

LA GENEALOGÍA DE LOS SENTIMIENTOS

Bustavo Bueno

INTRODUCCIÓN

Decía Fontenelle: "Nuestra ignorancia consiste muchas veces más en conocer las causas de las cosas que no existen que en desconocer las causas de las cosas que existen".

Nos acordamos de la ironía de Fontenelle para precavernos ante el tema titular, que podría incitarnos sin más a buscar las causas (la genealogía, como causa) de los sentimientos, cuando acaso los sentimientos no puedan ser considerados propiamente como "cosas que existen". Acaso son tan sólo "apariencias", fenómenos -que ocultan y revelan otras existencias-; acaso son tan sólo entidades "sincategoremáticas". Pero ¿no pueden también tener las apariencias, o los entes sincategoremáticos, una genealogía? Pues una genealogía tiene, sin duda, que ver con un "orden de generación", con unas relaciones características interpuestas entre los términos de una multiplicidad dada. Parece evidente que las relaciones de generación han de ser distintas cuando la materia de la multiplicidad dada sea de índole biológica, y cuando sea de índole geométrica: El padre genera al hijo, pero también el triángulo genera la superficie cónica. Pero en todos los casos, el orden genealógico se nos presenta como un "orden de causas", o como un "orden de razones", en condiciones sin duda muy particulares, que habrá que determinar.

Previamente, nos parece obligado atender a esta pregunta: ¿Y de dónde viene el interés por la ordenación genealógica de una multiplicidad dada, en general, y el interés por la "Genealogía de los senti-

mientos", en particular?. Cabría responder: Se trata de un interés especulativo, de la necesidad de satisfacer la curiosidad por conocer los antecedentes de personas, cosas, fenómenos o figuras que flotan en nuestro presente, o en un pretérito imperfecto. Pero estas respuestas son puramente verbales, puesto que lo que nos interesa realmente es explicar o justificar precisamente ese **interés especulativo**, esa **curiosidad**. Acaso el interés, la curiosidad derivan de nuestro propio presente, en la medida en que su **valor** -y no sólo su realidad- tiene que ver con el **valor** de un pretérito perfecto. Y este sería entonces el verdadero problema: ¿Qué tiene que ver el valor del presente (por ejemplo, el valor -positivo o negativo- de los sentimientos actuales) con su genealogía pretérita? ¿Es que el **valor** (o, si se quiere; el deber-ser, la norma, la estructura) no es independiente de sus orígenes (del ser, del hecho, de la génesis)? ¿Cómo puede afectar la genealogía de un valor el valor mismo? O bien, ¿cómo puede un proceso natural convertir en un valor (o en el sentimiento de un valor -estético, religioso, moral...-)? No pretendemos aquí responder a semejantes preguntas y tan solo queremos desprender de ellas la simple sospecha de la naturaleza "interesada" (no meramente especulativa, sino **práctica**, en relación con normas y valores, dignidades o vergüenzas) de las preguntas genealógicas. La sospecha se alimenta de múltiples fuentes, aunque éstas no resulten ser muy claras. El uso que en política se hace de las genealogías -cuando las genealogías se desarrollan en función de ciertos valores aristocráticos- sugiere esta conexión entre el pretérito genealógico y la justificación del presente. La genealogía de los reyes de Castilla, por ser más antigua que la de los reyes de Inglaterra, prueba al hijo de Don Pablo de Santamaria, Alonso de Cartagena, representante de Juan II en el Concilio de Basilea, y, lo que es más notable, prueba al propio Concilio, que el Rey de Castilla tiene derechos preferenciales, al menos de orden ceremonial, respecto del Rey (o su embajador) de Inglaterra.

Y por la misma razón que una genealogía parece apoyar una dignidad, o un valor (o bien: el sentimiento de una dignidad o de un valor), también otra genealogía podría destruirlo. La dignidad, a veces, quedaría humillada, en función de su genealogía, como si ésta

tuviese la capacidad de **reducir** el valor a su origen, el espato de hierro, a la chatarra, el amor de Dios, a la libido sexual. ¿Cómo y cuándo puede ocurrir esto, puesto que muchas veces el valor es independiente de la trayectoria que ha conducido hacia él, a la manera como el valor de una función de estado termodinámico está desconectada de su génesis? Lo cierto es que no siempre es posible una desconexión semejante. Para mantener intacto un valor, habrá que impugnar una determinada genealogía, sustituyéndola por otra de **alcurnia**. Tal es el camino de Nietzsche en su **Genealogía de la Moral** -o, si se prefiere: "Genealogía de los sentimientos morales"- . Nietzsche se revela aquí contra los "genealogistas ingleses" (empezando por Herbert Spencer), pero también contra su amigo Pablo Rée (autor precisamente de **El origen de los sentimientos morales**), de esos individuos que "chapotean como ranas en la ciénaga de los orígenes" y atribuyen a los sentimientos morales una estirpe plebeya, natural, utilitaria, no histórica. Pero Nietzsche, en realidad, no prescinde de la genealogía, sino que busca sustituir una por otra: La Genealogía de la moral en el sentido de su alcurnia **noble**, propia de los **señores**; un **sentimiento** que sólo el **resentimiento** y sed de venganza de los sacerdotes (del pueblo sacerdotal por excelencia, el pueblo judío) ha podido transmitir. Podría concluirse, quizá, que la protesta de Nietzsche va dirigida contra una **genealogía evolucionista** de los sentimientos morales, pero no contra una **genealogía procesionista** según la cual el **Primum** haya de ser también **Summum**.

Acaso, pues, cuando nos enfrentamos, en general, con la cuestión de la Genealogía de los Sentimientos, nuestro interés no consiste tanto en llegar a conocer **causas** o **razones**, sino en poder determinar si estas causas o razones se nos dan en una perspectiva **evolucionista**, o bien si se nos dan en una perspectiva **procesionista**; y nuestra ignorancia acaso consiste tanto muchas veces en conocer la genealogía de valores que no lo son, y no en desconocer la justificación genealógica de los valores que lo son efectivamente. En cualquier caso, parece cierto que tanto las genealogías **evolucionistas** como las **genealogías procesionistas** (aunque más aquéllas que éstas) convienen en un rasgo común: Poner los orígenes **más allá** (ya sea más arriba, ya sea más abajo) de la especie (o del género) de los individuos o fi-

guras genealógicamente ordenados. Son genealogías **metaméricas** -si los elementos o figuras ordenadas comenzaban siendo **partes** de alguna especie o género (la genealogía de un triángulo puede estar en el cuadrado, o bien en los ángulos estretejidos). Pero, además, habrá que considerar las genealogías **diaméricas**, cuando el orden genealógico nos permite regresar (o progresar) de unos individuos (o figuras) a otros de la misma especie (o, a lo sumo, del mismo género). Las genealogías diaméricas pueden favorecer, seguramente, la "eternización" de un valor (o de un contravalor), en la medida en que constituyen una estrategia de evitación de las "cuestiones de origen primordial": Un rey o un faraón de una dinastía, "que se pierde en la noche de los tiempos"; un triángulo, nos remitirá a los seis triángulos delimitados por sus mediatrices, que a su vez nos remiten a los treinta y seis triángulos delimitados por las suyas, "hasta el infinito". El **valor** (su legitimidad, su dignidad) de un rey estará garantizado por el **valor** del otro rey que la relación genealógica establece como efectivo; La estructura normativa (su consistencia) del triángulo quedará garantizada por la estructura de sus "triángulos genealógicos" y por el propio "juego" de la ley de recurrencia "genealógica". **Omnis cellula ex cellula.**

Sería superfluo encarecer la importancia de esta distinción, cuando nos planteamos la cuestión de la "Genealogía de los sentimientos". Según que tales genealogías sean entendidas (y desarrolladas) en una línea **diamérica**, o en una línea **metamérica**, los resultados, en lo que concierne a la significación o valor de los sentimientos, pueden ser muy distintos.

Sobre la genealogía de los sentimientos, en tanto constituyen una clase de fenómenos.

Cuando hablamos de "sentimientos" estamos utilizando un "formato lógico" bastante preciso, a saber, el formato de la **clase** o **conjunto** no vacío de elementos. Sin perjuicio de las diferencias que sin duda reconocemos entre los elementos de esa clase (diferencias, desde luego **específicas**: sentimientos morales, sentimientos estéticos, sen

timientos religiosos, etc., etc., y diferencias **subespecíficas**, que acaso son tan profundas como puedan serlo las específicas: Acaso entre un "sentimiento musical" y un "sentimiento poético" hay más distancia que entre un "sentimiento poético" y un "sentimiento religioso"), el nombre común, en plural, sugiere una unidad genérica, una connotación abstracta capaz de cubrir a todas las diferencias denotadas. Diferencias que presuponen, en todo caso, una multiplicidad de "elementos individuales" (o concebidos como tales) de la clase general, la multiplicidad de los "sentimientos concretos", designables, en principio, por letras-consonantes Sk, Sq, Sr, ..., en tanto estos "sentimientos concretos" constituyen la "extensión lógica" del concepto-clase. La dificultad inicial aparece ya en el mismo momento de apelar a los criterios pertinentes de individualización. Parece que puede tomarse, desde luego, como criterio de individualización de los sentimientos la misma individualización de los sujetos humanos (o animales) -el sentimiento Sk sería numéricamente distinto en el sujeto 1 y en sujeto 2 (podríamos escribir: $S_k^1 \neq S_k^2$)- pero no parece tan evidente que la misma individuación de los sentimientos pueda aplicarse en el ámbito de un mismo sujeto, distinguiendo en él, por ejemplo, diferentes estados temporales t_1, t_2 . En (por ejemplo $t_1 s_k^1, t_2 s_k^1, t_3 s_k^1$). La duda procede de la consideración de la identidad o continuidad misma de cada "sujeto sentimental", es decir, de la posibilidad de interpretar los diferentes sentimientos de un sujeto S como siendo en realidad **modelaciones** de un único sentimiento vital, o personal, que se **reproduce** cada vez, incorporando todas las pulsaciones anteriores, en un movimiento único de vida, de "vivencia".

Como es bien sabido "vivencia" fue palabra acuñada por Ortega para traducir el **Erlebnis**, de Dilthey; y Dilthey, en su célebre escrito de 1905, subrayaba, en el concepto de "Erlebnis" precisamente esta característica (cuando una **vivencia** se reproduce, no es otra vivencia, sino la misma, y en el "contexto total": una característica que recuerda al concepto de la **durée réelle** de Bergson).

Cuando hablamos de "genealogía de los sentimientos" podemos referirnos, o bien a la **clase**, o bien a los **membros** de esta clase. La "Ge-

nealogía de los sentimientos" es una expresión que puede entenderse bien sea sobreentendiendo (de un modo más o menos oscuro o difuso) "genealogía del conjunto clase de los sentimientos (o de los sentimientos en cuanto constituyen una clase)", o sobreentendiendo "genealogía de cada uno de los sentimientos "en particular" (individuales o específicos)". Ambas interpretaciones están sin duda muy relacionadas pero comenzaremos haciendo un esfuerzo para distinguirlas y tratarlas por separado.

Comencemos por la "genealogía de los sentimientos" según la primera interpretación; la genealogía del concepto-clase mismo de "sentimientos". ¿De dónde procede semejante concepto, cómo se ha constituido semejante clase? Sería ingenuidad intolerable dar por supuesto que el concepto-clase de los sentimientos procede "de los sentimientos mismos" -porque lo que no está explicado, entre otras muchas cosas, es cómo pueden agruparse dentro de una misma clase cosas tan heterogéneas como pueden serlo los "sentimientos estéticos" (que, a su vez, ya engloban contenidos totalmente heterogéneos, los que se asocian al **rock salvaje** o al "clavecín bien templado") y los "sentimientos morales", por ejemplo. ¿Por qué son todos ellos sentimientos, en qué convienen, qué tienen en común de **genérico**? La trascendencia de esta pregunta puede medirse teniendo en cuenta que la "comunidad genérica" por la que preguntamos, acaso no debe hacerse consistir en algún conjunto de semejanzas, sino precisamente en una **genealogía** común, al menos si nos atenemos a la acepción plotiniana de clase genérica: "La raza de los heráclidas forma género, no porque todos tengan un carácter común, sino porque proceden del mismo tronco" (Plotino, **Enneada**, VI, 1,2).

Podría ensayarse la hipótesis siguiente: La clase de los sentimientos procede de los propios sentimientos, como una "clase inductiva" entre otras. Pero esta hipótesis no es fácil de probar y sólo puede parecer clara cuando se limita a alimentarse de la analogía con otras clases inductivas. Pero el caso de los sentimientos constituye una situación nueva. La genealogía inductiva de esta clase ¿es diamétrica o es metamétrica?. Sería diamétrica si el concepto genérico de "sentimiento" fuera él mismo un "sentimiento", una suerte de impre-

sión borrosa o pálida que han ido dejando en un sujeto los innumerables sentimientos que se supone este sujeto habría vivido; pero ¿qué puede significar un "concepto-sentimental"? Nada, salvo que ese "sentimiento de los sentimientos" fuese él mismo un concepto, como los demás sentimientos, lo que implicaría la doctrina "intelectualista" de los sentimientos, en la que sin duda no piensa el defensor de la concepción sentimental del concepto-clase sentimiento". Pero si suponemos ahora que la clase inductiva es metamérica, entonces es porque admitimos que la diversidad y heterogeneidad (numérica y específica) de los sentimientos no ha sido obstáculo para la formación de un "concepto-clase" con una connotación precisa: Pero ¿cuál es esta? ¿Cómo puede definirse inductivamente si no es retornando a la misma multiplicidad de términos tan heterogéneos? ¿Y acaso una enumeración de sentimientos, por larga y variada que sea, puede confundirse con un concepto?

Si la hipótesis de la "clase inductiva" se nos muestra inviable, habrá que ensayar otro tipo de hipótesis acerca de la genealogía de los sentimientos en cuanto concepto-clase, una hipótesis de tipo **constructivo**. Esta es la vía que vamos a seguir.

En efecto: Mucho más probable que las hipótesis sobre la génesis inductiva del concepto-clase "sentimientos" se nos aparece la hipótesis según la cual el concepto-clase "sentimientos" tendría una genealogía "constructivista", la genealogía propia de un "concepto clasificatorio" resultante de un determinado sistema o teoría combinatoria que será preciso recomponer. Dicho de otro modo: El concepto "sentimiento", no es un "sentimiento" (diríamos: un "hecho"), sino una "teoría".

La tesis que presentamos es ésta: El concepto-clase de los "sentimientos" es un concepto constructivo, de fecha relativamente reciente, que aparece en el contexto de una combinatoria teórica formada en torno a ciertas relaciones que pueden ser establecidas entre los **conceptos** de "sujeto" y de "objeto", tal como aparecen en la filosofía moderna. Johann Nikolaus Tetens (1736-1807) es el primer gran expositor y divulgador de la clasificación trimembre de las facultades

des anímicas en **representaciones, voliciones y sentimientos** que estaba llamada a sustituir a la clasificación bimembre tradicional (mantenida por Leibur y los wolffianos) en **representaciones** (o contenidos de la **vis cognoscitiva**) y **voliciones** (o contenidos de la **vis appetitiva superior**). La Clasificación de Tetens pasa por ser una clasificación de los fenómenos psíquicos, pero esta interpretación puede discutirse principalmente cuando nos fijamos en la circunstancia de que ella sirvió a Kant, como es sabido, como inspiración de su sistema trascendental de las tres **Críticas** (la **Crítica de la razón especulativa**, correspondiente a las **representaciones**, la **Crítica de la razón práctica**, que corresponde a las **voliciones** y la **Crítica del juicio** -estético y teleológico- que corresponderá a los **sentimientos**). La clasificación de Tetens, a la vista de sus consecuencias, difícilmente podría ser reducida a los límites de la Psicología, al menos si la Psicología se toma en el sentido científico que hoy tiene. La clasificación de Tetens se mantiene en un horizonte filosófico. Nuestra tesis dice que la clasificación de Tetens es un fragmento de una clasificación en cuatro miembros de las relaciones posibles en torno a los conceptos de **Sujeto** y de **Objeto** de referencia, a saber:

- (1) Procesos (o fenómenos, o actos, etc.) dados en el ámbito de las relaciones del objeto "hacia" el sujeto. En este ámbito se inscribe todo lo que tiene que ver con el **conocimiento** o la **percepción** (la **vis representativa**).
- (2) Procesos (o fenómenos, o actos, etc.) dados en el ámbito de las relaciones del sujeto "hacia" el objeto. En este ámbito se inscriben los procesos, actos o fenómenos que tienen que ver con la voluntad o, en general, con la **vis appetitiva**.
- (3) Procesos (o fenómenos, o actos, etc.) dados en el ámbito de las relaciones del sujeto "hacia" el sujeto. En este ámbito se inscriben los procesos, actos o fenómenos llamados **afectivos**, los "sentimientos".

(4) Procesos (o fenómenos, o actos, etc.) dados en el ámbito de las relaciones del objeto "hacia" el objeto. En este ámbito se inscriben los procesos, fenómenos o actos que llamamos **objetivos** (físicos, biológicos, geométricos,...).

Las tres primeras líneas se englobarán en la denominación común de fenómenos, actos o procesos **subjetivos** ("psicológicos").

En conclusión: Dentro de este grupo de los "fenómenos o procesos subjetivos", el concepto de los **sentimientos** se delimita como un género de primer orden (en el marco de la clasificación) definido por la **reflexividad o autopresencia del sujeto**, por la "presencia del sujeto ante sí mismo". La naturaleza constructiva y, por así decirlo, "artificial" de este concepto puede deducirse de su propio formato reflexivo, si estamos de acuerdo en considerar **toda relación reflexiva** $x R x$ como una relación derivada, que (como ocurre con el concepto de **clase vacía**, o con el concepto de **distancia nula**) no puede pretender un sentido inmediato, sino sólo un sentido mediato y derivado de algún curso preciso de operaciones que conducen a él como a un límite. (La clase vacía carecería, según esta dialéctica, de significado inmediato, pero resultaría de la composición de las clases disyuntas mediante el operador "intersección" \cap ; la relación reflexiva sería el resultado, por ejemplo, del producto relativo de relaciones simétricas y transitivas).

Por otra parte, es innegable que el mero concepto-clase ("sentimientos"), sin perjuicio de una genealogía contraria "artificial", -aunque no por ello, **a priori**, sin fundamento, gratuita, etc., etc.,- manifestó inmediatamente una enérgica capacidad de pregnancia para reincorporar, dentro de sus mallas, a los materiales más heterogéneos.

Había llegado el momento de la reinterpretación de prácticamente la totalidad de los más importantes contenidos de la vida espiritual en términos de sentimientos: "Sentimientos morales", "sentimientos estéticos", "sentimientos religiosos", "sentimientos vitales", etc., etc. Pero en cualquier caso, la pregnancia indiscutible del mero

concepto no excluye sus componentes ideológicos. Por el contrario, hay motivos muy poderosos que nos llevan a la sospecha de que la victoriosa expansión del nuevo concepto tiene fuentes ideológicas, ligadas a los procesos históricos y sociales en virtud de los cuales crecientes capas de las nuevas burguesías ilustradas, iban desprendiéndose del "antiguo régimen" (político, religioso, etc.), recristalizándose en las formas del **humanismo, del individualismo**. Y la apelación a estas fuentes ideológicas, para explicar la consolidación, expansión del concepto-clase de los sentimientos se hace indispensable a medida que vayamos reconociendo que este concepto, por mucha claridad "formal" que pueda ostentar, es muy oscuro y confuso en el momento de la determinación de sus contenidos, de su "materia". Hasta el punto de que es tal su indefinición en este aspecto, esencial para un concepto, que cabría declararlo, en función de ella, un pseudoconcepto. Un pseudoconcepto de un tipo bastante precario, que podríamos denominar "pseudoconceptos de sobrecubierta", porque ellos constituyen una suerte de envoltura (de estructura, en sí misma muy clara) de un material el cual, sin embargo no logran aprehender con criterios mínimamente operativos. El concepto aristotélico de "cuerpo ligero" o el de "cuerpo grave" podrían servir de ejemplo: "Cuerpo ligero es todo aquel que, por naturaleza, tiende a ascender, siguiendo la dirección de un radio terrestre, hacia el cielo". Este concepto encuentra su exacta contrafigura en el de "cuerpo grave". El concepto de "cuerpo ligero", pretende envolver al "fuego" y al "aire"; el concepto de "cuerpo pesado" pretende envolver al "agua" y a la "tierra". Y es aquí donde termina la claridad de los conceptos de "cuerpo ligero" y de "cuerpo pesado": ¿cómo ligarlos operativamente a sus materias respectivas? ¿Por qué llamar "cuerpo" al fuego y a la tierra? ¿Por qué interpretar el agua que se evapora como cuerpo ligero?

Ahora bien: ¿No ocurre algo similar con el concepto de "autopresencia del sujeto", como definición de los "sentimientos" como clase?. El "autós", aplicado al "sujeto" y a sus contenidos, resulta tan intratable como el concepto de "cuerpo ligero" aplicado al aire y al fuego. En efecto: Presuponemos, por nuestra parte, como hemos dicho, que sólo en el sentido de un concepto límite puede construirse, en

general, una relación reflexiva, cualquiera que ella sea (como lo es la relación "autopresencia del objeto"); tan solo admitiremos una relación reflexiva no vacía (que no sea de pseudocubierta, sino que incluya una **materia** precisa) cuando se nos dé como término de un determinado curso de relaciones materiales no reflexivas y tales que permitan un peculiar "desdoblamiento" de los términos en virtud de su misma materia (la relación **causa** no permite ese desdoblamiento - **causa sui**- por su asimetría; la relación de congruencia sí lo permite). Pero en ningún caso, será posible admitir una relación reflexiva **inmediata**, dada directamente ($x R x$) sin la mediación de x a y, z, w, \dots . Más aún: Podría sostenerse (como tesis histórica) que esta evidencia (carácter mediato de las relaciones reflexivas) fue conocida por la filosofía clásica y que Aristóteles, empujado precisamente por esa evidencia, pudo utilizar la forma de la reflexividad inmediata para definir el **ser inmaterial**, es decir, un "término" no limitado y que propiamente no es un término (El Acto Puro es "Noesis noeseos", es decir, "autopensante" y es "autárquico" -y, por ello, Aristóteles puede concluir que "la felicidad es sólo una forma de contemplación", **Ética a Nicómaco**, 1778b, 7). La antología aristotélica obliga, por ello, si no nos equivocamos, a impedir toda tendencia a construir reflexividades inmediatas con los términos materiales, limitados, como pueden serlo los sujetos corpóreos. Por este motivo, la antología clásica habría tendido siempre a negar la **autarquía** a cualquier sujeto corpóreo, incluso finito, puesto que él ha de formar siempre parte de un orden universal. Acaso podremos entender el alcance de las dificultades que la antología clásica veía en el concepto de "autopresencia inmediata" de los entes finitos, por analogía con las dificultades que la Física moderna percibe en el concepto de "perpetuum mobile" de primera especie (el concepto de automotor absoluto). Ni siquiera los ángeles, espíritus puros en la época escolástica, son automotores, ni autopresentes, de modo inmediato; menos aún el alma humana, ligada al cuerpo. Santo Tomás formuló terminantemente esta tesis: El alma humana no está presente en sí misma de modo inmediato, por intuición, sino que su autopresencia tiene lugar a través de sus actos, a través de las especies dadas en su intelecto (**De Veritate**, q. 8, a6, e).

Estas premisas nos permiten sospechar que la "tercera clase" de fenómenos establecida, la combinatoria de referencia, y sobre la cual habría edificado Tetens el nuevo concepto, no era tanto una posibilidad ignorada, cuanto bloqueada; no era una posibilidad insospechada que estaba esperando una sistemática más amplia capaz de reconocerla como tal, agregándola sin más a las posibilidades ya reconocidas. La "tercera clase" tenía que abrirse camino a costa de las otras dos (**vis cognoscitiva**, **vis appetitiva**), que se repartían ya la totalidad o integridad del campo. Por este motivo los elementos de la nueva tercera clase, los **sentimientos** tenderán a ser continuamente reasimilados a alguna de las clases primitivas, o, por lo menos, a sus reconstruidos por la **mediación** inexcusable de éstas. O bien los sentimientos aparecerán como conocimientos o sensaciones **sui generis** (sensaciones cenestésicas, etc.) o bien aparecerán como apetitos (afectos, pasiones, emociones...) o bien como algo resultante de la concatenación de los "conocimientos" y las "voluntades" (los leibnizianos veían en el amor del niño a la madre el conocimiento confuso de un bien en desarrollo).

Desde esta perspectiva, se nos hace posible la reconsideración de los **fundamentos** auténticos que actúan por detrás del concepto tan "limpio" (sintácticamente) de la "autopresencia del sujeto", por medio del cual se construyó la clase de "los sentimientos". A nuestro juicio, estos fundamentos tienen que ver con el proceso global de la crisis religiosa en torno al "Dios terciario", que es característico de la época moderna, en el alejamiento progresivo y sin retorno del Dios de Aristóteles y aún del Dios de los judíos y cristianos, lo que se ha llamado el "humanismo moderno", que a través de múltiples canales (y no es el menos caudaloso el luterano, a través del cual el Espíritu Santo comienza a soplar en la interioridad de cada alma individual -por ello, cuando el Espíritu Santo se vaya secularizando en Espíritu humano, la Teología se convertirá en Psicología, la nueva "ciencia protestante" inventada por Goglenius) desembocará en la identificación de la **conciencia humana** con la **conciencia absoluta**, la idea del "ser en-sí y para sí) como el núcleo mismo de la libertad humana: Es la misma definición de libertad de Aristóteles, pero aplicada al Hombre por Hegel. Pero no sólo por Hegel, también Jaco-

bi. La **conciencia autopresente**, la substancia que es sujeto, ya no será tntato la conciencia determinada por el mundo, encadenada a él o necesitada de las cosas del mundo que desea (o apetece), sino que será conciencia absoluta, que se posee a sí misma -en el **sentimiento**, que es, sobre todo, el sentimientos de lo divino. El sentimiento, como lo absoluto, comenzará precisamente al final del "regreso" del mundo (del conocimiento y del error del mundo), precisamente porque él había sido la condición misma del previo camino de "progreso". El sentimiento es el medio primario, anterior a cualquier otro, a través del cual ha de darse todo, la voluntad e incluso el conocimiento. Rousseau lo había enseñado ya, en el libro IV de su **Emilio**, después de haber distinguido las **ideas adquiridas** de los **sentimientos naturales**: antes de formar cualquier juicio sobre las ideas exteriores, debe saberse que los sentimientos que las aprecian proceden "de dentro de nosotros": **Existir, para nosotros, es sentir**. Esta podría ser la fórmula del romanticismo, pero una fórmula que se dibuja ya en pleno racionalismo del siglo XVIII, por ejemplo, en la concepción de la "naturaleza salvaje" que se expresa a través de la música nueva -frente a la artificiosa música de corte- de lo que habla Diderot. El **Sentimiento** es la autopresencia humana de lo absoluto, que unas veces cobrará el tono "fáustico" de un fuego capaz de devorar el mundo (aproximándose, por cierto, peligrosamente al nihilismo), y otras veces el tono sombrío e **irónico** del repliegue del mundo de las cosas finitas hacia el interior sentimental, que encuentra su expresión precisamente en el arte romántico: "A todos pertenece lo que piensas, a tí solo lo que sientes".

Ahora bien; Si el concepto de **sentimiento** del que estamos hablando es el concepto constructivo, de "pseudocubierta", que hemos intentado delimitar ¿no habrá que concluir que siendo el concepto clase un concepto "metafísico" -en el sentido más peyorativo asociado a esta expresión, a saber, el **sentido** que conviene a la substancia/sujeto de la teoría aristotélica cuando **ha descendido** al hombre, y aun a los animales- también serán metafísicos los **sentimientos** y su continente, al menos en tanto ellos se consideran como miembros de esa clase? No decimos que la "clase de los sentimientos" sea la "clase vacía" -como tampoco la clase de los "cuerpos ligeros" de Aristóte-

les lo era; por el contrario, es una clase llena, superabundante, pero llena de cosas tan heterogéneas y de sentidos tan diferentes, que se resisten a ser unificadas por una envoltura demasiado débil, aunque capaz de disimular y encubrir, en algún momento, las detonantes diferencias.

Un lugar privilegiado para medir el alcance de los efectos de la nueva "metafísica sentimental" es la **Crítica del Juicio** -porque es por este portillo por donde la "nueva clase" ha podido penetrar en el poderoso y granítico edificio kantiano. Que Kant está dibujando la "esfera de los sentimientos" a partir del sistema clasificatorio que hemos considerado y, por tanto, que Kant procede como si el sentimiento fuese ante todo (al modo de Rousseau), la "presencia del sujeto ante sí mismo", podría probarse de muchas maneras y la principal sería la que tomase en cuenta la misma taxonomía de las facultades anímicas que Kant propone en la **tabla** con la que cierra su Introducción y el puesto que en ella ocupa la "facultad de juzgar" como "facultad que se da una ley a sí misma". Esto se hace más evidente cuando subrayamos la circunstancia de que, en la definición, el sentimiento se sobreentiende como **sentimiento de placer (o de dolor)**, "mediante el cual nada es designado en el objeto sino que (en la relación del sujeto con el sentimiento) el sujeto siente de qué modo es afectado por la representación". Kant está considerando a los sentimientos en lo que tienen de subjetividad, aun cuando estén dados en una representación, porque **de ningún modo pueden llegar a ser un elemento de conocimiento**: Se trata del placer o dolor asociado a una representación, por medio de los cuales no conozco nada del objeto de la representación. El **sentimiento**, como autosensación subjetiva de placer o dolor, sigue, a pesar de todo, flanqueado, en la construcción kantiana por las facultades del conocer y del apetecer, a las cuales se les habría puesto en correspondencia, respectivamente, con el **verum** y con el **Bonum**. Esto favorecerá, en virtud del mero sistematismo trinitario, la asignación del **pulchrum** al sentimiento subjetivo del placer o dolor y el enfoque, desde el principio, del juicio estético como "juicio del gusto", saltando por encima de las resistencias que la objetividad que de hecho tienen los juicios estéticos ofrece a la teoría (en el cap. 9, Kant intenta demostrar

que en el juicio del gusto el sentimiento del placer es precedido por el juicio, meramente subjetivo, del objeto de la representación, sin perjuicio de su ámbito enteramente subjetivo).

Así pues, Kant concluye (contra los leibnizianos) que el "juicio del gusto" no es un conocimiento (un **Verum**) en un cierto grado de confusión -así como tampoco tiene que ver con la **perfectio** (como si dijéramos: con el **Bonum**). Tiene, simplemente, otra esfera. De este modo, cabría afirmar que el **subjetivismo estético** de Kant es el paralelo, en la **Crítica del Juicio**, al **formalismo moral**, en la **Crítica de la razón práctica** y del **idealismo trascendental**, en la **Crítica de la razón pura**. En efecto: Las dicotomías escolásticas sobre las cuales Kant edifica su sistema -no por ello menos revolucionario y original-, por ejemplo las dicotomías **sensible/insensible**, o **materia/forma**, le empujan a poner la **estética** del lado de la **sensibilidad**; pero como a la sensibilidad se le ha asignado, a su vez, **materia** y **forma**, y la forma constituye el momento trascendental (el que se abre al mundo por el conocimiento), es decir, el que se considera en la **Estética trascendental**, resultará que lo que concierne al sentimiento habrá de quedar del lado de la materia sensible, de las sensaciones en el sentido subjetivo, con lo que tendrá lugar una confluencia (o confusión) de las sensaciones subjetivas de placer y dolor, con las **sensibles propias** (colores, sabores ...) -que ya Descartes o Galileo, consideraban puras "afecciones del alma", subjetivas- que figurarán como "materia". Sobre ella recaerá el juicio del gusto, lo que exigirá arbitrar criterios más o menos artificiosos (que nos recuerdan la teoría del **ideal** de Winckelmann) para resolver la dificultad de que los colores puros puedan ser bellos, aunque sean simples. Kant divide **ad hoc** los juicios estéticos en **empíricos** y **puros** (c. 14), siendo los **puros** aquellos que se atienen sólo a la forma (en este caso, del color); y una forma que ya no será trascendental, porque habrá de entenderse como subjetiva (un **sentimiento** puro de placer).

Estamos así ante esa dualidad ambigua que el término "Estética" ha tomado en Kant. Por una parte, "estética" tiene que ver con la sensación (de acuerdo con Baumgarten, el inventor de la palabra). Pero

la sensibilidad -frente al entendimiento- tiene una forma y una materia: Las formas estéticas (el espacio y el tiempo) son trascendentales (diríamos, en lenguaje escolástico: "sensibles comunes"); la materia es subjetiva: son los sensibles propios, y estos tienen a su vez una forma subjetiva, el sentimiento de placer o dolor. La pregunta obligada es ésta: Los contenidos del juicio estético (de la **Crítica del juicio**) ¿tienen que ser sensibles en el sentido de la **Estética trascendental** (de la **Crítica de la razón pura**), es decir, tienen que darse en el **espacio** (por ejemplo, como escultura) y en el **tiempo** (por ejemplo, como ritmos) o tienen que ser **estéticos** en la acepción de Baumgarten? Por nuestra parte, presuponemos que los contenidos estéticos positivos son precisamente los **colores** (plasmados en figuras espaciales) y los **sonidos** (dados en ritmos o figuras temporales), y sólo desde un presupuesto semejante puede medirse el alcance de la construcción kantiana: Su sistematismo dicotómico le estaría obligando a tratar a esos **colores y sonidos** como si estuviesen agrupados con los "sensibles propios" subjetivos (sabores, olores ...), es decir, con los "juicios del gusto"; y esto nos parece erróneo, porque **colores y sonidos** (con los cuales se "crean" las obras de arte -que en cambio, jamás utilizan como materiales a sabores o a olores), aun siendo "sensibles propios", son contenidos apotéticos objetivos ("teleceptores" son llamados sus órganos correspondientes, vista y oído), por lo que el "juicio estético" difícilmente podría ser confundido, como quiere Kant, con un "juicio del gusto".

Pero Kant sabía, por otro lado, que el juicio estético es universal y **a priori**, y que no es el "juicio de los sentidos" que recae sobre lo meramente agradable. Yo puedo decir: "El vino de Canarias es agradable para mí", pero no: "El Partenón es bello para mí". Pero si el juicio estético era un sentimiento, un juicio subjetivo, ¿cómo puede ser universal y **a priori**? La universalidad sólo podrá reducirse a un juicio del conocimiento (que no se trata de la universalidad de la ley moral); pero como esta universalidad es subjetiva, pues se refiere al sentimiento (al placer o al dolor), el juicio tendría que ser un "conocimiento de los sentimientos", un conocimiento de la propia subjetividad, que consistirá (dice Kant) en un juicio sobre la coordinación de las facultades cognoscitivas (imaginación y en-

tendimiento) que intervienen o juegan en el "objeto" de referencia, pues este "juego" sería la fuente del placer o del dolor estéticos.

Sobre las diferencias genealógicas de los sentimientos contenidos en la clase.

En el párrafo precedente hemos mantenido la tesis de la imposibilidad de operar con un concepto-clase de los "sentimientos" construido por medio del esquema de una "autopresencia inmediata del sujeto". Sin embargo, este es el concepto de **sentimiento**, en general, que tenemos, y no otro -lo que quiere decir que hemos de utilizarlo, cuando hablemos en general, de sentimientos-, y que la utilización ha de ser dialéctica (como cuando dada la única categoría de "relación" que los aristotélicos poseían, la "relación predicamental", es decir, la relación-accidente, los escolásticos se veían empujados a hablar de las relaciones "trascendentales", que ya no pueden considerarse como accidentes sobreañadidos a los términos, puesto que son constitutivos de ellos).

Ahora bien: Como hemos dicho, el concepto de "autopresencia inmediata del sujeto" es una interpretación concreta (en el campo del "sujeto") del concepto de "relación reflexiva absoluta" (R_{xx}); que es sólo un concepto límite. Lo que no significa que no podamos aproximarnos a él, mediante cursos operativos adecuados. Lo que negamos es el significado inmediato de la expresión R_{xx} (o $x R x$), puesto que esa R es ahí puramente un símbolo que ni siquiera puede interpretarse como "identidad"; porque R_{xx} es un concepto de relación límite (como lo es el concepto de "distancia 0"). Pero supuesta una relación R (con un contenido material determinado) $x R y$ (ó Rxy), entonces, y a través de esos mismos términos (cuando la relación R sea simétrica y transitiva) o a través de terceros términos Z (por ejemplo: xRy , yRz , zRx), o relaciones (por ejemplo: xRy . yPx) podemos llegar a una "fase reflexiva" de la relación, como situación límite (por ejemplo, a la relación $R(xx)$ como resultado de su simetría y transitividad; o a la relación $Q(xx)$, como resultado del producto relativo R/P de las relaciones $R(xy)$, $P(yx)$. Lo que equivale a reco-

nocer que cuando nos referimos al "sujeto" (de los sentimientos), la "autopresencia" alcanzable habrá de ser, en todo caso, una autopresencia mediata, porque los sujetos sólo pueden decirse autopresentes (como "sujetos sentimentales") por la mediación de terceros términos o relaciones, pero no en virtud de una "sentimentalidad" (reflexividad) pura"; o, lo que es lo mismo, una **sentimentalidad** o reflexividad del sujeto cuya "genealogía" no pudiera cifrarse en algún término (y,z,w,...) distinto del mismo término x de referencia.

Estas premisas contienen una potente capacidad crítica en relación con doctrinas muy influyentes sobre la genealogía de los sentimientos que pueden ser reducidas efectivamente a la concepción de la **autopresencia** como reflexividad del sujeto fuera de su relación con otros términos positivos (no metafísicos). Nos referimos, especialmente, a las doctrinas sobre la genealogía de los sentimientos (propuesta a veces como genealogía de los sentimientos a partir del **sentimiento primordial**) que proceden precisamente anclando (en la relación del sujeto a otros términos) cualquier término positivo, a efectos de sustituirlo por un "término metafísico" que precisamente por su propia naturaleza ontológica no puede ser tratado como término de una relación; por lo cual, en el supuesto de que este tratamiento le sea dado (diríamos, en una perspectiva **emic**), será preciso (desde una perspectiva crítica **etic**) considerarlo como un término nulo, como una clase vacía de términos de la relación (aun expresada según una forma positiva).

Dos son estos "objetos o términos metafísicos" que, a efectos de la relación, habría que considerar como nulos: el Dios absoluto de las "religiones terciarias" (el Dios de Aristóteles, Acto Puro o **ser por esencia**) y la Nada. Suponemos, pues, que no cabe hablar racionalmente de una **relación** (o **religación**, aunque sea como "relación trascendental", si es que las relaciones trascendentales han de ligar también a términos positivos, como parecen serlo la **acción** y la **reacción** contempladas en el tercer principio de Newton) del sujeto humano a Dios -y suponemos también que Aristóteles ya había conocido esta imposibilidad, al pronunciarse sobre el alcance del "amor a Dios". Y suponemos también que no cabe una **relación** (o religación)

del sujeto humano a la Nada, sin perjuicio de que verbalmente pueda darse la apariencia contraria, en virtud de la posibilidad de referirnos a los **significantes** "Dios", "Nada", como si fueran los términos de la relación, y no a sus **significados**.

Cuando al sujeto humano se le pone en relación con el Ser Absoluto, (o con Dios), tratando de determinar en esta relación el **sentimiento primordial** -tal sería el caso de la tradición agustiniana, que pasando por F.H. Jacobi, llega a Peter Wost- estaríamos en realidad recorriendo los trámites de la **autopresencia inmediata**. En San Agustín, en efecto, el **amor a Dios** es el primer sentimiento que, al mismo tiempo, es el amor que el alma se tiene a si misma cuando no está constreñida o "ensimismada"; en Jacobi, el **Geistesgeföhle**, el "sentimiento del espíritu" es la intuición inmediata de la realidad, porque el ser real sólo puede ser conocido en el sentimiento (**Das reale sein gibt sich im Geföhle allein zu erkennen**); en P. Wust, también hay un afecto primordial (**Uraffekt**), si bien este es el asombro. El mismo concepto de **drogas psicodélicas** que se hizo célebre en los años 60 y 70, a través de técnicas como las del Dr. Stanislav Cerof, está construido sobre este concepto del "sentimiento, abierto ante el Ser" (**δηλώω** = abrir, revelar; conexión del sentimiento psicodélico global con el **satori** budista, con la "meditación trascendental", etc.).

Pero fue Kierkegaard quien en el curso de su investigación genealógica sobre un **sentimiento** positivo, a saber, el sentimiento de pecado, o de culpa, partiendo de la genealogía (diamérica) reciclada, la Biblia (nuestro pecado nos hace **regresar** genealógicamente al pecado original, al pecado de Adán), se cree obligado, para poder establecer la "genealogía descendente" (es decir, el **progressus** desde el pecado de Adán al pecado de su descendencia, estorbado, la "injusticia" moral de la transmisión del pecado de su padre, el pecado y culpa de sus hijos) a apelar al término "cero", a la Nada. Pues (dice Kierkegaard) si el pecado de Adán inicia una genealogía descendente, es porque Adán representa la "especie" (o el "género humano"). ¿Qué tipo de pecado debiera ser ese en virtud del cual el individuo peca como **especie**? Habrá que aproximarse al sujeto indi-

vidual humano, en tanto que es espíritu, un espíritu que se hace hombre y, por ello (y no antes) se hace animal, y al hacerse animal (a través del hombre) adquiere el sexo. Pero aquello que puede moldear al Espíritu como sujeto individual es precisamente el **sentimiento** primordial, el sentimiento por antonomasia, a saber, el sentimientos de la **angustia**, determinado por la misma **libertad** del Espíritu cuando, suspendido ante la Nada, puede percibir la diferencia entre el **bien** y el **mal** y, por tanto, puede pecar. Se diría que Kierkegaard ha elegido el camino de la "dramatización" de la primera parte de la **Lógica** de Hegel: El **ser** (como Espíritu) puesto como libre o indeterminado, a la Nada, y su síntesis es el sentimiento de la angustia. Por obra del pecado, por tanto, se convirtió (dirá Kierkegaard) la sensibilidad en pecaminosidad y, sólo de este modo, lo que ya es **universal** se pone como **individual**, en un "salto cualitativo" (transformación de la cantidad en cualidad) por el cual **Ego** significa precisamente la contradicción de que lo universal sea puesto como individual. Esto sólo se explica porque el sentimientos del pecado se antecede a sí mismo: el mito, intenta explicar la genealogía de este sentimiento a partir de la serpiente, la manzana (diríamos metaméricamente); pero esto es una explicación lógica (mito-lógica) del entendimiento, pues el pecado nace del pecado, si es que él es trascendental, no contingente: por ello, sólo por el primer hombre, por el pecado de Adán, habrá venido el pecado al mundo. El pecado adviene en cada individuación del espíritu. Sin embargo, la pecaminosidad, el sentimiento, crece, porque la angustia puede llegar a ser más refleja en un individuo posterior que en Adán. De este modo, Kierkegaard puede acoger la definición de **espíritu** de Rosenkranz -"unidad del sentimiento con la conciencia del Yo"- pero determinando el sentimiento como angustia; pues habrá que decir que la **angustia** no será uno más entre los sentimientos (una "especie" de un género) sino que es el **sentimiento genérico**, el **género generador** del que brotan los demás sentimientos como modulaciones suyas, porque el verdadero sentimiento genérico es el que no está determinado por entidades ("términos") concretas, positivas, sino por **Nada** (K. Goldstein, en **La estructura del organismo**, seguirá aplicando el criterio de Kierkegaard, al distinguir el **miedo** -que tiene estímulos concretos- de la **angustia**, que surge "por nada").

Si mantenemos la tesis del carácter **mediato** de la "autopresencia sentimental", el problema de la "genealogía de los sentimientos toma la forma del problema de la **determinación** de los términos positivos de las relaciones con los sujetos capaces de erigirse en fuentes de una "fase de reflexividad", en el sentido anteriormente propuesto. Y para decirlo brevemente, podemos citar tres fuentes (aparte del propio sujeto, convenientemente positivizado), o si se prefiere, tres grupos de términos (además del propio sujeto) como fuentes capaces de **generar** procesos no hipostasiables de **autopresencia** en los cuales sea posible hablar de formas específicas en las cuales habría que resolver (o disolver) el concepto clase de los "sentimientos":

(1) Ante todo, podríamos referirnos al propio "sujeto", en tanto que en él es posible distinguir diversos **términos** positivos (fracciones o determinaciones) que puedan de algún modo entrar **en relación** con el mismo, como un **todo**. No conocemos otra vía empírica para llevar adelante esta posibilidad que la de la consideración de las **partes orgánicas** del sujeto corpóreo (el **corazón**, según Aristóteles, o Pascal; la **cabeza**, según Platón, o, con más precisión, el hipotálamo, o la amígdala, o, incluso la corteza cerebral). Estas **partes** pueden tomarse, sin duda, como términos de relación con el **organismo** como una **totalidad** -si bien esta totalidad puede ser entendida de modo más o menos metafórico (como la entendía seguramente K. Goldstein), o bien, de un modo didáctico, según el esquema de la concatenación circular entre los órganos que inspiró a Espinoza su concepto de bondad y de maldad:

"Es bueno lo que provoca que la relación de movimiento y reposo que guardan entre si las partes del cuerpo humano se conserve y, al contrario, es malo lo que hace que las partes del cuerpo humano alteren su **relación** de reposo y movimiento" (**Ética**, IV, P. XXXIX).

Es evidente que, desde esta perspectiva, los "sentimientos" que puedan ser suscitados por estimulación de una **parte** del organismo, no podrán ser **reducidos** a esta parte, pero sí a esta parte le corresponderá un papel de **origen genealógico** de una **autopresencia** cuya hi-

póstasis habrá que evitar en todo momento (la referencia al **autos**, al todo, es el procedimiento más frecuente para conceptualizar acciones y órganos-fuentes: "Propioceptores", "biotono", como autopresencia "difusa" del organismo; emociones primarias, entendidas como "excitación general" generales en el sistema reticular; "sistema nervioso autónomo", amo regulador de las funciones del organismo como "totalidad"). Estos "sentimientos orgánico" siguen siendo **estudiados** desde el momento en que la **circularidad** de las conexiones entre los órganos y orgánulos está siempre envuelta en un flujo de influencias que proceden del medio; por ello es en la propia circularidad, cuando ella tenga lugar, y en un medio, en donde podamos encontrar los determinantes menos metafísicos de la "totalidad orgánica", y en las **corrientes de circulación**, determinadas a partir de un punto de origen, en donde hallaríamos el correlato de la "genealogía orgánica" de los sentimientos. Una modelación singular de esta genealogía orgánica tendrá lugar cuando el "centro de la ondulación circular" sea un órgano que a su vez pueda tener una significación **genérica** -es decir, **filogenética**: Nos referimos a las determinantes de las estructuras cerebrales humanas en términos evolutivos ("cerebro reptiliano" -que comprenden entre otras estructuras, el cerebelo, la amígdala, el hipotálamo...- "cerebro mamífero- corteza límbica- etc., etc.,). Esta perspectiva sugiere la posibilidad de hablar (si, como afirman tantos neurofisiólogos, el cerebro reptiliano, cuya antigüedad alcanza los 200 millones de años, controla nuestra conducta de cortejo, de apareamiento y hasta la elección de líderes) de "genealogía reptiliana". Y así sucesivamente. ¿Tendría sentido hablar de un "origen único" en una **especie** (el hambre, la libido...) o bien esto carece de sentido?. En cualquier caso, la circularidad del proceso, aunque esté acompañada de un "sentimiento" de placer, o de bienestar (medido sólo por su recurrencia), no constituye ningún criterio de sustantividad subjetiva, puesto que en tal caso habría que tomar, como paradigma de la sustancia-sujeto a las ratas a las que Olds, discípulo de Hebb, en los años 50 y 60, implantó electrodos en el haz anterocefal medial de su hipotálamo, conectados a un pedal, que llegó a ser presionado hasta 5.000 veces por hora.

La **vía empírica** para establecer la genealogía de sentimientos en el ámbito del sujeto, no por ser **empírica** es clara y distinta. Ella tiene la gran ventaja de poder comenzar por un órgano más o menos delimitado, cuya excitación se propaga por vías determinadas en un circuito al cual podemos asociar algún "sentimiento" ("hambre", "alerta", "alarma" -en el S.G.A., etc., etc.,) por procedimientos muy oscuros y confusos y que contienen siempre algún tipo de **construcción** de modelos de "estado global" del sujeto (por ejemplo: "alarma", en el síndrome de Selye). Esto nos permite presentar la **vía cinstructiva** (una vía recíproca de la anterior) como un procedimiento que también puede estar dotado de significado genealógico, a pesar de su carácter abstracto. En efecto: La **vía constructiva** (que algunos prefieren llamar "deductiva") comienza introduciendo "estados globales del sujeto", a partir de los cuales sea posible desarrollar o determinar momentos suyos, que no tendrán necesariamente la condición de "partes orgánicas", sino la de **determinaciones específicas** (o especificación) a las cuales sea posible también asociar de algún modo "sentimientos". En la medida en que tales "estados globales" desempeñan el papel de **géneros** por respecto de las determinaciones **específicas**, y aunque ahora los "géneros" hayan de interpretarse como **géneros simultáneos** (y no anteriores a las especies), también podremos hablar aquí de una **genealogía** de los sentimientos. Una genealogía que tendrá un significado antes **estructural** que **evolutivo**, dado su carácter abstracto (con respecto del tiempo). Estamos en una situación comparable a la de las "genealogías geométricas": El triángulo rectángulo, girando sobre un cateto, describe con su hipotenusa una superficie cónica; cabe interpretar al triángulo como un **género** (o componente genérico) del cono, que aparecerá como una **especificación** o determinación del conjunto de los infinitos triángulos que en el cono son determinables (o, lo que es equivalente, de las posiciones sucesivas de un mismo triángulo). El **género**, en esta situación, nos remite a un componente "estructural" de la superficie **específica**, y ello con abstracción de que esta especie haya sido **generada** físicamente a partir del triángulo (como única alternativa genealógica). Serían posibles otras alternativas genealógicas, otros orígenes: Pero una vez obtenida la "estructura", siempre podremos determinar en ella el género. Parecerá

sospechosa una genealogía de los sentimientos que proceda de este modo geométrico-especulativo; sin embargo, esta genealogía, como genealogía de los sentimientos, no es menos constructiva que la que siguió una **vía empírica**, y en cierto modo, es su recíproca.

La **Ética** de Espinoza puede ser considerada como el sistema más acabado y riguroso de una **construcción genealógica** que, de algún modo, tiene que ver con los **sentimientos**. En efecto, en la **Ética** se nombran contenidos tales como la "alegría", o la "tristeza", que, sin duda, son continuamente incluidos en la "clase" de los sentimientos. Pero acaso podría afirmarse que la **alegría** o la **tristeza**, en la **Ética** espinosista, dicen una doble relación: de una parte, al propio sistema **constructivo** (por ejemplo, a los conceptos de **Bien** y de **Mal**), y, de otra parte, a los significados ordinarios de la "experiencia". Quizá podría expresarse la diferencia de este modo: de una parte, dicha relación es un **orden ético**, y de otra parte es un **orden psicológico**. En efecto, en la proposición VIII, IV, la **alegría** y la **tristeza** son referidas al conocimiento del **bien** y del **mal** (y en esta proposición, alegría y tristeza figuran como **datos psicológicos**); pero el **bien** y el **mal**, en la proposición XXXIX (antes citada) no son definidos con términos psicológico-subjetivos, sino **objetivamente**, mediante una apelación a la interacción de las partes del organismo que, sin duda, constituyen el fundamento de su misma "potencia de obrar". Ahora bien: la relación o nexo entre ambos planos (el "subjetivo" y el "objetivo") es muy oscura, pero no más oscura que los nexos de la **vía empírica**. La **alegría** (o la **tristeza**) en el sistema de Espinoza, son **afectos**; y la definición de **afecto** de Espinoza no se ajusta fácilmente al concepto clase de "sentimientos" con el cual venimos operando. **Afecto** es, para Espinoza, una afección del cuerpo, por el cual aumenta o disminuye la potencia de obrar (el afecto es una **acción**, antes que un sentimiento, cuando el sujeto es causa adecuada de la afección; es **pasión** en otros casos, (acaso aquellos más próximos al concepto de **sentimiento**) ahora bien: ¿puede tomarse la **alegría** (dada en la experiencia psicológica subjetiva) como **norma** del conocimiento del **bien**? Un alimento sabroso producirá **alegría**, pero si está envenenado ¿puede llamarse bueno (o bien: la alegría será acción o pasión)?. En cualquier caso, la **genealogía geométrica**

de los **afectos**, la **alegría** y la **tristeza** son presentadas, no como **contenidos empíricos**, sino como **conceptos puros** (III, XI: **alegría** es una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección; **tristeza** es una pasión por la que el alma pasa a una menor perfección). Pero como conceptos **genéricos**, que inician la **genealogía** u orden geométrico de las sucesivas **especificaciones** (el **amor**, es **alegría** acompañada de una causa exterior; et., etc.). (Las construcciones famosas hace casi un siglo, de Höffding, o de Ribot -en su **Lógica de los sentimientos**- pueden considerarse, en gran medida, como genealogías de tipo geométrico: Por ejemplo, el **hambre** genérica, se determinará como hambre de líquido, es decir, se especificará como **sed**. Cabría establecer cursos genealógicos de sentimientos, por **expansión** -el sentimiento αa_1 , se extenderá en $\alpha a_2, \alpha a_3$, siendo a_1, a_2, a_3 objetos semejantes -por **diferenciación**- dado αa , y dada la contigüidad $a + b$, obtendremos el sentimiento αb o por mezcla -la **transferencia** o **sublimación**, o bien es una expansión, o bien una diferenciación-.

(2) En segundo lugar, habrá que reconocer la situación en la cual, la fuente generadora de un "curso de autopresencia", o, lo que es equivalente el **término** positivo de la serie de relaciones pertinentes, pertenezca a la familia de los sujetos humanos. Todo el círculo de los "sentimientos morales" habría que ponerlos en esta rúbrica, según su genealogía. Y, en particular, los "sentimientos de terror", generados, por ejemplo, por la clase sacerdotal dominante, a partir de "términos" -por ejemplo, las gigantescas pirámides mayas- capaces de instaurar circuitos de acciones y reacciones a los cuales cabría asociar "sentimientos específicos" culturales, grupos de una cultura en una fase de su historia, y no de otras. Es conveniente advertir que la **construcción geométrica**, en el sentido en que hemos hablado en el punto anterior, también puede tener lugar en el contexto considerado ahora, o en los sucesivos. Baste citar, a título de ejemplo, la proposición XXXIII de la III Parte de Espinoza.

(3) En tercer lugar, nos referimos a aquella clase de posibles términos -origen de "circuitos conductores" de acción y reacción- que pueden englobarse bajo la denominación de "sujetos no humanos" -o, como acostumbramos a decir, "contenidos del eje angular"- . La im-

portancia diferencial de esta clase de términos acaso pudiera ponerse en el hecho de que ellos dan lugar, acaso, a corrientes muy características de la vida personal y afectiva, aquella que tiene que ver precisamente con los sentimientos religiosos. Sin duda, estas corrientes tienen también componentes comunes, genéricos, con aquellos que se generan en el ámbito del eje circular.

(4) Por último, la clase de los términos "impersonales", naturales o culturales debe ser citada como fuente de muy diversos cursos de "ondulaciones" en las que los organismos aparecen envueltos. También aquí, la heterogeneidad de estos cursos puede estar, en parte al menos, determinada por las peculiaridades de los objetos que ponen en movimiento la cadena de sucesos y reacciones: los conocimientos y los deseos (y, como resonancias, los **sentimientos**) serán distintos, en alguna parte determinable, según las características de cada **fuelle**: Sin menospreciar los contenidos comunes o semejantes que puedan aparecer, parece difícil de **negar** que un sonido de flauta no difiere, a los efectos que estamos considerando, de una mancha rojiza, o de una nube amenazando con un fuerte chaparrón.

Por último, diremos que las diversas **fuentes** de los sentimientos que hemos ido considerando no fluyen siempre en solitario, sino que confluyen en cursos más o menos turbulentos, que **resonarán** con sentimientos característicos, aunque siempre con un alcance "sincategore-mático".

Especial interés revisten aquellas **fuentes** capaces de **generar** los llamados **sentimientos estéticos**, sobre todo cuando estas fuentes son operativas, es decir, manipuladas por la acción humana, en tanto conduce a las **obras artísticas**. ¿Cómo pueden interpretarse las "obras de arte" -o los objetos o situaciones de la Naturaleza- en el contexto de una genealogía de los sentimientos (estéticos) semejante a la que venimos bosquejando?.

Ante todo habríamos de referirnos a "como no pueden interpretarse". Ni los objetos o situaciones "naturales" (en el supuesto de que este concepto tenga sentido; la "puesta de sol" ¿no es una situación

intencionalmente operatoria?), ni tampoco las obras de arte, podrán entenderse como "expresión de sentimientos". Este concepto, dentro de las premisas en que venimos moviéndonos, carece de sentido. Los **sentimientos** no pueden ponerse en la "genealogía ascendente" de las obras de arte o de los "valores estéticos naturales". A lo sumo, los "sentimientos estéticos" serán efectos, y no causas, de las obras de arte o de los valores estéticos naturales. En términos lingüísticos, esto equivale a privilegiar las funciones **apelativas y representativas** (las funciones de **Appelt** y de **Darstellung** de K. Bühler) de las obras de arte, sobre sus funciones expresivas (de **Ausdruck**).

Esta tesis se apoya, principalmente, en el reconocimiento del carácter objetivo-**apotético** de los **objetos estéticos**, en la circunstancia de que las obras de arte (así como los valores estéticos naturales) están "amasados" con **colores conformados** (espacialmente) o con **sonidos medidos** (temporalmente). La pintura (o la escultura, o la arquitectura) consiste siempre en **colores conformados**; la música, consiste siempre en **sonidos medidos**. Tanto en un caso como en el otro, las obras de arte (o los valores estéticos naturales) tienen una realidad objetiva-**apotética**, es decir, no son "contenidos subjetivos": la estética de Donatello está "ahí fuera", la sonata de Beethoven viene "de ese piano". ¿Qué tienen que ver entonces las obras de arte con los sentimientos estéticos"?

Kant reconoció explícitamente la importancia del objeto en el juicio estético. Sólo que, encerrado en su sistemática de las tres facultades, y obligado a asignar el juicio estético al **placer o dolor** (al **sentimiento**), tenía que tomar el objeto como un pretexto para que pudiesen "entrar en juego" las diversas facultades subjetivas del conocimiento (imaginación, entendimiento) de suerte que, en este juego subjetivo, pudiese brotar el placer o dolor estéticos. Sin embargo, es lo cierto que el juicio estético versa sobre objetos, y no sobre el placer o dolor -que son, a lo sumo, "resonancias", a la manera como el juicio moral tampoco versa sobre el interés utilitario. Otra cosa es que la **materia estética** cuando es artística, esté ajustada (por escala de figura o ritmo) al sujeto corpóreo en cuanto cánon según el cual hayan de molderase las operaciones del sujeto. Pe-

ro, aun en estos casos, las "resonancias sentimentales" (el placer o dolor estéticos) estarán en función de esas operaciones adaptadas a la obra de arte, y no recíprocamente (salvo que se tomen en cuenta adherencias extrínsecas -asociaciones por contigüidad, etc.- al juicio estético estricto).

Si referimos estas ideas a la música cobran de inmediato un preciso sentido. La obra musical, por su naturaleza temporal y auditiva, moldea operativamente al sujeto que la percibe "entendiéndola". Porque "entender" una obra musical comporta, esencialmente, una prolepsis de las secuencias por venir: quien no es capaz de anticipar de algún modo (seguramente impreciso) los compases futuros inmediatos, no entiende la música, sólo escucha una algarabía sonora que va mudando en cada instante -o en cada glope de metrónomo-. Ahora bien: Anticipar, ejercer una prolepsis, es recordar, ejercer una anamnesis -puesto que carece de sentido la frase: "anticipar el futuro": La prolepsis es un recuerdo y éste da razón de aquella observación de Aristóteles: "¿Por qué nos gusta más la música cuando la oímos por segunda vez? ¿Será porque al placer de oír se une el placer del recuerdo?" (En realidad, Aristóteles está disociando los dos momentos de un solo proceso: "Oír (entendiendo) la música es recordarla, o recordar estructuras genéricas que la marcha sonora irá especificando). Por consiguiente, la música es como tal un "molde" de la misma configuración de la subjetividad en tanto es un flujo con marcas que se reproducen y pueden ser identificadas. Y lo que se contiene en este flujo sonoro pueden ser, al mismo tiempo, estructuras muy diversas, isomorfas al propio proceso de la subjetividad: subir y bajar, lento o rápido, multiplicidades concertadas según dibujos y tejidos que se forman en el tiempo, "representación", por tanto, de las mismas líneas abstractas según las cuales se desarrolla la misma subjetividad (pero en tanto que "reflejada" en aquellos tejidos sonoros). Aquí hablaríamos, ante todo, antes que de sentimientos, de conocimientos y voluntades en formas estilizadas (abstractas, puesto que habrá tenido que eliminarse toda referencia concreta de la propia subjetividad, como adherencia extrínseca). El sentimiento dado en la música, en cuanto tal será a lo sumo una "resonancia" de la misma subjetividad en los procesos de un conocer y un apetecer abs-

tractos, reducidos a su pura forma, si se quiere, el conocimiento de las propias formas de la voluntad. Pero naturalmente, esa **forma** abstracta se dará sólo en función de los contenidos sonoros ofrecidos. No será igual la **forma** que puede desprenderse de un coral luterano, que la que se desprende de una sucesión de alaridos en rock: "la música -decía Beethoven- es una revelación más alta que la filosofía". ¿Qué pudo querer decir con esta frase, puesto que quien nos **revela** aquí es el músico, y, por tanto, hay que tenerlo en cuenta como tal? ¿Cuál es la sabiduría del músico, si ésta sólo puede concebirse como sabiduría encerrada en los sonidos temporalmente organizados?. Acaso la sabiduría del músico sea afín a la sabiduría (filosófica) de Heráclito, la realización sonora, existencial, de un curso enteramente fluyente pero tal que en su flujo "permanecen las medidas", frente a la "revelación" de la estatuaria, más afín a la inmovilidad ecléctica de las formas propuestas como un modelo de lo que permanece quieto, en función del flujo de nuestras operaciones al conocerlo.

En cada caso, el **juicio estético**, por relación a los sentimientos correspondientes, sería también distinto. En términos de Espinoza, acaso el juicio estético que formamos ante una estatua sea una **pasión**, mientras que el juicio estético que podamos formar con una obra musical, sería una **acción**. Y el **sentimiento**, o la "resonancia sentimental", será completamente diferente en cada caso.

