

NATURALEZA Y ELEMENTOS DE UNA CONCEPCIÓN COGNITIVO-PRÁCTICA DE LAS EMOCIONES*

ANA MARTA GONZÁLEZ
Universidad de Navarra

RESUMEN: A la luz de la variedad de enfoques con la que se afronta en la actualidad el estudio de las emociones, el propósito de este trabajo es doble: por un lado, llamar la atención sobre los presupuestos culturales de las aproximaciones científico-experimentales a la emoción y, por otro, mostrar la relevancia del recurso a la tradición filosófica a la hora de precisar conceptualmente la diferencia entre una aproximación cognitivista y no-cognitivista a las emociones, así como los elementos constitutivos de una concepción cognitiva de la emoción que, para diferenciarla de la aproximación racionalista criticada por James, designo aquí como «cognitivo-práctica».

PALABRAS CLAVE: emociones, pasión, cognitivismo, apetito, cogitativa.

Nature and Elements of a Cognitive-Practical Conception of Emotions

ABSTRACT: In the light of the variety of approaches to the study of emotions, the purpose of this paper is twofold: on the one hand, to draw attention to the cultural assumptions of experimental approaches to emotion, and, on the other, to show the relevance of resorting to philosophical tradition in order to conceptually clarify the difference between cognitive and non-cognitive approaches to emotions, as well as the constitutive elements of a cognitive approach to emotion, which I describe as «practically-cognitive» in order to differentiate it from the rationalist one, which was criticized by James.

KEY WORDS: emotions, passion, cognitivism, appetite, cogitative power.

I. INTRODUCCIÓN

Las emociones cualifican nuestra percepción de la realidad, y la respuesta —o falta de respuesta— a los requerimientos que nos hace esa misma realidad. Entre tanto, las emociones dan a conocer al sujeto sus variadas formas de dependencia respecto del mundo.

En ese sentido, las emociones cualifican nuestro modo de estar en el mundo, nuestra condición de seres mundanos, pero también nuestro modo de no serlo: precisamente en la medida en que ciertas emociones —la indolencia, el aburrimiento— pueden ser indicativas de una general falta de interés por el mundo, por sí misma reveladora de un cierto desajuste entre mundo y subjetividad.

Si estas peculiaridades de la emoción justifican la atención que se le ha prestado desde la filosofía de corte existencialista¹, el estudio de la emoción en general, y, sobre todo, de

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación FFI2009-09265, «Filosofía Moral y Ciencias Sociales», financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

¹ Kierkegaard, la desesperación (cf. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, Trotta, 2008); Heidegger, al hablar del Da-Sein como «disposición afectiva» (cf. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, cap. 5, tr. J. E. Rivera C., Trotta, 2009).

distintas emociones particulares, goza de una larga tradición tanto en filosofía² como en medicina³, dejando constancia desde muy temprano de la naturaleza dual del fenómeno «emoción». Ésta, en efecto, es susceptible tanto de aproximaciones «humanistas» —centradas ya en el uso retórico o poético de la emoción, y, en último término, en su necesaria integración ética— como de aproximaciones «naturalistas» —centradas en la relación en la investigación causal de la emoción y en último término en la relación entre emoción y salud.

En la medida en que ambas aproximaciones persisten todavía en los estudios contemporáneos sobre la emoción, mi propósito en este trabajo es mostrar la necesidad y posibilidad de integrar ambos enfoques a la luz de un enfoque cognitivo de la emoción, perfilado sobre todo al hilo del pensamiento de Aristóteles y Tomás de Aquino.

1. La emoción, entre enfoques cognitivos y científicos

La historia reciente de los estudios sobre las emociones ha estado marcada por las obras de filósofos como Solomon⁴ o De Sousa⁵, neurólogos como Damasio⁶ o LeDoux⁷, o psicólogos como Lazarus⁸. Con independencia de la diversidad de enfoques, todos ellos tienen en común el sumarse al juicio formulado a finales de los años setenta por Solomon, según el cual los pensadores occidentales, influidos por el racionalismo, habrían considerado las emociones como factores puramente corporales opuestos a la razón, dando lugar a una inevitable dialéctica entre los partidarios del control racional de las pasiones y su liberación.

Más allá de esta dialéctica, Solomon, cuya obra tiene un marcado carácter existencial, quería defender «un nuevo romanticismo», según el cual las pasiones dan sentido a la vida humana, bien entendido que tales pasiones no deben entenderse separadas de la razón, sino como entreveradas en ella⁹.

Reivindicando que las emociones eran juicios, y no fuerzas ciegas o irracionales, Solomon polemizaba con la visión de las emociones que aparecía en la influyente obra de James¹⁰, para quien las emociones venían a identificarse con un sentimiento, él mismo conciencia de ciertos cambios corporales¹¹. Al mismo tiempo, Solomon rompía con la

² Baste mencionar a Aristóteles (en *Acerca del alma* y en la *Retórica*), Tomás de Aquino (*Tratado de las pasiones del alma*), Descartes (*Las pasiones del alma*), Hobbes (*Leviatán*), Malebranche (*Acerca de la investigación de la verdad*, libro V), Spinoza (*Ética*), Hume (Libro II del *Tratado de la Naturaleza Humana*), Adam Smith (*Teoría de los Sentimientos Morales*).

³ Desde la teoría humoral de las emociones, desarrollada por Hipócrates, a toda la tradición galénica.

⁴ SOLOMON, R. C., *The Passions. The Myth and Nature of Human Emotion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1976.

⁵ DE SOUSA, R., *The Rationality of Emotion*, The Mit Press, Cambridge University Press, London, England, 1990.

⁶ DAMASIO, A., *El error de Descartes. La razón de las emociones*, Barcelona, Andrés Bello, 1994.

⁷ LEDOUX, J., *The Emotional Brain: the mysterious underpinnings of emotional life*, London, Phoenix, 1999.

⁸ LAZARUS, RICHARD S., *Emotion and adaptation*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1991.

⁹ «The position I wish to defend might well be interpreted as a new version of Romanticism, a thesis to the effect that human life has its meaning in our passions and nowhere else. But I insist on a clear distinction between the 'old' Romanticism and the 'new': The role of passion as the source of meaning may be the same, but the nature of the passions has changed as much as imaginable. In my thesis the passions are not to be separated from reason; they are to be welded together into a single unite... The core of this 'rational Romanticism' is the thesis that emotions are judgments, not blind or irrational forces that victimize us». ROBERT C. SOLOMON, *The Passions*, p. 14.

¹⁰ Artículo sobre *Las Emociones*, originalmente aparecido en *Mind*, en 1884, y luego recogido y desarrollado en sus *Principios de Psicología*, cap. 25, 1.ª ed. en inglés en 1890.

¹¹ «The most tempting thesis, and a most disastrous one, is simply to accept the 'objective' findings of neurology as the exclusive truth and to incorporate these findings into one's self-conception, relegating his 'feelings' and the subjective components of emotion to the role of 'illusions' or 'epiphenomenal affects'. This was the thesis argued by James and Lange, and it dominated psychological thinking for thirty years. That thesis is, in its most basic form, that the physiology of emotion is primary, the 'emotion felt' a secondary consequence; it is, in James' words, 'the priority of the bodily symptoms to the felt emotion'». SOLOMON, R., *The Passions*, p. 152.

visión a un tiempo racionalista y naturalista que hacía de las pasiones eventos que interfieren en el curso normal de una vida racional.

La obra de Solomon encontró un notable eco y, desde entonces, la visión cognitiva de las pasiones, ya anticipada por Anscombe o Kenny¹², ha vuelto a abrirse paso¹³, completando y a menudo corrigiendo el programa reduccionista que preside buena parte de la investigación científica sobre las emociones.

Entre tanto, sin embargo, también se han producido correcciones al diagnóstico de Solomon. Así, a juicio de Thomas Dixon, fue la pérdida de «la visión tradicional» sobre las pasiones —y no la influencia de esa visión tradicional— la que condujo a crear la categoría de «emoción», como algo opuesto a la razón, al intelecto y la voluntad¹⁴. Esta tendencia cristaliza en las obras de Darwin¹⁵ y James¹⁶, cuyas respectivas obras tendrán gran influencia en el pensamiento posterior sobre emociones, tanto en el área de ciencias naturales como sociales¹⁷.

Para muchos teóricos, el estudio científico-psicológico de las emociones empieza precisamente entonces, con Darwin y James, los cuales, atendiendo, ya a la expresión de las emociones, ya a su manifestación conductual externamente observable, parecían hacer posible, por fin, el estudio científico-experimental de un fenómeno que, de lo contrario, parecería quedar confinado al ámbito de la subjetividad. Un tercer nombre, que sería preciso añadir para dar cuenta de la historia posterior de la de las emociones en psicología es el de Freud¹⁸, cuya influencia, especialmente en América, va mucho más lejos del ámbito científico, hasta configurar la cultura popular¹⁹.

¹² ANSCOMBE, E. G. M., *Intention*, 1957; KENNY, A., *Action, Emotion, and Will*, 1963.

¹³ Cf. Amelie Rorty (*Explaining Emotions*, 1980), Robert De Sousa (*The Rationality of Emotion*, 1987), Robert M. Gordon (*The Structure of Emotions. Investigations in cognitive philosophy*, 1987), Richard Wollheim (*On the Emotions*, 1991), Martha Nussbaum (*The Therapy of Desire*, 1994; *Upheavals of thought*, 2001), Robert C. Roberts (*Emotions: An essay in aid of moral psychology*, 2003).

¹⁴ «The category of emotions, conceived as a set of morally disengaged, bodily, non-cognitive and involuntary feelings, is a recent invention. Prior to the creation of the emotions as an over-arching category, more subtlety had been possible on these questions. The 'affections', and the 'moral sentiments', for example, could be understood as both rational and voluntary movements of the soul, while still being subjectively warm and lively psychological states». DIXON, TH., *From passions to emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge University Press, 2003, p. 3.

¹⁵ Cf. DARWIN, CH., *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

¹⁶ Cf. JAMES, W., *Principios de psicología*, cap. 25, FCE, México, 1981.

¹⁷ La influencia de la psicología de James sobre Durkheim es muy notoria. Para Durkheim, James representa el estado de la psicología científica: «Los fenómenos psíquicos no han sido considerados objetivamente ni por Locke ni por Condillac. No es la sensación lo que estudian, sino una cierta idea de la sensación. Esta es la razón de que, aunque en ciertos aspectos hayan preparado el advenimiento de la psicología científica, ésta sólo surgiere en realidad mucho más tarde, cuando por fin se llegó a la concepción de que los estados de conciencia pueden y deben ser considerados desde fuera, y no desde el punto de vista de la conciencia que los experimenta... A la sociología le queda por efectuar un progreso similar». DURKHEIM, E., *Las reglas del método sociológico*, Alianza, Madrid, 1988, p. 84.

¹⁸ «I believe that at least three different conceptions of the emotions can be identified in Freud's writings, each stressing one of the three features of 'instinct' (the psychic forces that threaten consciousness), 'idea' (the representation of an instinct in consciousness), and 'affect' (the conscious effects of an instinct, which may or may not accompany its idea). The terminology varies, but, trying to hold these three terms in place, the three conceptions are: 1. The emotion as the 'instinct' itself, the force that rages against the ego demanding expression. Thus, when talking about 'instincts', Freud typically mentions emotions, particularly love, anger, hatred, jealousy, and guilt. In fact, most of the 'instincts' he discusses, particularly the 'ego-instincts', are emotions rather than 'instincts' or mere 'impulses'. 2. The emotion as an instinct bound to an idea. In his middle works (1900-15) Freud often talks about an instinct 'bound' to an object through the 'cathexis' of an idea in what he calls the 'secondary process'. In this view, the emotion is not merely the instinct alone, which need have no particular object, but a particular attitude toward a particular person or event. 3. The emotion as affect. Freud, like James, often talks as if an emotion were nothing other than an epiphenomenal effect in consciousness of the dynamic interchanges of forces, appearing as anxiety. (It is worth noting that Freud's classification of the various 'instincts' varies systematically with the view of emotions he holds... On any of the three conceptions, an emotion is not our doing but something that happens to us)». SOLOMON, *The Passions*, pp. 143-144.

¹⁹ Cf. ILOUZ, E., *La salvación del alma moderna*, Katz Editores, 2010.

Como observa Dixon, asumir que el estudio de las emociones empieza entonces puede tomarse como un signo de «presentismo metodológico», es decir, una forma de miopía científica que conduce a ignorar las aportaciones de una tradición de pensamiento que no coincide con el actual paradigma secular²⁰, o al menos con la actual preferencia por los estudios de tipo científico-experimental en detrimento de los análisis que cabría llamar más humanistas.

Pero —cabría preguntar—, ¿acaso no resulta razonable tal preferencia? ¿No es cierto que las perspectivas ensayadas por James y Darwin resultaban prometedoras en la medida en que permitían alcanzar algún tipo de conocimiento objetivo y contrastable sobre las emociones? ¿Acaso hay una alternativa mejor, si es que hemos de sustraer el mundo de las emociones al ámbito de lo meramente subjetivo, y seguir avanzando en el programa moderno de control racional de la naturaleza? Después de todo, el propio Solomon afirma que las pasiones son esencialmente subjetivas y relativas al yo²¹. Ahora bien, si esto es así, ¿hay alguna alternativa al estudio científico-experimental de las emociones?

Lo cierto es que desde Darwin y James los estudios de la emoción realizados desde la perspectiva de la biología evolutiva, la psicología experimental o la neurociencia, han convivido con las perspectivas ofrecidas por el psicoanálisis, la clínica, la antropología y la historia cultural o de las ideas²², en las que la «interpretación» de la experiencia emocional desempeña un papel decisivo.

Si bien esto último constituye una buena prueba del carácter «dual» de las emociones —susceptibles, como decíamos, tanto de aproximaciones experimentales como culturales—, presenta el inconveniente de impedir una comprensión cabal de su naturaleza: qué son en sí mismas las emociones. Ahora bien, lograr esta comprensión es una tarea ineludible, si hemos de articular todas aquellas perspectivas, a fin de integrarlas en una idea unitaria de hombre, en la que cada ciencia ocupe su lugar justo, sin detrimento de las demás; en último término es precisamente por esto por lo que el estudio de la emoción se revela un lugar clave para la comprensión de lo humano.

Para acceder a esta comprensión, hemos de comenzar por entender lo que el propio Solomon hacía notar: afirmar la subjetividad de las pasiones no quiere decir negar su dimensión social²³. Es precisamente esta dimensión social la que, por encima de las explicaciones de inspiración más «naturalista» que encontramos en Durkheim²⁴, permite un

²⁰ Cf. DIXON, T., *From Passions to Emotions*, p. 10.

²¹ Cf. SOLOMON, R. C., *The Passions*, p. 19.

²² Cf. ROBERTS, ROBERT C., *Emotions. An Essay in Aid of Moral Psychology*, Cambridge University Press, 2003, p. 4.

²³ «In fact, man, if not nearly all, of our emotions essentially include other people, not only as their objects but as a contributing source of their values and as shared subjects in what is called inter-subjectivity. It is often said that the passions are antisocial and oblivious to the feelings of other people; but to the contrary — the passions are precisely the structures which commit and bind us to other people, in anger and resentment as well as in love and hate, in the calm intimacies of friendship as well as the defensive stalemates of resentment and mutual distrust and insecurity». SOLOMON, R. C., *The Passions*, p. 19.

²⁴ Naturalista en el sentido de que interpreta la emoción en términos de «fuerzas irracionales», susceptibles de una explicación más o menos mecánica: «Un sentimiento colectivo que surge en una asamblea no sólo expresa lo que había en común entre todos los sentimientos individuales... Es algo completamente diferente. Es una resultante de la vida común, un producto de las acciones y de las reacciones que se entablan entre las conciencias individuales y si resuena en cada una de ella es en virtud de la especial energía que debe precisamente a su origen colectivo. Si todos los corazones vibran al unísono no es a consecuencia de una concordancia preestablecida y espontánea: es que una misma fuerza las mueve en la misma dirección. Cada uno es arrastrado por todos». DURKHEIM, *Las reglas del método sociológico*, p. 64.

acercamiento conceptual a las emociones, basado en el lenguaje, tal y como han sugerido, de diversa manera, Gordon²⁵, Nussbaum²⁶ o Roberts²⁷.

2. *Los presupuestos culturales de la aproximación científica a las emociones*

La ventaja indudable de la aproximación lingüística a las emociones es que permite dar cuenta simultáneamente de su dimensión cognitiva y social, haciendo justicia a la complejidad de las emociones humanas, las cuales revelan una estructura relacional²⁸, compuesta de varios episodios (pensamientos, sentimientos, acciones)²⁹, con los cuales se incoa una estructura narrativa³⁰, que responde a unos antecedentes, se modula según los contextos, y es permeables a razones.

Sin duda, adoptar el enfoque conceptual y lingüístico de las emociones, tiene el «inconveniente» de complicar bastante el propósito de estudiar las emociones humanas exclusivamente con los métodos de las ciencias naturales. Pues si bien el enfoque lingüístico-conceptual es perfectamente compatible con reconocer la dimensión corporal o fisiológica que de ordinario acompaña a las emociones, admitir que éstas se modulan conforme a contextos variables, y son permeables a razones, plantea serias objeciones metodológicas a cualesquiera intentos de proyectar el análisis de emociones simples —como las que se suscitan o describen en animales o niños— al comportamiento humano adulto. De hecho, la misma posibilidad de proyectar los análisis de las emociones animales en los humanos presupone una proyección previa de la experiencia humana en los animales³¹, y la experiencia humana es una realidad compleja.

²⁵ En el caso de Gordon, desde el análisis del lenguaje: «If we are to find any systematic relationships between emotions and 'propositional attitudes' such as beliefs, wishes, and desires, we had best focus on sentential specifications of what the emotion is about... Progress in finding systematic relationships between emotions and propositional attitudes would seem to depend on giving primary consideration to emotion verbs or adjectives followed by 'that' clauses'... 'about' with an object that is a nominalized sentence, and the like». GORDON, R., *The Structure of Emotions*, Cambridge University Press, p. 24.

²⁶ «Confiar en la capacidad de las personas de clasificar los diferentes casos de emoción no significa confiar en las teorías de las personas acerca del carácter de las emociones... las personas resultan más fiables al agrupar ejemplos que al tratar de darles una explicación teórica. Esto no es sorprendente, ya que la identificación de casos es una operación generalizada en sus vidas, operación de todo hablante competente de esa lengua y de todo el que participa en esa cultura, mientras que la construcción de teorías suele ser algo que apenas ha ocupado su pensamiento». NUSSBAUM, M., *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Paidós, Barcelona, 2008, pp. 30-31.

²⁷ Cf. ROBERTS, ROBERT C., *Emotions: An essay in aid of moral psychology*, 2003.

²⁸ «The idea that an emotion is an occurrent property of the individual who is having the emotion dominates traditional theories of emotion, both in philosophy and in psychology. This covers a wide range of theories including those that take emotion to be a type of subjective experience and those that posit emotion as a type of bodily upheaval. The view of emotion as a type of occurrent property promotes the comparison of emotion and sensation, pain in particular». Frente a esto, Nissenbaum argumenta «an emotion is a relation between the designated subject and object». NISSENBAUM, HELEN FAY, *Emotion and Focus*, CSLI, 1985, pp. 101-102.

²⁹ «A particular emotion is characterized by a complex pattern. It covers a sequence of episodes, all of which 'fit' this pattern. In other words, when we 'cash out' our emotional relation in terms of events, or episodes, we find that it may involve a sequence of heterogeneous activities. Rather than being a means of summing over these episodes, the emotion concept is a way of covering them at a more abstract level... In my view, an emotion is a complex, structured interaction between an individual who is the subject of the emotion and another individual or part of the world. A fact about an emotion is general in that it spans several episodes». NISSENBAUM, H. F., *Emotion and Focus*, pp. 104-105.

³⁰ Algunas emociones revelan más fácilmente esta clase de estructura que otras; pero entre las razones para considerar paradigmáticas las emociones con una fuerte base narrativa, se cuentan, como apunta Roberts, el hecho de que ellas son las que dominan la vida humana adulta, y las que tienen mayor relevancia para la vida moral. Cf. ROBERTS, R. C., *Emotions*, p. 57.

³¹ En efecto: ¿qué es lo que nos lleva a admitir que las reacciones neurológicas que sufre una rata ante la posibilidad de sentir una descarga eléctrica deben asociarse —que no identificarse— a la emoción que común-

En efecto, una vez que aceptamos que el estudio científico de las emociones presupone una proyección previa, la mayor parte de las veces implícita, de la experiencia emocional humana en los animales, el problema se traslada al modo en que interpretamos esta experiencia, pues no podemos dar por sentado que esa experiencia sea unívoca³². En este punto, las preguntas importantes son las que se refieren a la categorización de la experiencia. En concreto, ¿por qué vías llegamos a identificar y nombrar determinados eventos mentales como emociones de tal tipo? ¿No es acaso a través de un proceso de ida y vuelta, en última instancia social, que discurre entre la experiencia de una afección —en el curso de la cual nos reconocemos como seres pasivos y vulnerables al entorno— y las categorías culturales disponibles para nombrarlo? Aunque la emoción no depende de tales categorías, ¿no es cierto que todo estudio «científico» de las emociones es, en última instancia, dependiente de las categorías culturales disponibles para designar las afecciones que sufrimos?

Ahora bien, estas categorías no caen del cielo, sino que se elaboran en el curso de la interacción social, en la que va presupuesta nuestra capacidad intelectual y lingüística. Por ello, el análisis de los modos de hablar de las emociones, que quedan más o menos cristalizados en «el sentido común», se revela crucial para identificar las categorías emocionales disponibles, así como para interpretarlas y criticarlas. Como ya observara Hume, para identificar las emociones humanas no basta con tener en cuenta la simple dotación orgánica natural, por mucho que ésta resulte irrenunciable³³:

«Si una persona adulta y de naturaleza igual a la nuestra —escribe Hume— fuera transportada de repente a nuestro mundo, todos nuestros objetos le pondrían en un gran aprieto, de modo que sería incapaz de encontrar fácilmente el grado de amor u odio, de orgullo o humildad, o de cualquier otra pasión que debiera asignar a esos objetos. Las pasiones varían frecuentemente en razón de principios sin importancia, y aun éstos no proceden tampoco con una regularidad siempre perfecta, especialmente cuando comienzan a actuar. Pero cuando ya la costumbre y la práctica han revelado claramente todos estos principios, y establecido el justo valor de cada cosa, esto deberá ciertamente contribuir a que las pasiones se produzcan con facilidad, y también a guiarnos, por medio de máximas generales y bien establecidas, en las proporciones que debemos guardar al preferir un objeto a otro»³⁴.

En ese pasaje, Hume hace notar cómo la mera dotación orgánica original no basta para dar cuenta de las pasiones, precisamente en la medida en que éstas responden a variaciones muy sutiles, para las cuales sería absurdo buscar una causa natural correspondiente. Si bien «es evidente que nunca tendremos una pasión si no existe en la mente

mente llamamos «miedo»? ¿De dónde obtenemos el significado del miedo sino de nuestra común «experiencia ordinaria», y precisamente en términos cognitivos? ¿Y cómo damos cuenta de esa «experiencia ordinaria» si no es a través del lenguaje —con independencia de que el propio lenguaje pueda también introducir distorsiones en la misma experiencia—?

³² Ésta era una de las razones por las cuales Durkheim no consideraba que las emociones pudieran ser objeto propio de la sociología: «Desde luego, sus manifestaciones privadas tienen algo de social, pues en parte reproducen un modelo colectivo, pero en cada una de ellas depende también, y en buena medida, de la constitución orgánica y psíquica del individuo y las particulares circunstancias en que éste se halla. No son, por tanto, fenómenos propiamente sociológicos sino que dependen a la vez de dos reinos: se los podría llamar socio-psicológicos. Interesan al sociólogo, sin constituir el objeto de estudio inmediato de la sociología». DURKHEIM, E., *Las reglas del método sociológico*, p. 63.

³³ En este sentido, entiendo que la postura de Arlie R. Hochschild resulta muy equilibrada: «I think of emotion as more permeable to cultural influence than organismic theorists have thought, but as more substantial than some interactional theorists have thought... Emotion is a bodily orientation to an imaginary act». HOCHSCHILD, A. R., *The managed Heart. Commercialization of human feeling*, University of California Press, 2003 (1ª edición 1983), p. 28.

³⁴ HUME, D., T.2.1.6; SBN, 294. *Tratado de la Naturaleza Humana*, ed. F. Duque, 4.ª ed., Tecnos, Madrid, 2005.

una disposición adecuada»³⁵, la naturaleza sola —reducida, como aquí, a la dotación natural— no basta. Lo que proporciona la naturaleza, en todo caso, es una base, sobre la cual los actos repetidos, la costumbre, los hábitos, la historia, pueden ir dejando una huella.

Ahora bien, el hecho de que todos y cada uno de los «eventos mentales» —deseos, creencias, emociones—, dejen una huella en nuestra mente, no nos dice nada, todavía, acerca del contenido *intencional* de dichos eventos mentales, y qué los motivó en primer término. Si estudiar lo primero, en lo que tiene de procesos causales, cae dentro del objeto y el método de las ciencias naturales, el estudio del objeto o contenido intencional de las emociones es indispensable para dar cuenta del *sentido* que tienen en nuestras vidas, así como de su categorización y regulación cultural, en lo cual va implícito el reconocimiento dimensión ética.

En lo que sigue quisiera defender la necesidad de reconocer y articular ambas dimensiones —la natural y la intencional— en un concepto unitario de emoción que evite reducir el significado de la emoción a un epifenómeno de causas naturales —como si el significado pudiera derivarse de procesos mecánico-causales— y que, al mismo tiempo, dé cuenta de la conexión entre el significado de la emoción y su capacidad de movilizar el organismo. Estos dos extremos son los que, a mi juicio, quedan preservados en lo que he llamado «concepto cognitivo-práctico» de las emociones.

II. LA NATURALEZA COGNITIVO-PRÁCTICA DE LAS EMOCIONES

Los rasgos esenciales de una concepción cognitivo-práctica de las emociones, que trataré de explicitar en lo que sigue, son cinco: 1) da primacía al contenido objetivo de la emoción, pero entiende que ese contenido objetivo está incorporado intrínsecamente en un acto del apetito; 2) en esa medida la emoción es deudora del deseo, pero no se identifica con el deseo; es deudora de la creencia u opinión (y en esa medida de la imaginación), pero no se identifica con ella; 3) presupuesto el deseo, aquel contenido objetivo es causa formal del efecto orgánico que acompaña a la emoción; 4) este efecto orgánico dispone para una conducta apropiada, activando una serie de procesos que cabe estudiar causalmente; 5) hay una diferencia esencial entre emoción animal y humana.

Esa concepción cognitivo-práctica se opone tanto a una visión no-cognitiva de las emociones —que las identifica con el deseo o con la sensación—, como a una visión cognitivo-teórica que no termina de mostrar cómo una idea puede dar lugar a un sentimiento. A este respecto, es importante advertir que la discrepancia entre cognitivistas y no-cognitivistas no reside en negar el elemento fisiológico o conceptual de las emociones respectivamente, sino más bien acerca de dónde situar lo esencial de la emoción: si para los cognitivistas lo esencial de la emoción reside en alguna forma de percepción y/o juicio, y sólo derivadamente en una reacción orgánica, para los no-cognitivistas, lo esencial de la emoción es alguna clase de respuesta fisiológica, y sólo derivadamente alguna clase de percepción.

Así, mientras que James tiende a identificar la emoción con la conciencia de la reacción fisiológica suscitada por la primera impresión, y Darwin destaca la importancia de la habituación y reacciones inconscientes en la expresión de emociones, para una cognitivista como Nussbaum, que se sitúa en continuidad con el planteamiento estoi-

³⁵ HUME, D., T.2.1.5; SBN, 287.

co³⁶, la reacción fisiológica suscitada por la primera impresión sería accidental a la emoción, la cual consistiría esencialmente en el juicio con el que asentimos a las apariencias, un juicio que no es meramente teórico, sino evaluativo³⁷, es decir: un juicio que incorpora la atracción o repulsión por un determinado objeto, y, entretanto, arrastra el cuerpo en su misma dirección³⁸.

Ahora bien, si cifrar la emoción en el elemento fisiológico, más que aclarar, oscurece la naturaleza de la emoción —pues impide distinguirla de procesos fisiológicos similares suscitados por causas variadas—, considerar las reacciones fisiológicas como algo completamente accidental a la emoción —como en ocasiones da a entender Nussbaum— tal vez es ir demasiado lejos³⁹. En efecto, aunque esta postura tiene la virtud de contrarrestar una opinión muy extendida según la cual la emoción vendría a identificarse con la afección fisiológica suscitada por una determinada idea, tiene el inconveniente de relegar a un lugar muy secundario algo que, a primear vista, parece igualmente esencial al fenómeno «emoción»: algún tipo de modificación orgánica.

A continuación trataré de reconstruir los elementos de la concepción cognitivo-práctica de la emoción, que hace justicia a ambos elementos. Para ello me fijaré en primer lugar en las definiciones de pasión que cabe encontrar en Aristóteles y Tomás de Aquino. En segundo lugar, analizaré los elementos implícitos en tales definiciones.

1. *Aristóteles: la pasión como la forma en la materia*

Aristóteles, cuyo tratamiento de las emociones en la *Retórica* da buena cuenta del aspecto cognitivo de las emociones, no consideraba el aspecto material de la emoción algo prescindible. Así, en el *Tratado del Alma*, subraya su condición de «formas inherentes a la materia»: «las afecciones son formas inherentes a la materia. De manera que las definiciones han de ser de este tipo: el encolerizarse es un movimiento de tal cuerpo o de tal parte o potencia producido por tal causa con tal fin»⁴⁰.

³⁶ Nussbaum propone «una versión modificada de a concepción de los antiguos estoicos griegos, según la cual las emociones son una forma de juicio valorativo que atribuye a ciertas cosas y personas fuera del control del ser humano una gran importancia para el florecimiento del mismo. De esta manera, las emociones son efectivamente un reconocimiento de nuestras necesidades y de nuestra falta de suficiencia». NUSSBAUM, M. C., *Paisajes del pensamiento*, p. 44.

³⁷ Cf. NUSSBAUM, M. C., *Paisajes del pensamiento*, p. 41.

³⁸ «Cuando me aflijo, no empiezo por admitir friamente la proposición 'mi maravillosa madre ha muerto', y a continuación me dispongo a afligirme. No: el reconocimiento real, pleno, de ese terrible hecho (tantas veces como yo lo reconozca) es el levantamiento... No es una preparación para el levantamiento, es el levantamiento mismo. El propio acto de asentimiento constituye la fractura de mi condición autosuficiente... ¿Es la emoción el acto de asentimiento o el estado que resulta de tal acto?... Aunque inicialmente podría haber un acto de aceptación, y el juicio se define en términos de tal acto, también se da un estado subsiguiente, concretamente, el de poseer dentro de uno ese contenido, por así decirlo: uno acepta o asiente ante esa proposición de modo continuo. Las emociones parecen disponer exactamente de ese doble carácter: en un primer momento asentimos ante una proporción o la reconocemos, y después permanece ahí, integrando nuestra estructura cognitiva». NUSSBAUM, M. C., *Paisajes del pensamiento*, p. 68.

³⁹ Así se lo ha reprochado Richard Wollheim: «En la filosofía contemporánea se aprecia la tendencia de ir más allá de la opinión de que la emoción se manifiesta en el pensamiento, llegando a afirmarse que la emoción es pensamiento: no hay nada, o muy poco, en la emoción que no sea pensamiento. Una versión especial de esta afirmación... es la opinión de que la emoción es evaluación, o que no hay nada, o muy poco, en la emoción aparte de un pensamiento que le atribuye cierto valor a algo. La difusión que se le ha dado a la expresión 'teoría cognitiva de las emociones' y la tesis correspondiente de que las emociones tienen un contenido cognitivo han ayudado en gran medida a que se confunda esta opinión (de que la emoción es pensamiento) con la opinión, muy distinta..., de que las emociones se dirigen hacia los hechos. La tesis de que la emoción es pensamiento es evidentemente una hipérbole y se encuentra, del lado de la opinión popular, con la exageración complementaria de que la emoción no es nada más que sentimiento». WOLLHEIM, R., *Sobre las emociones*, Balsa de la Medusa, Madrid, 2006, 196-197.

⁴⁰ «Las afecciones del alma... presentan la dificultad de si todas ellas son también comunes al cuerpo que

Cabe advertir que con esas palabras Aristóteles está proponiendo un esquema de definición de emociones singulares. Según tal esquema, para definir una pasión es preciso aludir a: 1) la modificación corporal; 2) la causa que la provoca, y 3) el fin contenido en tal emoción. Ninguno de los tres elementos es prescindible: movimiento corporal, causa que lo provoca, y fin implícito en ese movimiento. Si nos quedáramos solo en el movimiento corporal, no podríamos hablar de emoción, pues el movimiento como tal podría haberse producido por muchas causas, y no todas ellas son constitutivas de lo que llamamos emoción. Habrá que ver qué tipo de «causas» entran en la definición de la emoción. A su vez, si prescindiéramos del fin que incoa la emoción, prescindiríamos de lo que la convierte realmente en una emoción, a saber, su capacidad de movilizar la conducta —con independencia de que el agente racional decida o no asumir dicho fin y materializarlo en una acción.

En todo caso, para definir una emoción, no basta la materialidad del movimiento, sino que es preciso consignar su causa y su fin: dos elementos que dan cuenta de la inherente estructura narrativa de las emociones y a los que se debe que una emoción no sea simplemente un movimiento físico, sino precisamente una emoción. Por esta razón puede decirse que si el movimiento constituye lo material de la emoción, causa y fin constituyen su forma.

En la medida en que la forma es lo que permite la identificación de un determinado movimiento como emoción y no como otra cosa, puede decirse que la forma es el elemento esencial de la pasión; pero no en el sentido de que la materia resulte completamente prescindible, pues a la definición de emoción pertenece el que la razón se incorpore en una materia. Si no hay modificación corporal no hay pasión. Por ello, para Aristóteles es legítimo que físicos y dialécticos —neurólogos y humanistas, diríamos nosotros— aborden las emociones desde sus perspectivas propias, siempre y cuando no pierdan de vista que —como señala en el mismo lugar— «la definición es la forma específica de cada cosa y su existencia implica que ha de darse necesariamente en tal tipo de materia»⁴¹.

En esta misma línea, Tomás de Aquino, que define la pasión como un acto del apetito sensible, suscitado por la conjetura de un bien o un mal⁴², entiende que dicho acto

posee alma o si, por el contrario, hay alguna que sea exclusiva del alma misma. Captar esto es, desde luego, necesario, pero nada fácil. En la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apeteer, sentir en general... Del mismo modo parece que las afecciones del alma se dan con el cuerpo: valor, dulzura, miedo, compasión, osadía, así como la alegría, el amor y el odio. El cuerpo, desde luego, resulta afectado conjuntamente en todos estos casos. Lo pone de manifiesto el hecho de que unas veces no se produce ira ni terror por más que concurren afecciones violentas y palpables, mientras que otras veces se produce la conmoción bajo el influjo de afecciones pequeñas e imperceptibles —por ejemplo, cuando el cuerpo se halla excitado y en una situación semejante a cuando uno se encuentra encolerizado—. Pero he aquí un caso más claro aún: cuando se experimentan las afecciones propias del que está aterrizado sin que esté presente objeto terrorífico alguno. Por consiguiente, y si esto es así, está claro que las afecciones son formas inherentes a la materia. De manera que las definiciones han de ser de este tipo: el encolerizarse es un movimiento de tal cuerpo o de tal parte o potencia producido por tal causa con tal fin. De donde resulta que corresponde al físico ocuparse del alma, bien de toda alma bien de esta clase de alma en concreto. Por otra parte, el físico y el dialéctico definirían de diferente manera cada una de estas afecciones, por ejemplo qué es la ira: el uno hablaría del deseo de venganza o de algo por el estilo, mientras el otro hablaría de la ebullición de la sangre o del elemento caliente alrededor del corazón. El uno daría cuenta de la materia mientras el otro daría cuenta de la forma específica y de la definición. Pues la definición es la forma específica de cada cosa y su existencia implica que ha de darse necesariamente en tal tipo de materia... ¿Cuál de ellos es, entonces el físico? ¿El que habla acerca de la materia ignorando la definición o el que habla solamente de la definición? ¿Más bien el que lo hace a partir de lo uno y de lo otro?». ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, I, 403 a 3-403b9.

⁴¹ *Acerca del alma*, I, 403b9.

⁴² Cf. S.th.I.II, q. 22, a. 3, *sed contra*.

conlleva ordinariamente una transmutación del órgano natural⁴³ —aunque accidentalmente pudiera no llevarla, por ejemplo, por enfermedad—. Más aún: señala expresamente que sólo hay pasión allí donde hay transmutación corporal, donde no hay transmutación sólo espiritual sino también natural⁴⁴. Esa transmutación corporal, a su vez, se ordena al fin de la pasión; así, en el amor, recibir el bien amado⁴⁵.

A su vez, insistir en la afección orgánica como un elemento constitutivo de la pasión no puede llevarnos a olvidar que lo determinante de la pasión es que tal afección orgánica, que acompaña el movimiento del apetito, *sigue a una percepción de un bien o un mal por parte del sujeto*. En efecto: si bien los movimientos que ordinariamente acompañan a las pasiones podrían eventualmente ser también efecto de causas naturales (frío, calor, presión... causas mecánicas), y no responder a ninguna razón especialmente significativa, para la definición de pasión es imprescindible el que tales movimientos del apetito sigan de ordinario *formas aprehendidas por los sentidos*, y que el sujeto *estima* como convenientes o perjudiciales para él⁴⁶.

En esta *estimación*, que constituye una forma de juicio⁴⁷, cifraban los estoicos la pasión propiamente dicha. Como acabamos de señalar, para Tomás, al igual que para Aristóteles, el juicio estimativo es la forma de la pasión, pero no se identifica con ella, porque el elemento material, fisiológico, *entra* también en la definición de pasión, como algo que es inseparable de aquel juicio⁴⁸, y en el que va prefigurada alguna forma de respuesta por parte del sujeto. Por esa razón, como ha observado Diana Fritz Cates, si bien la concepción tomista de la emoción es cognitivista, es preciso interpretar este cognitivismo de forma flexible: de modo que incluya no sólo estados proposicionales —tales como creer esto o juzgar aquello—, sino también estados no proposicionales, tales como tener en mente una imagen o impresión que todavía no hemos expresado en palabras⁴⁹.

⁴³ «En la definición de los movimientos de la parte apetitiva se pone como elemento material alguna transmutación natural del órgano». S.th.I.II, q. 22, a. 2, ad 3.

⁴⁴ «La pasión se halla propiamente donde hay transmutación corporal, la cual ciertamente se encuentra en los actos del apetito sensitivo, y no sólo espiritual, como sucede en la aprehensión sensitiva, sino también natural». S.th.I.II, q. 22, a. 3, sol.

⁴⁵ «Al amor pueden atribuírsele cuatro efectos próximos, a saber: la licuefacción o derretimiento, la fruición, el desfallecimiento y el fervor. Entre los cuales ocupa el primer lugar la *licuefacción* o derretimiento, que se opone a la congelación. Lo que está congelado, en efecto, es en sí mismo compacto, de manera que no puede ser fácilmente penetrado por otra cosa. Ahora bien, pertenece al amor que el apetito se adecua para recibir el bien que se ama, en cuanto lo amado está en el amante, según se ha dicho. De ahí que la congelación o dureza sea una disposición que se opone al amor. En cambio, la licuefacción o derretimiento importa un reblandecimiento del corazón, que le hace hábil para que en él penetre el bien amado. Luego si lo amado está presente y se lo posee, se produce la *delectación* o fruición. Mas si está ausente, resultan dos pasiones, a saber: la tristeza por la ausencia, que se indica con el término desfallecimiento (por lo que también Tulio, en III *De Tusc quaest*, llama enfermedad especialmente a la tristeza); y el deseo intenso de alcanzar lo amado, que se designa por el *fervor*. Y estos son en verdad los efectos del amor tomado formalmente, según la relación de la potencia apetitiva con su objeto. Pero en la pasión del amor se siguen algunos otros efectos proporcionados a éstos, por razón de la inmutación del órgano». S.Th.I.II, q. 28, a. 5, respuesta a las objeciones.

⁴⁶ La referencia a la estimación es también clave para entender la intensidad de las pasiones: «cualquier cosa que es causada por una causa débil puede también causarse por una causa más fuerte; pero la estimación cierta es una causa más fuerte para ejercitar las pasiones que la sospecha». De Ver. q. 26, a. 8, ad 3. La influencia de la probabilidad en la fuerza de la pasión es muy subrayada por Hume, y, en general, de la mayor parte de las aproximaciones cognitivas al fenómeno de la emoción. Vid. GORDON, R., *The Structure of Emotions*, y su división de las emociones en factivas y epistémicas.

⁴⁷ Cf. GARCÍA JARAMILLO, MIGUEL ALEJANDRO, *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Eunsa, Pamplona, 1997.

⁴⁸ Aristóteles hace notar esto cuando reflexiona sobre la diferencia entre sensación, imaginación y opinión o juicio. Cf. *Acerca del alma*, III, 3, 427 b 12-25.

⁴⁹ Cf. FRITZ CATES, D., *Aquinas on the Emotions. A Religious-Ethical Inquiry*, Georgetown University Press, Washington D. C., 2009, pp. 9-10.

En todo caso, sostener que el juicio estimativo es algo constitutivo de la pasión significa que el sentido y significado de una emoción está implícito en el mismo movimiento orgánico, como un principio formalmente constitutivo de la emoción, que se presta a ser descifrado lingüísticamente.

2. Sentidos del término «pasión» en Tomás de Aquino

Como hemos adelantado, Tomás de Aquino ofrece también una definición cognitiva de la pasión, no sin antes distinguir otros sentidos del término, que conviene tener presentes, porque en alguna medida dan cuenta de la plausibilidad de aproximaciones no cognitivas a la pasión.

Concretamente, Tomás distingue *dos sentidos de pasión*, uno amplio que viene a identificarse con el accidente «pasión» —recepción de algo de cualquier modo—, y otro propio que, haciendo referencia también a la reciprocidad acción-pasión, subraya el hecho de que la referencia al movimiento «algo se recibe en el paciente por vía de movimiento», de tal manera que, «según esto que se recibe en el paciente, el paciente se asimila al agente»⁵⁰. En este segundo sentido, la pasión se encuentra sólo donde hay movimiento y contrariedad, esto es, en los cuerpos⁵¹.

Ahora bien, si afirmamos que las pasiones sólo tienen lugar donde hay cuerpos, entonces se hace necesario explicar por qué y en qué sentido hablamos de «pasiones del alma». Al igual que Aristóteles —para quien no es el alma, sino el hombre el que se irrita⁵²—, Tomás sostiene que las pasiones del cuerpo se atribuyen al alma *por accidente*. Es decir, según él, se trata de un caso de atribución accidental, la cual tiene lugar de un doble modo:

«*De un modo* en cuanto que la pasión comienza en el cuerpo y termina en el alma según que se une al cuerpo como forma, y ésta es cierta pasión corporal; como cuando el cuerpo decae, se debilita la unión del cuerpo con el alma, y así la misma alma padece por accidente, la cual se une según su ser al cuerpo. *De otro modo* según que comienza en el alma en cuanto que (ésta) es motor del cuerpo, y termina en el cuerpo, y ésta se llama pasión animal (*psíquica*); como es claro en la ira y en el temor y en otras de este estilo, pues las pasiones de este estilo tienen lugar por la aprehensión y apetito del alma, a las cuales sigue la transmutación corporal como la transmutación del móvil se sigue de la operación del motor según todo el modo en que el móvil se dispone a obedecer la moción del motor. Y así, transmutado el cuerpo por alguna alteración, también se dice que la misma alma padece por accidente»⁵³.

La distinción entre pasiones corporales y psíquicas, que cabe ilustrar mediante la diferencia entre el dolor y la tristeza⁵⁴, tiene gran interés. Como veremos luego, guarda cier-

⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 26, a. 1.

⁵¹ En *De Ver.*, q. 26, a. 3, se extiende mucho más sobre este punto.

⁵² «Afirmar, con todo y con eso, que es el alma quien se irrita, sería algo así como afirmar que es el alma la que teje o edifica. Mejor sería, en realidad, no decir que es el alma quien se compadece, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma. Esto no significa, en cualquier caso, que el movimiento se dé en ella, sino que unas veces termina en ella y otras se origina en ella: por ejemplo, la sensación se origina en los objetos correspondientes mientras que la evocación se origina en el alma y termina en los movimientos o vestigios existentes en los órganos corporales...». ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, I, 4, 408 b 14-18.

⁵³ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 2, a. 2.

⁵⁴ «En el dolor existen dos cosas, a saber, la lesión y la percepción experimental de la lesión: la lesión, sin duda, está principalmente en el cuerpo, pero consecuentemente en el alma, en cuanto se une al cuerpo... pero la percepción experimental de la lesión pertenece sólo al sentido del tacto... Pero... la tristeza, que es propiamente una pasión animal (psíquica) puede estar solo en aquella parte del alma por cuya aprehensión y apetito acontece la tristeza». TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 26, a. 9.

ta analogía con la diferencia que establece Hume entre impresiones de sensación e impresiones de reflexión —entre las cuales Hume sitúa las pasiones propiamente dichas—⁵⁵. Aquí atendemos sobre todo a la pasión *psíquica*, que comienza en la aprehensión y apetito del alma y termina en el cuerpo⁵⁶; aunque sin olvidar que las modificaciones del cuerpo también lo son, accidentalmente, del alma⁵⁷.

La pasión psíquica puede definirse como un movimiento o acto del apetito sensible que conlleva transmutación corporal. Según señalara Aristóteles, el apetito se da necesariamente allí donde hay dolor y placer, los cuales, a su vez, se dan necesariamente donde hay sensación⁵⁸. En efecto, Aristóteles caracteriza el placer y el dolor como el término medio en que consiste la sensibilidad para lo bueno y para lo malo respectivamente. Por eso Aristóteles puede decir que las facultades del deseo y la aversión —la facultad apetitiva, en suma— no se distinguen realmente entre sí ni de la facultad sensitiva, si bien se distinguen en cuanto que al apetito atribuimos la persecución o la huida de lo percibido como placentero o doloroso respectivamente. Algo análogo ocurre cuando, en lugar de sensaciones, lo placentero y lo doloroso se perciben (acertada o erróneamente) mediante imágenes⁵⁹.

Ahora bien, en la medida en que la pasión remite en último término a la sensación, y ésta puede describirse como un cierto tipo de alteración⁶⁰, es relevante distinguir con Aristóteles dos tipos de alteración: «una consistente en un cambio hacia estados pasivos y de privación, la otra hacia un estado activo, *hacia su actividad natural*»⁶¹. Tal distinción se revela, en efecto, crucial para distinguir —como hace a menudo Tomás de Aquino— entre pasiones benéficas y pasiones nocivas, si bien, el propio Tomás admite que, en la medida en que toda pasión conlleva alteración, este término parece aplicarse con más propiedad a aquéllas que van seguidas por algo nocivo que a las seguidas por algo provechoso⁶², y en mayor medida a las alteraciones intensas que a las débiles⁶³.

De cualquier modo, en toda pasión —benéfica o perjudicial, intensa o débil— hay dos elementos: un elemento formal —que es el movimiento del apetito hacia un objeto— y

⁵⁵ A su vez, guarda relación con la restricción cartesiana de las pasiones a las pasiones que se refieren solo al alma. Cf. DESCARTES, *Las Pasiones del Alma*, Parte I, art. XXV, p. 348; tr. J. Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué, Tecnos, Madrid, p. 94.

⁵⁶ En efecto: «A cada una de las potencias del alma le compete apetecer su propio bien con el apetito natural, que no sigue a la aprehensión. Pero apetecer el bien con el apetito animal, que sigue a la aprehensión, pertenece solamente a la potencia apetitiva. Y apetecer algo bajo la razón de bien deleitable según el sentido, que es en lo que consiste propiamente la concupiscencia, pertenece a la potencia concupiscible». TOMÁS DE AQUINO, S.th.I.II, q. 30, a. 1, ad 3.

⁵⁷ «Doble es la pasión por la que el alma padece accidentalmente: una corporal que comienza en el cuerpo y termina en el alma según que está unida al cuerpo; pero otra es la pasión animal (psíquica) que es causada por el hecho de que el alma aprehende algo por lo cual es movido el cuerpo, movimiento respecto del cual se sigue cierta transmutación corporal». TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 26, a. 9.

⁵⁸ «Allí donde hay sensación hay también dolor y placer, y donde hay éstos, hay además y necesariamente apetito». ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, 2, 413 b22-24.

⁵⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 7, 431 a9-16.

⁶⁰ «La sensación... tiene lugar cuando el sujeto es movido y padece una afección: parece tratarse, en efecto, de un cierto tipo de alteración...». ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, 5, 416 b33.

⁶¹ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, 5, 417 b14-16.

⁶² «Más se salva la razón de pasión cuando la afección se sigue de lo nocivo que si se sigue de lo provechoso, por esto de que la pasión conlleva cierta transmutación del paciente desde su disposición natural a la disposición contraria. Y de ahí que la tristeza y el dolor el temor y otras pasiones de este estilo que son respecto del mal tienen más razón de pasión que el gozo y el amor y otras de este estilo que son respecto del bien; aunque en ellas también se salva la razón de pasión, según la cual el corazón por las pasiones de este estilo se dilata o se enciende..., por lo cual incluso sucede que alguien muere por las afecciones de este estilo». TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 26, a. 8.

⁶³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 26, a. 8.

un elemento material —la transmutación corporal—⁶⁴. Dicha transmutación guarda proporción con el apetito, el cual, según Tomás, constituye el elemento motor. Según esto, el motor de las pasiones psíquicas es el alma. El alma constituye el elemento *motor* de la pasión por cuanto es la aprehensión una forma y su estimación como conveniente o no conveniente, lo que mueve al apetito⁶⁵. Para mover al apetito, en efecto, no basta la mera imaginación de una forma, sino que es preciso, además, que dicha forma sea *estimada* bien como algo conveniente bien como algo nocivo para el sujeto⁶⁶, pues es a consecuencia de tal estimación por lo que el sujeto se dispone orgánicamente ya sea para asimilarse a aquella forma ya sea para alejarse de ella⁶⁷.

Respecto al objeto del apetito, conviene insistir en que no se trata de un objeto natural sin más —una *res*—, sino de la *forma aprehendida por la imaginación, a la que, como hemos dicho, se añade la estimación de conveniente o nocivo*. Ambos puntos son importantes: sin la estimación de algo como nocivo o conveniente el apetito no se mueve. A su vez, *una misma imaginación puede presentarse bajo un aspecto u otro dependiendo de muchos factores*, pues en la imaginación «no sólo están las formas de las cosas sensibles en cuanto que se toman del sentido, sino que se trasmutan en diverso modo, o por alguna transmutación corporal, como sucede en los que duermen o en los furiosos, o también según el imperio de la razón, se disponen los fantasmas en orden a aquello que debemos entender...»⁶⁸.

Tener en cuenta la posible transmutación de las formas en la imaginación, ya a causa de modificaciones corporales, ya a causa del imperio de la razón, es importante para explicar la variabilidad de las pasiones humanas: el hecho de que ante las mismas realidades los distintos sujetos reaccionen diversamente⁶⁹.

En todo caso, examinando el pensamiento de Aristóteles, las pasiones incorporan opiniones no sólo respecto a la situación en la que creemos estar —por ejemplo, una situación de peligro o de ofensa—, sino también en relación con lo que debemos hacer respecto a tales situaciones —por ejemplo, huir o buscar venganza—⁷⁰. Si en el caso de los animales y los niños estos movimientos conducen de manera casi natural a su término,

⁶⁴ «En todas las pasiones del alma la transmutación corporal, que es en ellas lo material, es conforme y proporcionada al movimiento del apetito, que es lo formal; como en todas las cosas la materia es proporcionada a la forma». TOMÁS DE AQUINO, S.th.I.II, q. 37, art. 4.

⁶⁵ «El movimiento del apetito sensitivo se denomina propiamente pasión... mas toda afección que procede de la aprehensión sensitiva es un movimiento del apetito sensitivo». TOMÁS DE AQUINO, S.th.I.II, q. 31, a. 1. Nótese el contraste con Descartes: «Es un error creer que el alma da el movimiento y el calor al cuerpo». DESCARTES, R., *Las pasiones del alma*, Parte I, art. V, p. 330; Tecnos, p. 60.

⁶⁶ En efecto, «lo mismo que la imaginación de una forma no mueve el apetito sensitivo sin la estimación de conveniente o nocivo, tampoco la aprehensión de lo verdadero sin la razón de bueno y apetecible». S.th.I.II, q. 9, a. 1, ad 2.

⁶⁷ Para el caso de Aristóteles, Dominic Kaegi describe así el proceso: «Gefähr oder Kränkung lösen ein Gefühl der Unlust aus, hier: Furcht bzw. Empörung, und nur durch die emotionale Reaktion, durch die Furcht, die von der Gefahr, die Empörung, die von der Kränkung hervorgerufen wird, entsteht ein Interesse zu handeln». Dominic Kaegi, «Die Tugend der Affekte. Normative Affekte in der aristotelischen Ethik», en ENGSTLER & SCHNEPF, *Affekte und Ethik. Spinoza's Lehre in Kontext*, Hildesheim, New York, OIms Verlag, 2002, pp. 12-31.

⁶⁸ TOMÁS DE AQUINO, S.th.II-II, q. 173, a. 2.

⁶⁹ Para Descartes, la variedad de respuestas emocionales ante los mismos estímulos se explica mecánicamente: «La misma impresión que produce la presencia de un objeto espantoso sobre la glándula y causa el miedo en algunos hombres puede excitar en otros la valentía el arrojo: el motivo de ello es que todos los cerebros no están constituidos de la misma manera; y porque un mismo movimiento de la glándula, que en algunos provoca el miedo, hace en otros que los espíritus entren en los poros del cerebro, que los conducen, en parte a los nervios que sirven para mover las manos y defenderse, y en parte a los que agitan e impulsan la sangre hacia el corazón, de la manera requerida para producir espíritus apropiados para continuar esa defensa y mantener su voluntad». DESCARTES, *Las pasiones del alma*, Parte I, art. XXXIX, pp. 358-359; ed. Tecnos, pp. 113-114.

⁷⁰ Cf. DOMINIC KAEGI, «Die Tugend der Affekte. Normative Affekte in der aristotelischen Ethik», p. 19.

en el caso de los seres humanos con uso de razón, constituyen sólo incoaciones de acción, sujetas al imperio de la razón.

3. *La conciencia de la pasión y/o sus efectos*

De las exposiciones anteriores puede inferirse lo siguiente: el hecho de que toda pasión/emoción esté compuesta de un juicio estimativo y un movimiento orgánico acorde con aquel, no significa que el sujeto que experimenta dicha pasión tenga siempre viva conciencia sensible de ambos aspectos, o que el sentir determinados efectos orgánicos signifique automáticamente que se tiene la emoción que habitualmente suscita tales efectos.

De hecho, en la medida en que los efectos orgánicos propios de una pasión pueden ser suscitados por causas naturales, podría darse el caso de sentir los efectos que habitualmente asociamos a una pasión sin estar realmente bajo los efectos de la pasión. Como observa Roberts: «no sólo puede una persona tener una emoción que no siente, sino que puede sentir una emoción que no tiene. Por ejemplo, una persona puede sentir pena por alguien que sufre cuando en realidad no se apiada del que sufre, o puede sentirse ansioso cuando en realidad no está ansioso, sino en los primeros estadios de un proceso febril»⁷¹; asimismo, aunque «cambios fisiológicos acompañan a menudo a las emociones; y algunas veces esos cambios son sentidos, sentir tales cambios fisiológicos no es lo mismo que sentir la emoción, aunque constituyan un aspecto de este último sentimiento»⁷².

A este propósito ciertos descubrimientos recientes de la neurociencia, resaltados por Sorabji en las *Gifford Lectures* que dictó sobre las emociones en los estoicos, resultan muy sugerentes. Sorabji se refiere al descubrimiento de Joseph LeDoux sobre el miedo en las ratas, que él extrapola a los humanos. Concretamente, al hecho de que una señal de alarma llega al cerebro por dos rutas: una rápida —la *amygdala*—, que pone en marcha reacciones físicas al miedo, incluso antes de que el sujeto haya cobrado conciencia del peligro; y otra lenta —al *cortex* cerebral—, que, en casos favorables, permitiría al sujeto confirmar o desestimar la primera señal de peligro⁷³. La precisión «en casos favorables» obedece a que, como hace notar Sorabji, podría ocurrir que la alteración primera fuera tan fuerte que las «razones» ya no fueran eficaces⁷⁴.

⁷¹ Cf. ROBERTS, R. C., *Emotions*, p. 60.

⁷² Cf. ROBERTS, R. C., *Emotions*, p. 61.

⁷³ En su libro sobre las emociones en Tomás de Aquino, Diana Fritz Cates también se hace eco de estas reacciones preliminares, que preceden al pensamiento, apoyándose en investigaciones neurológicas de Damasio: «neuroscientific studies indicate that certain preorganized neural circuits in humans effectively determine that certain sensory inputs will sometimes cause activity within evolutionarily older parts of the brain (and particular physiological responses) before related activity occurs within evolutionarily newer parts of the brain, which are involved in higher cognitive functions. In the present case, we are considering a sensory input that takes the form of seeing an object and thus being aware of it. Sometimes humans 'judge' an object to be dangerous before they have time to think about it». FRITZ CATES, D., *Aquinas on the Emotions*, pp. 114-115.

⁷⁴ «Joseph LeDoux has made a very remarkable discovery about fear in rats, which he extrapolates to humans. A sound associated with danger signals its message to the brain by two routes which diverge at a fork, one route being fast, one slow. The fast route travels to the amygdala, a brain centre which immediately sets off physical alarms throughout the whole body, even before the person or animal has the faintest idea what the danger is. Even the notion of danger itself will not yet have entered into consciousness. But the person is reacting physically as if to danger, surprisingly before they know what is dangerous. Eventually, by the slower route, that knowledge may reach the cortex, and in favourable cases the human may be able to confirm or disconfirm the alarm signals and alter them accordingly. But things can go wrong. You may not recognize the sound as what triggered the alarm, nor the danger with which it is associated. Or the shell-shocked person, while recognizing that the sound was only the slamming of a door, may none the less be unable to quieten the amygdala». SORABJI, RICHARD, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, 2000, pp. 5-6.

Aunque Sorabji emplea este descubrimiento para confirmar la crítica de Posidonio a la doctrina estoica, expuesta por Crisipo, según la cual la pasión consiste en *dos* juicios —uno sobre el carácter benéfico o nocivo de algo, y otro sobre el modo apropiado de responder a ese algo—, el descubrimiento sirve también para iluminar mejor la idea de «primeros movimientos», que debemos a Séneca, y que, según él, no cabe identificar tampoco con la pasión propiamente dicha.

En efecto, para los estoicos, esos «primeros movimientos», exteriores o interiores —según Galeno las expansiones o hundimientos que sentimos en el pecho cuando estamos alegres o contrariados—, serían las respuestas a las *primeras apariencias* de bien o daño, pero no constituirían la pasión propiamente dicha⁷⁵, la cual requeriría siempre de un *juicio*, en el que va incluido el asentimiento a la apariencia.

Evidentemente, esto supone acercar la noción de pasión a la de comportamiento sujeto al imperio de la razón. Con ello se relaciona una importante diferencia entre las pasiones animales y las humanas. Tomás de Aquino alude a esta diferencia cuando observa: «las pasiones, considerada en sí mismas, son comunes a los hombres y a otros animales; pero, *en cuanto imperadas por la razón son propias de los hombres*»⁷⁶.

Tener presente este sentido específicamente humano de las pasiones —pasiones convocadas e imperadas por la voluntad— es lo que permite explicar el que, en alguna ocasión, Tomás haga uso del término «pro-pasiones» —empleado por San Jerónimo⁷⁷— para referirse a aquellas pasiones que sólo han inmutado el apetito sensible, pero no se han apoderado de la voluntad⁷⁸, en la medida en que ésta no asume el comportamiento insinuado por ellas.

En ello va indicado que la voluntad puede hacer suyo o no el movimiento del apetito sensible. Según Santo Tomás, sólo en cuanto asumibles por la voluntad —con independencia de que lo sean o no de manera efectiva—, pueden los movimientos del apetito sensible recibir propiamente el nombre de pasiones⁷⁹. Ese «hacer suyo» significa que el sujeto asume como razón consciente de su conducta la razón implícita en la pasión. En la medida en que lo hace, su comportamiento es voluntario. Según esto, las pasiones influyen en el comportamiento voluntario. Y pueden hacerlo porque en la medida en que incorporan por sí mismas ciertos juicios acerca de lo benéfico y lo perjudicial, pueden también influir sobre el juicio racional. A ello se debe que Aristóteles se refiera a las pasiones en la *Retórica*, diciendo que son «aquello por lo que los hombres cambian y difieren para juzgar, y a las cuales sigue pena y placer»⁸⁰. Sin embargo, las pasiones por sí solas no llegan a su término, pues para esto hace falta el consentimiento y la elección voluntarias⁸¹.

⁷⁵ Cf. SORABJI, R., *Emotion and Peace of Mind*, p. 3.

⁷⁶ S.th.I, q. 24, a. 1, ad 1.

⁷⁷ SAN JERÓNIMO, *Comentario al Evangelio de Mateo*, l. 1, cap. 5. PL 26, 39 C.

⁷⁸ «Decimos con más propiedad que un hombre padece la enfermedad si todo su cuerpo enferma que si la enfermedad acaece en alguna parte suya. Pero entonces el hombre cambia totalmente por los afectos de este estilo cuando no sólo permanecen en el apetito inferior, sino que también atraen a sí al superior; pero cuando están solo en el apetito inferior, entonces el hombre es inmutado por ellas como en parte, de donde así se llaman 'propasiones', pero si son del primer modo se llaman pasiones». TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 26, a. 8.

⁷⁹ En esto también difiere su pensamiento del de Descartes. Para Descartes, «las imaginaciones que sólo dependen del movimiento fortuito de los espíritus pueden ser tan verdaderas pasiones como las percepciones que dependen de los nervios». DESCARTES, *Las pasiones del alma*, Parte I, art. XXVI, p. 348; ed. Tecnos, p. 94.

⁸⁰ ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 1, 1378 a 21.

⁸¹ «El hombre es perturbado y arrastrado a la pasión cuando la razón en su propia operación sigue la inclinación de la pasión consintiendo y eligiendo». TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 26, a. 9, ad 1.

III. ELEMENTOS DE UN CONCEPTO COGNITIVO-PRÁCTICO DE EMOCIÓN

Veamos ahora con más detalle, los elementos que intervienen en esa concepción cognitivo-práctica de la emoción, y que permiten distinguirla de concepciones no-cognitivas o cognitivo-teóricas.

1. *El juicio que es forma de la pasión es un juicio afectivo-práctico*

La pasión comparece en virtud de un juicio: si al verte con un cuchillo en la mano, juzgo, verdadera o erróneamente, que vas a cortar jamón, no sentiré miedo; si en cambio juzgo que vas a agredirme, echaré a correr. Lejos de ser un juicio teórico, mi juicio sobre la situación es profundamente afectivo-emocional y, en última instancia, práctico, pues me moviliza para la acción.

Pensar que el juicio sobre la situación concreta es teórico, y no afectivo-práctico, conduce a una visión racionalista del modo en que operan las emociones, merecedora de una crítica similar a la que Hume dirigió a las teorías éticas racionalistas. Al comienzo de la *Investigación sobre los principios de la moral*, Hume señalaba que «la finalidad de todas las especulaciones morales consiste en enseñarnos nuestro deber; y mediante representaciones adecuadas de la deformidad del vicio y la belleza de la virtud, producir los hábitos correspondientes, comprometiéndonos a evitar el primero y abrazar la segunda. Pero —añadía—, ¿cabe esperar obtener alguna vez este resultado a partir de las inferencias y conclusiones del entendimiento, que por sí mismas no tienen control de los afectos de los hombres ni ponen en movimiento sus poderes activos?»⁸².

La reducción de la razón a razón especulativa, el olvido de su dimensión práctica propio de las éticas racionalistas que Hume tenía presentes al escribir esas palabras, hizo que el autor escocés confiara toda la fuerza motora del obrar humano a las pasiones. Las ideas no mueven a la acción; sólo las pasiones pueden hacerlo. Ahora bien, en esas condiciones, sólo una visión materialista del conocimiento, en la que éste funcionara como «correa transmisora» de la fuerza motora de las pasiones, podría llegar a explicar tanto las reacciones emocionales como las conductas suscitadas por ellas. Y, de hecho, es esa clase de explicación mecanicista la que prospera en el siglo XVII, donde era corriente en el discurso galenista sobre los «espíritus animales» que encontramos en Descartes⁸³, Malebranche⁸⁴ y el propio Hume⁸⁵.

⁸² HUME, D., EPM, 1; SBN, 172. *Investigación sobre los principios de la moral*, tr. J. de Salas y G. López Sastre, Tecnos, Madrid, 2007.

⁸³ «Se sabe que todos estos movimientos de los músculos, como también todos los sentidos, dependen de los nervios, que son como pequeños filamentos, o como pequeños tubos que vienen del cerebro, y contienen, como él, un cierto aire o viento muy sutil, que se llama los espíritus animales». DESCARTES, *Las pasiones del alma*, Parte I, art. VII, ed. or., p. 332; ed. Tecnos, p. 67. Más adelante describe su acción sobre el cuerpo del siguiente modo: «Además de que estos diversos movimientos del cerebro hacen tener a nuestra alma diversas sensaciones, pueden también hacer sin ella que los espíritus emprendan su curso hacia ciertos músculos antes que hacia otros y muevan así nuestros miembros», art. XIII, p. 339; Tecnos, p. 78.

⁸⁴ «La voluntad, como voluntad humana, depende esencialmente del cuerpo; pues es a causa de los movimientos de la sangre, o más bien de los espíritus animales, por lo que ella se siente agitada por todas las emociones sensibles... Llamo aquí pasiones a todas las emociones que el alma siente naturalmente con ocasión de los movimientos extraordinarios de los espíritus animales». MALEBRANCHE, N., *Acerca de la investigación de la verdad*, ed. Sigüeme, Salamanca, 2009, libro V, capítulo 1, p. 451. OEUVRÉS, eds. Geneviève Rodis-Lewis y German Malbreil, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1979.

⁸⁵ Así, por ejemplo, cuando Hume señala que las pasiones son impresiones secundarias o de reflexión, quiere decir que derivan de impresiones primarias o de sensación, ya directamente, ya con la interposición de alguna idea. Sea ello como fuere, sin referencia a las impresiones de sensación no hay pasión alguna. Ahora bien:

Conviene insistir, sin embargo, en que esa explicación mecanicista es el complemento necesario de una visión racionalista, que, por haber perdido de vista la naturaleza del conocimiento práctico, no tenía otro modo de explicar de qué forma las percepciones dan origen a emociones, más que convirtiendo las pasiones en percepciones que, llegando al alma a través de los nervios, se refieren no a objetos externos sino al alma⁸⁶. Así, según Descartes, las pasiones «pueden definirse en general como percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren particularmente a ella, y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus»⁸⁷. Descartes identifica las pasiones, así definidas, con los sentimientos⁸⁸, cuyo principal efecto sobre el alma sería predisponerla para querer las cosas para las que preparan su cuerpo⁸⁹. Entre tanto, es patente que Descartes subraya el aspecto subjetivo de la pasión, mientras que deja en la oscuridad el objeto que la motivó en primer término.

Ahora bien: es precisamente esta visión de la emoción la que tiene en mente James cuando en su célebre artículo «What is an emotion?», luego recogido y ampliado en sus *Principios de Psicología*, propone invertir el modo corriente de pensar sobre la génesis de las emociones:

«Nuestro modo natural de pensar sobre estas emociones más vastas es que la percepción mental de algún hecho excita la afección mental llamada emoción, y que este último estado de la mente da origen a la expresión corporal. Por el contrario, mi teoría es que los cambios corporales siguen directamente a la percepción del hecho excitante, y que nuestra sensación de los mismos cambios conforme ocurre ES la emoción. El sentido común nos dice que cuando perdemos nuestra fortuna, nos apesadumbramos y lloramos; que si nos topamos con un oso, nos asustamos y salimos disparados; que si un rival nos insulta, nos enfurecemos y pegamos. La hipótesis que vamos a defender dice que es incorrecto este orden de secuencias, que un estado mental no es inmediatamente inducido por el otro, que las manifestaciones corporales deben interponerse primero, y que la enunciación más racional es que sentimos tristeza porque lloramos, furia porque golpeamos, miedo porque temblamos, y no que lloramos, golpeamos o temblamos porque estamos tristes, irritados o temerosos según el caso. Si los estados corpo-

según Hume, las impresiones de sensación se originan sin percepción alguna, simplemente «por la constitución del cuerpo, los espíritus animales o la incidencia de los objetos sobre los órganos del cuerpo» (T. 2, 1.1; SBN, 275). Aunque la secuencia sensación-placer-apetito puede reconocerse igualmente en Aristóteles (*Acerca del alma*, II, 2, 413 b22-24), y constituye una base indudable de las pasiones propias de los seres sensibles, Aristóteles no ofrece una visión mecánica del conocimiento sensible. Por el contrario, según él, el «sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce, pero no en tanto que es de oro o de bronce. A su vez y de manera similar, el sentido sufre también el influjo de cualquier realidad individual que tenga color, sabor o sonido, pero no en tanto que se trata de una realidad individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma. El órgano primario es, por su parte, aquel en el cual reside semejante potencia. Desde luego que la potencia no se distingue realmente del órgano, pero su esencia es distinta: en caso contrario, el ser dotado de sensibilidad sería, en cuanto tal, una magnitud; y, sin embargo, ni la esencia de la facultad sensitiva ni el sentido son magnitud, sino más bien su proporción idónea y su potencia». ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, 12, 424 a 18-33.

⁸⁶ Cf. DESCARTES, R., *Las pasiones del alma*, Parte I, art. XXII, p. 345; ed. Tecnos, p. 91.

⁸⁷ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma*, Parte I, art. XXVII, p. 349; ed. Tecnos, pp. 95-96.

⁸⁸ «También se las puede denominar sentimientos, porque se reciben en el alma del mismo modo que los objetos de los sentidos exteriores, y no se conocen por ella de otra manera. Pero, mejor aún, se las puede denominar emociones del alma, no sólo porque puede atribuirse este nombre a todos los cambios que ocurren en ella, es decir, a todos los diversos pensamientos que le llegan, sino particularmente porque, de todas las clases de pensamientos que puede tener, no hay otras que la alteren y conmuevan tan fuertemente como lo hacen estas pasiones». DESCARTES, R., *Las Pasiones del Alma*, Parte I, art. XXVIII, p. 350; ed. Tecnos, pp. 96-100.

⁸⁹ «Es necesario advertir que el principal efecto de todas las pasiones en los hombres es que incitan y predisponen su alma a querer las cosas para las que preparan su cuerpo: de suerte que el sentimiento del miedo la incita a querer huir, el del arrojo a querer combatir, y lo mismo los demás». DESCARTES, R., *Las pasiones del alma*, Parte I, art. XL, p. 359; ed. Tecnos, p. 115.

rales no siguieran a la percepción, esta última sería puramente cognoscitiva en cuanto a su forma, pálida, sin color, carente de calor emocional. En tal caso, podríamos ver al oso y juzgar que lo mejor es correr, recibir el insulto y pensar que lo debido es pegar, pero no sentiríamos realmente ni miedo ni ira»⁹⁰.

Según leemos en ese célebre pasaje, para James la emoción no es algo subsiguiente a una percepción, y previo a la modificación corporal, sino que la percepción es seguida de la modificación corporal y ésta o, mejor, la conciencia de ésta, es la emoción. James formula esta secuencia de eventos mentales en contraste con una postura que él atribuye al «sentido común», para la cual la emoción sería posterior a la percepción y previa a la modificación orgánica. En realidad, la postura que él describe acusa el mismo defecto que las teorías racionalistas, para las cuales la emoción es un *tertium quid* entre la percepción y la modificación orgánica.

Sin embargo, como hemos visto, al menos para Aristóteles y Tomás de Aquino, éste no era el caso, ya que ambos autores reúnen en el concepto de emoción la *mental perception* y los *bodily changes*.

La cuestión reside en entender que la «mental perception», cuando lo es de algo placentero o doloroso, suscita, según los casos, movimientos de aproximación o huida, en los que van incorporados «bodily changes». En efecto, según dice Aristóteles en el *Tratado del alma*, «la percepción es análoga a la mera enunciación y a la intelección. Pero cuando lo percibido es placentero o doloroso, la facultad sensitiva —como si de este modo estuviera afirmándolo o negándolo— lo persigue o se aleja de ello»⁹¹.

Según esto, lo que Aristóteles llama «percepción» no es un evento mental «puramente cognitivo» o, si se prefiere, puramente teórico, pues incorpora una estimación que, de por sí, tiene la capacidad de movilizar el apetito. Asimismo, tal percepción implica simultáneamente al alma y al cuerpo, sin que haya lugar, como apuntaba Descartes, una neta diferenciación entre las percepciones que proceden del cuerpo y las que proceden del alma⁹².

2. Imaginación y opinión en la génesis de la pasión

Dice Aristóteles que allí donde hay sensación hay placer y dolor, y también apetito⁹³. Y donde hay apetito sensible hay afección⁹⁴. En el caso de animales complejos el térmi-

⁹⁰ JAMES, W., *Principios de Psicología*, cap. 25, p. 915.

⁹¹ El texto sigue diciendo: «Placer y dolor son el acto del término medio en que consiste la sensibilidad para lo bueno y lo malo en cuanto tales. Esto mismo son también el deseo y la aversión en acto: las facultades del deseo y la aversión no se distinguen, pues, realmente ni entre sí ni de la facultad sensitiva. No obstante, su esencia es distinta. En vez de sensaciones, el alma discursiva utiliza imágenes. Y cuando afirma o niega (de lo imaginado) que es bueno o malo, huye de ello o lo persigue. He ahí cómo el alma jamás intelige sin el concurso de una imagen». ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 7, 431 a 9-16.

⁹² «Las percepciones que referimos a nuestro cuerpo, o a alguna de sus partes, son las que tenemos del hambre, la sed y los otros apetitos naturales; a lo que puede añadirse el dolor, el / calor y las otras afecciones que sentimos como en nuestros miembros y no en los objetos que existen fuera de nosotros...»; «Las percepciones que se refieren solamente al alma son aquellas cuyos efectos se sienten como en el alma misma, y de las cuales normalmente no se conoce ninguna causa próxima a la que puedan remitirse. Tales son los sentimientos de alegría, de ira y otros semejantes, provocados en nosotros a veces por los objetos que estimulan nuestros nervios y a veces también por otras causas...». DESCARTES, R., *Las pasiones del alma*, Parte I, arts. xxiv y xxv, pp. 346-347; tr. Tecnos, pp. 92-93.

⁹³ «Allí donde hay sensación hay también dolor y placer, y donde hay éstos, hay además y necesariamente apetito». ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, 2, 413 b22-24.

⁹⁴ «La sensación... tiene lugar cuando el sujeto es movido y padece una afección: parece tratarse, en efecto, de un cierto tipo de alteración...». ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, 5, 416 b 33.

no «percepción» acoge también la imaginación, en la cual va implícita ya una opinión —aunque la opinión deliberativa sea exclusiva del hombre—. Tal opinión, que se sirve de imágenes, aunque no se confunda con ellas⁹⁵, es constitutiva de lo que llamamos pasión:

«Cuando opinamos de algo que es terrible o espantoso, al punto y a la par sufrimos de la impresión y lo mismo si es algo que nos encorajina; tratándose de la imaginación, por el contrario, nos quedamos tan tranquilos como quien contempla en pintura escenas espantosas o excitantes. Existen también, por lo demás, diferentes maneras de enjuiciar como son ciencia, opinión, prudencia y sus contrarios...»⁹⁶.

En el caso de los hombres la opinión supone convicción y persuasión, en lo cual va implícita la referencia a la palabra⁹⁷. Esto marca una importante diferencia entre los movimientos del apetito derivados directamente de la sensación (o de la imaginación en la medida en que se asemeja a la sensación)⁹⁸, y aquellos otros que, por descansar en opiniones deliberativas o persuasiones, sólo cabe atribuir a los seres humanos.

Ciertamente, en la medida en que el alma discursiva emplea imágenes⁹⁹ y la imaginación entraña ya una opinión sobre lo sensible¹⁰⁰, se pueden suscitar movimientos «espontáneos» en el apetito. Tal cosa ocurre por ejemplo durante el sueño. Sin embargo, para hablar de pasión en sentido estricto el alma ha de «reconocer» y «declarar» eso que ve o imagina como benéfico o nocivo, y disponerse a actuar en consecuencia¹⁰¹, deseándolo o huyendo¹⁰². En el animal esta clase de juicio tiene lugar de manera natural¹⁰³ —decimos

⁹⁵ «Es cierto que de no haber sensación no hay imaginación, y sin ésta no es posible la actividad de enjuiciar. Es evidente, sin embargo, que la imaginación no consiste ni en entender ni en enjuiciar. Y es que aquélla depende de nosotros; podemos imaginar a voluntad —es posible, en efecto, crear ficciones y contemplarlas como hacen los que ordenan las ideas nemotécnicamente creando imágenes—, mientras que opinar no depende exclusivamente de nosotros por cuanto que es forzoso que nos situemos ya en la verdad ya en el error». ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 3, 427 b 8.

⁹⁶ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 3, 427 b 8-25.

⁹⁷ «La opinión va siempre acompañada de convicción —no es desde luego, posible mantener una opinión si no se está convencido— y en ninguna bestia se da convicción a pesar de que muchas de ellas posean imaginación. Además, toda opinión implica convicción, la convicción implica haber sido persuadido y la persuasión implica la palabra. Y si bien algunas bestias poseen imaginación, sin embargo no poseen palabra. Queda, pues, evidenciado que la imaginación no es ni una opinión, acompañada de una sensación, ni una opinión producida por una sensación, ni el conjunto de opinión y sensación...». ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 3, 428 a 17-25.

⁹⁸ «Las imágenes son como sensaciones, sólo que sin materia» (*Acerca del alma*, III, 8, 432 a10). Precisamente porque las imágenes perduran y son semejantes a las sensaciones, los animales realizan multitud de conductas gracias a ellas, unos animales —por ejemplo, las bestias— porque carecen de intelecto y otros —por ejemplo, los hombres— porque el intelecto se les nubla a veces tanto en la enfermedad como en el sueño». ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 3, 428 b 10-429 a 7.

⁹⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 7, 431 a 9-16.

¹⁰⁰ «Imaginar viene a ser... opinar acerca del objeto sensible percibido no accidentalmente». ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 3, 428 b.

¹⁰¹ «La facultad intelectiva intelige, por tanto, las formas en las imágenes. Y así como en las sensaciones le aparece delimitado lo que ha de ser perseguido o evitado, también se pone en movimiento cuando, al margen de la sensación, se vuelve a las imágenes: por ejemplo, cuando uno percibe que la antorcha es fuego y, viendo que se mueve, reconoce por medio del sentido común que se trata de un enemigo. Otras veces calcula y delibera comparando el futuro con el presente, como si estuviera viéndolo con ayuda de las imágenes o conceptos que están en el alma. Y cuando declara que allí está lo placentero o lo doloroso, al punto lo busca o huye de ello: siempre es así tratándose de la acción». ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 7, 431 b 2-10.

¹⁰² «El animal... es capaz de moverse a sí mismo en la medida en que es capaz de desear. Por su parte, la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación. Y toda imaginación, a su vez, es racional o sensible. De esta última, en fin, participan también el resto de los animales». ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 10, 433b 12-30.

¹⁰³ El movimiento... tiene lugar siempre por un fin y va acompañado ya de imaginación ya de deseo, pues que un animal que ni desea algo ni huye de algo, no se mueve a no ser violentamente...». ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 9 432 b 15.

que estima lo que le conviene o perjudica «por instinto»—. En el caso del hombre, que por disponer de imaginación deliberativa y no sólo sensible¹⁰⁴, es capaz de valorar lo benéfico y lo perjudicial más allá del momento presente —lo que a primera vista se presenta como beneficioso o perjudicial podría no serlo¹⁰⁵— se abre la posibilidad de suspender el juicio (racional) sobre la situación o incluso adoptar una instancia teórica frente al problema¹⁰⁶, de tal manera que, para desarrollar una conducta, ya en la dirección que señala el primer movimiento, ya en otra distinta, ha de mediar un acto de imperio, de razón práctica¹⁰⁷.

En este punto, el tratamiento tomista de la pasión resulta particularmente relevante porque, al tiempo que muestra la semejanza entre pasiones animales y humanas, introduce un término que permite destacar con más claridad su diferencia. Esa diferencia se aprecia, precisamente, en el nivel de la estimación de la forma aprehendida¹⁰⁸, que Tomás refleja incluso mediante una distinción terminológica: hablando de «estimativa» en los animales y de «cogitativa» o «razón particular» en el hombre¹⁰⁹.

¹⁰⁴ «La imaginación sensitiva se da también en los animales irracionales, mientras que la *deliberativa* se da únicamente en los racionales: en efecto, si ha de hacerse esto o lo otro es el resultado de un cálculo racional; y por fuerza ha de utilizarse siempre una sola medida ya que se persigue lo mejor. De donde resulta que los seres de tal naturaleza han de ser *capaces de formar una sola imagen a partir de muchas*. Y la razón por la cual afirmáramos que la imaginación no implica de por sí opinión es ésta: que no implica la opinión que resulta de un cálculo racional; pero, a la inversa, *la opinión sí que implica imaginación...*». ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 11, 434 a 1-20.

¹⁰⁵ «Puesto que se producen deseos mutuamente encontrados —esto sucede cuando la razón y el apetito son contrarios; lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos seres que poseen percepción del tiempo: el intelecto manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito se atiende a lo inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro— habrá que concluir que *si bien el motor es específicamente uno, a saber, la facultad desiderativa en tanto que desiderativa* —y más allá de todo lo demás, el objeto deseable que, en definitiva, mueve sin moverse al ser inteligido o imaginado—, *sin embargo numéricamente existe una pluralidad de motores*». ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 10, 433b 1-14.

¹⁰⁶ «El intelecto teórico no tiene por objeto de contemplación nada que haya de ser llevado a la práctica ni hace formulación alguna acerca de lo que se ha de buscar o rehuir, mientras que, por el contrario, el movimiento se da siempre que se busca algo o se huye de algo. Pero es que ni siquiera cuando contempla algún objeto de este tipo ordena la búsqueda o la huida: por ejemplos, muchas veces piensa en algo terrible o placentero, y sin embargo, no ordena movimiento alguno de temor —es el corazón el que se agita o bien alguna otra parte del cuerpo si se trata de algo placentero—. Más aún, incluso cuando el intelecto manda y el pensamiento ordena que se huya de algo o se busque, no por eso se produce el movimiento correspondiente, sino que a veces se actúa siguiendo la pauta del apetito, como ocurre, por ejemplo, con los que carecen de autocontrol. Además y de manera general vemos que el que posee la ciencia médica no por eso la ejercita: como que el principio que ordena obrar conforme a la ciencia es distinto de la ciencia misma. El deseo tampoco basta, por último, para explicar tal movimiento: prueba de ello es que los que tienen control de sí mismos no realizan aquellas conductas que desean, por más que las deseen y apetezcan, sino que se dejan guiar por el intelecto». Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 9, 432 b-433 a 8.

¹⁰⁷ Estos son los dos principios que aparecen como causantes del movimiento: el deseo y el intelecto —con tal de que en este caso se considere a la imaginación como un tipo de intelección: en efecto, a menudo los hombres se dejan llevar de sus imaginaciones contraviendo a la ciencia y, por otra parte, la mayoría de los animales no tienen ni intelecto ni capacidad de cálculo racional, sino sólo imaginación—. Así pues, uno y otro —es decir, intelecto y deseo— son principio de movimiento local; pero se trata en este caso del intelecto práctico, es decir, aquel que razona con vistas a un fin: es en su finalidad en lo que se diferencia del teórico». ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 10, 433 a 9-433b.

¹⁰⁸ Un paralelo lo encontramos en Aristóteles: «La facultad intelectual entiende, por tanto, las formas en las imágenes. Y así como en las sensaciones le aparece delimitado lo que ha de ser perseguido o evitado, también se pone en movimiento cuando, al margen de la sensación, se vuelve a las imágenes: por ejemplo, cuando uno percibe que la antorcha es fuego y, viendo que se mueve, reconoce por medio del sentido común que se trata de un enemigo. Otras veces calcula y delibera comparando el futuro con el presente, como si estuviera viéndolo con ayuda de las imágenes o conceptos que están en el alma. Y cuando declara que allí está lo placentero o lo doloroso, al punto lo busca o huye de ello: siempre es así tratándose de la acción». ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 7, 431 b 2-10.

¹⁰⁹ «La potencia que los filósofos llaman cogitativa está en el confín de la parte sensitiva e intelectual, donde la parte sensitiva toca a la intelectual, pues tiene algo de la parte sensitiva, a saber, que considera las formas particulares, y tiene algo de la parte intelectual, a saber, el comparar. Por eso se da solamente en los hombres». TOMÁS

Tanto en el caso de la estimativa animal como de la cogitativa humana, el carácter conveniente o perjudicial de dicha forma se valora por referencia a la integridad de la naturaleza, del animal o del hombre respectivamente, con la particularidad de que en el caso del hombre es una naturaleza racional¹¹⁰, lo cual amplía el ámbito de lo que, una vez percibido por los sentidos, puede ser juzgado como útil o nocivo, bueno o malo, amable u odioso. Precisamente esto permitiría explicar los objetos tan variados de las pasiones humanas¹¹¹, así como las respuestas pasionales ante bienes o males de naturaleza espiritual¹¹². Pero también permite explicar la *modo* en que, según Santo Tomás, las pasiones —portadoras de una razón particular— se sujetan al imperio de la razón, la cual tiene a su cargo ordenar la conducta particular al bien en general del hombre¹¹³.

Esta explicación se encuentra tan alejada de la asimilación de las pasiones humanas a las animales como de una visión estratificada de la naturaleza humana, que asignaría las respuestas pasionales exclusivamente a nuestra naturaleza sensible, dejando fría e intacta, en la posición de un mero espectador de los sucesos del mundo, al sujeto racional. Se distingue también de la posición representada por Kant, para quien la pasión, en sentido estricto, no es un fenómeno animal, sino exclusivamente humano, si bien radi-

DE AQUINO, In III Sent, d. 23, q. 2, a. 2, ad 3. «La cogitativa es la comparadora de las intenciones individuales y por eso se llama razón particular y entendimiento pasivo». TOMÁS DE AQUINO, Q. de an., q. un. a. 13. «La misma potencia cogitativa, que es potencia del alma sensitiva, se llama razón puesto que compara las formas individuales, como la razón propiamente dicha compara las formas universales, como dice el Comentador en III Acerca del alma». TOMÁS DE AQUINO, De Ver. q. 15, a. 1. c. «Es propio de la facultad cogitativa distinguir las intenciones individuales y compararlas entre sí, como el intelecto, que es separado y no mezclado, compara y distingue entre las intenciones universales». TOMÁS DE AQUINO, IISCG, c. 60.

¹¹⁰ «Like other animals, humans have a power that enables them to apprehend sensible properties beyond those that are available to the five senses, but unlike other animals, humans can apprehend multiple such properties in complex combinations within the same object and within different objects at the same time. For example, the cogitative power allows a human to apprehend sensible objects with regard to their dangerousness, usefulness, and natural beauty... With the cogitative power, we are still on the level of the sensory and the particular. Yet it is significant that even on this level a human can perceive or imagine a 'sensible good or evil', namely, an object with sensible properties that appear to be relevant to the human's efforts to go on living and doing what he or she wishes to do. By virtue of the cogitative power, a human can form impressions of many different objects and their suitability or unsuitability with respect to his or her basic concerns». FRITZ CATES, D., *Aquinas on the Emotions*, p. 115.

¹¹¹ «Pues hay ciertas cosas que consideradas en sí mismas debe huirse de ellas, pero se apetecen según orden a otra cosa, como el hambre y la sed, consideradas en sí mismas deben repelerse, pero en cuanto se consideran como útiles para la salud del alma o del cuerpo así se apetecen; y así la razón como razón se goza de ellas, pero la razón como naturaleza se entristece de ellas...». TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 26, a. 9, ad 7.

¹¹² «De algo aprehendido por el intelecto puede seguirse la pasión en el apetito inferior de doble modo: de un modo en cuanto que eso que se entiende de modo universal por el intelecto, se forma en la imaginación particularmente, y así se mueve el apetito inferior, como cuando el intelecto del que cree toma de modo inteligible las futuras penas y forma sus imágenes, imaginando el fuego que quema y el gusano que roe y otras cosas de este estilo, de lo cual se sigue la pasión del temor en el apetito sensitivo. De otro modo en cuanto que de la aprehensión del intelecto se mueve el apetito superior, de lo cual por cierta redundancia o imperio también se conmueve el apetito inferior». TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 26, a. 3, ad 13.

¹¹³ Aristóteles se había referido a esto, al señalar que el intelecto domina al apetito como una esfera a otra esfera: «la *imaginación sensitiva* se da también en los animales irracionales, mientras que la *deliberativa* se da únicamente en los racionales: en efecto, si ha de hacerse esto o lo otro es el resultado de un cálculo racional; y por fuerza ha de utilizarse siempre una sola medida ya que se persigue lo mejor. De donde resulta que los seres de tal naturaleza han de ser capaces de formar una sola imagen a partir de muchas. Y la razón por la cual afirmábamos que la imaginación no implica de por sí opinión es ésta: que no implica la opinión que resulta de un cálculo racional; pero, a la inversa, la opinión sí que implica imaginación. De ahí que el deseo como tal no tiene por qué implicar una actividad deliberativa; antes al contrario, a veces se impone a la deliberación y la arrastra; otras veces, sin embargo, ésta se impone y arrastra a aquél como una esfera a otra esfera; por último, a veces —cuando tiene lugar la intemperancia— un deseo se impone a otro deseo y lo arrastra —los dictados de la naturaleza, sin embargo, son que el principio superior sea el más fuerte y el llamado a originar el movimiento—. Así pues, el animal está sometido a tres tipos de movimiento». ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 11, 434 a 5-16.

calmente negativo. Por el contrario, para Tomás de Aquino, al igual que para Aristóteles, la pasión —que es preciso distinguir de lo que Séneca llama primeros movimientos y que, como hemos visto, el propio Tomás llama en alguna ocasión «pro-pasión»— no tiene de por sí una connotación moralmente negativa: su coloración moral dependerá de que el agente la ordene o no al bien práctico.

3. *Apetitos racionales e irracionales*

Así pues, la pasión humana no es sólo un movimiento del apetito en el que va incorporado un juicio natural sobre lo conveniente o perjudicial a nuestra naturaleza sensible, sino que es un movimiento del apetito que, no obstante incoar un juicio natural sobre lo conveniente o perjudicial para el hombre, queda pendiente de ratificación por un juicio racional¹¹⁴. Esto permitiría situar a las pasiones dentro de lo que, en el siguiente pasaje de la *Retórica*, Aristóteles llama «apetitos racionales»:

«De los apetitos unos son irracionales, otros, racionales. Llamo irracionales a los que no se tienen por suposición de algo que apetecer, y son tales los que se dice que son naturales, como los que resultan del cuerpo: así los de alimento, la sed y el hambre, y una especie de deseo de cada especie de alimento; y los referentes al gusto y los referentes a lo venéreo, y en general los deseos del tacto, los de olores agradables, de oído y vista. Son racionales los que se tienen a consecuencia de persuasión, pues muchas cosas se desean ver y poseer por haber oído y estar persuadido»¹¹⁵.

Merece la pena advertir la semejanza de esa clasificación de los apetitos con la división de las impresiones que propone Hume en el segundo libro del *Treatise*:

«Del mismo modo que todas las percepciones de la mente pueden dividirse en impresiones e ideas, también las impresiones admiten una ulterior división en originales y secundarias. Esta división de las impresiones es la misma anteriormente utilizada al distinguir entre impresiones de sensación y de reflexión. Las impresiones originales, o de sensación, son aquellas que surgen en el alma sin ninguna percepción anterior, por la constitución del cuerpo, los espíritus animales o la incidencia de los objetos sobre los órganos externos. Las impresiones secundarias, o de reflexión, son las que proceden de alguna impresión original, sea directamente o por la interposición de su idea. A la primera clase pertenecen todas las impresiones de los sentidos, y todos los dolores y placeres corporales. A la segunda, las pasiones y otras emociones semejantes a ellas»¹¹⁶.

Lo que Hume llama «impresiones de reflexión», en efecto, son las pasiones, que, como él mismo señala, proceden ya de las impresiones originales o de sensación directamente o bien a través de ellas por la interposición de alguna idea. Así, impresiones originales como el dolor y el placer corporal «son fuente de muchas pasiones, lo mismo cuando son sentidos interiormente que cuando la mente los examina, sin embargo ellos mismos surgen originalmente en el alma (o en el cuerpo, llamadlo como gustéis) sin ningún pen-

¹¹⁴ Aunque para el caso del hombre Tomás de Aquino ya no habla de estimativa sino de razón particular o cogitativa, Avicena todavía conservaba los dos términos, es decir, sostenía que en el hombre hay estimativa y cogitativa. Cf. LÓPEZ FARJEAT, L. X. - MORALES LADRÓN DE GUEVARA, J., «El contenido cognitivo de la percepción: Avicena y McDowell», *Themata*, 2010, n.º 43, 251-270, p. 257. ¿Cuál es la trascendencia de esta diferencia? La ventaja de Avicena es que puede explicar mejor el efecto orgánico de las primeras apariencias; la ventaja de Tomás es que permite acotar mejor la definición de pasión humana —la que se presta al imperio de la razón—, mostrando que el *telos* de la sensibilidad está en el bien racional.

¹¹⁵ ARISTÓTELES, *Retórica*, 1370 a 20-27.

¹¹⁶ HUME, D., *Tratado de la Naturaleza Humana*, 2.1.2; SBN, 275.

samiento precedentes. Un ataque de gota produce una larga serie de pasiones, como pesar, esperanza, miedo, etc., pero el ataque mismo no se deriva directamente de ninguna afección o idea»¹¹⁷.

Por el contrario, las impresiones de reflexión presuponen opiniones o ideas. Las pasiones, que Hume sitúa dentro de las impresiones de reflexión, juntamente con emociones o deseos, suele dividir las en serenas o violentas, clasificación que se entrecruza con otra, directas o indirectas. Estos detalles no nos interesan tanto ahora como el hecho de que, también para él, las pasiones no se dan sin la mediación de ideas.

La diferencia entre Hume y Aristóteles en lo relativo a las pasiones, por tanto, no reside tanto en la inclusión o no de un elemento cognitivo en la noción de pasión cuanto en el modo de entender dicho elemento cognitivo, así como en la mayor importancia que otorga Hume a la cuestión de la intensidad, para diferenciar la pasión de la emoción. Pues, mientras que en el caso de Aristóteles la pasión es un movimiento formalizado y actuado por un juicio acerca de la conveniencia o no de un determinado objeto, en el caso de Hume, la pasión es ante todo el sentimiento placentero o doloroso *desencadenado* por el juicio o idea, y que eventualmente da lugar también a otras ideas.

Así, en el caso del orgullo o la humildad, Hume distingue tres elementos: la idea que excita la pasión del orgullo o la humildad (algo bueno acerca de uno mismo, o algo malo acerca de uno mismo), y el objeto al que la pasión dirige la atención una vez excitada —que sería el yo—: «la primera idea que la mente tiene ante sí es la de la causa o principio productivo que excita la pasión con ella conectada; y es esa pasión la que, una vez suscitada, dirige nuestra atención a otra idea, que es la del yo. En este caso hay, pues, una pasión situada entre dos ideas, de las cuales la primera produce la pasión, mientras que la segunda es producida por ella. La primera idea representa, pues, la causa; la otra, el objeto de la pasión»¹¹⁸. Puesto a explicar por qué ciertas pasiones se desencadenan a partir de ciertas ideas como de sus causas, Hume alude a ciertas «propiedades de la naturaleza humana», a saber: la asociación de ideas, según las leyes de contigüidad y semejanza, la asociación de impresiones y el hecho de que estas dos clases de asociación se apoyan y favorecen entre sí¹¹⁹.

Así pues, aun reconociendo la mediación de un elemento cognitivo en la génesis de la pasión que un agente padece en un momento dado, Hume se distingue de Aristóteles en dos puntos fundamentales: *a*) la tendencia a identificar la pasión con el sentimiento placentero y doloroso *desencadenado* por una determinada idea, en lugar de identificarla con el movimiento *formalizado* por la idea, y *b*) la tendencia a enfatizar los factores psicológicos que intervienen en la génesis causal de la pasión.

Si por lo primero Hume tiene que suscribir una epistemología mecanicista, según la cual los eventos mentales se relacionan entre sí en términos de causa-efecto, por lo segundo señala el camino para una investigación psicológico-experimental de las pasiones, que, sin estar en contradicción con la investigación moral, no obstante se distingue claramente de ella.

En efecto, aunque es indudable que en la génesis de las pasiones —o en la mayor o menor disposición de ciertas personas a determinadas pasiones— intervienen factores naturales de distinto calado, la investigación científico-causal de esos factores no impide reconocer que, en el plano de la agencia, las «causas» de la acción se definen de acuer-

¹¹⁷ HUME, D., T.2.1.1; SBN, 276.

¹¹⁸ HUME, D., T.2.1.2; SBN, 278.

¹¹⁹ Cf. HUME, D., T.2.1.4; SBN, 283-284.

do con otros criterios¹²⁰. Entre ellas no es infrecuente individuar «la pasión» como una causa del obrar, y hacerlo, precisamente, por oposición a la razón. A ello se debe que en el lenguaje corriente el obrar por pasión se asimile a un obrar irracional. Después de la discusión precedente, sin embargo, ha de quedar claro que este modo de hablar no se refiere tanto a la pasión como tal —que incorpora un juicio y «pide» ser incorporada al juicio de la razón— como la pasión que se sustrae al imperio de la razón.

4. *El influjo de las pasiones sobre el comportamiento voluntario*

Ahora bien, ¿cómo es posible que la pasión, a fin de cuentas un apetito sensible, mueva a la voluntad, que es un apetito racional? Y, a su vez, ¿cómo es posible que la razón pueda imperar sobre las pasiones? El problema no se planteaba para los estoicos, porque ellos consideraban el alma como una realidad material, y explicaban la eficacia motora de las pasiones en términos causales. En la época moderna Hobbes radicalizará esta aproximación. El asunto, sin embargo, se convierte en una cuestión urgente tan pronto afirmemos la diferencia esencial entre sentidos y razón, entre apetito racional y apetito sensible, por cuanto esta última distinción descansa en reconocer que el objeto capaz de mover el apetito racional es el bien inteligible, y no simplemente el bien sensible. Por eso es una cuestión importante para Tomás de Aquino.

En este sentido, como veremos enseguida, la respuesta a la primera pregunta —¿cómo es posible que la pasión mueva la voluntad?— tiene que ver con el hecho de que la pasión, en la medida en que comporta una transmutación corporal destinada a conformarse a su objeto, crea una conveniencia/disconveniencia *real* entre el sujeto y el objeto de su pasión, proporcionando un fundamento para la razón particular de bien o mal que, como tal razón, puede mover a la voluntad.

A su vez, la respuesta a la segunda pregunta —¿cómo puede la razón imperar sobre las pasiones— tiene que ver con el hecho de que la voluntad tiene por objeto el bien en universal y, por tanto, no se ve necesariamente determinada por la conveniencia particular sugerida por la pasión. Supuesto que la pasión no sea tan fuerte o súbita que no deje espacio alguno para el juicio libre de la razón (mejor dicho: supuesto que la primera reacción no sea tan fuerte que bloquee toda labor persuasiva del juicio), la razón puede imperar a las pasiones, contextualizando el bien o el mal que ellas le presentan dentro de un panorama más amplio del bien humano.

Ciertamente, si entendemos que lo propio del alma racional es *reconocer* lo inteligible en lo sensible, la primera dificultad, relativa al modo en que la pasión influye en la voluntad, queda bastante mitigada: la razón práctica puede moverse en la medida en que advierte intelectualmente el bien que la pasión, portadora de un juicio valorativo, le presenta. La pasión, en efecto, muestra a la razón el valor de un bien particular; a su vez, la razón puede valorar/estimar a la luz de una consideración del bien en general, al que tiende precisamente por ser racional. Hacer posible esa *comparación* es lo que distingue la estimativa animal —que opera de modo instintivo— de la cogitativa humana, también llamada «razón particular».

¹²⁰ En la *Retórica*, Aristóteles enumera siete causas del obrar: «Las cosas que se hacen para uno mismo y de las que uno mismo es causante, unas son por costumbre, otras, por apetito; bien por apetito de razón, bien por apetito irracional. La deliberación es un apetito del bien, pues nadie quiere sino lo que cree que es bueno; apetitos irracionales son la cólera y la concupiscencia; de manera que todo cuanto se hace es necesario que se haga por siete causas: fortuna, naturaleza, violencia, costumbre, reflexión, ira, concupiscencia...». ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 10, 1369 a 1-7.

Con todo, persiste el hecho de que si el hombre ha de ser movido por la pasión, será sólo en la medida en que la pasión le lleve a *aprehender* intelectualmente algo como bueno, como conveniente, y, a moverse en consecuencia. Ahora bien, volvemos a preguntar: ¿cómo es posible esto último?

Según acabamos de ver, la movilización de la voluntad por la pasión no tiene lugar de manera directa, sino por medio de un juicio de valor. Sin embargo, la pasión resulta persuasiva en la medida en que dispone orgánicamente al sujeto respecto de un determinado objeto, provocando una conveniencia *real* —aunque parcial— entre el sujeto y el objeto de la pasión:

«Lo aprehendido bajo razón de bien y de conveniente mueve a la voluntad como objeto. Pero el que algo le parezca bueno y conveniente se debe a dos cosas: a la condición de lo que se propone, y a la del sujeto a quien se propone... Por otra parte es claro que el hombre se inclina a una disposición determinada siguiendo la pasión del apetito sensitivo. Por eso, *cuando el hombre está bajo una pasión, le parece conveniente una cosa que no le parecería tal si estuviera sin pasión*: por ejemplo, al que está irritado le parece bien lo que le parece mal cuando está tranquilo. Y de este modo, por parte del objeto, el apetito sensitivo mueve a la voluntad»¹²¹.

Con otras palabras: las pasiones mueven a la voluntad de manera indirecta, en la medida en que, al provocar una transmutación orgánica, suscitan una auténtica conveniencia¹²² o disconveniencia con el agente así transmutado, proporcionando un fundamento a su voluntad, una «razón de bien o de mal», para acercarse o alejarse del objeto que le presenta la pasión.

De cualquier forma, en el hecho de que las pasiones puedan proporcionar un fundamento a la razón, para moverse a actuar en un sentido u otro, se muestra la naturaleza cognitiva de las pasiones, esto es, que las pasiones no son sencillamente irracionales, sino que incorporan alguna razón-motivo para la acción¹²³. De ahí que, como dice Aristóteles, ni el ignorante ni el loco sienten miedo, porque no tienen una *percepción* correcta de la situación. Sentir miedo depende de advertir el peligro¹²⁴.

¹²¹ TOMÁS DE AQUINO, S.th.II, q. 9, a. 2.

¹²² «El objeto apetecible da al apetito primeramente una cierta adaptación para con él, que es la complacencia en ese objeto, de la cual se sigue el movimiento hacia el objeto apetecible. Porque el movimiento apetitivo se desarrolla en círculo, como dice III De an. *El objeto apetecible, en efecto, mueve al apetito introduciéndose en cierto modo en su intención; y el apetito tiende a conseguir realmente el objeto apetecible, de manera que el término del movimiento esté allí donde estuvo al principio*. La primera inmutación, pues, del apetito por el objeto apetecible se llama amor, que no es otra cosa que la complacencia en el objeto apetecible; y de esta complacencia se sigue un movimiento hacia el objeto apetecible, que es el deseo, y, por último, la quietud, que es el gozo. Así, pues, considerando el amor en una inmutación del apetito por el objeto apetecible, es evidente que el amor es una pasión: en sentido propio, en cuanto se halla en el concupiscible; y en sentido general y lato, en cuanto está en la voluntad». TOMÁS DE AQUINO, S.th., q. 26, a. 2.

¹²³ «En el hombre no hay sólo la razón universal, que pertenece a la parte intelectual, sino también la razón particular, que pertenece a la parte sensitiva... Y según esto, aun la concupiscencia acompañada de razón puede pertenecer al apetito sensitivo. Y además, el apetito sensitivo puede ser movido también por la razón universal mediante la imaginación particular». TOMÁS DE AQUINO, S.th.II, q. 30, a. 3, ad 3.

¹²⁴ Ciertamente, con sustancias químicas, que no se corresponden con un objeto, cabría también generar la *sensación* de miedo. Pero eso no habla en contra de la dimensión cognitiva de las pasiones; el hecho de que ponerse en movimiento requiera la activación de ciertos procesos neurológicos no nos impide reconocer que, de ordinario, esos procesos se activan en un contexto significativo. Con otras palabras: podemos aislar las sustancias químicas implicadas en el movimiento pasional y, de este modo, generar artificialmente las mismas sensaciones que, en circunstancias normales se siguen de ciertas percepciones. Pero eso no habla en contra de la naturaleza cognitiva de las pasiones; significa únicamente que la eficacia motora de esas cogniciones depende de ciertos mecanismos. Por lo demás, como ya se ha dicho, en ausencia de un concepto de miedo, no podríamos siquiera identificar esos mecanismos como los mecanismos «del» miedo.

Así pues, de manera ordinaria, en ausencia de una percepción del objeto en su contexto, y una adecuada estimación de la relación de conveniencia-disconveniencia entre el objeto y el sujeto, el apetito de este último no se activa, y, consiguientemente, no se produce la correspondiente transmutación orgánica, que predispone para la acción de que se trate.

5. *El dominio de la razón sobre las pasiones*

Pero a la hora de analizar la relación entre pasiones y voluntad no basta con atender al modo en que las pasiones, en cuanto portadoras de razones particulares de bien o de mal, ejercen su influjo en el movimiento de la voluntad. Es preciso atender, con mayor motivo incluso, al modo en que la razón impera sobre las pasiones¹²⁵.

Según Tomás, dicho imperio se refiere solamente al juicio incorporado en la pasión, porque ese juicio sigue a una aprehensión imaginativa, y «la aprehensión imaginativa, por ser de lo particular, está regulada por la aprehensión de la razón, que es de lo universal». El imperio no se refiere directamente a lo orgánico de la pasión, en la medida en que esto orgánico no depende solamente de aquel juicio sino de la disposición corporal, aunque indirectamente podría también referirse a él¹²⁶.

En todo caso, la razón impera sobre la pasión de dos maneras: bien ordenando los movimientos del apetito que anteceden al acto de la razón, bien sea activándolos como consecuencia de su imperio¹²⁷.

a) *El imperio sobre las pasiones antecedentes al juicio de la razón*

Santo Tomás defiende claramente que la razón ejerce dominio, imperio, sobre las pasiones¹²⁸. Ese dominio, obviamente, no consiste en no sentir la pasión —lo cual depende de la percepción estimativa de algo como conveniente o perjudicial a nuestra naturaleza—; consiste más bien en *no permitir que la pasión se apodere de la razón*, la ate, y perturbe la libertad y rectitud de juicio y de acción¹²⁹.

¹²⁵ Esta es la cuestión en torno a la cual gira el libro de DIANA FRITZ CATES, *Aquinas on the Emotions*: «Our emotions can have an effect on our moral lives, but can we, as moral agents, have an effect on our emotions? Are they the sort of things for which we can be held responsible?», p. 3.

¹²⁶ «La cualidad y la disposición del cuerpo, en cambio, no están sometidas al imperio de la razón. Por consiguiente, desde esta parte, es imposible que el movimiento del apetito sensitivo esté totalmente sometido al imperio de la razón. Ocurre también a veces que el movimiento del apetito sensitivo de repente se excita ante las aprehensiones de la imaginación o de los sentidos. Entonces este movimiento queda al margen del imperio de la razón, aunque la razón habría podido evitarlo si lo hubiera previsto. Por eso dice el Filósofo en I Pol., que la razón prescribe al irascible y al concupiscible no con autoridad despótica, que es propia del señor para con el esclavo, sino con autoridad política y real, que es la que se ejerce con hombres libres, no sometidos totalmente al imperio». TOMÁS DE AQUINO, S.th.I.II, q. 17, a. 7.

¹²⁷ TOMÁS DE AQUINO, S.th.I.II, q. 24, a. 3, ad 1.

¹²⁸ En razón de lo cual tienen relevancia moral: «Las pasiones del alma pueden considerarse de dos maneras: una, en sí mismas; otra, en cuanto están sometidas al imperio de la razón y de la voluntad. Si, pues, se consideran en sí mismas, es decir, en cuanto son movimientos del apetito irracional, de este modo no hay en ellas bien o mal moral, que depende de la razón... Mas si se consideran en cuanto están sometidas al imperio de la razón y de la voluntad, entonces se da en ellas el bien o el mal moral, pues el apetito sensitivo se halla más próximo a la misma razón y a la voluntad que los movimientos exteriores, cuyos movimientos y actos, sin embargo, son buenos o malos moralmente en cuanto son voluntarios. Por consiguiente, con mucha mayor razón, también las mismas pasiones, en cuanto voluntarias, pueden decirse buenas o malas moralmente. Y se dicen voluntarias o porque son imperadas por la voluntad, o porque no son impedidas de ella». TOMÁS DE AQUINO, S.th.I.II, q. 24, a. 1.

¹²⁹ Así, aunque ante muchos estímulos reaccionamos de manera casi inmediata, la mayor parte de las veces podemos ejercer cierta influencia sobre el desarrollo de las emociones: no sólo sobre el modo en que actuamos bajo su influencia, sino también sobre el modo en que ellas mismas comparecen en primera instancia: «The very

El imperio de la razón es posible porque la pasión es portadora de una razón particular de conveniencia, que, a diferencia de lo que ocurre con la estimativa animal, reclama integración racional en una consideración más amplia del bien humano. Esa integración, como hemos dicho, es posible gracias a la cogitativa.

«En los animales, el apetito sensitivo está ordenado a ser movido por la potencia estimativa, y así la oveja teme al lobo porque le estima enemigo suyo. Pero, como hemos dicho, el hombre tiene, en lugar de la estimativa, la cogitativa, llamado por algunos 'razón particular', porque compara las intenciones individuales. Por eso de ella proviene en el hombre el movimiento del apetito sensitivo. Ahora bien, la razón particular es movida y dirigida naturalmente por la razón universal, y por esto en la argumentación silogística se deducen de las proposiciones universales conclusiones particulares. Por tanto, es evidente que la razón universal impera al apetito sensitivo, que se divide en concupiscible e irascible, y que este apetito le obedece... Lo que puede experimentar cada uno en sí mismo, pues recurriendo a ciertas consideraciones generales se mitigan o exacerban la ira, el temor y otras pasiones similares. Igualmente, el apetito sensitivo se subordina a la voluntad en el orden de la ejecución, que se realiza mediante la fuerza motriz. En los animales, a la actividad concupiscible e irascible sigue inmediatamente el movimiento: por ejemplo, en la oveja que huye al instante por el temor al lobo. Pues no hay en ellos un apetito superior que oponga resistencia. El hombre, en cambio, no se mueve inmediatamente a impulso del apetito irascible y concupiscible, sino que espera el mandato del apetito superior, que es la voluntad...»¹³⁰.

Las semejanzas y diferencias entre el comportamiento animal y humano dependen en gran medida de apreciar las semejanzas y diferencias entre estimativa y cogitativa. En efecto: por un lado, sorprende ver cómo Santo Tomás no tiene inconveniente en analizar el comportamiento animal con un esquema importado del análisis de las acciones voluntarias¹³¹. Sin embargo, mientras que el comportamiento animal responde al par «estimativa-instinto», el comportamiento humano responde al trío «cogitativa-razón universal-voluntad».

Concretamente, la cogitativa puede describirse como una facultad que capta intenciones singulares pero que —a diferencia de la estimativa— es capaz de compararlas porque participa perfectamente de la razón, a la que se debe en último término la facultad de comparar. Por el contrario, la estimativa animal capta intenciones singulares como por instinto: «los animales no aprehenden la razón de conveniente por razonamiento (*per collationem*) sino un cierto instinto natural: y por ello tienen estimación, mas no conocimiento»¹³².

En efecto, el hecho de que las potencias sensibles se asienten en un sujeto racional no es irrelevante para aquéllas: la naturaleza racional del hombre se participa en sus potencias sensibles. En el caso de la cogitativa, esto significa que la razón imprime en la cogitativa un ordenamiento hacia el bien universal, esto es, el bien proporcionado a la voluntad humana, de tal manera que la cogitativa queda en condiciones de comparar

act of observing our emotion and asking the question of whether it is appropriate to the situation —or whether we are overreacting— changes the emotion in subtle ways». FRITZ CATES, D., *Aquinas on the Emotions*, p. 4.

¹³⁰ S.th.I, q. 81, a. 3.

¹³¹ «En el animal puede considerarse un doble movimiento: uno, en cuanto a la intención del fin, que corresponde al apetito, y otro, en cuanto a la ejecución, que es propio de la operación exterior. Luego, aunque en aquel que ya ha conseguido el bien en el que se deleita cese el movimiento de ejecución por el que se tiende al fin, no cesa, sin embargo, el movimiento de la parte apetitiva, la cual, como antes deseaba lo que no tenía, así después se deleita en lo poseído. Pues aunque la delectación es cierta quietud del apetito si se considera la presencia del bien deleitable que le satisface, no obstante permanece todavía la inmutación del apetito producida por lo apetecible, razón por la cual la delectación es un cierto movimiento». TOMÁS DE AQUINO, S.th.II, q. 31, art. 1, ad 2.

¹³² TOMÁS DE AQUINO, In II Sent. d. 25, q. 1, a. 1, ad 7. Cf. S.th.I, q. 78, a. 4, c.

intenciones singulares¹³³. Gracias a ello, por ejemplo, el hombre puede querer cosas difíciles, que repelen al apetito concupiscible, porque es capaz de integrarlas en una visión más amplia de lo que le conviene.

b) *Pasiones consiguientes al juicio de la razón*

Además de las pasiones que anteceden al juicio de la razón, que, como acabamos de decir, pueden (y deben) integrarse en una visión completa del bien humano, hay también pasiones que son consiguientes al juicio que informa el imperio de la razón. Y esto ocurre allí donde la voluntad se mueve con intensidad a su bien propio, de tal manera que el mismo apetito sensible —con sus consiguientes inmutaciones corporales— le secunda; y ocurre también «cuando el hombre por el juicio de la razón elige ser afectado por una pasión, para obrar más prontamente con la cooperación del apetito sensitivo»¹³⁴.

Para Santo Tomás, siempre que el hombre sea el que se ordene a sí mismo, esto es, con su imperio, hacia el bien, obrar con la cooperación del apetito sensible es más perfecto y conforme a la naturaleza humana que el obrar voluntario que no convoca e incorpora al apetito sensible. Por ello puede escribir Tomás: «Las pasiones del alma, en cuanto están fuera del orden de la razón, inclinan al pecado; pero en cuanto están ordenadas por la razón, pertenecen a la virtud»¹³⁵. Con ello queda planteada la dimensión ética de las pasiones.

III. CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo se ha tratado de precisar la naturaleza y elementos de lo que hemos llamado «concepción cognitivo-práctica» de las emociones. Esta denominación obedece, por un lado, al deseo de distinguirla tanto de concepciones cognitivas puramente teóricas, como de concepciones no cognitivas, en las que la emoción es vista ya como un sentimiento subjetivo suscitado por una idea (Descartes, Hume), ya como la conciencia de una modificación orgánica, directamente suscitada por una idea (James).

Según explica Aristóteles, donde hay sensación, hay placer y dolor; y donde hay placer y dolor, hay deseo. La emoción, sin embargo, no se reduce ni a la sensación ni al deseo. Para hablar de emoción es precisa una percepción y también una opinión o juicio estimativo sobre el carácter conveniente o perjudicial del objeto percibido para con el sujeto que percibe. En la medida en que la opinión requiere imaginación, eso significa que sólo cabe atribuir emociones a los animales dotados de imaginación. Sin embargo, es preciso hacer una diferencia entre los animales no racionales y los racionales, en la medida en que sólo los animales racionales están dotados de opinión deliberativa, con la que pueden comparar el valor que les descubre la emoción particular con el bien humano racional. Las emociones o pasiones humanas presuponen esta clase de opinión o juicio —llamada por Tomás, cogitativa—, que permite valorar el objeto de la emoción a la luz del bien humano y posibilita su integración ética.

En efecto, el hecho de que las emociones humanas remitan a una opinión o juicio deliberativo introduce una diferencia esencial entre la emoción animal y la emoción

¹³³ La cogitativa, en efecto, «se llama razón particular puesto que compara las intenciones particulares: pero en los otros animales, puesto que no las compara, sino que a partir del instinto natural tiene el poder de aprehender tales intenciones, no se llama razón, sino estimativa». TOMÁS DE AQUINO, In III Sent, d. 26, q. 1, a. 2.

¹³⁴ TOMÁS DE AQUINO, S.th.I.II, q. 24, a. 3, ad 1.

¹³⁵ TOMÁS DE AQUINO, S.th.I.II, q. 24, a. 2, ad 3.

humana: mientras que el juicio estimativo que da razón de la emoción animal, es posible debido a la orientación instintiva del animal hacia lo que le conviene, el juicio valorativo implícito en las emociones humanas remite en último término a una articulación racional del bien humano, lo cual da cuenta de la inmensa variedad de matices propia de las emociones humanas, que con cabe explicar única ni principalmente por referencia a instintos prefijados. En la medida en que la emoción humana requiere la posibilidad de opinión deliberativa, en ausencia de ésta cabría hablar de movimientos del apetito, producto del influjo de la imaginación sobre los sentidos, pero no de pasiones propiamente humanas.

El juicio valorativo es lo que da forma y sentido a la conmoción corporal que atribuimos a las distintas emociones, con las que el agente se dispone para la acción. Esta conmoción no es accidental a la pasión, sino la materia en la que se realiza y toma cuerpo aquel juicio de valor, su expresión característica. Al mismo tiempo, en la medida en que la conmoción corporal depende de la disposición orgánica, pueden darse situaciones en las que el juicio valorativo no encuentre adecuada expresión corporal. En efecto, si bien la pasión humana, en lo que implica de juicio deliberativo, se sujeta al imperio de la razón; sin embargo, en lo que tiene de transmutación orgánica, dependiente de la disposición corporal, puede sustraerse al imperio.

En todo caso, ambos elementos permiten dar cuenta de los respectivos campos de acción de la filosofía moral y medicina en lo tocante a emociones: mientras que la filosofía moral atiende a la corrección de los juicios de valor, que están en la base de las emociones humanas, la medicina atiende a las condiciones orgánicas que permiten una adecuada correspondencia entre tales emociones y su expresión corporal.

REFERENCIAS

- ARISTÓTELES: *Acerca del alma*, tr. T. Calvo, ed. Gredos, Madrid, 1983.
- *Retórica*, tr. A. Tovar, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999.
- DAMASIO, A.: *El error de Descartes. La razón de las emociones*, Andrés Bello, Barcelona, 1994.
- DARWIN, CH.: *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- DE SOUSA, R.: *The Rationality of Emotion*, The Mit Press, Cambridge University Press, London, England, 1990.
- DESCARTES, R.: *Las Pasiones del Alma*, tr. J. Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué, Tecno, Madrid, 1997. Sobre la edición recogida en el vol. XI de las *Oeuvres* de Descartes, ed. Ch. Adam y P. Tannery, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.
- DIXON, TH.: *From passions to emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge University Press, 2003.
- DURKHEIM, E.: *Las reglas del método sociológico*, Alianza, Madrid, 1988.
- FRTZ CATES, DIANA: *Aquinas on Emotions. A Religious-Ethical Inquiry*, Georgetown University Press, Washington D. C., 2009.
- GARCÍA JARAMILLO, M. A.: *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Eunsa, 1997.
- GORDON, R.: *The Structure of Emotions. Investigations in cognitive philosophy*, Cambridge University Press, 1987.
- HEIDEGGER, M.: *Ser y Tiempo*, tr. J. E. Rivera C., Trotta, 2009.
- HOCHSCHILD, A. R.: *The Managed Heart. Commercialization of human feeling*, University of California Press, 2003 (1ª edición 1983).
- HUME, D.: *Investigación sobre los principios de la moral*, tr. J. de Salas y G. López Sastre, Tecnos, Madrid, 2007.
- *Tratado de la Naturaleza Humana*, ed. Félix Duque, Tecno, Madrid, 4.ª ed., 2005.

- ILLOUZ, E.: *La salvación del alma moderna*, Katz Editores, 2010.
- JAMES, W.: *Principios de psicología*, cp. 25. FCE, México, 1981.
- KAEGLI, D.: «Die Tugend der Affekte. Normative Affekte in der aristotelischen Ethik», en ENGSTLER & SCHNEPF, *Affekte und Ethik. Spinoza's Lehre in Kontext*, Hildesheim, New York, OIm's Verlag, 2002.
- KIERKEGAARD, S.: *La enfermedad mortal*, Trotta, 2008.
- LAZARUS, RICHARD S.: *Emotion and adaptation*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- LEDoux, J.: *The Emotional Brain: the mysterious underpinnings of emotional life*, Phoenix, London, 1999.
- LÓPEZ FARJEAT, L. X. - MORALES LADRÓN DE GUEVARA, J.: «El contenido cognitivo de la percepción: Avicena y McDowell», *Themata*, 2010, n.º 43, 251-270.
- MALEBRANCHE, N.: *Acerca de la Investigación de la Verdad*, ed. Sígueme, Salamanca, 2009. Sobre edición recogida en *Oeuvres*, eds. Geneviève Rodis-Lewis y German Malbreil, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1979.
- NISSEMBAUM, HELEN FAY: *Emotion and Focus*, CSLI, 1985.
- NUSSBAUM, M. C.: *The Therapy of Desire*, Princeton University Press, 1994.
- *Upheavals of thought*, 2001; ed. castellana: *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Paidós, Barcelona, 2008, pp. 30-31.
- ROBERTS, R. C.: *Emotions: An essay in aid of moral psychology*, Cambridge University Press, 2003.
- RORTY, A. (ed.): *Explaining Emotions*, 1980.
- SARTRE, J. P.: *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Alianza, 1971.
- SOLOMON, R. C.: *The Passions. The Myth and Nature of Human Emotion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1976.
- SORABJI, R.: *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, 2000.
- TOMÁS DE AQUINO: *Quaestiones Disputatae De Veritate*, 10.^a ed., R. Spiazzi, ed. Marietti, Turín, Roma, 1964. Tr. de la cuestión 26 por J. F. Sellés, en Servicio de Publicaciones de Universidad de Navarra, 2000.
- *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, ed. R. P. Madonnet, O.P., Lethielleux ed., Paris, 1929.
- *Quaestiones Disputatae de Anima*, 10.^a ed., Calcaterra y Centi, ed. Marietti, Turín, Roma, 1965.
- *Summa Contra Gentiles*, 11.^a reimp., ed. Marietti, Turín, Roma, 1905.
- *Suma de Teología*, II, Parte I-II, BAC, Madrid, 1989.
- WOLLHEIM, R.: *On the emotions*, 1991. Existe edición castellana: *Sobre las emociones*, Balsa de la Medusa, 2006.

Universidad de Navarra
Departamento de Filosofía
agonzalez@unav.es

ANA MARTA GONZÁLEZ

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2010]