



**Hilvanar la página.
Emprendiendo la consecución de una definición adecuada de emoción.**

Érika Molina García

Existe, quizás, la experiencia mística, y existen, seguramente, las grandes penas y las grandes alegrías, y existe el arrobamiento estético en donde la distancia entre el percipiente y lo percibido, según algunos dicen, se esfuma. Pero por esto, tales experiencias resultan inefables quedando fuera de toda teoría. Y como aquí no se trata de dejar la página en blanco, hemos de prescindir de ellas.¹

La opinión expresada en esta cita es común, y no sólo en filosofía, ni sólo para las grandes conmociones sentimentales del ánimo, sino que para casi todas ellas. Se acostumbra, en la ciencia y la cotidianidad, negar al aspecto emotivo de la vida toda racionalidad precisa y, con ello, toda posibilidad de transmisión lingüística fehaciente, así como todo discurrir teórico estricto, a través de la asociación incommovible entre pensamiento, lenguaje y comunidad de conocimientos, que hace de fundamento en la filosofía toda. En efecto, no se ha podido jamás pensar la posibilidad del lenguaje sin el pensamiento, ni viceversa, y asimismo, jamás se ha postulado otra posibilidad de transmisión de conocimientos o pensamientos, que a través del lenguaje, a la vez que se caracteriza a ambos –pensamiento y lenguaje- con el adjetivo de racional, atribuyéndoles la cualidad de estar determinados de tal manera que sus leyes son de hecho, con algún esfuerzo científico, descifrables por nosotros, seres, a nuestra vez, racionales.

Con esta visión de mundo se da cuenta pobre o nula, entre otros, de los fenómenos emotivos de la vida, cuya existencia es verificable sin ningún esfuerzo, de ninguna clase, en cualquier segundo del día. Esperando suplir esta penuria, ante una filosofía que se autolimita compulsivamente a cada momento, como si con eso fuera a darse validez o imperio sobre el resto de ámbito tematizable que le resta, la ciencia positivista, a través de la psicología, y más recientemente, a través de las teorías cognitivistas, hacen malabares, a su vez insuficientes, que acaban extraviando el camino al punto de considerar a las emociones, como poseedoras de una racionalidad mecánico-causal, que es la única que parecen comprender. Esta visión y las demás posibilidades, se verán tratadas a lo largo de todo el trabajo.

Por otra parte, en filosofía, la preocupación por este problema, cuando mucho, llega a la descripción de las circunstancias en las que surge una determinada emoción, para su posterior manipulación; esto es lo que hace Aristóteles (384 a.c.-322 a.c.) en el segundo libro de su *Retórica*², con el fin de la sugestión y dominio del auditorio en la oratoria, y lo que pretende cada persona al acudir al psicólogo la mayoría de las veces, cuando no al psiquiatra, para alterar sus emociones de manera definitiva e indiscriminada. El fenómeno de la experiencia emotiva correspondería, por tanto, a primera vista, o mejor dicho a la vista de la discriminación efectivamente

¹ Menanteau, Ramón. El conocimiento, la acción y la esperanza. Lecciones Posliminarias de Filosofía. Publicaciones especiales de la universidad de Chile N° 45 serie ensayos 2ª. Edición, 1991

² Aristóteles. *Retórica*. Traducción de Quintín Racionero. Editorial Gredos S. A., Madrid, 1990.

hecha, a una instancia vital opuesta al pensamiento, que se presenta justamente cuando éste se debilita, y que comprendería una amplia gama de actitudes no evidentemente racionales, desde los sentimientos de estímulo adyacente, es decir las penas, las alegrías, etc. estimuladas casi en el mismo instante en que aparecen, hasta los temples duraderos que nos acompañan cada segundo del día.

En esa apreciación común, se encuentran confundidas toda clase de distinciones teóricas, sin embargo, esto no se soluciona -así como ningún problema terminológico en filosofía- haciendo una amalgama de opiniones anteriores, puesto que, a pesar de todo, la tendencia destacada en la cita, no siempre se ha traducido en una falta de tratamiento, y más bien, el tema ha arribado, a través de las épocas, en el seno de la filosofía contemporánea, a importantes debates sobre la posibilidad y el modo de su estudio, si bien las conclusiones de la filosofía como disciplina no se filtren al parecer común con la facilidad con que lo hacen las creencias científicas. Dicho debate subyacente -porque, eso sí, no existe una correspondencia, ni una polémica muy famosa, respecto a este tema, lo que ha de responder a la secundaridad con que se lo trata-, conlleva incluso la falta de consenso respecto al significado mismo de la palabra emoción. Para algunos, como para Heidegger, será algo tan preciso, fundamental y vitalmente permanente, que habrá de ser responsable de la preeminencia del Dasein sobre los demás entes³, preeminencia que es postulado central en su sistema, mientras que para otros muchos no será siquiera necesario mencionar el tema en un plan explicativo de la realidad, dado que corresponde a una instancia aislada, esporádica y, aún, eludible de la vida. Habrá que conseguir entonces una definición adecuada de emoción y determinar cuán importante es su estudio.

Pero antes, pensemos, ¿Por qué uso aquí la palabra emoción, y no en su lugar, afecto o sentimiento? No hay motivos muy escolares para ello, sino sólo el advertir el ajuste de esa palabra a la idea que expreso, a través del uso general del adjetivo emocional, para ciertas situaciones que son las que yo intento nombrar. Esta misma razón es la que sustenta el que no hablemos, desde un comienzo, de temple anímico, por ejemplo, sino sólo cuando nos refiramos a la doctrina heideggeriana, pues no usamos cotidianamente demasiado el vocablo temple, aunque de hecho pudiera referir con precisión lo que queramos decir. Ocupo pues, para comunicar mejor, las palabras en la medida que se ajustan al uso diario del lector. Observemos, por ejemplo, lo siguiente: si decimos que alguien está solucionando un asunto *sentimental*, pensamos rápidamente que se trata de su relación de pareja, o de sus sentimientos amorosos por alguien; si, por otra parte, decimos que alguien tiene un problema *afectivo*, se nos viene bien pronto a la cabeza, que ese alguien recibió poco cariño, poco afecto, cuando pequeño, o algo por el estilo; si, por último, hablamos de una cuestión, problema o asunto, *emocional*, nuestra perspectiva se amplía, y no nos queda muy claro si esas emociones son “buenas” o “malas”, si se trata de un enojo, una pena o una alegría. La palabra emoción, venida del adjetivo emocional, conserva, así, la generalidad de éste, pues no se ha monopolizado un contenido, como sí lo ha hecho *sentimiento*, o aún más, *afecto*, palabra con la que suele nombrarse una especie muy determinada no amorosa de cariño.

Por otro lado, etimológicamente⁴, *emoción* se familiariza con *conmoción*, pues en latín no se dice, en general, sino de esa manera; si se pretende, en cambio, nombrar una emoción específica, entonces, tal como en castellano, se recurre a *sensa*, *-ôrum*, lo cual significa sentimientos y pensamientos. Así, *conmoción*,

³Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997. § 29. El Dasein como disposición afectiva. El Dasein es preeminente porque se encuentra a sí mismo, y se encuentra a sí mismo en la disposición afectiva, que es uno de los significados filosóficos que tiene la emoción.

⁴ Diccionario Spes. Ediciones Bibliograf, S. A. 8° edición, 1971

constituye una posible nominación, del estado de ánimo, pero en nuestro idioma esa nominación se torna, por el contrario, demasiado específica, dado que para nosotros esa palabra es usada sólo cuando una emoción muy fuerte nos sobreviene, tan fuerte que nos con-mociona, es decir, nos produce efectos corporales evidentes; este efecto no se da en todas las emociones claramente discernidas, ni menos en los estados duraderos de ánimo que es difícil discernir, y de hecho, sólo parece presentarse en las emociones tristes, como la pena, la nostalgia o el miedo.

Existe también en latín la palabra *permōtio*, *-ōnis*, la cual, al igual que conmoción, indica una generalidad emotiva, y además permite distinguir nuevos elementos de la emoción, gracias a la partícula *per-*, la cual indica un destino, un hacia donde, y en ese sentido un por qué, e incluso una completitud del movimiento en algo, un fin; pero también un cómo, unos medios determinados. Sin embargo, no existe en castellano una palabra tal que reproduzca fielmente ese sonido, algo así como “permoción”, ni es conmoción la manera más prístina de referirnos al asunto, por ello, nos resta *emoción*, que no es, aunque parezca, una buena opción sólo por descartar a las demás. Tanto emoción, como “permoción”, y conmoción encierran un enriquecimiento del significado del movimiento en sus respectivas partículas. *Cum-* puede tener el usual sentido castellano de la preposición *con*, sentido al que apelaba cuando indicaba la perturbación del cuerpo, del cuerpo acompañando la emoción anímica, o bien puede estar refiriendo a su sentido latino de *cuando*, y así puede estar también indicando la causa de la emoción, de una manera temporal-causal, señalando la situación en que se da la emoción, cuando sucede tal cosa y no otra.

Pero, por su parte, emoción (lat. *ēmoveo*), no tenía un uso latino muy parecido a su uso en el castellano, y sólo se ocupaba para nombrar cierta clase de movimiento hacia fuera, un alejar, echar, o disipar, en el cual era irrelevante si quien lo realizaba era un ser animado o inanimado; podía disipar una multitud un hombre, o sacudir el mar una tormenta. Con este uso vemos cómo la partícula *ex-*, no tenía el significado usual de la proposición *ex* que es siempre un *desde*, temporal o local, significado con el cual podría haberse confundido nuestra interpretación de emoción, yendo en la misma dirección en la que interpretamos conmoción. Vemos también, que en *ēmoveo* ni siquiera se conserva el significado que suele adquirir la partícula *ex-* en composición con otras palabras, esto es, el sentido de un alejamiento o negación, o bien de una intensificación del término simple⁵, sentido que toma en general cuando forma composición con verbos, parecidos incluso a *movere*: por ejemplo, el verbo *agito* o *ago*, que significa mover hacia delante, y en ese sentido, conducir, perseguir o trazar, precedido de la partícula *ex-*, toma el sentido intensificado de acosar, atormentar, o atacar.

Si el verbo *ēmoveo*, tal como el verbo *effero*, *extuli*, *élātum*, que significa sacar, llevar hacia fuera, y que viene del verbo *fero* (llevar), indica un sacar del lugar, la emoción (*emōtio*), es decir, como sustantivo y no como verbo, como el movimiento mismo y no como el acto que lo causa, será un movimiento hacia fuera, significado que se correspondería con ese efecto desubicante que constituye la emoción. A partir de la raíz común que tienen en la moción, en el movimiento por iniciativa, conmoción y “permoción”, nombraban, además de al movimiento mismo, a ciertas determinaciones del movimiento, como sus por qué, cómo y hacia donde; mientras que emoción, nombra a secas el carácter del movimiento anímico, que no es hacia arriba, ni en ninguna dirección, ni tampoco hacia el interior, sino que hacia fuera, es un ex-movimiento, análogamente a como el movimiento de la multitud es un movimiento hacia fuera en referencia al sitio en el que no le permiten estar cuando es disipada. ¿Qué sabemos de un movimiento de este tipo? ¿Podemos imaginarlo o compararlo con algún otro movimiento? ¿Cuál es esa referencia en relación a la cual recibe su

⁵ *Ibidem*. p.172

nombre? ¿Por qué nos parece tan natural el sentirnos desubicados en la emoción, como ajenos a nosotros mismos o lo que nos gustaría ser, al menos en la emoción intensa?

Tenemos, primeramente, que este movimiento, es anímico, con lo que no hago más referencia que al concepto de alma aristotélico, es decir en el sentido en que lo que se mueve por su propia iniciativa y no por efecto de otro, está vivo y tiene alma⁶. Sin embargo, no diremos, ni siquiera teóricamente -aunque tampoco lo negaremos-, que todas las configuraciones del alma aristotélica tienen emociones, es decir que tanto aquellas almas en las que subsiste sólo un estrato (el nutritivo), dos (nutritivo y sensitivo) o los tres (nutritivo, sensitivo e intelectual) que él distingue, o que tanto vegetales, como animales, y hombres, son capaces de emocionarse de igual manera. Me limitaré, como es obvio, a hablar sólo de los hombres, sabiendo cómo es de injustificado hacerlo en el tratamiento de estas cosas, que ponen en juego la definición de *humano*. Saltaré olímpicamente todas las opiniones que parecen creer que la salvación o la verdad están en reconciliar al hombre con los demás estratos de la vida⁷, que él arbitrariamente ha decidido rechazar, y daré sólo un argumento para ello, relacionado con el segundo rasgo de la emoción: ésta es un movimiento determinado, es hacia fuera, un ex-movimiento, donde *ex-* significa, como es usual, *desde*, pero no en cuanto desde dentro, sino que, mirado de la perspectiva opuesta, en cuanto hacia fuera, significado que conserva en la composición *existencia*. Esta palabra, aplicable a toda clase de entes, concretos o ideales, y funcional en el uso común como sustantivo del verbo copulativo ser (ya que nadie dice “estante” o “siente”), significa lo que está siendo ahí, afuera⁸, o también, siguiendo su etimología latina, lo puesto afuera, ya que *sistère*, significa colocar, poner, detener. De esa misma raíz vienen in-sistir, re-sistir, con-sistir, a-sistir, y sub-sistir⁹. Si este término ha llegado a quedar reservado, como término técnico en su tratamiento en las filosofías contemporáneas, para la vida del hombre, emoción, con un tratamiento semejante, es decir, que sin mayor razón se refiera a la existencia humana, puede también reservarse como término técnico para sólo esa clase de vida.

Éste es un argumento para restringir el ámbito de la emoción a la realidad humana, magro pero efectivo: un tratamiento suficiente sobre las emociones en el hombre, y casi nulo respecto a su presencia en otras formas de vida, nos dejará con la creciente sensación de que sólo a nosotros nos es dada la emoción. El argumento es simplemente hacerlo, sin justificarse, tal como se hizo con existencia. No olvidemos que hubo un debate de siglos sobre el valor de la existencia en relación a la esencia, a partir del cual existencia ha quedado como la condición mínima de posibilidad de todos los predicados efectivos, en toda clase de entes, no sólo en el hombre. A pesar de que este uso de existencia no deja de ser difícil de exponer y de entender, tal vez porque *la naturaleza del objeto, en relación con la facultad de nuestro entendimiento, tampoco permite un grado mucho mayor*¹⁰ de claridad, está más o menos aceptado, y se supone. En este sentido es que se dice que la existencia precede a la esencia, de donde surge el existencialismo; porque el acto precede a la potencia, porque *mi*

⁶ Aristóteles, *Acerca del alma*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos, Madrid. 2003. Libro II, capítulo I.

⁷ Opinión aventurada entre otros, por Agamben. Agamben Giorgio. *Lo abierto*. Editorial Adriana Hidalgo. Segunda edición, 2002.

⁸ Diccionario de Filosofía, José Ferrater Mora. Ed. Cit. Artículo EXISTENCIA

⁹ Diccionario crítico etimológico, Joan Corominas. Editorial Gredos. 1976. Artículo EXISTIR

¹⁰ Cita kantiana hecha por Heidegger, Martin en *Hitos*. Versión de Elena Cortés y Arturo Leighton. Editorial Alianza, Madrid, 2001. *La Tesis de Kant sobre el ser*. p. 370.

*esencia posee merced a mi existencia su presencia en el mundo*¹¹, porque *el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y (...) después se define*¹². Y sin embargo, este postulado aplicado a la realidad humana se va humanizando cada vez más, hasta que ese simple *después se define*, que podría referirse a que cualquier ente tiene que primero existir para luego poder ser definido, encontrando o inventando su esencia, acaba refiriéndose a que el hombre es un proyecto de existencia que sólo él es y puede ser, de una existencia *que ha de ser resuelta siempre tan sólo por medio del existir mismo*¹³. Existencia acaba siendo el ser fuera de un ente muy específico, con decisión e iniciativa, que toma opciones de un modo en que ningún otro ente lo hace y cuya definición es sólo posterior y por esa toma de decisión. Pues bien, sigamos el camino indicado por el uso filosófico de existencia y determinemos que la emoción es el movimiento hacia fuera tan sólo del ente con iniciativa, del ente libre, que toma decisiones, sin cuestionarnos si es este tal vez un *soberano libre albedrío que es pura espontaneidad, inevitablemente sospechosa de no ser otra cosa que la repentina explosión de las necesidades escondidas en la profundidad de la naturaleza* (léase esencia) *que se ha tenido la pretensión de exorcizar*¹⁴.

Al relacionar la iniciativa del movimiento local, con la existencia humana, como he indicado anteriormente, no estoy queriendo decir que sólo se da en el hombre, sino que nos ocuparemos sólo de él, aunque no podamos negar que multitud de animales poseen una determinada dinámica de decisión y así, de movimiento por iniciativa propia. Desde los griegos la cuestión del movimiento fue un problema, no sólo en lo referente al misterio de las cosas, sino que también y principalmente en lo referente a la acción humana. Cuestiones como el por qué de las acciones, fueron ampliamente tratadas, sobre todo cuando aparecía una cierta contradicción entre estas y lo que el actor pensaba o deseaba. Aristóteles observa a este respecto que existen dos fuentes del movimiento en los hombres, el deseo (*órexís*) y el intelecto práctico¹⁵, y que unas veces se actúa siguiendo a una, y en otras, a la otra, sin que exista una norma fija para ello.

El deseo será considerado como una parte del alma, que aunque se distinga de las demás -de la nutritiva, la sensitiva y la imaginativa¹⁶-, está presente en todas ellas, pues nombra la facultad de dirigirse a algo, que cada una de ellas incluye. Por otro lado, el intelecto práctico, se entiende en contraste con el intelecto teórico, pues el intelecto teórico no comprende en sí ningún movimiento. Su único fin, si es que puede decirse que posee uno, es el aprehender las cosas como son, para lo cuál no se requiere movimiento local; por el contrario, para saber dirigirse en relación a las cosas y las personas, para saber qué hacer respecto de ellas, labor perteneciente al intelecto práctico, es preciso realizar acciones de consentimiento o rechazo, que en última instancia se encuentran determinadas por el objeto del deseo. Este objeto será en definitiva el único motor, en un aspecto, y en el otro, será la facultad desiderativa. El intelecto práctico tendrá el rol de proponer las alternativas convenientes y racionales, por las que el deseo deberá optar, aunque sin ninguna necesidad, pues siempre se

¹¹ Maritain, Jacques. *Breves tratados acerca de la existencia y de lo existente*. Traducción de Leandro de Sesma. Edición de Club de Lectores, Buenos Aires, 1982. p. 16

¹² Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*. Traducción de Victoria Prati de Fernández. Ediciones Sur, Buenos Aires, 1947. p. 20.

¹³ Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Ed. Cit. § 4. La primacía óptica de la pregunta por el ser.

¹⁴ Maritain, Jacques. *Breves tratados...* Ed. Cit. p. 17

¹⁵ Aristóteles, *Acerca del alma*. Ed. Cit. Libro III, capítulo X

¹⁶ Esta distinción entre las partes del alma, difiere de la presentada anteriormente, donde las partes eran tres (nutritiva, sensitiva, intelectual), volviéndose ahora cuatro. Ocurre que hay varios esquemas de las partes del alma en *Acerca del alma*, pues atienden a distintos criterios. Es más, en el capítulo que tratamos ahora (10, libro III), hay una que cuenta cinco partes (nutritiva, sensitiva, intelectual, deliberativa, desiderativa)

podrá recaer en seguir al objeto que se apeteció desde un comienzo, inmediatamente y sin mayor cálculo. Existirá en todo caso una dinámica ideal para Aristóteles, donde de todas maneras continúa siendo el único motor, el objeto deseable o apetecible: el intelecto práctico mueve, en el sentido en que pone en funcionamiento su capacidad de razonamiento, para conseguir conclusiones que sean causas de una conducta determinada, justamente porque el deseo lo pone en funcionamiento, a partir del objeto que desea. Finalmente será el deseo el que optará.

Ahora, en relación con lo visto anteriormente, ¿tendremos que decir que el movimiento por iniciativa propia, es decir, aquel que se realiza no sólo sin influjo físico de otro ente, sino que sin influencia de ningún tipo y sin obligación, estaría realizado por la facultad desiderativa? Aristóteles tratará ampliamente todos aquellos casos de distorsión de la decisión, donde la fijación del fin (que es el objeto deseable, esto es *lo bueno o lo que se presenta como bueno. Pero no cualquier objeto bueno, sino el realizable a través de la acción. Y el bien realizable a través de la acción es el que puede ser de otra manera que como es*¹⁷, es decir, que no es necesario) es equivocada, o, sencillamente, no es seguida. Observará desde que hay dos tipos de hombres, los desenfrenados, disolutos, o intemperantes, que tienen por bien las cosas malas, por un mal razonamiento práctico, y los incontinentes, que sabiendo cuál es el bien, persiguen el mal, esto es, el placer del momento¹⁸, hasta que la vida contemplativa es superior a la activa, y que el sabio es más feliz que el hombre común. De este tratamiento, y de la importancia que tienen las meditaciones éticas en su pensamiento, y sobre todo de las derivaciones de éste, de pensamientos posteriores y religiosos, puede inferirse que el movimiento por iniciativa, es aquel realizado voluntariamente, sin sucumbir al deseo, sin estar obligado por él.

Por el contrario, ese parecer considera una interpretación de Aristóteles muy indirecta. Aristóteles indica que la voluntad es un tipo específico de deseo¹⁹, que por algo no todos los actos son producto de una volición, esto es, fruto de un razonamiento, lo que hace hablando justamente de los actos humanos²⁰. El intelecto no mueve al apetito, y el objeto apetecible mueve tanto al intelecto práctico como al apetito. Estas dos son las premisas principales, y las que deberemos recordar al interpretar a Aristóteles. Así, las interpretaciones posteriores, como la que hace Santo Tomás (1225-1274), al considerar al apetito como una inclinación que sobrepasa la inclinación natural, que se encuentra sólo en los entes que poseen conocimiento, y que se divide en apetito sensible y apetito intelectual²¹, no toman a la letra lo dicho por Aristóteles, sino que lo aplican a las convicciones reinantes, muchas veces casi como argumentación ad-hoc, adecuada a la postura que debe justificar. Sin embargo, al considerar a la emoción desde el comienzo como un movimiento hacia fuera causado por propia iniciativa de quien se mueve, el concepto entra en relación con muchas categorías éticas (léase metafísicas) tradicionales, como voluntad, inclinación, instinto, intelecto, o incluso libertad, y debemos hacernos cargo de ello, aunque, como el objetivo es aclarar el significado de la emoción en relación con sus competidores más directos, es decir con aquellas ideas que han tomado su papel en la reflexión filosófica,

¹⁷ Ibídem

¹⁸ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Traducción de José Luís Calvo Martínez. Editorial Alianza, Madrid. 2002. Libro VII, III

¹⁹ *En efecto: el apetito, los impulsos y la voluntad son tres clases de deseo*. Aristóteles, *Acerca del alma*. Ed. Cit. Libro II, capítulo III. De aquí en más hablaremos de apetito para referirnos al deseo o la facultad desiderativa, pues esta palabra refleja mejor el aspecto motor de esta facultad que la palabra deseo. Apetito: Lat. Ad-peto: Intentar, apetecer / Peto: dirigirse a, buscar, exigir.

²⁰ Ibídem. Libro III, capítulo IX

²¹ Diccionario de Filosofía. José Ferrater Mora. Ed. Cit. Artículo APETITO

no hará falta entrar en la extrema especificidad de cada sistema de pensamiento, sino tratar los conceptos en general, con notas a su evolución histórica.

Hemos dicho que la emoción es un movimiento determinado, sin embargo, este movimiento no es un movimiento local, sino que parece causar algunos movimientos locales. Así, no tendríamos que decir, siguiendo a Aristóteles, que el apetito y el objeto apetecible es causa de la emoción, sino que la emoción se encuentra en una curiosa relación a un mismo nivel con ambos, siendo los tres causa, relación tanto más curiosa cuanto más la tomamos como algo distinto de sus manifestaciones, corporales o especulativo-imaginativas, es decir, como algo existente diferente del temblor o el razonamiento exagerado que provoca, por ejemplo. Se hace sentir en este punto, la falta de trato del tema de la emoción por parte de Aristóteles, a quien intentamos recurrir cada vez que una duda se atraviesa, y quien siempre ha sabido responder, hasta ahora. Todo lo que encontramos en *de anima* respecto a una relación entre la facultad desiderativa y la emoción, es encontrado por medio de una interpretación comparativa con cierta idea sencilla de emoción, surgida de nuestro uso y nuestra experiencia. Aristóteles nos dice que *el movimiento se da siempre que se busca algo o se huye de algo*²², en ese sentido mueven el intelecto práctico (que no el teórico), pues produce formulaciones acerca de lo que se debe buscar, sin que sean por ello necesariamente seguidas, el apetito, pues se inclina al objeto apetecible, y también, tendríamos que decir, la emoción, pues la reconocemos como el carácter, el color, el modo, de al menos algunos de esos estados de inclinación, sino de todos. En la emoción, ciertamente rechazamos o buscamos algo, nos acercamos o nos alejamos. Cada emoción sería así un tipo de apetito, sin decir por esto que existan sólo apetitos emocionales. Debemos averiguar ahora, si este color del apetito, la manera alegre o triste en que se busca o se huye, es por ello, un fenómeno co-extensivo al del apetito, o si existen inclinaciones en las cuales no existe ningún tipo de emoción, como podrían ser actividades de subsistencia como el buscar la comida o el huir de la lluvia.

Pero antes, hemos de dejar solucionado el problema de la voluntad, que se vuelve un problema particularmente importante en relación con la emoción desde el momento en que el juzgar la voluntariedad de un acto, depende muchas veces, de que éste sea hecho “con cabeza fría”, lo que quiere decir, precisa y supuestamente, sin el influjo de las emociones, tomadas vulgarmente, en sus formas de rabia o tristeza extremas, e incluso, de amor. En efecto, suele decirse que el juicio y por ende, las acciones de una persona, están alteradas por el amor, que éste le ha perturbado la mirada, que hace que vea, por ejemplo, a un hombre muy feo, como bello, a un maleante, como íntegro moralmente, o a un charlatán como una persona admirable e indudable. En el mismo sentido, se dice de muchas acciones violentas que han sido hechas por hombres cegados por la ira y la venganza, o de actos autodestructivos que son hechos por gente que se dio a la pena. El mismo Aristóteles dirá que el estudio de las cuestiones éticas requiere de espíritus libres de pasión, con la calma y quietud necesarias para la deliberación correcta²³, esto es, en edad madura.

Vemos desde ya en esa apreciación aristotélica, que, si las emociones son un aspecto del apetito o algo concomitante a él, no serán equivalentes a la pasión, pues ésta, en aquel sentido, puede no ser, mientras que el apetito es una constante del alma en todas sus formas. En la *Ética a Nicómaco*, podríamos esperar encontrarnos con un tratamiento más explícito de las emociones, pero al igual que en *de anima*, nos encontramos con su falta de protagonismo y subsidiariedad, aunque algo más clara es la apelación que a ellas se hace. Ya no tendremos que recurrir a ideas tan generales como la huida y la búsqueda, sino que nos hablará de tristeza, alegría, y cuestiones más claramente emocionales, y con seguridad, refiriéndose sólo al hombre; nos

²² Aristóteles, *Acerca del alma*. Ed. Cit. Libro III, capítulo IX

²³ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Ed. Cit. Libro I, III

hablará de partes del alma, pero sólo del alma humana, dividida en racional y apetitiva, distinción hecha en función del fin preciso de la Ética, que es encontrar lo que se busca con los actos en la vida. En el capítulo tres del libro segundo, nos muestra cómo las emociones deben ser objeto de la disciplina moral, puesto que son signo de una buena o una mala disposición natural, así como de una buena o mala crianza, aunque no sean juzgadas ellas mismas sino el hábito por el que han sido o no cambiadas:

...el que se abstiene de los placeres corporales y goza por ello es templado pero si sufre es intemperante; y el que soporta las cosas terribles y se alegra o al menos no sufre, es valiente; y el que sufre es cobarde.

El placer y el dolor, son para Aristóteles algo cercano a las emociones, pero no ellas mismas, no son los afectos. Ambos, placer y dolor, al ser una consecuencia necesaria, que se sigue de toda acción o afecto, no son vistos como una posible causa, sino sólo como una señal que es conveniente conocer para determinar la buena o mala crianza de un hombre o para sembrar la propia virtud. Pero la señal no es el placer o el dolor, sino la tristeza o el contento evidentes en quien es observado. Tristeza y gozo, son emociones, o al menos manifestaciones de emociones o afectos en el sentido aristotélico. Así, se vería estos fenómenos con ojo manipulador y calculador, estimando su estudio en virtud de que es necesario para saber alterarlos a nuestro antojo, o para reconocer si alguien es o no virtuoso.

La diferencia entre afectos-emociones y tristeza-contento, es difícil de descifrar en Aristóteles. Emociones son para él, por ejemplo, *el deseo, la ira, el miedo, la audacia, la envidia, la alegría, la amistad, el odio, el celo, la piedad*²⁴. La única diferencia evidente, parece ser que las emociones son, no una mera tristeza al modo de un simple dolor, sino que tristezas moduladas, en relaciones complejas, donde lo envidiado se presenta distinto a lo codiciado. Se desenvuelve así una multiplicidad de emociones que, además de poseer un tono triste o alegre, negativo o positivo, constan de relaciones analíticamente ricas. La tristeza y el contento, como apariencias de emociones-afecto más complejas, nos refieren sólo al sujeto que los siente, y casi podríamos dar crédito a la opinión que respecto de ellas diga que no son susceptibles de un trato teórico ¿Cómo saber si un contento es más fuerte que otro, o respecto a qué se presenta? ¿Por la cantidad de brincos que la persona alegre dé? Aunque tal vez no sea imposible saberlo, requeriría de un trabajo arduo de especificación de las situaciones en que se da la tristeza o la alegría, lo que, como vimos gracias a Aristóteles, es a la vez relativo a quien lo siente, a la educación que este alguien haya recibido, a su disposición natural, etc., y, en consecuencia, exponencialmente más arduo de tratar.

En las emociones, en cuanto estructuras definidas respecto a las características del objeto y del sujeto, esa especificidad está ya dada. Por ejemplo, es posible establecer una generalidad respecto a, por ejemplo, cuál es el objeto del temor y en qué circunstancias se teme, qué relación establece con él quien tiene esa emoción, etc. Como veremos, esta idea de, por una parte, la especificidad, o lo que es lo mismo, del empequeñecimiento del problema del contento y la tristeza, del placer y el dolor, y por otra, de separar de la disposición del hombre que la posee, a la emoción, está retomada por la teoría de las emociones más formal que veremos²⁵. Ahora, en la noción de entrenamiento, o ejercitación de la virtud, fundamental en la doctrina aristotélica, se ve cómo debe existir una ligazón estrecha con el entrenamiento de las emociones, en cuanto estas son especies en las categorías de la tristeza y el contento, que determinan muchas veces nuestro actuar. En este sentido las emociones para Aristóteles estarían dadas por la dinámica entre una disposición innata que es posible cambiar por medio del ejercicio de la virtud; serían así la materia

²⁴ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Ed. Cit. Libro II, V

²⁵ La de Jean-Paul Sartre.

de la virtud, no sólo el efecto de todo acto, que transparenta la virtud o el vicio, sino que la situación, la estructura en la cual se ejercita la virtud. El estagirita vislumbra el verdadero valor del problema de la emoción, y pensará lo que ellas son:

*Y es que la virtud moral concierne a los placeres y a los dolores: por causa del placer realizamos acciones malas, mientras que por causa del dolor nos abstenemos de las acciones buenas. (...) medimos nuestras acciones -unos más y otros menos- con el placer y el dolor. Por esta razón, pues, es necesario poner todo nuestro interés en esto: pues no es baladí en lo que se refiere a las acciones el alegrarse o sufrir.*²⁶

Las emociones son una de las tres únicas cosas que hay en el alma²⁷. Las otras dos son las facultades y los hábitos, y ambas son definidas en relación a las emociones. Las primeras, son las que nos hacen aptos para tener tal o cual emoción, los segundos, son aquellos conforme a los cuales nos disponemos bien o mal, es decir, aquellos que determinan la situación en la que reaccionamos afectivamente, son la emoción tal como se la suele tener, según la costumbre, y por lo tanto, son modificables. Las emociones o afectos, no son ni buenas, ni malas, ni alabadas, ni censuradas, ni producto de ninguna elección. Los hábitos en cambio, es decir las virtudes y los vicios, sí son todas estas cosas, y surgen de una elección. Por último, de las emociones decimos que nos mueven, de los hábitos en cambio, que nos disponen. Esta disposición habitual no innata, es tan distinta al simple poder hacer o facultad, natural e innato, como a la reacción emocional que éste permite; es la concreción de la emoción, como ésta efectivamente es, y no sólo de la emoción, sino que de todos los elementos que compongan la acción.

Así, vemos que la relación que debía haber entre el entrenamiento, o ejercitación de la virtud, y el entrenamiento de los afectos, está dado porque el hábito, para Aristóteles, en alguna medida podrá manejar la emoción, y sólo en esa medida, podrán ser éstas cuestionadas. Esta misma idea es la que transparentaba ya Aristóteles, al decir, con anterioridad, que de las reacciones emocionales era posible inferir cómo alguien era, pues estas dependen, si es que alguien se decide a controlarlas, del hábito virtuoso, esto es, de mantenerlas en el término medio entre el exceso y el defecto, tal como lo haría el hombre prudente.

Aquí entra en juego la idea de voluntad, ya que es la idea que tenemos interiorizada para significar el control, la moderación y la continencia de las acciones. Para Aristóteles, la virtud es un acto voluntario, y así también todas las emociones²⁸, ya que lo voluntario se predica de todas las acciones de quien posea alma sensitiva o apetitiva²⁹, y así el animal, el niño y el hombre, actúan por ella. La voluntad se dirá, tanto de la capacidad general de actuar como los vivientes sensibles actúan, así como al fin de la acción, y en este sentido también de todos los vivientes sensibles. Por otro lado, la elección, será un tipo particular de acto voluntario, donde se opta por los medios adecuados para lograr el fin, y será así sólo posible para los hombres sensatos, que con conocimiento de lo que cae dentro de sus posibilidades hacer, deliberan y deciden. Estas posibilidades son siempre reales, y no importa ya lo que deseaba el puro apetito.

La voluntad se presenta, entonces, no como la obstrucción a un deseo, sino que como una facultad general. En filosofía, esta es la idea que ha dominado, fijándose la voluntad como el motor pseudo-intelectual de la acción autónoma, sin embargo este concepto filosófico experimenta una evolución que muestra cómo se ha vuelto un estrato blindado a cualquier cuestionamiento, una sustancialización de una

²⁶ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Ed. Cit. Libro II, III

²⁷ Para toda esta parte, Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Ed. Cit. Libro II, V

²⁸ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Ed. Cit. Libro III, I

²⁹ Si se da al menos un sentido, se da el deseo. Aristóteles, *Acerca del alma*. Ed. Cit. Libro II, capítulo III

parte del intelecto humano, que nos distingue de los animales, y que se encontraría en una estratificación derivada de los esquemas aristotélicos, entre la pura racionalidad, que no tiene relevancia alguna, por así decirlo, pues no tiene expresión práctica, y la pura inclinación natural inmediata. De la voluntad, en cuanto parte del alma, tendríamos que decir, siguiendo a Aristóteles, que tiene afectos, facultades y hábitos. No obstante, no buscaremos en el presente corolarios a partir de lo dicho por el estagirita, a través de la especulativa mezcla de conceptos. Nos quedaremos con su noción de emoción, como una buena pero parcial definición, y por otra parte, para usarla como contraste, con la noción vaga y común de voluntad.

Con el tiempo, la relación en que puso Aristóteles a la voluntad con el intelecto práctico, que es una cierta relación, y no una relación total, pues recordemos que para Aristóteles existe el acto voluntario que no es elección, es decir que no incluye deliberación o consulta al intelecto práctico³⁰, llevó a un debate acerca de cuán subordinada se encuentra la voluntad al intelecto, tomado este como una normativa fija de la acción. Esta disputa tiene sentido sólo si se dota al intelecto de aspectos que Aristóteles le reconoce sólo al apetito. Si bien podríamos decir que todo para Aristóteles tiende a un bien como su fin, aún la actividad contemplativa, sólo el apetito tiene su fin en un bien, o lo que se estima que es un bien, al cual debe dirigirse con un movimiento local. El rol del intelecto, como hemos visto, aquí, es sólo presentar las posibilidades de la estimación que llevará a ese movimiento. El apetito aristotélico, de cuyo lugar se ha hecho dueña la idea de voluntad desde la misma *Ética a Nicómaco*, gracias justamente a que tiene a disposición las alternativas que el intelecto le presenta, gracias a ese conocimiento y no sin él, es libre arbitrio, esto es, aristotélica y sencillamente, elección. Si se piensa que el intelecto contiene la norma determinada de la acción, y constriñe la voluntad a seguirla, y no que la faculta a través de sus apreciaciones para ser libre, se llega a una clase de intelectualismo; si, del otro extremo, se considera que la voluntad nada tiene de intelectual, se cae en un voluntarismo.

Para Aristóteles, cualquiera sea la opción que toma la voluntad o apetito, ésta ha de encontrarse, si se ha incurrido en una elección propiamente tal, entre las opciones ofrecidas por el intelecto práctico, o al menos en relación a éstas, es decir, con consciencia de que se está contrariando lo que dicta la buena razón. Si, por el contrario, se actúa por ignorancia de lo que la intelección ofrecería, o por un mal funcionamiento de ésta, ocurre que hay un tipo de violencia, en cuyo caso, se tratará de un acto no-voluntario, o involuntario, si es que se toma posterior consciencia de ese acto como un error, arrepintiéndose el actor. Al desligar al libre arbitrio de su relación con el intelecto, en cualquiera de las dos formas de extremismo, es decir, desde el voluntarismo o desde el intelectualismo extremos, se puede llegar a pensar esta libertad como una estructura vacía, nula, si no se halla determinada por una preferencia de origen intelectual, instintivo, o divino³¹. En este sentido toda determinación se malentiende como externa, como una causalidad coactiva.

Ahora, si consideramos no sólo a Aristóteles, sino que le damos algo de validez a las posturas posteriores que contraponen voluntad a instintos (intelectualistas), o voluntad a intelecto ¿Qué lugar tiene la emoción en dichas dicotomías? Ninguno, o, mejor dicho, es aquí donde se busca abandonar cada vez más la problemática de la emoción, o tratarla, ni siquiera subsidiariamente como Aristóteles, sino que con el protagonismo de lo que es rechazado. Si es que tiene un lugar, es del lado de los instintos, es decir, de aquellas reacciones naturales, que, aunque con dificultad, se debe intentar superar, sobre el supuesto de que son meros impulsos primitivos e ininteligentes, y por ello muchas veces, inadecuados en las pomposas situaciones

³⁰ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Ed. Cit. Libro V, VIII

³¹ Problema del asno de Buridán.

sociales en que vivimos. Esta es la visión vulgar, e incluso, la de la ciencia positivista. La idea se ha concretizado, en un lugar físico del cerebro, el lugar más oscuro y encerrado, ahí, en la parte límbica de nuestra mente, donde está guardada toda nuestra animalidad. Las emociones serían sólo una especie de evolución, una sofisticación de esos instintos, por ejemplo, del “instinto de defensa”, que puede haber evolucionado en las elaboradas técnicas inconscientes de defensa que plantea el psicoanálisis, como la racionalización. La posibilidad de que la emoción sea un acto inteligente por sí misma parece descartada, y si es que es entrenada y condicionada, se supone que ese es un control venido desde fuera, desde el hábito o la racionalidad.

En la Suma Teológica, Santo Tomás se refiere a la posición de las emociones en el hombre y en Dios. Indica insistentemente, primero, que Dios no tiene pasiones, luego, que las pasiones son, al igual que las virtudes, parte del apetito sensitivo, el cual se opone al apetito intelectual, y que Dios no las posee más que metafóricamente. Lo único que Dios posee en un sentido metafórico y también real, perteneciente a la vida activa del hombre, es la voluntad. La razón es lo que diviniza al hombre, *La razón en el hombre es lo que contribuye a hacerle dominador y no sujeto a dominio*³². Se trata, así, de una cuestión de poder. El hombre se ha sentido flagelado, doblegado por sus instintos; sino, recordemos cómo Descartes (1596-1650) se sentía profundamente decepcionado y traicionado por el testimonio de sus sentidos.

Desde la primera meditación se observa cómo Descartes, tal como cualquier persona prudente no se fía más de quien lo ha engañado una vez, desconfía de todo lo que ha tenido por verdadero gracias a los sentidos. Estos tendrán tan poco peso para él, que podrán ser marginados por completo como fuente de verdad. Para lo único que servirán será para una frágil sabiduría práctica, y en cambio su rol en el conocimiento de las cosas, quedará anulado. Su suspicacia llegará al punto de desconfiar de su vigilia y de su naturaleza, puesto que no tendría mayores razones para tener por más verdaderas las sensaciones que tiene despierto que las que tiene en los sueños, ni para no creer que ha sido creado de tal modo que se engañe hasta en las cosas que le parecen más ciertas. En sus propias palabras expresa cómo llegó a dicho punto: “varias experiencias vinieron a echar por tierra el crédito que a mis sentidos había yo concedido”³³. Estas experiencias están ejemplificadas a lo largo de todas las Meditaciones, desde el trozo de cera de la segunda meditación. Sólo después de descubrir su criterio de verdad (el cogito), y de establecer la existencia de un Dios no engañador, podrá recuperar con fundamentos suficientes la confianza en el testimonio sensible, aunque jamás les sea dada ninguna importancia teórica.

Así, en la medida en que se haga una asociación fuerte entre los sentidos corporales y la emoción, ésta será igualmente desacreditada y vilipendiada, pues sólo la Razón había sido fiel, sólo ella no había mentido, al menos hasta ese momento. Desde el propio Aristóteles, existe una súper-valorización de la vida contemplativa, y con ella, del orden, del entendimiento, de la claridad y la distinción, sobre la vida activa³⁴, con todo su nec-ocio, y con él, sobre las emociones. Pero el sentido de la valorización es diferente. En efecto, Aristóteles mismo dice que la voluntad es de naturaleza racional, y que el apetito y los impulsos de naturaleza irracional³⁵, pero esto no es sino porque observa la marca antrópica en el intelecto; se fascina con los razonamientos, las formas, los cálculos, y por ello medita sobre las esencias y las definiciones de los entes, y especula sobre los asuntos matemáticos y los procesos naturales, pero no es que recurra al entendimiento tras enfadarse con partes de su

³² De Aquino, Tomás. Suma Teológica. Ediciones de La editorial católica, S. A., Madrid, 1959. Cuestión 96. Artículo 2. Respuesta. p. 656.

³³ Descartes, René. *Discurso del método. Meditaciones Metafísicas*. Ed. Cit. Meditación sexta.

³⁴ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Ed. Cit. Libro X, VII

³⁵ Aristóteles, *Acerca del alma*. Ed. Cit. Libro III, capítulo IX

vida a las que lo considera opuesto; al menos no parece que sea así. Aristóteles observa los fenómenos y concluye una actualidad intelectual del cosmos, no parte poniéndose los lentes intelectuales. De ahí, que el lugar que da en su sistema de pensamiento a la vida activa, que se rige en todo caso, por la razón, no sea nulo, sino que es siempre el comienzo de sus investigaciones, y a veces, como es el caso de la ética, constituyente de una gran parte de éstas. Esto es también, quizás, lo que le permite tratar sin recelo, aunque no le interesaran mucho en sí mismas, de las emociones. Aristóteles parte de lo más cercano, y esto es, lo que los sentidos, funcionando correctamente, le muestran; *la percepción de los sensibles propios es siempre verdadera...*³⁶, esto significa, que en la medida en que cada sentido perciba lo que le corresponde percibir, le aportará un dato infalible a partir del cual meditar.

Así, el intelecto, posicionado ya desde Grecia³⁷ como el orden y dinámica de la totalidad, presente en la naturaleza de cada ente, se convierte en un atributo del Dios cristiano, superior a los pobres dioses griegos, que, sujetos a todas las pasiones habidas y por haber, caían una y otra vez en las cegueras de la ira, la envidia y la falta de calma. Este atributo intelectual, explicativo, sosegado y seguro, de Dios, fue el que más interesó a los padres de la iglesia y a los filósofos modernos, que encontraban en él a su propio padre, a un padre ideal. Es de notar, que constantemente podemos ver, cómo existe una relación, por lo pronto, muy simple, entre racionalidad e irracionalidad, y un determinado estado emocional; la primera, siempre con la calma, y la segunda, con la agitación.

Pero no olvidemos que Aristóteles nada decía de superar la sensibilidad, o algo por el estilo. Si es que interpretamos la priorización de la vida contemplativa, como una superación de algo, entonces tendremos que decir que se ha de superar todo lo que tenga que ver con la vida activa, en el sentido de comenzar a vivir de otra manera; esto es, por supuesto y como él indica, dejar las pasiones fuertes de las mocedades, pero también al intelecto práctico empleado en aquellas etapas de la vida, pues queda obsoleto. Pero, lo cierto es que la asociación entre la sensibilidad y la emoción no es jamás justificada, sino que sólo supuesta, a mí parecer, sobre la base de esta primacía de la vida contemplativa, talvez sobre otra base, pero el hecho es que se presume, se cree y no se cuestiona. Es sobre esta base, que las emociones son rechazadas, en un mismo paquete con las sensaciones falseadoras y los vehementes instintos.

Pero nosotros, en nuestro recorrido aristotélico, nada hemos vislumbrado semejante a una familiaridad indisoluble entre las emociones y las sensaciones. Si es que hay una conexión, es el uso de la palabra dolor, asociado a la tristeza, y de la palabra placer asociada al gozo, uso que hay de hecho en Aristóteles, pero ni aún esas palabras, deben llevarnos inequívocamente a pensar en la sensibilidad, puesto que puede tratarse perfectamente de una falta de vocabulario, que permanece, pues ¿Quién negaría que la tristeza sea como un dolor, o una especie de dolor? Pero también ¿Quién podría afirmar que es un dolor del mismo tipo que el dolor físico? ¿Quién podría indicar dónde le duele la muerte de alguien? Talvez algunos se lleven la

³⁶ ...y se da en todos los animales. Aristóteles, *Acerca del alma*. Ed. Cit. Libro III, capítulo III

³⁷ Sumemos este argumento al dado por Husserl en *Crisis* (Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Traducido del alemán por Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Título original: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften un die transzendente Phänomenologie*. Editorial Crítica Barcelona, 1991), para explicar muchos de los vicios de la significación de las ciencias para la vida cotidiana. Fundamentalmente, Husserl desarrolla en qué consiste éste intelecto, no sólo como creencia metafísica o constituyente cosmológico, sino que como pretensión metodológica. Sobre la base de un cosmos racional, con el cual el hombre comparte aquél rasgo, es posible esperar que a través de sucesivos procesos de idealización, se llegue a una axiomatización total de todos los aspectos de la vida; este es el ideal de las ciencias, fundado en una suplantación de sentido.

mano al corazón. Son meras cuestiones de falta de lenguaje, y cómo no, si en la medida en que no hay preocupación por un tema, los vocablos respectivos y cada vez más adecuados no pueden surgir.

Si es que hay una familiaridad en Aristóteles, es entre todas las partes del alma; el hecho de que se diga que desde el estrato sensible del alma surgen muchas particularidades, no significa que esas particularidades no se mantengan para el estrato intelectual del alma, pues, los estratos del alma son acumulativos. Además, si hay alguna separación, es, como he dicho, entre estilos de vida, no hay un corte tajante entre elementos de la vida; no se trata de que si se vive contemplativamente no se vaya a vivir activamente, sino de que si se opta por la vida contemplativa, evidentemente unos aspectos de nuestra vida total se potenciarán y otros se truncarán. El viviente que tiene afectos, es aquél que necesariamente tiene también, sentidos, y crecimiento, entre otras muchas cosas, y no se puede deshacer de ni una de ellas.

No hay más razón para relacionar con los sentidos a la emoción, que al intelecto, al menos en el hombre. Si se piensa en Dios, y en todas las paradójicas cualidades que debe tener, ya entonces es preciso para él que carezca de sensación, de pasión, de hábitos, y de cualquier otro rasgo que conlleve imprecisión e irregularidad. Luego, si se concibe al hombre, como criatura de Dios, hecha a semejanza de él, entonces es posible, que se caiga en las asociaciones que hemos visto. Es así, como, ni desde el punto de vista de las partes del alma, ni desde el punto de vista de las actitudes de vida, existe una separación entre los sentidos y el intelecto, ni así, entre las emociones y el intelecto, al menos en Aristóteles. Ahora, el que, por distintas circunstancias no se haya tratado demasiado el tema de la emoción, no es del todo perjudicial para nuestro estudio, y más bien, hemos de sacarle algún provecho. Hasta ahora nos hemos encontrado con una sola definición: la emoción es un movimiento, una alteración, algo que hay, funciona en, o le pasa al alma. A partir de esa definición, se ha dicho que es de una parte específica del alma humana, o de una parte específica del alma o de la vida en general: la vida sensible. Luego, las opiniones ante su existencia y su tratamiento, sobre su utilidad para la vida o la filosofía, son variadas. Pero, en fin, la definición sigue siendo una, que enriquecida con lo que hemos dicho anteriormente, quedaría así:

La emoción es un movimiento anímico, no local, hacia fuera, que es efecto de toda situación experimentada, y de toda acción efectuada, por el hombre³⁸. En este sentido, es también causa de las acciones, al menos de las posteriores a la experiencia emotiva primera que fue efecto, porque en el futuro se rehuirá la pena y se buscará la alegría, causando movimientos, no necesariamente locales. Así la emoción quedará como una modulación de la acción, que se despliega en dos sentidos, en el sentido de ser un fin buscado o evadido, y en el sentido de ser un tono general en el cual se realiza la acción, que es, además, perfectible, siendo objeto de un entrenamiento habitual, aunque presente a veces una fuerte resistencia a hacerlo; esto prueba que es un efecto no necesario, alejándose así de la idea del puro instinto. Por tanto no llamamos emoción, por ejemplo, a un espasmódico movimiento venido de la alteración extrema por un temple histérico, que produce que golpeemos a alguien; de partida, ese efecto no es una acción. Las acciones son aquellas producidas por una elección. Así, si continuamos con las categorizaciones vistas hasta aquí, en la acción se daría una combinación de algo pre-deliberación –la emoción- y algo postdeliberación –elección-, que la emoción ya habría determinado.

De la posibilidad del entrenamiento de la emoción, por otro lado, o mejor dicho del deseo de hacerlo, podemos derivar una relevancia suya en la acción, la

³⁸ No quedó claro, y no era el objetivo, si los vivientes que no participan de la facultad intelectual, aunque tengan deseo, tengan emociones.

modulación que hace de ésta, puesto que por algo es deseable cambiarla o manipularla. ¿Resultará, acaso, a algunos odiosa la emoción sólo porque les recuerda la existencia de una parte de ellos que quieren olvidar, o más bien se les hará detestable en sí misma? Diré que lo segundo, puesto que la emoción puede condicionar el carácter de la acción, al punto de contrariar toda consideración racional, o incluso llegando a la inactividad, como ocurre en las penas inmovilizadoras, y es esto lo que, sin hacer asociación alguna, seguramente provoca fastidio; esto, en la emoción en cuanto tono general de la acción y no en cuanto mero fin perseguido, pues resulta más importante la determinación causal-contextual que hace la emoción de la acción, que la, por así decirlo, causal-teleológica, en vistas de que existe la figura, por ejemplo, del sacrificio, donde no importa el sufrimiento que se sepa se va a padecer. La posibilidad de esta figura está justamente dada por la presencia de ciertas emociones que superan un mal pronóstico, y permiten que la acción se efectúe de todas maneras.

Pero entonces, se empieza a desdibujar el límite entre la emoción y el apetito, pues era el apetito, el que podía desmarcarse de las opciones razonables, y mover de todos modos. Es lo que ocurre, en efecto, en muchas doctrinas contemporáneas, donde el apetito no juega más un rol importante, puesto que no se trata ya de descomponer el alma, ni de continuar postulándola, ni siquiera de poner en duda su existencia. Es en este sentido en que es posible conseguir con la emoción un ámbito más abarcador incluso que el de la mera pasión, ya que no hemos referido a todas las partes del alma, donde la pasión en cuanto ámbito obviamente saldrá ganando (pues en ella caben desde la teoría de la potencia y el acto, hasta las pasiones del alma, en su sentido emocional). Hablando sólo del hombre, si la emoción está siempre presente, en alguna de sus formas, abarcará todos los demás fenómenos, y tendrá luego que disputar con otro ámbito co-originario, si es que lo hay, la primacía en la vida humana. En esta dirección van los planteamientos contemporáneos. En el último tiempo, han quedado atrás muchos debates, y entre los nuevos problemas, la emoción ha aparecido como tema, conservada como en una cápsula, casi imperturbada con el paso de los años, a diferencia de muchos otros términos filosóficos.