

EL CONTROL RACIONAL DE LAS PASIONES

Emotions and reason

Enrique BOCARDO CRESPO*

Universidad de Sevilla

RESUMEN: El objetivo de este artículo es enfatizar las diferencias entre la perspectiva cartesiana de las emociones tal como nos ha llegado a través de *Las Pasiones del Alma* y la visión clásica de los autores antiguos. Se hace especial hincapié en los debates sobre esta cuestión de Aristóteles, los Epicúreos y los Estoicos. Parece que el punto de vista de Descartes no ha sido suficientemente contrastado con las opiniones de los autores antiguos sobre este tópico. Se ha argumentado que su afirmación de que tenemos poco que aprender de sus debates sobre las pasiones no está basada en las pruebas presentadas por los textos clásicos. La conclusión es que Descartes ha pasado sorprendentemente por alto que las creencias pueden ser correctamente tomadas como condiciones necesarias para la manifestación de ciertas emociones.

PALABRAS CLAVE: emociones, pasiones, control racional, Descartes, Aristóteles, Epicúreos, Estoicos.

SUMMARY: The aim of the paper is to emphasize both the difference between Descartes' views of emotions as he endeavoured to present them in *The Passions of the Soul* and the Classical vision of the Ancient authors. Particular stress has been laid on Aristotles', Epicureans's, and Stoics' debates. The outlook appears to be that Descartes did not seem to be sufficiently acquainted with the views of Ancient authors on that topic. It is argued that his claims that we have little to learn from theirs discussions on passions is not grounded on the evidence furnished by the Classical texts. The conclusion is that Descartes has surprisingly overlooked that beliefs may be correctly taken as necessary conditions for having certain emotions.

KEY WORDS: Emotions, Passions, rational control, Descartes, Aristotle, Epicureans, Stoics.

* Autor para correspondencia: Dr. Enrique Bocardo Crespo. Profesor Titular de Universidad. Departamento de Metafísica y Corrientes actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política. Universidad de Sevilla. Facultad de Filosofía. C/Camilo José Cela s/n 41018-Sevilla. E-mail: bocardo@us.es

Uno de los temas recurrentes de la ética ha sido el de intentar averiguar si existen o no procedimientos racionales efectivos que capaciten a los seres humanos para controlar las emociones que se encuentran detrás de las pasiones que con tanta fuerza parecen arrastrarnos. Cualquier propuesta moral que aspire a convertirse en un modelo para actuar tiene que explicar la naturaleza de las pasiones:

- (i) cómo se originan
- (ii) qué función desempeñan

Y sobre la base de una buena explicación de los puntos (i) y (ii), proporcionar los mecanismos adecuados para controlar el efecto tienen las pasiones sobre la conducta y la configuración de la realidad en la que nos movemos. La tarea de controlar las pasiones se hace imposible si previamente no se explica cuál es su naturaleza. Por consiguiente los argumentos que los filósofos han dado para controlar las pasiones están estrechamente vinculados con las concepciones particulares que han elaborado para explicar la presencia de las pasiones en la naturaleza humana. Naturalmente las ideas sobre las pasiones han ido cambiando de cultura en cultura, de suerte que no tiene mucho sentido esperar encontrar que los argumentos que se han propuesto para hacer frente a las pasiones sean los mismos en todas las épocas. Sin embargo, trabajos recientes de antropología social han insistido en que las emociones forman parte de nuestra dotación genética, lo que convierte la manifestación de ciertas emociones en una característica universal de la naturaleza humana que no parece estar sujeta a condiciones culturales particulares. Cualquiera que sea la cultura o la época en la que vivan los seres humanos, en la medida en que se comporten como seres humanos, estarán sujetos y sufrirán las mismas emociones: el miedo, el odio, la sensación de tristeza o de alegría, el disgusto o la curiosidad son emociones que forman parte de nuestra herencia biológica sin que exista un patrón cultural que medie en su formación o expresión espontánea.

En términos intuitivos una emoción es un proceso psicológico complejo que se manifiesta espontáneamente en la conciencia, sin que haya existido previamente un esfuerzo consciente que la provoque; que aparece como una respuesta positiva o negativa que tiene habitualmente una manifestación perceptible en el organismo y que está relacionada con los pensamientos, los sentimientos y las ideas que las personas tienen sobre la situación en la que se encuentran. Hay tres elementos en la definición que revelan algunas características peculiares de las emociones. El primero es que la emoción es un proceso psicológico espontáneo, las emociones vienen cuando vienen, aparecen y desaparecen sin que hayamos hecho nada para provocarlas de una manera consciente. Esto no significa que no seamos capaces de provocarnos ciertas emociones, o que exista la posibilidad de que otros tengan el poder de manipular las nuestras, sólo significa, tal vez en el mejor de los casos, que una emoción que se produce conscientemente no es una emoción genuina. El segundo es que la emoción es una manifestación positiva o negativa que aparece

como una respuesta a algo. Ese poder no depende del objeto que la provoque, más bien del carácter psicológico del sujeto que lo experimenta, por ponerlo de momento en términos excesivamente provisionales. La sensación de asco o disgusto que provocan los reptiles o las cucarachas en algunas personas no son estrictamente hablando cualidades que se puedan atribuir significativamente ni a los reptiles ni a las cucarachas sino a la psicología de aquellos que experimentan ese tipo de emociones ante su presencia. Es difícil disfrazar una emoción cuando se manifiesta, podemos racionalizar su presencia o buscarle una complicada respuesta para explicar lo que nos pasa, pero el bochorno, el miedo, el disgusto o la alegría son expresiones corporales de las emociones que nos invaden en esos momentos. Las emociones normalmente se manifiestan en forma de síntomas corporales. El miedo provoca aumento del ritmo cardíaco, aumento de la respiración. Una situación triste nos puede hacer llorar, una sonrisa espontánea denota alegría, el terror hace palidecer la cara. Finalmente el tercer elemento acentúa unos de los aspectos que más se ha resaltado en la literatura filosófica, particularmente en la Antigüedad, que las emociones son manifestaciones intencionales de la conciencia. La idea insiste en que para entender la manifestación de una emoción es preciso tener en cuenta la relación que guarda con el objeto que la provoca o la dirección a la que apunta, lo que, por su parte, no implica necesariamente que el sujeto que la padece esté siempre en condiciones de identificar el objeto que la provocado. Si nos enfadamos lo hacemos con alguien y normalmente por algún motivo, si nos alegramos es por algo, si nos sentimos heridos en nuestro orgullo también debe de haber algo que lo provoque, no reímos ni se nos llevan los demonios por nada, como tampoco nos enternece sin más, sin que previamente haya ocurrido algo que haya desencadenado nuestro estado de ánimo.

La efectividad de los argumentos que, por ejemplo, los estoicos presentaron para controlar las emociones, se basa precisamente en la relación intencional que guardan las emociones con los objetos que las provocan. Un argumento similar también se encuentra en la *Ética a Nicómaco*. Una de las consecuencias que tiene el aspecto intencional de las emociones es que no es necesario la presencia de un objeto "real" que las provoque, sólo es necesario que el sujeto lo cree. La emoción de nerviosismo que siento porque creo que vaya a tener un accidente a pesar de que objetivamente las posibilidades de que ocurran sean casi nulas, no hace menos intensa mi emoción. Si me dan pánico las serpientes, y veo un trozo de cable que registro como una serpiente sentiré lo mismo que siento ante las serpientes. El análisis de las pasiones que presentan la mayoría de los autores de la Antigüedad se basa precisamente en la relación intencional que guarda una emoción con el objeto que la provoca. Lo habitual es pensar que entre la emoción y el objeto que la provoca exista un proceso de deliberación intelectual en el que el agente tiene previamente que asentir o creer que algo es de alguna manera, se supone que previamente ha hecho un cierto juicio que es el que eventualmente provoca la respuesta emocional.

Con su habitual predilección por parecer novedoso y original Descartes escribió en *Las Pasiones del alma* que “No hay nada que evidencie más claramente lo defectuosa que resulta la sabiduría que hemos recibido de los antiguos que lo que han escrito sobre las pasiones”¹. Según la descripción de Descartes lo que los antiguos han enseñado sobre las pasiones es tan escaso y tan poco creíble que no se puede esperar hallar verdad alguna” para finalmente decidir que lo mejor que se puede hacer es alejarse del camino que han emprendido y emprender el tratamiento de un materia como si nada se hubiera antes sobre ella.

¿Cuál es el tratamiento que Descartes propone para comprender las pasiones, para pensar que lo mejor que se puede hacer es alejarse del que le dieron los antiguos y considerar sus ideas llenas de errores? Es posible que Descartes sea original en sus planteamientos, pero no hay duda de que evidencia una injustificable ignorancia sobre lo que los antiguos habían escrito acerca de las pasiones, su ignorancia es aún mayor cuando se contrasta algunas de las dificultades que surgen de su teoría con la concepción de los escolásticos. De hecho si hay un tema que preocupó de una manera sistemática a casi todos los pensadores de la antigüedad ese fue el de cómo enfrentarse con una pasión para poder dominarla.

Existen tres tesis, en particular, en las que Descartes se separa de la orientación que las pasiones tuvieron en la tradición griega clásica. La primera es la negación de la intencionalidad de las pasiones. Descartes no distingue entre la causa y el objeto de una emoción, y explica la relación intencional entre una emoción y su objeto en términos causales. Según esto, el objeto de una emoción es lo mismo que la causa que la provoca. Una circunstancia que hace que su teoría encuentre unas dificultades insuperables a la hora de explicar los mecanismos psicológicos que tiene a su disposición un agente para controlar en general sus emociones y pasiones. Por ejemplo, si A siente un pánico ante x, y x es causa del pánico de A, entonces no hay manera de evitar el temor de A cada vez que aparece x, porque invariablemente x causará la misma sensación en A. Si suponemos que el objeto de una pasión es lo mismo que su causa, se esta limitando considerablemente la educación moral del agente. Un aspecto en el que inciden todas las escuelas clásicas es que es posible educar moralmente a los seres humanos, que la virtud se puede practicar o que es posible entrenar nuestra entendimiento y voluntad para poder cambiar nuestras emociones y acciones. Ahora bien, si el objeto de una pasión es lo mismo que su causa, las posibilidades de poder cambiar nuestras respuestas emotivas son muy limitadas y el agente se verá casi impotente a la hora de cambiar sus disposiciones. La segunda es la negación de la distinción, común entre los escolásticos, entre la facultad intelectual y la facultad volitiva, lo que hace que las pasiones se conviertan virtualmente en una clase de sensaciones. La última, por su parte, consiste en afirmar que las

¹ Descartes, 1650: art. i

emociones sólo guardan una relación contingente con sus manifestaciones corporales. Se trata en realidad de una consecuencia directa de la peculiar relación que guarda el alma con el cuerpo y que Descartes se propone explicar en base a la función que ejerce la glándula pineal. Hay algo, sin embargo, interesante en esta concepción a pesar de haber sido negada repetidamente por Aristóteles y los escolásticos posteriormente: "*defuncta carne, potentiae sensitivae non manet*".

Por lo que respecta a mi trabajo, mi intención ha sido contrastar la visión de los filósofos antiguos con la que propone Descartes en *Las Pasiones del Alma*. Es posible que Descartes no hubiera prestado demasiada atención a una concepción por la que sentía escaso aprecio, pero, si como consecuencias del tema que he desarrollado pudiéramos ver con más claridad algunas dificultades que surgen en su teoría, es posible que también nos demos cuenta de la escasa justificación que tenía su reproche a los antiguos. Cualquiera que esté medianamente familiarizado con la literatura ética de los griegos, podría pensar que Descartes tal vez no se molestó en comprobar si la acusación que les hacía estaba apoyada en sus escritos. La primera parte la he dedicado a presentar las concepciones de Aristóteles sobre la conexión entre emociones y creencias. Me interés ha sido resaltar la conexión, que parece que intenta recuperar Descartes con la referencia a la glándula pineal, entre la facultad deliberativa y la parte activa del entendimiento. Me hubiera gustado haberme detenido a analizar la doctrina de los escolásticos sobre las pasiones y en particular la distinción que hacen entre las pasiones apetitivas y las pasiones irascibles, aunque sólo hubiera sido para acentuar más las diferencias con la concepción del Descartes. Pero eso habría hecho el trabajo innecesariamente más largo.

En la segunda parte, he presentado las teorías que me han parecido más relevantes de los epicúreos y de los estoicos. Me temo que lo que digo sobre los estoicos se podría haber ampliado considerablemente, y tal vez debería haber hecho alguna referencia explícita a la terapia que Lucrecio desarrolla en *De Rerum Natura* contra las infatuaciones del amor. Pero creo que hubiera corrido el riesgo de dispersar la atención del problema que estaba considerando, a saber: que las emociones se pueden controlar racionalmente sólo en la medida en que las creencias se puedan entender como razones necesarias de su manifestación, que es precisamente la tesis que Descartes rechaza de manera explícita.

Finalmente, en la última parte he presentado ciertas objeciones a la concepción de Descartes, algunas de las cuales ya habían sido anticipadas por Espinosa. Cuatro siglos después de que apareciera la obra de Descartes, todavía no estamos muy seguros de haber entendido los complejos procesos psicológicos de nuestras emociones. En un sentido, la tendencia actual de considerar las emociones como avisos para que el cuerpo se prepare para llevar a cabo una acción inmediata fue anticipada por Descartes, pero no estoy seguro de que hayamos apreciado la pérdida de lo que significa pensar que nuestras emociones es posible que carezcan de contenidos cognitivos.

I

De acuerdo con la opinión que expresan la mayoría de los autores clásicos, la característica distintiva que separa al hombre del resto de los animales es la razón. Los animales, al contrario de lo que suele ocurrir en los hombres se mueven siguiendo la impresión que los objetos causan sobre ellos, sin que medie entre sus acciones y sus impresiones ninguna clase de juicio. Consideremos, por ejemplo, el argumento que ofrece Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*. En primer lugar, parte de la suposición inicial de que los hombres, en cuanto que son hombres, tienen una función diseñada por la naturaleza: “Vamos a suponer que, si los carpinteros y los zapateros tienen una función o ocupación definida que les sea propia, y que el hombre, como tal, no tenga una y no haya sido diseñado por la naturaleza a realizar una función”².

En segundo lugar, responde a la pregunta sobre la función específica del hombre buscando alguna actividad que sea peculiar de la naturaleza humana, que no se encuentre presente ni en las plantas ni en los animales. El alma humana consiste en dos partes, una es irracional, que es compartida por los plantas y los animales, y la otra es racional. Esta actividad es lo que llama “la vida práctica de la parte racional del hombre”, que por su parte la divide en dos, una propiamente racional que obedece al principio racional (la que considera como la parte apetitiva o volitiva) y otra, que es la que propiamente posee el principio y ejerce la inteligencia. Sobre esta base define la función con la que naturaleza ha diseñado a los hombres como “el ejercicio activo de las facultades del alma de acuerdo con el principio racional”.

La distinción que hace Aristóteles entre virtudes morales e intelectuales, por su parte, corresponde a las dos partes en las que divide la parte racional del alma. El éxito de la ética se basa en último extremo en que la parte apetitiva del alma tenga participación en el principio racional³, si por participar en el principio racional -la expresión que utiliza es *ejein logos*- se entiende que sea obediente o que se deje llevar por él, como se es obediente cuando uno presta atención a su padre o sus amigos; y no como se entiende en matemáticas, por ejemplo cuando se dice que los números son racionales, es decir que se pueden representar como cantidades que expresen una cierta proporción. Lo que distingue a los hombres de los animales es que son capaces de tener participación en el principio racional, es decir que son capaces de ajustar sus acciones de acuerdo a la capacidad de hacer planes o concebir algo: “Los animales irracionales no llevan a cabo decisiones, sino que sienten deseos y también pasiones. También un hombre que no sea capaz de ejercer control sobre sus actos lo hace por deseo y por decisión; mientras que el hombre que es capaz de controlarse actúa por decisión y por deseo”⁴.

² EN, 1097-25

³ *Ibidem*, 1102b-30-1103a

⁴ *Ibidem*, 1111b.15

Decidir, es “un deseo deliberado de aquellas cosas que están en nuestro poder”, Primero como dice Aristóteles expresamente, “deliberamos, después elegimos, y finalmente fijamos nuestro deseo de acuerdo al resultado de nuestra deliberación”⁵.

Puesto que la virtud moral se entiende como: “una disposición habitual de la mente que determina la elección de las acciones y de las emociones, que consiste esencialmente en la observancia del medio relativo que nos corresponde, según lo determine el principio, como lo haría un hombre prudente”⁶.

Ser virtuoso significa por consiguiente:

- (i) estar en una disposición mental que nos permita tener un deseo deliberado, que
- (ii) determine las acciones y las emociones, de acuerdo
- (iii) a la determinación del principio racional, es decir siguiendo el modelo de lo que haría un hombre prudente.

Durante el proceso de deliberación hay que elegir entre diferentes medios de conseguir el fin que deseamos, después hay que elegir cuál es el mejor curso de acción para proceder a realizar lo que nos hemos propuesto y finalmente se llega a una determinación cuya verdad sirva de razón para fundar la decisión que se ha tomado, entonces deliberar es un proceso que consiste fundamentalmente en asegurarse de que las creencias que tomamos para fundamentar nuestra acción o emoción son verdaderas. Tampoco se espera que deliberemos sobre aquellas cosas que no están bajo control y sobre todo no deliberamos sobre fines, sino sobre los medios que tenemos a nuestra disposición para conseguir los fines que nos proponemos conseguir⁷. Pero la característica más relevante de la deliberación es que deliberamos sobre cosas que son inciertas y cuya certeza tenemos que descubrir para fundar nuestra decisión. No podemos estar deliberando infinitamente⁸, en algún momento tenemos que llegar a aceptar o a asentir un conjunto de proposiciones como verdaderas, es decir a asegurarnos de que las creencias a las que eventualmente hemos llegado durante el proceso de deliberación sean verdaderas. En este punto Aristóteles habla de la excelencia deliberativa como: “corrección a la hora de pensar, porque el pensamiento todavía no ha llegado al punto de la afirmación, porque la opinión ha llegado más allá del estado de investigación y es una forma de afirmación, mientras que el hombre que delibera correcta o incorrectamente, está investigando o calculando algo”⁹.

Deliberamos para fijar la verdad de aquellas creencias que justifican a decisión que hemos tomado. Si no estamos seguro de la verdad de aquello que nos

⁵ *Ibidem*, 1113^a-10

⁶ *Ibidem*, 1107a

⁷ *Ibidem*, 1112a

⁸ *Ibidem*, 1113a

⁹ *Ibidem*, 1142b.

hace pensar que algo es bueno para nosotros entonces nuestro comportamiento carece de justificación racional. En último extremo, lo que justifica las acciones que hemos decidido hacer y las emociones que hay que sentir es la posibilidad de ajustarlas a proposiciones verdaderas que guíen nuestra conducta en materias prácticas.

Ahora bien, si las emociones se pueden fundar sobre la afirmación de una proposición para la que finalmente hay razones para creer que sea verdadera, entonces emocionarse debe ser un proceso cognitivo en el que tenga perfecto sentido preguntarse si tenemos o no razones para sentir la emoción que sentimos. La excelencia deliberativa es la que nos asegura que las razones que tenemos para actuar y sentir son buenas razones, es decir que están fundadas en creencias verdaderas, y tener una creencia verdadera es una razón necesaria para dar con el justo medio, lo que hace posible que un hombre sea capaz de fijar el grado de la emoción de acuerdo a una decisión racional. Este aspecto es el que nos resulta particularmente más difícil de aceptar. Un hombre que se incapaz de ejercer control alguno sobre sus emociones actúa irracionalmente, no lo hace como se supone que lo hacen los hombres, sino como lo harían los animales. Se espera, por consiguiente, que sepa hasta qué punto se puede permitir complacerse en una emoción. En general, el medio (*mesotés*) es un punto de expresión que se encuentra justo en la mitad entre dos vicios, uno el que se da por exceso y otro el que se da por defecto. El concepto de felicidad, entendida básicamente como la función que por naturaleza le toca al hombre cumplir, no requiere la extirpación de las pasiones como reivindican, por ejemplo los estoicos, se basa en saber hallar el justo medio de las acciones y de las emociones. Naturalmente también en las emociones es posible encontrar un justo medio:

“Por esto resulta una tarea tan ardua ser bueno, porque es difícil encontrar el punto medio en cualquier cosa: por ejemplo, no todo el mundo es capaz de encontrar el centro de un círculo, sino sólo el que sabe geometría. De la misma manera, cualquiera se puede enfadar, eso es fácil, como lo es asimismo dar y gastar el dinero; pero enfadarse o darle el dinero a la persona adecuada, y la cantidad correcta, en el momento adecuada, con el propósito adecuado y de la manera adecuada -no es algo que se encuentre en el poder de todo el mundo y tampoco es fácil”¹⁰.

Si ser capaz de ejercer control racional sobre las emociones significa:

- (i) manifestar la emoción a la persona correcta,
- (ii) que su manifestación sea la correcta, ni poco ni mucho,
- (iii) que sea en el momento justo,
- (iv) con la intención adecuada, y
- (v) de la manera adecuada,

¹⁰ *Ibidem*, 1109^a.25-30

entonces la ejecución, el justo medio descrito en las proposiciones (i)-(v) debe de estar basada en un conjunto de creencias que el agente ha tenido que averiguar si hay o no razones para "afirmarlas" como verdaderas. Sin la aceptación previa de una creencia como verdadera el proceso psicológico implicado en (i)-(v) no es inteligible. No tiene sentido hablar de la manifestación correcta de una emoción si al mismo tiempo no se ofrecen criterios que nos permitan saber si su manifestación está o no justificada. El punto (i) revela que una emoción es una relación intencional con otra persona. Mi enfado no está justificado si lo hago con una persona que no me ha dado motivos para hacerlo, pero tampoco lo está si no encuentra razones para sentirla. Una emoción tiene una relación directa con las creencias que sostienen mis actitudes y valores antes las cosas, si soy capaz de ser consciente de esas creencias también tengo el poder de modificar las emociones vinculadas con mis actitudes¹¹. Los puntos (ii) y (iii) revelan más particularmente el poder que Aristóteles le concedía al dominio de sí mismo. Un hombre intemperante hace falsas sus creencias si se deja llevar por la fuerza de sus propias emociones, al hacerlo, lo que cree deja de ser verdadero. Los puntos (ii) y (iii) están relacionados con el fin de la ética: actuar bien significa lo mismo que demostrar que sólo hay cosas que son posibles si somos capaces de hacerlas con nuestra conducta. Finalmente, los puntos (iv) y (v) probablemente representen el contraste más marcado con la concepción posterior de Descartes, y en particular con los absurdos problemas que surgen entre la glándula pineal y el *spiritum animalium*. La idea sobre la que Aristóteles parece insistir es que una emoción es una manifestación intencional del alma, algo que responde a un propósito y que tiene un fin.

Nuestra concepción intuitiva de las emociones presupone que una emoción es un proceso psicológico complejo en el que no media elemento deliberativo alguno. Una emoción viene cuando viene, no tenemos el poder de controlarla racionalmente, Para nosotros las emociones no están sujetas a un proceso deliberativo que sea una razón necesaria para pensar que estemos justificados para sentir una cierta emoción. La idea es que las emociones no se ajustan a criterios racionales de decisión. Y sin embargo, esta concepción intuitiva tiende a oscurecer el hecho de que a menudo somos capaces de cambiar nuestros estados de ánimo deliberando, intentando averiguar si tenemos o no razones para sentir de la forma en la que nos sentimos. Si nos sentimos, por ejemplo, muy abatidos por algo que nos han dicho, casi de manera mecánica se produce un proceso deliberativo que tiene como objetivo mitigar la fuerza de la emoción que nos embarga en esos momentos y cuyo éxito depende en última instancia de encontrar alguna que otra proposición que justifique nuestra emoción. Si, por ejemplo, me siento herido en mi vanidad porque alguien ha hecho un comentario sobre mí y pienso que el que lo ha hecho lo hizo con la intención de ridiculizarme o de ponerme en evidencia

¹¹ *Idem*

ante los demás, o simplemente de burlarse de mí, es posible que me sienta alterado, enfadado o posiblemente malhumorado, pero no es menos cierto que es posible mitigar esos efectos emotivos cuando descubro que las creencias que sostenían mis emociones estaban infundadas.

Es posible que gracias a la visión de las emociones que desarrolló Descartes nos hayamos habituado a pensar en las emociones en esos términos, pero para Aristóteles en particular, las emociones se fundaban en última instancia en la afirmación de un conjunto de proposiciones que eventualmente le proporcionan al agente las razones para sentir de la manera en la que lo hace.. Resumiendo, en primer lugar es posible sentirla sobre razones que sean correctas, lo que depende de las creencias que estemos dispuestos a admitir como proposiciones verdaderas. En segundo lugar podemos dirigir las a la persona adecuada, lo que por su parte, implica asumir que una emoción es una relación intencional que el agente mantiene con otra persona. El objeto de una emoción no es lo mismo que su causa. En tercer lugar, es posible manifestarla de la manera correcta. Y por último, una emoción también tiene su momento adecuado y una duración definida, no tiene sentido en muchos casos prolongar indefinidamente la fuerza que sobre nosotros ejercen ciertas emociones como el rencor o el odio¹².

Martha Nussbaum a la hora de explicar el contenido de la razón, dice que es “la facultad en virtud de la cual nos comprometemos (*commit ourselves*) a una cierta opinión sobre cómo son las cosas”¹³. Lo cierto es que no hay muchas razones para mantener una opinión semejante al menos parcialmente. Creo que es posible sostener que la razón sea una facultad en virtud de la cual comprendemos o nos hacemos una idea, por ponerlo en términos muy genéricos, de cómo son las cosas, pero eso no significa que razonar nos comprometa de alguna manera, un término que, por otra parte, no aparece en ninguno de los textos clásicos que tratan sobre la razón. Los hombres no están comprometidos a actuar según la parte activa del entendimiento porque adquieran un compromiso con el principio racional, sino porque son conscientes de la función de su propia naturaleza. Según esto los hombres actúan de acuerdo con el principio racional no por un compromiso, sino porque es la parte activa de su razón, lo que hace que la cuestión se entienda en términos muy diferentes de lo que sugiere la palabra “compromiso”.

Decir que los hombres tienen el compromiso de actuar siguiendo el principio racional distorsiona considerablemente el sentido de lo que presumiblemente Aristóteles quiere decir. El sentido habitual de compromiso está relacionado con dos nociones que no tienen nada que ver con el vocabulario moral de Aristóteles: obligación y responsabilidad. Estrictamente hablando, no estamos obligados a prestar atención a nuestros padres o nuestros amigos, tampoco podríamos tener la obligación de hacerlo, de lo que se trata más bien es de una

¹² *Ibidem*, 1125b30-35

¹³ Nussbaum, 1994: p. 374

relación de sumisión entre la facultad deliberativa y el principio racional, una relación que se ve notoriamente debilitada en los hombres que no son capaces de ejercer control sobre sus deseos e inclinaciones, pero que exhibe su auténtica naturaleza en aquellos que siguen las deliberaciones hechas según el principio racional. En realidad no tiene sentido decir de alguien que hace lo propio de su función que lo haga por compromiso, sino más bien porque actúa de acuerdo a lo que es, que es una cuestión bien distinta. No tenemos más compromiso con el ejercicio activo de las facultades del alma de acuerdo con el principio racional, de lo que, por ejemplo, lo podrían tener los pájaros a volar o los peces a nadar. El peligro del término “compromiso” es que uno puede estar comprometido a hacer algo que no le gusta y tiene que hacerlo por el compromiso que ha adquirido, mientras que el hombre que lo hace siguiendo la parte activa de su alma de acuerdo con el principio racional, actúa en conformidad con la virtud y no puede dejar ser feliz. Si se entiende el uso de la razón como un compromiso, se pierde de vista que no es posible esperar que un hombre sea infeliz si actúa de acuerdo con la función con la que la naturaleza lo ha diseñado.

II

La relación entre las creencias como elementos constitutivos de las emociones forma parte de la presuposición esencial de la técnica que proponen los epicúreos para que los seres humanos sean capaces de alcanzar la felicidad que caracterizan como ataraxia, el estado mental que consiste en estar libre ansiedades, dolores y miedos. La terapia epicúrea se basa en la posibilidad de recuperar la naturaleza propia del hombre utilizando los argumentos como el medio más apropiado para reconducirlo a la conciencia de su estado natural: “decimos que el placer es el punto de partida y el fin de una vida feliz. Porque reconocemos el placer como bien primordial y connatural. Iniciamos todo acto de aceptación y de rechazo partiendo de él, y es el placer en donde volvemos a utilizar nuestra experiencia del placer como criterio de toda cosa buena”¹⁴.

Esta capacidad natural para apreciar sin argumentos lo que realmente constituye el placer corre el peligro, sin embargo, de verse seriamente comprometida por la acumulación de falsas creencias que son las que se interponen entre la conciencia incorrupta del alma natural y las percepciones que tenemos sobre nuestros propios deseos y emociones. La distinción entre deseos naturales y vacíos resulta ser capital para comprender el efecto que tiene sobre la conciencia de una criatura no corrompida el desarrollo de las creencias falsas: “Debemos de tener en cuenta que algunos deseos naturales y otros vacíos, y de entre los naturales algunos son necesarios, y otros solamente naturales; pero entre los que son necesarios algunos son necesarios para la felicidad, otros para libertad

¹⁴ *Epístola a Meneceo*, P. 137

del cuerpo de toda perturbación, y otros para la vida misma”¹⁵.

La idea es que una persona que vuelva a recuperar la conciencia de su naturaleza no pervertida estará en posición de descubrir que sólo los deseos naturales son los que merece la pena satisfacer. La terapia del deseo se basa por consiguiente en el abandono de todas aquellos creencias que presentan los deseos vacíos como si fueran deseos naturales. La raíz de las perturbaciones que causan la angustia, el miedo o la insatisfacción se encuentra en las falsas creencias: “A algunos de los deseos naturales que no acarrear dolor si no se colman les acompaña una intensa pasión. Estos nacen de la opinión vacía y no es por su propia naturaleza por lo que no desaparecen sino más bien por vacuidad de la opinión que tiene la persona”¹⁶.

Dos ejemplos notorios sirven para ilustrar la importancia de extirpar las creencias vacías que producen inquietudes artificiales en la constitución natural de los seres humanos. El primero está relacionado con el pavor que nos produce pensar en que vamos a morir y la incertidumbre de lo que pueda haber después de la muerte. El segundo tiene que ver con los deseos vinculados al placer de la buena mesa, Y el último con la satisfacción de los deseos sexuales. El argumento clásico contra el temor de muerte lo presenta Epicuro en la *Carta a Meneceo*:

“ Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros. Porque todo el bien y todo el mal reside en la sensación, y la muerte es privación de la percepción. Por lo tanto el recto conocimiento de que nada es para nosotros la muerte hace dichosa la condición mortal de nuestra vida, no porque le añada una duración ilimitada, sino porque elimina el ansia de inmortalidad.

Nada hay, pues, temible en el vivir para quien ha comprendido rectamente que nada temible hay en el no vivir. De modo que es necio quien dice que teme a la muerte no porque se angustie cuando venga, sino porque la causa pavor esperarla. Pues lo que al presentarse no causa perturbación vanamente afligirá mientras se aguarda. Así que el más espantoso de los males, la muerte, nada es para nosotros, porque mientras nosotros somos, la muerte no está presente, y cuando la muerte se presenta, entonces no existimos. Con que ni afecta a los vivos ni a los muertos, porque para estos no existe y los otros no existen ya. Sin embargo la gente unas veces huye de la muerte como del mayor de los males y otras la acogen como descanso de los males de la vida”¹⁷.

El temor a la muerte es una emoción, unas veces causa pavor, otras puede causar angustia, pero en cualquiera de los casos es un fuente continua de perturbación que nos impide gozar de la disposición natural que mostramos a sentir placer y evitar el dolor. La terapia para curar la angustia que provoca la muerte que propone Epicuro se basa en primer lugar en identificar las creencias sobre las cuales se funda ese temor. Después comprobar si esas creencias están

¹⁵ Epístola a Meneceo, p. 136

¹⁶ Máximas Capitales, p. 30

¹⁷ Epístola a Meneceo, pp.135-6

justificadas. Si lo están nuestra angustia tiene razones para mantenerse, pero si no lo están entonces hay que abandonarla, porque lo que hace que aparezca es un error de nuestra creencia, tomamos por verdadera una proposición que en realidad no lo es, y un miedo, por fuerte que sea, que no tenga fundamento pierde su fuerza emotiva. La liberación de la angustia de la muerte ocurre cuando se contrasta las creencias sobre las que presumiblemente se funda con la realidad.

El argumento es que todo lo que es bueno o malo procede de la sensación, como la muerte es el fin de nuestra facultad de percibir, no puede haber nada ni bueno ni malo en ello, por consiguiente no tiene sentido esperar que nada que sea malo o bueno pueda venir de ella. La angustia que provoca el temor a morir se basa en una creencia que resulta ser falsa, porque no hemos reparado en que morir significa el fin de percibir. Al reparar en este hecho la creencia falsa desaparece, y la angustia que la causa deja de existir. La terapia sobre las emociones sólo funciona bajo la asunción de que las creencias son razones suficientes y necesarias para sentir una emoción. Las emociones están justificadas en la verdad de las creencias sobre las que se fundan. Así se elimina, por ponerlo con las mismas palabras de Epicuro, “el ansia de inmortalidad”. La conclusión es que nos permitimos las emociones de los necios si dejamos que nos perturbe lo que por definición significa la ausencia de cualquier tipo de perturbación. El argumento sobre la muerte no sólo demuestra que las emociones tienen una base cognitiva, también pone de relieve el poder de liberación que tiene la lógica cuando se razona, una característica básica de la terapia de las emociones de los epicúreos.

El segundo ejemplo está relacionado con el deseo de alimentos más allá de la mera satisfacción de un deseo natural necesario. Un ejemplo que pone de manifiesto la distorsión que le causamos a la disposición natural de nuestra constitución cuando forzamos la satisfacción de los apetitos. Por lo que a la satisfacción del apetito natural del hambre se refiere: “los alimentos sencillos procuran igual placer que una comida costosa y refinada una vez que se elimina todo el dolor de la necesidad. Y el pan y el agua dan el más elevado placer cuando se los procura uno que los necesita”¹⁸. Los alimentos sacian el hambre, esta es la creencia que se llega a perder cuando nos vemos movidos por el deseo de procurarnos exquisitos manjares. La idea es que un manjar exquisito puede saciar el hambre, pero no se busca como un deseo natural, sino como la satisfacción de un deseo artificial que multiplica nuestros deseos. “No es el estómago el que resulta ser insaciable, como piensa la mayoría, sino la creencia falsa creencia de que el estómago necesita una cantidad ilimitada para saciarse”¹⁹.

La idea es que los deseos naturales se multiplican innecesariamente cuando son infectados por falsas creencias. La emoción asociada con la avidez se extirpa cuando uno se da cuenta de que la creencia sobre la que se funda resulta ser falsa,

¹⁸ *Ibidem*, p. 137

¹⁹ Sentencias Vaticanas, p. 59

a saber: es preciso comer alimentos exquisitos para matar el hambre. Como en el caso de la angustia ante la muerte, la terapia es la misma: la avidez que produce el deseo de procurarse una comida abundante y exquisita se disipa, cuando se descubre que la creencia que lo sostiene carece de razones.

La concepción de las pasiones, y de las emociones que desarrollaron los estoicos insiste en la necesidad de controlar la verdad de las creencias como la causa más inmediata que provoca las pasiones: “ las falsedades son las que producen en la mente la corrupción; esta es la fuente de muchas pasiones, y son las responsables de la inestabilidad. Las pasiones se describen en términos generales como una debilidad psicológica que surge como consecuencia de un impulso excesivo”²⁰. Según los estoicos las pasiones surgen como consecuencia del consentimiento que da el agente a una conjunto de creencias que toma por verdaderas, pero que en realidad son falsas:

“Dicen, pues, que el deseo es un impulso que desobedece a la razón, su causa es la creencia de que un bien se está aproximando, y que cuando los tengamos cerca nos sentiremos felices con él; esta misma opinión (la que consiste precisamente en creer que merece la pena conseguirlo) tiene un gran poder para estimular el movimiento errático. El miedo es una desobediencia evitable de la razón, y su causa consiste en creen que algo malo está a punto de ocurrir; esta opinión que realmente merece la pena evitar tiene un poder “inmediato” de estimular el movimiento . El dolor es una contracción del alma que desobedece a la razón, y se produce al creer que algo malo está a punto de suceder, por lo cual es apropiado que se <sufrá esta contracción>. El placer es una euforia que desobedece a la razón , y su causa es que creer que un bien inmediato está presente, por lo que es apropiado complacerse en esa elevación del alma”²¹.

La base cognitiva sobre la que se apoya la creencia tiene el poder de desencadenar las emociones como el miedo, el dolor o el placer. En todos y en cada uno de los casos, la emoción desaparece cuando el agente llega a descubrir que las creencias que sostienen las emociones no están racionalmente justificadas, simplemente tiene una apreciación falsa sobre los valores. La terapia una vez más sólo funciona si se entienden las creencias como procesos psicológicos con el poder inmediato de causar las emociones.

III

¿En qué se basaba Descartes para reprocharle a los antiguos que lo que habían escrito sobre las pasiones era defectuoso y que todo lo que habían enseñando sobre el tema “es tan poca cosa y en su mayor parte tan poco creíble

²⁰ Diógenes Laercio, 2006: vii.110

²¹ Estobeo, 1884, II.90.7-18

que no puedo esperar aclarar nada cierto prosiguiendo el mismo camino que ellos emprendieron”? No hay duda de que el camino que decidió emprender Descartes era completamente nuevo, pero las implicaciones de su propia concepción dan motivos para pensar que nos enfrentamos con serias dificultades para realizar un control efectivo sobre las emociones.

La primera es el tipo de problemas que genera la separación entre dos sustancias que no guardan entre sí relación alguna. El *spiritum animalium* es la causa de las emociones que sentimos en el cuerpo. Un concepto que Descartes probablemente había tomado de *The Anatomy of Melancholy* de Robert Burton, un libro que tuvo una extraordinaria influencia en la segunda mitad del siglo XVII. En la sección II de la primera partición Burton habla de la división del cuerpo y distingue entre humores y espíritus (*spirits*).

“El espíritu” -dice Burton- “es un vapor de lo más sutil, que se manifiesta en la sangre, y que es el instrumento del alma para llevar a cabo todas sus acciones; un nexo común o *medium* entre el cuerpo y el alma . . . Hay tres clases por lo que se refiere a los espíritus, según sean sus tres partes principales, cerebro, corazón, hígado; naturales, vitales y animales. Los naturales se engendran en el hígado y desde allí se dispersan por todas las venas para realizar las funciones naturales. Los espíritus vitales se producen en el corazón de lo natural, que, por medio de las arterias, son transportados a todas las demás partes: si los espíritus cesan, entonces la vida también deja de existir, como si fuera un *scyncope* o desvanecimiento. Los espíritus animales que se forman a partir de los vitales llegan al cerebro y se extienden por los nervios, a los miembros subordinados dotándoles de sentido y de movimiento”²².

Descartes parece seguir las mismas indicaciones que Burton para explicar el origen de los movimientos del cuerpo como resultado de la acción del *spiritum animalium*, la causa que pone en marcha todos los movimientos y pasiones del cuerpo en los capítulos viii-xii de las *Pasiones del alma*. La diferencia con respecto a Burton es que el *spiritum animalium* es responsable sólo de los movimientos del cuerpo, y el nexo de unión entre las dos sustancias se hace a través de la glándula pineal. Las pasiones del alma son percepciones de la mente que son detectadas por el alma como resultado de la acción de impulsos externos. Una diferencia fundamental que le otorga a las pasiones un estatus privilegiado: son sensaciones infalibles de cuya presencia no se puede dudar.

Al contrario de lo que ocurre con las percepciones e incluso con algunos apetitos del cuerpo, como las ganas de comer o dolor, son infalibles: no nos podemos equivocar cuando detectamos una pasión: “Son tan cercanas e interiores a nuestra alma que es imposible que se puedan sentir sin que sean en realidad lo

²² Burton, 1804: p. 21

que sentimos”²³. Si lo que sentimos cuando sentimos una pasión es algo de lo que no es posible dudar, no tiene sentido embarcarse en una investigación que pretenda descubrir que surja como consecuencia de una razón que la justifique. Decir que las pasiones son irrefutables como fenómenos perceptivos significa tautológicamente que son como son y no es posible dudar de que puedan ser de otra manera. Por poner los ejemplos de Epicuro, el temor de la muerte no se podría cambiar porque nos diéramos cuenta de que se funda en una creencia errónea, por lo mismo ni el miedo ni el dolor, o el placer poseen una condición cognitiva que nos permita cambiar su manifestación en el alma.

Las pasiones pertenecen a la facultad apetitiva, carecen de contenido cognitivo y sus causas no son siempre conocidas: “sus efectos los sentimos como si fueran los mismos que los del alma misma, y de los cuales no tenemos conocimiento de una causa próxima a la que puedan responder”²⁴. La conclusión sitúa la discusión sobre el control racional en un contexto diferente del que lo hicieron los filósofos antiguos. Si se elimina la base cognitiva de las pasiones, y no sabemos nada sobre las causas que la producen no existe tampoco una relación intencional entre lo que percibe la mente como una pasión y el objeto que la provoca, la noción misma de objeto intencional desaparece y sólo contamos con las causas que provienen del *spíritum animalium*, lo que virtualmente nos deja sin medios racionales, como la corrección del valor de verdad de las creencias, para controlar su aparición o simplemente eliminarla como un error conceptual. Desde esta perspectiva, las pasiones carecen de razones epistémicas, no tiene sentido esperar que alguien pueda esperar saber si existe un justo medio, obedezcan a un principio racional o desaparezcan como consecuencia de una creencia sin fundamento empírico.

La posibilidad de controlar racionalmente las pasiones es un proceso, bastante oscuro, que se realiza indirectamente por medio de la *voluntas*, pero la solución es sólo parcial y está expuesta a las objeciones fatales que presentó Espinosa en el Prefacio de la quinta parte de la *Ética*. La glándula pineal puede ser activada causalmente bien por la *voluntas* del cuerpo o bien por el *spíritum animalium* del cuerpo. Supongamos que un agente perciba X como una pasión, es posible que el cuerpo le incline hacer una cierta acción, pero también puede ser que la *voluntas* que proviene de la glándula pineal le incite a hacer la acción contraria, si las pasiones carecen de razones que expliquen su aparición y sus causas resultan ser desconocidas, ¿cómo se supone que debería de obrar un agente cuando se enfrena a dos inclinaciones contrarias? En la concepción clásica, la parte apetitiva tenía la facultad “escuchar” las razones a las que se llegaba después del proceso de deliberación racional, o como sugería la terapia psicológica de los epicúreos y estoicos percibiendo la falta de fundamento que tienen las creencias

²³ Descartes, 1650: xvii

²⁴ *Ibidem*, xxv

falsas. En uno y en otro caso, la tensión se resuelve por el poder que tiene la razón de averiguar la base cognitiva sobre la que descansa una emoción. En el caso de Descartes la solución no parece que esté tan clara.

Es cierto que si entendemos la clase de fenómenos que son y somos capaces de averiguar su causa podemos adquirir sólo unos medios indirectos para controlarlas si el agente es capaz de desarrollar la *generositas*, “el conocimiento de que todo lo que nos pertenece depende de nuestra voluntad libre y de que tengamos la resolución de usarlo adecuadamente”²⁵. Pero no es menos cierto que al no haber conexión entre las emociones y las creencias el remedio que propone Descartes sólo resulta ser efectivo si las resoluciones de actuar de una cierta manera se unen a los movimientos de las pasiones que nos proponemos dirigir. Por poner el mismo ejemplo que utiliza Espinosa. Por constitución natural, cada volición del alma está vinculada con una movimiento particular de la glándula pineal, sin embargo no siempre la volición está unida con el movimiento de la glándula pineal que causa la acción. Como sostiene Espinosa²⁶, el movimiento de la glándula pineal que causa la dilatación de la pupila cada vez que queremos mirar un objeto lejano no está ligada con la volición de querer que la pupila se dilate: ¿cómo explicar entonces que un impulso que proviene de la glándula pineal sea codificado mentalmente en términos de un acto de voluntad.? Supongamos que en lugar de hablar de la volición de ver un objeto lejano, un ejemplo con escasas implicaciones morales, habláramos de la clase de deseos vacíos que tanto preocuparon a los epicúreos: la avidez de manjares, la necesidad de encontrar satisfacción amorosa sobre la base de un afecto mutuo, o simplemente, el ansia de honores y reconocimiento social. En todos esos casos el efecto que procede de la glándula pineal tienen una manifestación fisiológica diferente del efecto que quiero evitar si creo que la satisfacción de esos deseos no me dará la felicidad. Una posible salida que el propio Descartes parece sugerir es habituar a la voluntad a querer, pero no tenemos acceso a la codificación fisiológica que la glándula pineal hace de nuestra volición con lo cual el aprendizaje moral se basaría en un férreo condicionamiento de la voluntad para que acepte, pese a las pretensiones de la glándula pineal, las decisiones que nos parezcan mejor a la hora de actuar.

El escolio de la proposición Ix de la tercera parte de la *Ética*, es la expresión de la negación del contenido cognitivo de las emociones. No deseamos una cierta cosa porque pensemos que es buena, más bien es buena porque la deseamos. Las pasiones son el resultado de nuestra ignorancia. Cuando tenemos ideas adecuadas obramos, si son inadecuadas padecemos. La intuición de Espinosa es que no es posible superar las pasiones a menos que eliminemos sus contenidos cognitivos. Esta idea es nueva en la historia de la filosofía occidental y no se llega curiosamente por ninguna idea, sino por la capacidad de abandonar toda idea que

²⁵ *Ibidem*, xxx-xxxvi

²⁶ Espinosa, 1987: p. 341

implique afecto, es decir conciencia de pasiva de una acción que no nos hace obrar. Pero tiene una implicación de lo más perturbadora: no es posible liberarse de padecer sin renunciar al mismo tiempo a pensar. La solución de Espinosa pasa por reconocer dos condiciones previas. Una es que no es posible liberarse de las pasiones sin identificar sus origen, y que su origen no podía estar en el espíritu animal porque suponía depender de una causa exterior a nuestra propia conciencia, lo que hace que la pasión resulte a la larga ingobernable. Y la otra que los afectos definen las ideas y las inclinaciones y separan a los hombres entre sí, privándolos de la generosidad. La equivalencia entre desear, querer y existir sólo se revela a aquél que ha salido de la servidumbre de sus afectos y obra libre de autoconciencia, es decir sin pasión.

Bibliografía

- Aristóteles (1988). *Ética a Nicómaco*. Oxford Classical Texts. Editado por L. Bywater. Oxford: Clarendon Press.
- Burton, Robert (1804). *The Anatomy of Melancholy*, 2vols. Londres.
- Descartes, R. (1650). *Passiones animae*. Ansterdam: Apud Ludovicum Elzevirium.
- Diógenes Laercio (2006). *Lives of Eminent Philosophers*, 2 vols. Loeb Classical Library. Harvard: University Press.
- Epicuro. (CM). "Carta a Meneceo", en Carlos García Gual, *Epicuro*, pp. 135-38.
- "Máximas Captales", en Carlos García Gual, *Epicuro*, pp. 139-144.
- *Vatican Sayings*. En John Gaskin (edi.), pp. 47-53.
- Espinosa, Baruch (1987). *Ética*. Traducción de Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial.
- Estobeo (1884). "Eglogae". En *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et eticae*, 2 vols. Edición de C. Washsmuth. Berlin.
- García Gual, C. (1993). *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gaskin, John (edi.) (1995) *The Epicurean Philosophers*. Londres: Everyman.
- Nussbaum, M (1994). *The therapy of desire: theory and practice in Hellestinic Ethics*. Princeton: University Press.