre los **etogramas** preprogramados estructuralmente y los **desencadenantes** aprendidos culturalmente que tipifican los acontecimientos puntuales, la cuestión pendiente que sigue sin solución (y en la que el psicoanálisis sigue sentando sus reales al enlazar oscuramente la estructura instintiva del inconsciente con los acontecimientos patológicos de la racionalización consciente) alude a la sutil fisura que, en el campo de la conciencia, acompaña al tránsito de la **experiencia** interior de los sentimientos a su pautada y diferenciada **expresión** sociocultural, a veces en forma hinchadamente filosófica e ideológica.

En realidad, la cuestión de los sentimientos no puede decirse que no haya sido abordada por las más variadas filosofías desde Grecia. No hay precisamente aquí un desierto intelectual similar al que denuncia Lipovetsky en torno a las modas, sino todo lo contrario: los sentimientos han servido de caldo de cultivo para justificar las más insólitas elucubraciones irracionalistas: metafísicas identificaciones simpatéticas con el objeto de conocimientos; intuiciones emocionales de corte supraintelectual, seducciones místicas, oscuras noches del alma, nobles compromisos románticos, angustias religiosas, sofisticadas, en fin, arquitecturas del deseo.

Sabemos ya que los sentimientos, como los espíritus descarnados de los difuntos, cuando se espectralizan automáticamente, se convierten en poderosos soberanos, cuya **hybris** nos tiraniza; quizás nos asombre ahora comprobar que, respecto al mundo externo, han sido considerados por muchas filosofías racionalistas, en cuyas huestes milito,

como saludables compañeros de viaje, cuyo imperioso brío es preciso controlar. La rancia tradición cartesiana de los tratados sobre las pasiones del alma, lejos de ignorar los sentimientos, suprimirlos o sojuzgarlos desde la seca y gélida distancia de la razón, intenta primero conocerlos, familiarizarse con ellos, y, sólo después, encauzarlos y geometrizarlos. La razón no ignora la pasta orgánica que ha posibilitado su propia **anamórfosis**. Sólo la sinzarón enmascarada ideológicamente es ingrata. El 1 de noviembre de 1646 el propio Descartes aclara a Chanut -aclaración que no está de más recordar ahora que en nombre de un logicismo científicista estrecho se intenta yugular contradictoriamente, por un lado, **teoría y experiencia**, a favor de esta última, y, por otro, **conocimiento y emoción**, a favor ahora del primero- la alta estima en que tiene a las pasiones:

"Parece -replica Descartes- que del hecho de que yo haya estudiado las pasiones deduzca usted que ya no deseo tener ninguna. Muy al contrario: puedo decirle que al examinarlas, casi todas me han parecido sanas y en tal medida útiles en esta vida que nuestra alma no tendría motivo para querer permanecer junto a su cuerpo, ni un solo instante, si no pudiera experimentarlas". (3)

No se recata el creador del "mito del fantasma en la máquina" a la hora de confesar el apego que siente por sus engranajes y los aceites que los lubrican (los "espíritus animales"). Sólo las exposiciones escolares, centradas curricularmente sobre los fundamentos de las doctrinas, al olvidar las conexiones entre experiencia y expresión, proyectan esa imagen fría y seca, que estereotipa al filósofo.

Pero, incluso en el plano de los fundamentos, es difícil pasar por alto la mútua imbricación materialista que **experiencia y expresión** de los afectos alcanzan en la **Ética** de Espinoza, donde la conciencia y la razón humanas dejan de ser substancias independientes para convertirse dioscúricamente en la **experiencia** misma del cuerpo existente en acto y, cuyas acciones, a su vez, recíprocamente, son **expresiones** del deseo, que constituye la esencia del hombre. No es este el lugar de desarrollar íntegramente la ontología de Espinosa, cons-

truida precisamente para jugar racional y éticamente la vida humana sobre el tablero de las pasiones y los sentimientos. Basten dos citas para mostrar por qué considero el espinosismo como un modelo de **symploké**, que permite enfrentar racionalmente el sólo aparentemente cenagoso mundo de los sentimientos.

2. EL INSTANTE SUPREMO DE LA SYMPLOKÉ EN ESPINOSA.

Las Partes Tercera y Cuarta de la **Ética** de Espinosa están dedicadas a dilucidar respectivamente "el origen y naturaleza de los afectos" y el problema de la "fuerza de los afectos" como causa de la servidumbre humana que padecemos. Representa en extensión la mitad del libro y casi el doble de las Partes Primera y Quinta, de las que suelen extraerse la mayor parte de las citas en las exposiciones escolares. Es cierto que el método geométrico favorece la perspectiva deductivista que convierte al hombre y sus actos en una mera consecuencia del orden y conexión de la naturaleza. Pero, si el hombre no es una excepción dentro del orden natural, si "no es un imperio dentro de otro imperio", entonces no es menos cierto que la correcta comprensión de los afectos y de la naturaleza humana funda la propia ontología de la substancia y la doctrina de los atributos. Este **regressus** "experiencial" y circular **usque ad fundamenta** queda borrado en el **progressus** de la "expresión geométrico-deductiva, pero sus huellas pueden rastrearse, no sólo en las "explicaciones" y los axiomas secundarios (como el célebre **homo cogitat** ("el hombre piensa"), axioma II^o de la Segunda parte), que se introducen sin otra justificación que la coherencia interna del discurso y la autoevidencia "experiencial" de la que se supone están dotados.

Pues bien, la primera cita que deseo destacar aquí se refiere a la autojustificación metateórica que da Espinoza de su proceder naturalista (materialista diría yo, pues un naturalismo "ontológico" jamás queda lastrado por resultados empíricos parciales, ni se acomoda al reduccionismo) frente al espiritualismo solapado tanto de los "moralistas" maniqueos como de los intelectualistas cartesianos que oponen razón y sentimiento, concediendo al alma una potencia absoluta

sobre sus acciones para contrarrestar la impotencia que denigran los primeros:

"Les parecerá chocante -profetiza Espinosa- que yo aborde la cuestión de los vicios y sinrazones humanas al modo de la geometría, y pretenda demostrar, siquiendo un razonamiento cierto, lo que ellos proclaman que repugna a la razón, y que es vano, absurdo o digno de horror. Pero mis razones para proceder así son éstas: nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, su eficacia y potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza. Siendo así, los afectos tales como el odio, la ira, la envidia, etc., considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares, y, por ende, reconocen ciertas causas, en cuya virtud son entendidos, y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las conozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya contemplación nos deleitamos." (4)

Cualquiera que esté medianamente familiarizado con la filosofía de los sentimientos, apreciará enseguida en este texto un cierto **neutralismo axiológico** fundado en la nivelación ontológica de los afectos, así como un cierto **holismo naturalista**, cuyo mayor peligro sería el justificacionismo de la armonía preestablecida.

Cualquiera que esté familiarizado con la filosofía de Espinosa, sin embargo, entenderá fácilmente que la estrategia diferencial de este racionalismo geométrico que se empeña en considerar "los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos", consiste en promover un método para articular unitariamente la multiforme y, a veces, conradictoria experiencia subjetiva de los afectos y sentimientos humanos. Se trata de suturar la esquizofrenia entre **experiencia** y **expresión**, entre acontecimiento episódico y estructura general, entre pasión y acción, e, incluso, entre sentimiento y razón mediante un rínicioso **regressus** racional a la Idea crítica de substancia.

Claro que, en el **progressus**, el paralelismo ontológico especial que sutura el **ordo et conexio rerum** con el **ordo et conexio idearum**, que

cristaliza en el mundo de los sentimientos de forma eminente, corre el peligro de confundirse con un dogmatismo deductivista que propugna la monótona reiteración de los mismos esquemas experienciales. Lo que en el **ordo inventionis** se obtiene crítica y negativamente se convierte fácilmente en el **ordo doctrinae** en mero dogma positivo. Pero el solitario Espinosa tiene una acusada conciencia de la diferencia y sabe que ésta se funda ontológicamente. Aunque no esgrime el lema de que "sólo se conoce por diferencia", acuña la fórmula algo corrosiva de que "toda determinación es negación".

Con este instrumental metodológico la filosofía de los sentimientos de Espinosa permite reconocer una variedad de afectos y sentimientos (48 afectos diferentes llega a definir en la Tercera Parte) que la vivencia puramente experiencial e irracional de los mismos no permitiría discriminar jamás. Lo más notable de esta minuciosa codificación no es tanto la rica combinatoria estructural que exhibe, su rigurosa organización jerárquica, ni la economía de elementos primarios con que se confecciona, cuanto su carácter abierto: apertura **ontológica**, por cuanto hay "tantas clases de alegría, tristeza y deseo" -los tres afectos primarios- y tantas fluctuaciones sentimentales derivadas de ellos -amor, odio, esperanza, miedo, asombro, desprecio, libidine, etc.- como clases de objetos nos afectan; apertura **gnoseológica**, por cuanto el **asombro**, que es también un afecto, ante aquellos fenómenos, cuyas conexiones no comprendemos, combinado con el **deseo** garantiza interna y recurrentemente el avance de nuestro conocimiento de la realidad inagotable. Por esta vía la propia razón hallará su fundamento en los afectos como **amor Dei** intelectual.

Ante la minuciosa reconstrucción espinosiana del mundo afectivo se eleva espontáneamente la duda acerca de si las filosofías sentimentales e irracionales, más que una exaltación de la experiencia de los sentimientos, no constituirían una suerte de embotamiento sentimental, de carencia o desmayo emocional, que suple con la retórica desvirtuada del **logos** la falta de rigor y claridad en que se hallan inmersas.

En este contexto viene a cuento el segundo texto de Espinosa que quiero destacar. Se trata de la primera definición de los afectos, que es, a su vez, el afecto fundamental: el **deseo**.

"El **deseo** es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella". (5)

Y en la explicación que sigue a esta definición aclara Espinosa:

"Por "afección de la esencia humana" entendemos cualquier aspecto de la constitución de esa esencia, ya sea innato o adquirido, ya se conciba por medio del sólo atributo del pensamiento, ya por el de la extensión, ya se refiera, por último, a ambos a la vez. Aquí entiendo, pues, bajo la denominación de "deseo" cualesquiera esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre, que varían según la variable constitución de él, y no es raro que se opongan entre sí de tal modo que el hombre sea arrastrado en distintas direcciones y no sepa hacia dónde orientarse". (6)

Aparte del reconocimiento explícito de la pluralidad contradictoria de los afectos, que aleja a Espinosa de cualquier tentación de armonismo y denota el recurso a la **experiencia** vivida, interesa fijarse, sobre todo, en la imposición del **deseo** como "esencia del hombre". Espinosa, ahora lo vemos con claridad, es el primero en construir una filosofía racionalista de los sentimientos, el primero en resolver con su antropología determinista la fisura **indeterminista** entre "experiencia" y "expresión" en el marco de su ontología especial del pensamiento.

La acción humana, su conducta, su **exterioridad** o **expresión** subjetiva es ciertamente la manifestación, no meramente anecdótica o circunstancial, sino esencial, puesto que en ella expresa "actualmente" su deseo subjetivo, **emic**, su sentimiento, lo que **experimenta**. Pero no porque esa **experiencia** subjetiva sea el determinante absoluto, ni siquiera siempre la "causa adecuada" -utilizando la propia terminología espinosista- de tales expresiones: los deseos son varios y, a veces, contradictorios; pero no sólo eso; es que, además, la propia interioridad **emic** aparece como efecto de causas que la desbordan, sean innatas o adquiridas, con lo que la propia **experiencia** pasa a depender, en última instancia, de circunstancias objetivas externas.

Circunstancias que no cierran el ciclo de las interacciones, porque la determinación que ejercen sobre el hombre hacen a éste **consciente** de su deseo, de su impulso o apetito, de su deseo o volición, de modo que "experiencia" y "expresión" acaban siendo en la conciencia las dos caras de la misma moneda.

De esta solución al problema del **indeterminismo** de los sentimientos pende toda la dinámica de los afectos o sentimientos que Espinosa expone en la Cuarta Parte y de la que voy a limitarme a reproducir cuatro posiciones notables que marcan la pauta de su desarrollo; y permiten dar una idea de sus consecuencias prácticas:

"La fuerza de una pasión o afecto -reza la proposición VI- puede superar las demás acciones del hombre, o sea, puede superar su potencia, hasta tal punto que ese afecto quede pertinazmente adherido al hombre". (7)

¿En qué desmienten a esta proposición los fenómenos de dependencia o los modernos experimentos sobre estimulación eléctrica del cerebro, cuando, para decirlo en términos de Espinosa, "la potencia de la causa exterior" es mayor que la del sujeto?.

"Un afecto -continúa la proposición VII- no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido". (8)

¿No es esta la regla de oro en que se fundan todas las terapias psíquicas o de conducta, sean behavioristas o psicoanalíticas, de forma sistemática?. La proposición XX, a su vez, se deja leer fácilmente como una ley del refuerzo operante:

"Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está; y al contrario, en tanto que descuida la conservación de su utilidad -esto es, de su ser-, en esa medida es impotente". (9)

Finalmente, la proposición XIX y otras muchas que podría citar, establece contundentemente la **mútua imbricación** entre razón y sentimiento:

"Cada cual -dice- apetece o aborrece necesariamente, en virtud de las leyes de su naturaleza, lo que juzga bueno o malo". (10)

He aquí, pues, el ejemplo más preclaro de **symploké** a la que haya alcanzado hasta el presente filosofía alguna de los sentimientos. No se trata tan solo de un entretrejimiento complejo de **experiencia** y **expresión** y de la dinámica en la que, peleando, se confunden; se trata, al mismo tiempo, de una crítica de la doctrina clásica de las facultades del alma (memoria, entendimiento, voluntad) y de un esquema, no por abstracto menos preciso, de cómo se experimentan sentimientos **en acto**, puntualmente. Robert Misrahi ha propuesto etiquetar esta impostación dinámica de experiencia y expresión como "actualismo" (11); pero la **symploké** alcanzada no se reduce a los ideogramas de una simple filosofía de la acción. Es cierto que Espinosa logra atrapar en su filosofía de los sentimientos y de los afectos la eternidad de un instante y el instante de una eternidad. De ahí la impresión de atemporalidad que nimba toda su filosofía aparentemente construida **sub specie aeternitatis**; de ahí también la absorción de la **dialéctica** en la **symploké**. Pero que su filosofía no aparezca como dialéctica en el plano de la **representación**, no quiere decir que no sea **materialista**, como sobradamente ha mostrado Vidal Peña a propósito de la onotología. (12)

Todas las filosofías de la acción y del sentimiento que han venido después beben, secreta o manifiestamente, en Espinosa. Bergson lo declaraba con toda franqueza. Pero todas ellas también rompen irremediablemente el hechizo de este instante supremo, basculando sus baterías dialécticas o del lado de la **experiencia** (más o menos empática) o del lado de la **expresión** (más o menos inconsciente). El **deseo** que articula en Espinosa "experiencia" y "expresión", no es, como en Schopenhauer un querer o voluntad, origen de la desgracia de todo ser, cuya fuga hacia la **experiencia** nihilista del nirvana hace desvanecerse al mundo, su "expresión" reducida a mera voluntad de representación; ni tampoco es el **élàn vital** de Bergson, fuerza sustancial dinámica y profunda, pero indiferenciada, que acaba también reduciendo sus manifestaciones orgánicas a meros epifenómenos sin sentido; ni siquiera Freud que recoge como testigo el último afecto de Espinosa, la **libido**, el más carnal de los deseos, ejecutando

después una suerte de "vuelta al revés" de los afectos, hasta transformar el amor y el odio en simples comparsas de aquélla, logra suturar **experiencia y expresión** con la misma maestría. Las propias vacilaciones de Freud que le conducirán en última instancia a modificar su teoría de los instintos, acogiendo la oposición espinosista entre amor y odio, bajo las máscaras griegas de **Eros** y **Thánatos**, revelan la deuda nunca saldada del judío vienés con el judío español afincado en Amsterdam.

¿Dónde radica, pues la fuerza de la **sympoké** que logra Espinosa? ¿En qué se funda su modélica superioridad?. Voy a decirlo claramente: en su materialismo. Espinosa ha solucionado de forma coherente y reflexiva el célebre **mind-body problem**, de la única manera sensata que se puede solucionar: reconociendo, además de su imbricación o interdependencia mútuas, su inevitable **apertura a causas externas**. Apenas formulado en Occidente el "mito del fantasma en la máquina", que venía a gudizar ideológicamente el arrogante dualismo entre "espíritu" y "materia", bajo la limpidez empírica del "pensamiento" y la "extensión", Espinosa tuvo la gallardía de corregir al "celebérrimo Descartes" y la penetración de erigir una poderosa ontología materialista de la Substancia. Desde ella pudo reivindicar la unidad psicosomática recién fracturada substancialmente, mucho antes de que siglos más tarde las propias pruebas empíricas volvieran a restaurarla en el telar mágico del cerebro. Aún aceptando la terminología espíritu/cuerpo (¿cómo no aceptar la ganancia histórico-cultural que ello suponía en el orden del enriquecimiento progresivo de las categorías?), Espinosa estableció, fuera de toda duda, que el espíritu es, en primer lugar, conciencia del cuerpo (**idea corporis**) y que por el cuerpo cada conciencia es un ser singular en acto. La conexión, por tanto, entre mente y cuerpo no es mecánica (en vano buscaba Descartes el nexo en la glándula pineal), sino reflexiva (había ida y vuelta, procesos circulares, retroalimentación, etc.). La segunda navegación filosófica a través de los pliegues de la corteza cerebral descubría a Espinosa, sin necesidad de una neurofisiología muy elaborada, que los contenidos de conciencia eran siempre ideas de una afección corporal, en la medida en que se habían hecho conscientes:

"El espíritu -sentenciaba- no se conoce a sí mismo más que en tanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo." (13)

Nosotros, así pues, somos nuestro cuerpo en la medida en que somos la conciencia de las afecciones de nuestro cuerpo (reflexión, segunda navegación). Ciertamente que ese conocimiento del cuerpo y sus afecciones es obscuro, no es espontáneamente claro y distinto. Puede haber conciencia y confusión, observa gnoseológicamente Espinosa, porque nuestra reflexión se ejercita siempre parcialmente, de parte en parte y de parte a parte; nunca es adecuada y total. Pero todo lo que se produce en el espíritu -agrega- encuentra su **expresión** en el cuerpo y viceversa: nada puede suceder al cuerpo que no sea percibido o **experimentado** por el espíritu. Y de ahí la sutura entre **experiencia** y **expresión**, su **symploké**, una **symploké** lograda con esfuerzo y ascesis, cuya rigurosa abstracción va, sin duda, en detrimento de la **dialéctica** temporal. Lo que falta en Espinosa es, en efecto, un conocimiento más detallado y rico de los determinantes **internos**, innatos, biológicos y de los condicionamientos **externos**, físicos y culturales, sociales e ideológicos que posibilitan y, en parte, determinan su propia concepción. Falta, en una palabra, la dimensión temporal: ¿Cómo han emergido los afectos filogenéticamente, cómo se han hecho conscientes histórico-culturalmente?. Claro que esto no es una objeción relevante; el tema de Espinosa era la estructura, no la génesis, o, al menos, no las génesis refractarias al modelo constructivista de las definiciones genéticas de la geometría.

3. EL DESPEGUE DEL VOCABULARIO SENTIMENTAL EN GRECIA.

Los sentimientos, como la filosofía, no han existido desde siempre como los experimentamos y expresamos en la actualidad. El par experiencia/expresión se ha venido modulando históricamente de forma distinta a lo largo del tiempo y distintas tradiciones culturales han adoptado diferentes estrategias, que van desde la expresión franca y primaria de las emociones hasta su celoso ocultamiento tras la máscara de la imperturbabilidad (más o menos oriental). Pero la represión y la contención de las emociones, sobre todo de aquellas que pueden sernos fatales, no siempre busca su extinción, sino tan

sólo el momento propicio, el **kairós**, en que puedan expresarse libremente. En este preciso instante **experiencia** y **expresión** alcanzan su **symploké**, tan bien analizada por Espinosa.

Esta sencilla observación pone de manifiesto la profunda conexión entre los sentimientos y su administración racional, el **cálculo**, la medida, la proporción exacta en que deben ser experimentados y expresados. Tal reglamentación de las emociones es, sin duda, dictaminada en gran medida por pautas y normas culturales, sin que ello signifique negar ni sus fundamentos biológicos, ni el carácter **pre-programado** de muchas conductas emocionales sobre la base de adaptaciones filogenéticas comunes. La investigación que me propongo llevar ahora, va en la dirección contraria de la que muchos esperarían de un materialista, a saber, el reduccionismo biológico.

No se trata, por supuesto, de afirmar el carácter exento de la categorización histórico-cultural de los sentimientos, sino tan solo de escharbar un poco en la refluencia dialéctica, a lo largo del tiempo, hacia la que nos empujan alternativamente las fisuras y suturas entre **experiencia** y **expresión**. Esa dinámica se plasma "a nivel de representación" en el propio lenguaje, que puede ser usado como hilo conductor para regresar a la **symploké** en la que las experiencias emocionales se han hecho conscientes. En el lenguaje, suponemos, cristalizan las experiencias colectivas, las explicaciones de los fenómenos y las normas estructurales a través de las cuales se canaliza el doblete experiencia/expresión. Se trata, pues, de una pequeña excursión semántica destinada a aclarar de qué estamos hablando cuando aludimos al mundo de los sentimientos y/o de la afectividad. Y puesto que, como hemos defendido en otras partes, la filosofía es una creación cultural griega, como el teatro o la democracia, parece una cuestión de mínima coherencia acudir al léxico griego para tratar de dilucidar la cuestión de cómo emerge a la conciencia filosófica el complejo mundo de los sentimientos.

Adelanto en términos generales la idea que tengo en la cabeza al respecto. Mi opinión se opone frontalmente en este punto a la de quienes, arguyendo a **pari** o por analogía con lo relatado por

Lipovetsky en *L'empire de l'éphémère* a cerca de la moda, pretendiesen enfrentar "la plétora de los sentimientos" con el "silencio de la inteligencia", y, al mismo tiempo, diagnosticar la situación actual de descalabro de la razón como una invasión silenciosa y eficaz de lo efímero y cambiante de los sentimientos en la vida misma de las construcciones científicas, cuyos cimientos aparentemente inmutables habrían sido silenciosamente socavados por la epistemología de las conversiones religiosas y por las identificaciones emocionales y/o generacionales con los paradigmas dominantes (14). Menos aún comparto la tesis ideológica de que los sentimientos hayan abandonado su situación periférica y marginal para impostarse como bastiones y salvaguardas de la democracia contemporánea, donde el "sentir individual", la opinión o la toma de partido emocional imponen su criterio incorregible. Históricamente la irracionalidad ha venido siendo la tónica dominante en las sociedades humanas (los sentimientos no son marginales) y su absolutización en el Romanticismo con Jacobi, tal como demostró ayer Gustavo Bueno, puede amparar tanto la degradación "subjetivista" de la democracia, como el más pedante, engreído e, incluso peligroso de los elitismos espiritualistas o de los nacionalismos racistas.

Nuevamente Espinosa puede servirnos de guía en este punto para recuperar el moderado pulso racional de la vida afectiva. Las proposiciones IX y X de la Cuarta Parte de la *Ética* establecen un criterio para discriminar la fuerza de los sentimientos según relaciones de contigüidad o de distancia:

"Un efecto cuya causa imaginamos presente ante nosotros es más fuerte que si no imaginamos presente esa causa". (15)

"Experimentamos por una cosa futura, que imaginamos ha de cumplirse pronto, un afecto más intenso que si imaginamos el tiempo de su existencia está mucho más distante del presente, y también somos afectados por la memoria de una cosa, que imaginamos haber ocurrido hace poco, más intensamente que si imaginamos que ha ocurrido hace mucho". (16)

Resuena aquí, sin duda, el concepto griego de *prólepsis*, incluso, por extraño que parezca en Espinosa, en su sentido epicúreo. Pues

bien, generalizando filogenéticamente estas situaciones ontogenéticas, descritas por Espinosa, me atrevería a sugerir el siguiente **criterio** para explicar la progresiva diferenciación del mundo de los sentidos, cuyo carácter intencional supongo dado en virtud de la continua refluencia entre objeto/sujeto, o entre **experiencia/expresión** mostrada antes: En las primeras fases de la evolución "experiencia" y "expresión" estarían sometidas a estrictas reglas de contigüidad, sus relaciones serían **paratéticas** (tanto más paratéticas cuanto más descendamos en la escala evolutiva hasta llegar a conductas meramente reactivas); sólo progresivamente, y siempre asociado a la solidificación y ampliación de la memoria, la imaginación y el cálculo, iría ampliándose el mundo de experiencias afectivas o sentimientos, que sólo alcanzan así autonomía relativa, a medida que fuesen cobrando cuerpo, no sólo la complejidad de los circuitos "internos" o "externos", sino auténticas relaciones "a distancia" o **apotéticas**, en el sentido sugerido por Espinosa: **la intensidad de los afectos es inversamente proporcional a la distancia de sus causas**. Y como en el mundo de la conciencia esa distancia debe ser medida o calculada por la razón, la propia diferenciación de los sentimientos estaría íntimamente vinculada al propio ejercicio de la razón. Me parece que este proceso está bien ejemplificado por el despegue del vocabulario sentimental en Grecia. Veámoslo brevemente (17).

En Homero, por ejemplo, se encuentran dos expresiones, cuya traducción arrojaría valores similares a los que actualmente asociamos al término sentimiento. Se trata del dativo de situación ἐνὶ φρεσὶ y del sustantivo θυμός . Ya en la primera inspección semántica se advierte el diferente e, incluso, contrapuesto sentido direccional que exhiben ambas expresiones. Mientras ἐνὶ φρεσὶ hace referencia "al interior" de la persona y se emplea con verbos de movimiento, a los que el dativo de situación añade la idea de remanso, parada, permanencia o reposo "hacia dentro", θυμός , en cambio, indica el temple, la índole o el temperamento del sujeto en tanto se expresa en forma de cólera, ira, arrebato y, en general, pasión. De modo que ya en sus orígenes griegos el reino de las emociones, los sentimientos, los afectos o las pasiones se hallan polarizados por la dualidad

"experiencia" hacia **dentro** "expresión" hacia **fuera**. Cuando un sujeto es afectado por un acontecimiento externo, éste se interioriza "hacia dentro" ἐνὶ φρεσίν; en cambio, cuando un sujeto es poseído en su interior por un deseo o impulso del ánimo, éste se exterioriza a través del θυμός. El verbo θυμώω significa precisamente irritarse o encolerizarse contra algo o alguien. Aplicado a los animales, en particular a los caballos, el θυμός indica su carácter indómito y cerril, el brío del corcel.

Observamos ahora brevemente la evolución semántica del ἐνὶ φρεσίν. A su constelación semántica, en el propio orden de los significantes, pertenece en primer lugar el sustantivo φρέν - φρένός, literalmente "freno" en castellano, en el sentido del bocado o la brida que se pone a los caballos, tal como nos ha llegado directamente del latín **frenum**-i. Reparemos ahora en cómo el proceso de interiorización de los sentimientos lleva aparejado no sólo la delimitación fisiológica de las vísceras torácicas, en particular el corazón, sede de los sentimientos y afectos, sino, sobre todo, la idea de tomar conciencia, de reflexionar o meditar: φρω es literalmente "el que se para" (el que se frena o refrena), y ἄφρων alude, en cambio, al que "no se para", ni se refrena. La vida afectiva, los sentimientos quedan así vinculados internamente a los llamados procesos psíquicos superiores, tales como "razón", "pensamiento" o "memoria", hasta el punto de que éstos acaban controlando las afecciones y sentimientos, mediante una capacidad específica, la voluntad, dueña más tarde tanto de las "respuestas a los estímulos" como del θυμός, más o menos innato. En el griego clásico el verbo φρονέω, aunque sigue conservando el significado de "tener sentimientos" de toda índole (índole que se determina según los sustantivos modificadores), en su forma más general pasa a significar "pensar y sentir" simultáneamente; y el que piensa y siente es "sensato", cuerdo, prudente, ya no es ἄφρων (alocado). Se produce ahora una suerte de inversión o **quiasmo** entre el significado originario del ἐνὶ φρεσίν y el derivado de φρήν, entre **experiencia** y **expresión**. El que toma conciencia, entiende y piensa en su interior, tiene, por lo mismo, "intenciones", deseos, ganas, que podrán llegar a plasmarse fuera, pero ya no inmediatamente, sino en forma diferida a través de rodeos. Así

φρονέω significa "llamar o traer a la razón", a la meditación o al cálculo, pero también amonestar, corregir a otros (refrenarlos) o "dar muestras de sensatez" y "prudencia" uno mismo. Esta primacía de los significados intelectuales no aparece, sin embargo, desvinculado de la vida afectiva, como ocurre en la constelación del λόγος. En última instancia, la φρόνησις que entra a formar parte por derecho propio en el vocabulario filosófico, siempre conservará el doble sentido de conocimiento o sentimiento. El que tiene φρόνησις no sólo goza de inteligencia y sabiduría prácticas, sino también de presencia de espíritu, temple, confianza en sí mismo y toda la gama de sentimientos elevados (nobleza, magnanimidad, valor, etc.), que surgen de la reflexión.

Por su parte θυμὸς sufre una evolución similar, pero menos acusada. En tanto que quien tiene θυμὸς manifiesta su vitalidad a través de su fuerza, su energía y su brío, el término θυμὸς pasará a significar "espíritu" y "alma", como principio de vida y pensamiento en aquel ser que lo posee. El ánimo que se expresa en el aliento, tan bien como en la cólera, la ira o el arrebato, no sólo es en griego clásico, una cualidad de quien lo **expresa**, sino también de quien lo **experimenta**. La expresión ἐς θυμὸν ἐύλλειν significa "guardar en el corazón", sentir rencor o tomar a pecho. Es cierto, sin embargo, que en este caso el **quiasmo** no llega a cumplirse de forma radical. En realidad, el aspecto pasivo de "experimentar" no llega a pivotar de forma completa sobre θυμὸς, porque su campo semántico, en la época clásica, está ya cubierto por el πάθος o el παθημα, que se refiere primariamente a todo lo que uno experimenta, siente o prueba. Como derivado de πάσχω, que significa "sufrir", padecer, experimentar o estar afectado y, en el límite, "morir", πάθος cobrará un significado exactamente opuesto a θυμὸς, pero no ya en el plano de la oposición **experiencia/expresión**, sino basculando más bien del lado de la oposición categorial aristotélica **pasión/acción**.

En cualquier caso, tres conclusiones cabe establecer a partir de esta breve excursión semántica: 1º) Que el mundo de los sentimientos no se opone frontalmente (al modo Pascal) al mundo del entendimiento y de la razón, pues ambos forman parte, al principio indiferencia-

damente, del mundo "interior" del hombre. 2º) Que la diferenciación progresiva (y, por así decir, filogénica, aunque en el orden de la filogenia cultural) del mundo de los sentimientos corre pareja a la toma de conciencia reflexiva que se ejecuta sobre ellos en el "interior", tal como se manifiesta en la evolución semántica del vocabulario. Y 3º) que esa toma de conciencia reflexiva no es un **primum** (un absoluto dado de antemano), sino un concepto derivado, generado en la interacción con el mundo externo, tal como muestra la dualidad **experiencia/expresión**, constituida desde el primer momento por la doble direccionalidad del ἐνὶ φρεσίν' y del θυμῶς, de modo que es el incremento de la distancia **apotética** entre la apropiación de los sentimientos (su interiorización) y su **expresión** (cada vez más re-frenada y retardada) quien permite explicar el crecimiento de la burbuja reflexiva del sujeto (la toma de conciencia) y no al revés. Frente al irrefrenable impulso primario suscitado por la presencia inmediata o contacto **paratético** del objeto del deseo, el acervo interior de los sentimientos implica una parada y una reflexión, esto es, una toma de distancia **apotética**, que, en el límite, a través de bucles reflexivos de retraso, se hace consciente.

Pero el mundo de los sentimientos en Grecia, a pesar de sus nítidas estructuras subyacentes en el lenguaje, aparece como algo inconcreto y difuso tanto anatómica como fisiológica y psicológicamente. Uno de los primeros intentos sistemáticos de articular de modo coherente el conjunto de las afecciones, pasiones y sentimientos, cuyo carácter contradictorio apenas había sido categorizado en groseros términos morales (malos o buenos sentimientos), se halla en pleno período clásico. Será precisamente el fundador de la filosofía académica, Platón, quien articula la primera filosofía sistemática sobre los sentimientos, una filosofía que elige la forma de representación mítica para tratar estas cuestiones, quizá porque en el mito **experiencia** y **expresión** engranan espontáneamente a través del **lenguaje**. Platón, en efecto, primero a través del célebre mito del carro alado en el **Fedro** y más tarde en la segunda parte del mito cosmológico del **Timeo** se esforzará por categorizar el mundo de los impulsos afectivos y de la vida interior, distinguiendo elementos claramente diferenciados y tratando de explicar o representar su compleja dinámica.

Excusando de antemano la imposibilidad de abordar los mitos platónicos en toda su arquitraba complejidad, me limitaré un leve esbozo muy selectivo.

En el **Fedro**, a través de una metáfora muy ajustada en el que se recobran los sentidos etimológicos originarios de las palabras se compara "el alma humana" a "la potencia reunida en un esfuerzo del tronco de caballos de un carro de carrera junto a su auriga" (18). El corcel de blanco pelaje y cabeza erguida representa el θυμός en sus aspectos más nobles: el coraje, el valor, el brío, la fortaleza; está emparejado con un caballo negro de ojos sanguinarios, cuya ἐπιθυμία (deseo, apetito, pasión) se indentifica con los más bajos instintos, por lo que el auriga (el λόγος, la razón, el cálculo) debe controlarlo y refrenarlo con las bridas de la φρόνησις continuamente. El esquema se repite en el **Timeo**, sólo que ahora los tres componentes están perfectamente localizados anatómicamente, con lo que su funcionamiento fisiológico resulta transparente. El alma racional (ψυχὴ θυμαειδής) se alberga en el cerebro, desde donde dirige y refrena a través de la médula espinal (φρόνησις), tanto al alma irascible (ψυχὴ θυμοειδής, animosa, fogosa), que reside en el corazón, como al alma pasional y ansiosa (ψυχὴ ἐπιθυμητική), que se halla enjaulada como una fiera en el bajo vientre, separada del resto por el muro de contención del diafragma, y cuyas funciones conservadoras y reproductoras apenas se distinguen de las que asumen el resto de los seres vivientes. Pero la interpretación (cientificista o espiritua lista) de las teorías mitológicas de Platón es otra historia, en la que no voy a entrar ahora.

4. APUNTES PARA UN REGRESSUS SEMÁNTICO DEL VOCABLO "SENTIMIENTO" EN EL ESPAÑOL

En esta tercera y última variación sobre el tema, cuyo argumento central fue ayer magníficamente interpretado por Gustavo Bueno en lo referente a la crítica de la exaltación romántica de la sentimentalidad contemporánea, me propongo realizar otra breve excursión semántica por el castellano para hacernos cargo del mismo aspecto re-

lativo a la toma de conciencia del mundo de los sentimientos a partir de sus cristalizaciones lingüísticas. No se trata ahora tampoco de hacer filosofía del lenguaje ordinario, al estilo de los epígonos de Wittgenstein en nuestro país. Difícilmente podría compartir un seguidor de Espinosa la actitud de quienes se limitan a traducir del inglés sus agudas observaciones, por lo que son más amantes del Webster que del Covarrubias.

La primera advertencia de carácter general que cabe hacer al respecto se refiere a la impresionante riqueza del léxico castellano en torno a los sentimientos y a la enorme flexibilidad semántica con que se usan. Herramientas de distintos "juegos del lenguaje" se amontonan aquí con premeditado desorden. El castellano ha perdido el sentido lógico y ordenancista de las declinaciones y de las proposiciones, seguramente porque ha podido suplir su eficacia expresiva a través del enriquecimiento del léxico. Las cajas de herramientas han sido saboteadas por la historia y los usos que transfieren subterráneamente de constelación en constelación. Esto diferencia al castellano del inglés, cosa que no parecen advertir nuestros eximios filósofos del lenguaje ordinario, que tan magros frutos recogen con sus sofisticados métodos de importación.

Otra advertencia de carácter general es la vinculación del español a la tradición filosófica ortodoxa de Occidente, cuyo endeudamiento con la interpretación cristiana de la herencia grecorromana (en particular, platónica y aristotélica) pesará de forma decisiva en la configuración del significado de los términos asociados al mundo afectivo. Esta vinculación posee carácter internacional, de modo que las innovaciones léxicas en este terreno se producen frecuentemente por un claro efecto de ósmosis con las lenguas románicas. Así, por ejemplo, el término "emoción" no se admite por parte de la Academia hasta 1843, y se toma del francés *émotion*, derivado del culto *émouvoir* (conmover, emocionar); el verbo "emocionar", en cambio, no es admitido por la Academia hasta 1925, aunque ya se empleaba en el siglo XIX.

Por brevedad, limitaré mi atención al término "sentimiento", que ha-

ce su primera aparición culta en el **Diccionario latino-hispano** de Nebrija (1492-1495) (19), como derivado del latino **sentire**, con una acepción que quedará acreditada como primera y principal en el **Diccionario de las Autoridades** de 1737:

"La acción de percibir por los sentidos los objetos" (20).

Se traducían así los términos latinos **sensus** y **sensation**, de una forma que se irá modificando con la introducción del cultismo filológico "sensación", introducido por Feijóo hacia 1730. Sebastián Covarrubias que ignora todavía "sensación" en 1611, recoge, sin embargo, ya una acepción claramente afectiva para "sentimiento", manteniendo, no obstante, la derivación etimológica del **sentire**:

"Sentimiento, dice Covarrubias, (es) el acto de sentir, y algunas veces demostración de descontento" (21).

En el ya mencionado **Diccionario de Autoridades** de 1737, además de la citada, se recogen otras cinco acepciones, tres de las cuales poseen un claro significado afectivo, aunque contrapuesto. Así, la acepción 2 define sentimiento como

"La percepción del alma de las cosas espirituales con gusto, complacencia o movimiento interior". (22)

Se cita como autoridad para ello a Santa Teresa de Jesús, quien en el relato de su **Vida** (concluido poco después de 1562) dice: "Acacome venirme a deshora un **sentimiento** de la presencia de Dios" (Cap. 6). No deja de ser sintomático que esta experiencia mística sentimental, tan ideolosincrásica por otra parte, haya perdurado a través de los siglos hasta la última edición de la Academia de 1984 como segunda acepción, aunque de forma algo más estilizada, general y neutra: "estado afectivo motivado por causas espirituales" (23). Con estos antecedentes neoplatónicos, puesto que la visión mística, y en particular el éxtasis, supone un estado de arrobamiento e inmersión en el Uno imposible de expresar a través del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, no hay nada extraño en el hecho de que la palabra "sentimiento" se encuentre desde bien temprano nimbada de connotaciones espiritualistas, cuyo carácter absoluto encajará a la perfección con el sesgo exaltado y

magnificado que recibirá en el Romanticismo. Cuando en castellano se habla de sentimientos, los afectos quedan automáticamente sublimados, despegados de sus adherencias terrenales (carnales) y acoplados a un género de **experiencias** trascendentes, que supera cualquier raciocinio, argumentación o esfuerzo intelectual. El sentimiento bebe de una fuente superior, de Dios mismo.

La tercera afección recogida por el Primer Diccionario oficial de la Academia toma como autoridad **El licenciado Vidriera** y define sentimiento como "pena o dolor, que inmuta gravemente". Agregando como sinónimos "pesar", "disgusto" y "aflicción" también se conserva esta acepción hasta el presente y ha quedado ritualizada en la fórmula de pésame: "te acompaño en el sentimiento". Es de notar el carácter antitético de esta acepción lúgrube respecto al carácter gozoso de la acepción anterior, que permite en castellano referirse con la misma palabra a toda la gama de afectos que van desde la alegría más extrema a la tristeza más profunda.

Quizá sea ésta la razón de por qué el resto de las acepciones del **Diccionario de las Autoridades** han sufrido un progresivo deterioro que ha conducido a su eliminación por parte de la Academia e, incluso, a su desuso. Así, la cuarta acepción, aunque Barcia sigue manteniéndola en 1882, desaparece por completo en el siglo XX: "La quebra que hace un edificio o alguna parte suya. Se dice, por extensión de otras cosas" (24). Algo parecido ocurre con la quinta acepción, que, no obstante, refleja claros componentes emotivos y afectivos: "Queja que se tiene contra algún sujeto, que ha dado motivo de sentir". Se entiende fácilmente su declive, al haber sido suplantado su uso por las expresiones equivalentes "estar sentido" o "estar dolido con".

Finalmente, la sexta acepción recogida por el **Diccionario de Autoridades** y que confería a "sentimiento" un fuerte sabor intelectualista ha desaparecido por completo: "Dictamen, juicio u opinión que se hace de las cosas". Tal declive casa bien con la exaltación sentimental romántica, pero resulta sorprendente a la vista de la cantidad de derivados con connotaciones similares que perduran: "asentimien-

to", "consentimiento", "disentimiento", etc.

A la luz de la evolución del término sentimiento reflejada por los diccionarios puede decirse de él que tiene acreditada su pertenencia a la constelación semántica de la afectividad desde hace más de cuatro siglos. Vinculado originariamente a la acción y el efecto de sentir con un claro sesgo hacia la "interiorización", se ha venido especializando para referirse cada vez más ceñidamente a la esfera de las "experiencias emocionales de índole espiritual", en detrimento de su expresión externa a través de la manifestación de los agravios o de los juicios y opiniones que los acontecimientos externos merecen. Ha habido en este sentido una fuerte tendencia en los lexicógrafos españoles a cortar amarras con el exterior **etic**, primando los significados **emic** de claro sabor espiritualista, lo que se manifiesta de forma espectacular en la resistencia a atribuir "verdaderos sentimientos" a los animales. En este punto cabe argüir que el vocabulario sentimental español denota la impronta indeleble de tradiciones filosóficas muy específicas: la tradición neoplatónica y la aristotélica, tal como ha sido recibida y bautizada por la escolástica cristiana.

Uno de los casos más acusados de esta tendencia puede apreciarse en el **Primer Diccionario General Etimológico de la Lengua Española** de Don Roque Barcia, publicado en Madrid, en 1882, quien, no contento con identificar el significado "filosófico" de sentimiento con el que le diera Santa Teresa, discute a continuación la **sinonimia** entre "sensación" y "sentimiento" por medio de este contundente párrafo:

"La falsa aplicación que algunos filósofos modernos hacen de (sentimiento), trasladándolo de la región de la voluntad a la de la inteligencia, puede ocasionar una deplorable confusión de ideas, si se introduce en el idioma familiar, y llega a formar parte del caudal de la lengua. En algunos cursos de filosofía se habla del **sentimiento** como de un fenómeno ligado a la percepción: innovación desde luego inútil, porque con las voces usadas hasta ahora en esta parte de la psicología, pueden explicarse todas sus doctrinas; y además impropia, porque usurpa a otra fracción de la ciencia el principal elemento de su nomenclatura. Por **sentimiento** se ha entendido siempre -dogmatiza Don Roque- y siempre deberá entenderse toda modificación de la parte afectiva del alma, y,

por consiguiente, entran en esta categoría los apetitos, los deseos, los afectos y las pasiones. En ningún caso puede llamarse **sentimiento** la impresión de los objetos externos de los órganos (acepción que, no obstante y contradictoriamente, él mismo acaba de recoger como primera y principal, siguiendo al **Diccionario de Autoridades**); esta impresión no puede tener otro nombre que el que le ha dado siempre la filosofía, a saber, sensación. El gozo, la ira, la ambición, son **sentimientos**; el frío, el olor, el ruido son **sensaciones**" (25)

Esta clarísima disertación neo-escolástica, destinada a "poner las cosas en su sitio" y digna de un Balmes, un Ortí y Lara, un Fajarnés o un Marcelino Arnáiz, aunque distingue con nitidez lo **externo** del cuerpo (la sensación) de lo **interno** del alma (el sentimiento), adolece todavía para el gusto neo-tomista de un defecto: no precisa la enorme diferencia que existe entre los **sentimientos** "superiores" y las **pasiones** "inferiores", lo que da lugar a no menos "deplorables confusiones", según Don Feliciano González Rufz en 1905 (26). No le pasa el asunto inadvertido a Don Roque Barcia, quien aprovecha el vocablo "sensibilidad" para discutir las **sinonimias** de "sensibilidad", "sentimiento", "sensación" y "emoción" para aclarar de modo definitivo que el sentimiento, en realidad, es una "facultad exquisita del alma", y, por tanto, no confundible con la baja y rastrera "sensibilidad inferior", en especial carnal, que el hombre comparte con los brutos. Más que una definición, la exaltación del sentimiento con orquestación romántica suena a ditirambo:

"De aquí se deduce -concluye Barcia- que toda materia organizada está dotada de **sensibilidad**, mientras que el **sentimiento** es un carácter superior del hombre, uno de esos grandes caracteres que pertenecen a la alta jerarquía del espíritu. No hay más que una sensibilidad: la externa. Conviene a todas las organizaciones, desde el pólipo al cuerpo humano.

Hay cinco sentimientos:

Sentimiento **afectivo**, cuya principal idea es el amor.
Sentimiento **moral**, cuya primera idea se llama bien , virtud.
Sentimiento **estético**, cuya expresión más elevada se llama belleza
Sentimiento **político**, cuya expresión más general es la justicia
Sentimiento **religioso**, significado por la palabra creencia o fe.

La sensibilidad nos lleva al mundo físico.

El **sentimiento** nos revela los profundos misterios del arte, de la ciencia, del derecho, de la moral y de la religión. El **sentimiento** es el fuego escondido que calienta el mundo y le hace andar;

la profecía que le hace esperar y gemir; el arcabo augusto que le hace llorar y crecer.

El **sentimiento** es un resplandor de la mente divina. Dios, amor y arte, ese es el sentimiento ... que se revela por medio de las emociones y los afectos". (27)

Puede discutirse si Don Roque Barcia era especialmente cretino o no, pero tal era el tono imperante en la filosofía de los sentimientos hasta no hace mucho tiempo, incluso en obras que se autopresentaban como científicas y asépticas. A nadie puede extrañar que los filósofos **duros** nos resistamos a hacernos cómplices de la vaguedad, la verborrea y la ideología lacrimógena de los sentimientos. En este sentido cabe interpretar la demoledora crítica que Gustavo Bueno llevó a cabo ayer sobre la filosofía romántica de los sentimientos, cuyos epígonos siguen proclamando todavía hoy la superioridad e incorregibilidad de los sentimientos privados, **emic**, absolutos. Póngase a Dios como objeto supremo del sentimiento o sustitúyase, por una suerte de inversión teológica, nunca consumada por estos pagos, a Dios por un sujeto trascendental portador de sentimientos y valores absolutos, el resultado es siempre el mismo: la irracionalidad voluntarista.

Es cierto que en los últimos veinte años, la filosofía de los sentimientos ha ido perdiendo una **grandilocuencia** espiritualista y **ganando** en cotidianeidad material. Una nota de sensatez y un claro reflejo de este nuevo panorama puede encontrarse en el **Diccionario del Uso del Español** de María Moliner de 1971, cuyas cuatro acepciones recojo a continuación:

"Sentimiento. 1) ("de"). Estado afectivo de la clase que se expresa: 'Un sentimiento de angustia, de soledad, de abandono, de insatisfacción'. 2) Estado de ánimo de los que consisten en sentir atracción o aversión por una persona o en sentir alegría o tristeza. 3) ("Causar, Dar, Producir"). Disgusto o pena que alguien siente por algo que ha ocurrido, que le han hecho o dicho o que él mismo ha hecho. 4) ("Sentido"). Circunstancia de tener o ser capaz de tener preocupación por el deber o responsabilidad: 'Lo hace por sentimiento del deber'" (28).

Es fácil observar que las acepciones reflejadas se han despegado de

los referentes espiritualistas y de las exaltaciones románticas. En este sentido no hay nada en el uso actual del español, tal como lo refleja María Moliner, que se oponga a una geometrización racionalista y materialista de los sentimientos en el sentido que yo he tratado de recuperar a través de Espinosa. En particular, la primera acepción vincula muy estrechamente la "**experiencia**" de los sentimientos como "afectos finitos mediatos" con su **expresión** a través del lenguaje. Aunque la relación que se postula parece de carácter biunívoco o biyectivo, carece, en principio, de las pretensiones de absolutismo que revestían los sentimientos superiores de carácter ideológico: al expresarse francamente pueden ser corregidos y son susceptibles de discusión racional. La segunda y la tercera acepción ponen de manifiesto el carácter intencional de los sentimientos: sean alegres o tristes gozan de referentes externos de carácter **etic**. En cualquier caso, puede aplicarse en ambas situaciones el criterio de contigüidad (**paratética**) o de distancia (**apotética**), que he propuesto ensayar atrás. La misma observación vale para la acepción cuarta, aunque en este supuesto el grado de "interiorización" **emic** es más pronunciado que en el resto. Pese a ello, también el sentimiento de responsabilidad es objetivable a través de la enumeración de circunstancias concomitantes, tal como he ensayado yo mismo a hacerlo en relación al sentimiento de responsabilidad que ha creado en mí el hecho de tener que pronunciar esta conferencia.

NOTAS

- (1) Gustavo Bueno, Alberto Hidalgo y Carlos Iglesias: **Symploké. Filosofía 3º BUP**, Madrid, Júcar, 1937. Un tratamiento de las bases biológicas de la motivación, tan lindante con el mundo de los afectos puede leerse en el capítulo 6º: "Motivación y voluntad" pp. 125-139. En estas jornadas adopto una estrategia diferente a la vista de que la conferencia de Carles Riba "Las emociones en los animales" cubre adecuadamente ese frente.

- (2) Gilles Lipovetsky: **L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes**, París, Gallimard, 1987, 340 pp.
- (3) Descartes: **Oevres philosophiques**, Edition de F. Alquié, Tome III (1643-1650), "Extraits de la correspondance", París, Garnier, 1971.
- (4) Espinosa, Baruch de: **Ética demostrada según el orden geométrico**, cito por la edición preparada por Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 182.
- (5) **Ibid.** p. 244.
- (6) **Ibid.** pp. 244-5.
- (7) **Ibid.** p. 274.
- (8) **Ibid.** p. 274.
- (9) **Ibid.** p. 286.
- (10) **Ibid.** p. 286.
- (11) Misrahi, Robert: **Spinoza**, París, Seghers, 1964.
- (12) Peña, Vidal: **El materialismo de Spinoza**, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- (13) O dicho de otra forma: "Una idea que excluya la existencia de nuestro cuerpo no puede darse en nuestra alma, sino que le es contraria". **Ética**, *ibid.* p. 194. Traduzco **mens** por espíritu en el texto, en lugar de seguir en esto a Vidal Peña, para subrayar con más fuerza la oposición materialismo/espiritualismo.
- (14) Me refiero a la llamada "nueva filosofía de la ciencia" y al sesgo irracionalista con que Thomas Kuhn, Paul Feyerabend y otros abordan la cuestión del cambio científico.
- (15) **Ética**, *ibid.* p. 276
- (16) **Ibid.** p. 277.
- (17) Agradezco a Santiago González Escudero, Catedrático de Griego del Alfonso II de Oviedo las sugerencias e indicaciones bibliográficas que me han permitido redactar este apartado.
- (18) No se trata aquí de discutir si la metáfora es original de Platón, ni siquiera de recordar que Sócrates justifica su recurso al mito o a la metáfora (**ἔοικε**), porque explicarlo racionalmente "exigiría una exposición que en todos sus aspectos únicamente un dios podría hacer totalmente, y además sería larga" (**Fedro**, 146 E). Tradicionalmente se interpreta esta rebuscada perífrasis que introduce la metáfora (**ἔοικετω δὴ οὐμπίτω**

- διερχόμεναι ὁμοτιέται: Ἐπιφανὲς ἐστὶν ἐν τῷ Ἰνδιόχου) como un intento de preservar la unidad de las funciones psíquicas por encima de su diferenciación orgánica y funcional. Ello es consistente con la terminología que Platón adopta recurrentemente en el Libro IV de la **República** y en la segunda parte del **Timeo**.
- (19) Nebrija, Elio Antonio de: **Dictionarium latinum-hispanicum et hispanicum-latinum** (2 vols., 1492-95). Referencias apud. Corominas, Joan y Pascual, José A.: **Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico**, vol. Vº, Madrid, Gredos, 1983, p. 208.
- (20) **Diccionario de Autoridades**, edición preparada por Dámaso Alonso del **Diccionario de la Lengua Castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua**, vol. VI, 1737, reedición de D.A. en Madrid, Gredos, 1964 en 3 vols. p. 83.
- (21) Covarrubias, Sebastian de: **Tesoro de la Lengua Castellana o Española**, edición de Martín de Riquer, según el original de 1611, Barcelona, Alta-Fulla, 1987, p. 933: voz: SENTIR.
- (22) **Diccionario de Autoridades**, *ibid.*
- (23) **Diccionario de la Real Academia**, Madrid, Espasa-Calpe, 1984: "Impresión que causan en el alma las cosas espirituales" desde 1925.
- (24) **Autoridades**, *ibid.* "Se toma también por la quiebra que hace alguna fábrica o cosa semejante, con que amenaza ruina". Lat. **Vitium**, *ij.*
- (25) Barcia, Roque: **Diccionario General Etimológico de la Lengua Española**, Tomo IV, Madrid, Establecimiento tipográfico de Alcalá de Henares, 1882, pp. 960-1.
- (26) "No deben confundirse las pasiones, que son fenómenos o estados de la vida sensitiva, con los movimientos o estados afectivos del apetito racional. Estos se llaman **sentimientos o afectos**, y como tienen grande analogía con las pasiones, suelen designarse con los mismos nombres, lo cual puede dar origen a deplorables equivocaciones", González Ruíz, F.: **Elementos de Psicología, Lógica y Ética**. Lugo, Talleres tipográficos G. Castro, 1905, vol. I. p. 248.
- (27) Barcia, *ibid.* pp. 958-59.

- (28) Moliner, María: **Diccionario del Uso del Español**, Madrid, Gredos, Tomo 3º, p. 1138. Agrega: "**Buenos sentimientos**. "Bondad". Actitud de la persona que desea bien al prójimo y siente los sufrimientos ajenos."

