

Teoría de los sentimientos

Agnes Heller



FILOSOFÍA Y CULTURA CONTEMPORÁNEA

Teoría de los sentimientos

FILOSOFÍA Y CULTURA CONTEMPORÁNEA

Teoría de los sentimientos

Agnes Heller

Título original: *A Theory of Feelings*

Traducción: *Francisco Cusó*

Primera edición: 1980, Editorial Fontamara, S. A., Barcelona, España.

Primera edición: 1999, Ediciones Coyoacán, S. A. de C. V.

Primera reimpresión: 2004

Reservados todos los derechos conforme a la ley

© Editorial Fontamara, S. A., Barcelona, España.

© Ediciones Coyoacán, S. A. de C. V.

Av. Hidalgo No. 47-b, Colonia del Carmen

Deleg. Coyoacán, 04100 México, D. F.

Tels. 5659•7117 y 5659•7978 Fax 5658•4282

ISBN 970-633-154-9

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE
EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras".

—Thomas Jefferson



13 - 15 - 17 - 0611

Para otras publicaciones visite

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 3077

Hay teoría de los sentimientos desde que existe pensamiento teórico. Cuando muchos grandes temas de la antropología (los instintos, las necesidades, la personalidad) no habían siquiera aparecido en el horizonte de la filosofía, cualquiera que se tomase la molestia de reflexionar sobre la naturaleza y tareas del hombre tenía ya que tomar en cuenta el mundo de los sentimientos humanos, la naturaleza de los sentimientos, la relación con los sentimientos.

El ángulo desde el que se situaba el tema de los sentimientos varió considerablemente de un período histórico a otro, e incluso dentro del mismo período. En la antigüedad, el sentimiento era fundamentalmente una cuestión ética, y el análisis de los sentimientos se subordinaba siempre al análisis de las virtudes. Si se asignaban virtudes distintas a los diversos estratos de la sociedad —como hizo Platón—, también les correspondían sentimientos diferentes. Si el hombre más virtuoso es el buen ciudadano —como defendía Aristóteles—, entonces hay que medir los sentimientos con el baremo del buen ciudadano. Si se considera como bien supremo una vida orientada al placer —caso del hedonismo— hay que poner el acento en el desarrollo de la capacidad de gozar. Y así sucesivamente. Las preguntas que se hacía la cristiandad medieval eran también fundamentalmente éticas, pero su norma de virtud era el buen cristiano. En el dualismo entre alma y cuerpo sólo los sentimientos del alma —espirituales— pueden referirse al Bien, mientras que los pertenecientes al cuerpo quedaban situados en el polo negativo, y debían ser reprimidos a ser posible, o por lo menos controlados.

La referencia de los sentimientos a la moralidad no desaparece ni siquiera en la época burguesa (considérese, por ejemplo, la escuela escocesa), pero se entrecruza con consideraciones teóri-

cas y de valor completamente distintas. Incluso la teoría de los sentimientos abordada desde el punto de vista de la moralidad tiene que enfrentar problemas nuevos, desconocidos anteriormente. Hasta entonces, se daba por supuesta la existencia de la moralidad. Pero a la sazón se suscitan nuevos interrogantes: ¿qué es lo que mantiene a los átomos unidos? La moral existe, pero ¿cómo es posible? Aunque en realidad el problema sólo llegó a formularse de esta forma con Kant, en la práctica se planteaba así desde los mismos inicios de la era burguesa.

Uno de los caminos para establecer esa posibilidad arranca de los sentimientos. No puedo analizar las innumerables formas que toman. Pero todas tienen en común un aspecto: el reduccionismo. El mundo de los sentimientos (y, en consecuencia, el mundo de la acción moral) son edificados sobre los sentimientos básicos o derivados de ellos. Y desde ese punto de vista no importa que el punto de partida de tal reducción sea el egoísmo (el deseo de ganancia) o el altruismo (el sentimiento de moralidad, la simpatía).

Entre las aproximaciones teóricas al sentimiento se abrirá pronto camino la oposición entre sentimiento y razón. De nuevo es Kant el que da una formulación teórica clara a esa confrontación, es Kant quien acepta la teoría del reduccionismo egoístico en relación a los sentimientos, y los confronta con la razón pura que, en su aplicación práctica, viene a ser también voluntad pura, fuente y depósito de moralidad.

En Kant la trinidad de volición, conocimiento y afecto se funda en la filosofía trascendental. Con ello se mantiene la referencia de los sentimientos a la moralidad (aunque en esencia sólo negativamente). Pero en la segunda mitad del siglo XIX, esa misma trinidad tiende por lo menos a ser psicologizada, y así aparece la psicología como disciplina aparte. La trinidad de conocimiento, volición y sentimiento, se plantea entonces como hecho empírico (un hecho de la psijé), y el sentimiento queda completamente abstraído de la moralidad. La ideología del racionalismo instrumental asume una forma científica empírica.

Max Weber describió ese proceso y Freud lo expresó: en eso ambos importantes pensadores de principios de siglo van juntos. Su importancia y su grandeza a este respecto se debe al hecho de que ambos se enfrentan a la ideología positivista, aunque aceptan como un hecho la dicotomía entre conocimiento y emoción asumida por la psicología positivista. Weber describió tal escisión como resultante histórica, como hecho pro-

blemático, en tanto que Freud la expresó como sentimiento vital, como un hecho trágico. Esa divergencia es característica de ambos pensamientos, y constituye una de las fuentes de su pesimismo antropológico, rasgo común tan ajeno al positivismo psicológico.

La antropología freudiana es particularmente «clara» en su formulación de las preguntas básicas de la época. En su «saco anímico» el Ego viene a ser el órgano del pensamiento de la acción en la línea del racionalismo instrumental. Ese Ego se ve amenazado por dos lados (bedrängt): de una parte por los instintos o afectos (el Id), y de otra por la cultura de la racionalidad de los valores (la moralidad, el Superego). Así, el sentimiento degradado a instinto, la razón, la moralidad, constituyen tres mundos separados entre los que nunca se da una interacción orgánica.

Pero como he señalado, Freud expresó y vivió todo eso como un sino trágico. Nunca negó la importancia de la satisfacción de las necesidades, es decir, los instintos, es decir, los sentimientos, en la autorrealización del hombre. Pero la «comunicación en el mundo», la apropiación real del mundo queda simplemente como tarea de ese Ego hostigado, y por tanto como actividad de la racionalidad instrumental aislada del sentimiento y del valor. El cumplimiento de la tarea no puede ser nunca una autorrealización completa (ni siquiera relativamente completa).

La psicología positivista, en su forma típica del siglo xx, el behaviorismo, deja completamente entre paréntesis el problema de la autorrealización, o, mejor dicho, identifica la autorrealización con el éxito de una acción de racionalismo instrumental. El sentimiento viene a ser simplemente un elemento nocivo en la actividad del racionalismo instrumental, o simplemente un epifenómeno. Ryle formuló contundentemente ese pensamiento: «Experimentamos sentimientos... porque estamos inhibidos de actuar en orden a un objetivo.¹

En la dicotomía entre sentimiento y acción racional, se puede preferir el primero a la segunda, pero manteniendo la rígida dicotomía. Entonces se considera que el «factor nocivo» no es el sentimiento sino el pensamiento racional. Jung, que se desvía de Freud precisamente en dirección al irracionalismo, lo formu-

(1) Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Nueva York, Barnes and Noble, 1962, p. 106.

la de la siguiente manera: «Nichts stört aber das Fühlen so sehr wie das Denken».²

La diversidad de las respuestas (y lo que es más, su carácter contradictorio) no altera el hecho de que sentimiento y pensamiento, la relación entre sentimiento y racionalidad, es la pregunta central de la teoría del siglo xx sobre los sentimientos.

Los mayores filósofos del siglo xx han partido de ese punto, pero, rechazando las respuestas dadas por las psicologías positivistas e irracionalistas, han establecido mediante metodologías diversas la unidad final de sentimiento y pensamiento. Me refiero fundamentalmente a Husserl, Lukacs y Wittgenstein. Como sus esfuerzos iban contra las corrientes predominantes en la psicología de la primera mitad del siglo, no es sorprendente que todos ellos sean «antipsicologistas».

Entretanto, sin embargo, esas tendencias contestatarias han permeado también la propia ciencia psicológica: la psicología de la Gestalt y el neofreudianismo fueron pioneras en esa nueva ruta. Los principios de la filosofía, la antropología, la etnografía y, no en menor medida, el historicismo marxista, han penetrado igualmente en la psicología. Esa nueva tendencia en la psicología se aleja de la concepción de ésta como «disciplina empírica especial» y también cierra las puertas a que se mezcle con la mitología: las nuevas tendencias de la psicología se ocupan de los conflictos reales entre los miembros reales de la sociedad actual, y entre sus valores sobresale la trascendencia del mundo que había establecido la dicotomía teórica entre pensamiento racionalista instrumental y sentimiento.

Esa psicología (que he descrito en mi libro sobre los instintos como «teoría del naturalismo de la personalidad») encarna al tiempo cierta especie de utopismo ingenuo. Ve el futuro que trasciende al presente como encarnado en la personalidad auténtica cuyo sentimiento y pensamiento se interaccionan orgánicamente. Su optimismo antropológico coloca entre paréntesis los problemas realistas planteados por el pesimismo antropológico. ¿Cuál es el «punto de vista» de mi teoría de los sentimientos?

En primer lugar, acepto las preguntas de esta época, es decir, tomo como básico el análisis de la relación entre sentimientos y pensamientos. Y el valor que he adoptado para sol-

(2) Jung, *Psychologischen Typen*, Zurich, Rascher Verlag, 1942, p. 512. «Sin embargo, nada estorba tanto al sentimiento como el pensamiento.»

ventar los problemas es la preferencia por la unidad final de sentimientos, pensamiento y moralidad.

Quiero demostrar, por lo tanto, que el hombre unificado es un hecho empírico, en el sentido (puesto que no existen los «hechos puros») de que una de las direcciones en incesante expansión de la ciencia —psicología cerebral, antropología, psicología —puede agrupar coherentemente los hechos de que disponemos de tal manera que justifique mi hipótesis.

Al mismo tiempo quiero establecer como hecho no menos empírico (con la misma restricción que antes), que el campo de acción permitido por la sociedad actual, y el pensamiento determinado por ella, producen y fijan sentimientos particularistas, perpetúan y reproducen la alienación de los sentimientos, el carácter irrestringible de ciertos afectos. El hombre está unificado, pero la personalidad está escindida.

El valor que elijo es la personalidad unificada que se autorrealiza en la tareas presentadas por el mundo, y rica en sentimientos. Esa personalidad existe sólo como tendencia, como excepción. Su generalización antropológica no es, por tanto, un hecho empírico. Mi teoría de los sentimientos, sin embargo, parte de la validez de ese valor en la ordenación y evaluación de los hechos empíricos.

El tema de la primera parte de mi estudio es la unidad del hombre.

El tema de la segunda parte de mi estudio es la escisión de la personalidad.

Los valores que me guían en el análisis son idénticos en ambas partes.

PRIMERA PARTE

LA FENOMENOLOGÍA DE LOS SENTIMIENTOS

CAPÍTULO I

¿QUÉ SIGNIFICA SENTIR?

A. ESTOY IMPLICADO EN ALGO

¿Es posible, o mejor dicho, tiene sentido definir y analizar lo que llamamos «sentimientos» en toda su generalidad? Al fin y al cabo, nunca nos encontramos ante el «sentimiento» ni en nuestra existencia cotidiana ni en las actividades y objetivaciones que se elevan por encima de la vida diaria. Nos vemos confrontados a una diversidad de sentimientos cuyas funciones concretas no parecen tener nada en común. El sentimiento de ser descubierto, de gozar del sol, de hambre, de desprecio por algo o alguien, todos esos sentimientos juegan en mi vida papeles tan distintos que hacen por lo menos dudoso el que tenga derecho metodológicamente a empezar mi análisis antropológico partiendo del «sentimiento en general». Para justificar la opción por ese punto de partida señalaré la hipótesis que quiero formular sobre la función antropológica general del sentimiento, en otras palabras, el punto de partida del propio análisis.

Sentir significa estar implicado en algo.¹

Soy perfectamente consciente de que ese aserto puede parecer una tautología. Si sentir es venir a estar implicado en algo, entonces ¿qué significa estar implicado en algo? Pero como pretendo dar más adelante una explicación de esta frase, aceptemos por el momento la aparente tautología como punto de arranque de mi hipótesis. Siento que estoy implicado en algo. Ese «algo» puede ser cualquier cosa: otro ser humano, un concepto, yo

(1) Esta definición es próxima a la formulación de Plessner —«El sentimiento es esencialmente la relación de mi yo con algo»— aunque no es totalmente idéntica. Helmut Plessner, *Lachen und Weinen* (Reír y gritar), Arnhem, Van Loghum Slatterns Uitgever-smaatschappij, 1941, p. 147.

mismo, un proceso, un problema, una situación, otro sentimiento... otra implicación. El que yo esté implicado en algo no significa de ningún modo que «algo» sea un objeto determinado concretamente. Por ejemplo, puede haber deseo o temor «sin objeto» (ansiedad). Pero, el «algo» en que estoy implicado, por indeterminado que pueda ser tal pensamiento, es en cualquier caso algo presente. Si experimento ansiedad, estoy implicado, negativamente, en ser-en-el-mundo. La implicación puede ser positiva o negativa, activa o reactiva, y también directa o indirecta.

Quiero resolver un problema matemático: en ese caso me implico activamente. La implicación puede ser positiva y directa: el problema me excita, me interesa y, en cierto estadio, lo penetra el sentimiento de «¡Ah! Ya veo...» La implicación puede ser también positiva e indirecta: si resuelvo el problema gano la competición, recibiré un premio, me van a reconocer el mérito. Puede haber también una implicación negativa y directa: todo eso me asquea, no me interesa, me confunde, tengo el sentimiento de que «no lo voy a sacar nunca». Y puede darse una implicación negativa e indirecta: temo que me riñan si no resuelvo el problema, me echarán del trabajo, etc. En muchos casos opera una combinación de factores: el problema me excita, me interesa, pero «no sale», y me invade el sentimiento de que «así no me va a salir en la vida», etc.

Leo los periódicos. En ese caso me veo implicado reactivamente. De todo lo que el periódico trae, sólo lo que significa algo para mí suscita una reacción. Me encuentro directamente implicado si lo que leo se relaciona conmigo, con mis ideas, mis objetivos, las circunstancias de mi vida (positiva o negativamente). Quedo implicado indirectamente si esa implicación no se relaciona con el contenido informativo, sino con el proceso de adquisición de información (quiero hallar un lugar en mi entorno para ese elemento informativo, o quiero dárme las de bien informado esta noche, cuando esté acompañado). Vuelvo la página y doy con las necrológicas. Echo una hojeada a los muertos, a lo que causó la muerte de una persona. La mirada resbala sobre algunos extremos (no me implican). Se detiene en otros, vuelvo a leerlos. «A ese le conocía, ¡qué lástima!» O «Bien, bien, también los sinvergüenzas la palman». O «era de mi misma edad» (*memento mori*). O «tenía la misma enfermedad que yo». En todos esos casos me veo implicado, porque he relacionado la información conmigo. En otras palabras, siento compa-

sión, me alegro con la desgracia de alguien, siento miedo o por lo menos ansiedad.

La «amplitud» de la implicación reactiva está en relación recíproca con el grado de «familiaridad» generado por la información. Cuanto más extensas sean las integraciones y más generales los conceptos con los que me identifico, más amplio es el círculo de mi implicación; no sólo me produce un impacto la muerte del vecino, sino que me hago capaz de llorar incluso la muerte de un héroe en un país distante (por ejemplo, el Che Guevara).

La implicación no es un «fenómeno concomitante». No es que haya acción, pensamiento, habla, búsqueda de información, reacción, y que todo eso esté «acompañado» por una implicación en ello; más bien se trata de que la propia implicación es el factor constructivo inherente del actuar, pensar, etc., que la implicación está incluida en todo eso, por vía de acción o de reacción. Como escribió Wittgenstein: «El interés por lo que decimos... es algo experimentado, nos lo atribuimos a nosotros mismos... No es un acompañamiento de lo que decimos.»²

El límite inferior de la implicación es cero: soy indiferente, la cosa o el acontecimiento de que se trate no tiene significado para mí, es decir, «no lo siento». Ese límite, como veremos, nunca puede alcanzarse totalmente.

El límite superior de la implicación es doble: viene determinado por el organismo y por las circunstancias sociales. Siempre hay un límite orgánico, pero el «extremo exterior» de ese límite varía de un individuo a otro (por tanto corresponde a la idiosincrasia biológica). De forma parecida, siempre varía según la sociedad y el estrato (idiosincrasia social). Si la intensidad de la implicación perturba la homeóstasis del organismo, entonces se ha superado el máximo: en un caso extremo supongo que puede uno llegar a morir de rabia, de felicidad, o de dolor. Sin embargo, puede que la misma felicidad cause la muerte de una persona y en cambio otra sobreviva (porque esta persona no había alcanzado su límite extremo). Una implicación de gran intensidad es también considerablemente limitada en duración: las energías menguan, se agotan (pero no hay dos individuos que queden exhaustos exactamente en el mismo punto). Al tiempo, no hay sociedad que no trate de regular la intensidad

(2) L. Wittgenstein, *Zettel*, edición a cargo de G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, 1967, Basil Blackwell, Oxford, p. 239.

de la expresión del sentimiento y, en el caso de ciertos tipos de sentimiento, incluso sus contenidos. Esa regulación normalmente toma la forma de costumbres y ritos. Los sentimientos son regulados por las costumbres y ritos sociales en tal forma que el límite superior de intensidad socialmente prescrito y aceptado, así como sus contenidos, no superen el límite tolerado por la homeóstasis biológica. Por ejemplo, la regulación del luto (la intensidad y la duración correspondientes a la muerte de tal persona, y también las circunstancias) varía considerablemente según las culturas. Pero exceder el límite superior marcado por la sociedad, también en este contexto, es considerado como «hybris». Así, si alguien, en pleno luto por sus padres, se niega a comer, o a beber, esto puede ser considerado como una desviación del «límite de dolor máximo» prescrito por la sociedad.

El límite inferior de implicación (teóricamente) es cero. La implicación puede tender al punto 0 indefinidamente, pero sin alcanzarlo nunca.

Hay una implicación mínima (virtualmente 0) en el caso de acciones repetidas, incluido el pensamiento repetitivo, si se trata de acciones reflejas espontáneas o acciones prácticas (ejecutadas sin prestarles atención) repetidas innumerables veces y que tienen el carácter de medios. Como establece Tomkins muy ajustadamente: «En el caso de una acción fundamentalmente rutinaria, es más norma que excepción que el afecto juegue un papel mínimo.»³

¿Qué significa «repetición como medio»? Me visto, es decir, me ato los zapatos, me pongo la ropa, lo he hecho ya mil veces. Mientras realizo ese acto no pienso en él, sino en otras cosas en que estoy implicado (el sueldo, una cita, etc.). El grado de mi implicación es independiente del tipo de acción. Cuando el pequeño está aprendiendo a atarse los zapatos, esto comporta una concentración inusual de su atención: para él atarse los cordones del zapato es un fin en sí mismo, y si lo realiza bien significa un éxito. Lo excita tanto eso como más tarde la solución de un problema matemático. Es precisamente la naturaleza repetitiva de ciertos tipos de actividad (que son medios) la que puede alterarlos, privándolos de implicación. Sin embargo, si la acción repetida encuentra obstáculos (pongamos por caso que

(3) Silvan Tomkins, *Affect, Imagery, Consciousness*, Nueva York, Springer, 1962, vol. 1, p. 122.

los cordones se rompen) el medio se convierte en fin, y la implicación entra en juego: nos ponemos impacientes, nos irritamos, etc.

Los experimentos de Roger, Voronvin y Sokolov con el ritmo EEG corroboran esta experiencia cotidiana. En caso de emoción, de concentración (como es bien sabido en la literatura especializada) el ritmo alfa se convierte en ritmos beta y gamma (mayor frecuencia, menor amplitud). Según las conclusiones del mismo acto la frecuencia se hace cada vez menor, la amplitud cada vez mayor: se ha restablecido el ritmo alfa, «señal» de un estado vacío de contenido emocional y atencional. Las pruebas realizadas con un galvanómetro conducen a idénticos resultados.

La observación que hemos hecho sobre la naturaleza no emotiva de la repetición tiene que limitarse aún más.

En primer lugar: la repetición no disminuye la implicación si todo el proceso del que forma parte orgánica es un fin *per se* para el individuo. El lanzador de disco practica cada parte del movimiento que más tarde se convierte en espontáneo y repetitivo, pero esos movimientos practicados, aunque se repitan mil veces, son inseparables del acto de lanzar el disco, de todo el proceso. Si lanzar el disco es en sí mismo un placer para él o pretende ganar en competiciones de lanzamiento de disco (implicación directa o indirecta), entonces esa implicación no puede ser abstraída en realidad de ninguno de los elementos parciales, practicados y espontáneos, del movimiento. En esos casos, a diferencia de lo que ocurre con los actos repetitivos de naturaleza puramente instrumental, la intensidad de la implicación puede crecer en proporción directa con la repetición: cuanto menores sean la atención y concentración requeridas, tanto mayor puede ser el placer.

Añádase que la repetición tampoco disminuye la implicación si esa repetición pierde su función, es decir, cuando no resulta instrumental para algún fin. Más exactamente, durante algún tiempo la implicación disminuye, y luego es substituida por una fuerte implicación negativa, por el tedio. Pongamos el caso de los niños que van a la escuela y empiezan a estudiar nuevas materias. Están excitados, llenos de curiosidad por la nueva área de conocimiento (¿lo sé? ¿lo entiendo? «ya lo sé», «ya lo entiendo»). La materia se repite, su conocimiento se hace natural, la tensión se relaja. La materia se repite una y otra vez. La reacción del niño es: «me voy a morir de aburrimiento» (cosa que

nadie dice en el caso de lavarse los dientes, por muy frecuentemente que se repita la acción). Los experimentos EEG mencionados más arriba confirman también esta experiencia. Si una vez restablecido el ritmo alfa se repite la tarea muchas más veces, nos encontraremos de nuevo con ritmos beta y gamma. Los sujetos del experimento se han hastiado de la tarea. La implicación se aproxima a O no sólo en el caso de repeticiones de naturaleza instrumental. Podemos considerar la implicación prácticamente como O cuando recibimos información que no tiene significación para nosotros. Tal información «nos entra por un oído y nos sale por el otro», o la rechazamos y olvidamos inmediatamente. Así, si alguien nos cuenta que una persona completamente desconocida para nosotros compró ayer un perro... nos vemos inclinados a preguntarle: «¿Y qué?» Sin embargo, si yo también tengo ganas de comprar un perro, entonces ese elemento de información adquiere inmediatamente un valor para mí. Alguien ha tenido el mismo deseo que yo y lo ha realizado. La implicación ya no es O.

Con entera independencia respecto del objeto en que uno se ve implicado, la implicación puede afectar a sólo parte de la personalidad o a toda ella, puede ser momentánea o continuada, intensiva o extensiva, profunda o superficial, estable o en expansión, orientada hacia el pasado, el presente o el futuro. Por supuesto, todo eso son sólo aspectos; en la práctica, cada implicación incluye una combinación de varios de esos aspectos. Observemos por ejemplo los siguientes relatos de sentimientos: «su desconfianza me ha herido un poco pero mañana ya lo habré olvidado», «me dolería que desconfiase de mí», «su desconfianza me dolió muchísimo, pero ya lo he superado», «me ha dolido toda la vida que desconfiase de mí; me humillaba». Es evidente que incluso expresiones tan simples muestran una combinación complicada de diversos aspectos de la implicación. Así, la última expresión es profunda, afecta a toda la personalidad, es continuada e indica una implicación intensa. La tercera expresión es intensiva, profunda, orientada hacia el pasado, con una implicación momentánea. La primera expresión es superficial, orientada hacia el pasado y el presente, momentánea, pero no implica a toda la personalidad. La segunda indica orientación hacia el futuro, y una implicación en expansión. Pero puede aplicarse un análisis semejante de la implicación a declaraciones que no tienen características de expresión emocional. Por ejemplo: «Me gustaría escribir un poco», «ayer me hubiera

gustado escribir un poema, pero hoy ya no siento ese impulso», «me gustaría escribir una poesía cada vez mejor», «me gustaría escribir sobre todo lo que veo y experimento», «expresaré toda mi personalidad en mi poesía», etc.

Sentir significa estar implicado en algo. Tal implicación, como he señalado, es parte estructural inherente de la acción y el pensamiento y no un mero «acompañamiento». Pero puedo estar *implicado* en algo o implicado en *algo*. Es decir, el centro de mi conciencia puede ocuparlo la propia implicación o el objeto en que estoy implicado. Según lo que se encuentre en el centro de mi conciencia el sentimiento (implicación) puede ser «figura» o «trasfondo» (Figur-Hindergrund). «Vordergrund-Hintergrundsvorgang ist ein Grundphänomen aller Leistungen des Organismus.»⁴

En el caso del miedo, el sentimiento es, inequívocamente, la figura (permanece en el centro de la conciencia) mucho más que su objeto. De otro lado, la implicación se hace también figura si al escuchar una melodía me emocio hasta el punto de romper a llorar, o cuando vuelvo la cabeza exultante hacia los rayos del sol de primavera o si, en un arrebato de ira, aplasto el primer objeto que encuentro a mano. Y lo que es más importante y más general: en las relaciones interpersonales (presuponiendo que tal relación no sea repetitiva o meramente funcional) la implicación también juega necesariamente el papel de figura, es decir, inevitablemente aflora de cuando en cuando al centro de la conciencia. Así ocurre en el amor, la amistad, la alegría por la desgracia de otros, la envidia, la simpatía, el desprecio, etc.

Aquí, sin embargo, tenemos que hacer otra precisión todavía. El papel de figura, cuando se trata de la implicación en las relaciones humanas, no significa de ningún modo que tenga que permanecer en el foco de la conciencia de manera continuada, en todo momento de su presencia. El amor puede no estar siempre en el foco de la conciencia, y lo mismo la alegría por la desgracia de otros. Esos sentimientos se hacen trasfondo no sólo desde el punto de vista de la totalidad de acciones —cosa obvia, pues nadie pretenderá que el amor sea un sentimiento figura cuando el hombre enamorado está trazando un dibujo en

(4) «Primer término y trasfondo es un fenómeno básico en todas las actividades del organismo.» Kurt Goldstein, *Ausgewählte Schriften* (Escritos escogidos), La Haya, Nijhoff, 1971, p. 142.

la oficina o agachado en las trincheras— sino que también puede hacerse trasfondo si nos vemos confrontados con el objeto de nuestra implicación (ya sea que estudiemos junto a esa persona, ya que estemos discutiendo un programa en común). Simplemente quiero decir con esto que en las relaciones interpersonales sólo pueden ser consideradas implicación en el otro ser humano (en sentido positivo o negativo) aquellas disposiciones emotivas que de cuando en cuando aparecen inevitablemente en el fondo de la conciencia, es decir, se convierten en sentimientos figura.

Además, la implicación se hace figura en todos los casos en que la acción, el pensamiento, la relación con alguien o algo encuentran cerrado el paso. El hambre no se sitúa en el foco de la conciencia si podemos ir en cualquier momento a la cocina a cortarnos una rebanada de pan, pero aparece en el centro de la conciencia si no hay nada que comer, o si queremos entrar en el piso pero la llave que hasta ahora funcionó perfectamente no da vuelta a la cerradura, si «no nos sale» la solución del problema o si llueve sin cesar durante las vacaciones. O, por referirnos a hechos más relevantes, si nuestro amigo se burla de nosotros o la persona amada muere. El carácter existencial único de la muerte de la persona amada —a diferencia de todos los demás casos— consiste en que ya no es posible dar un «rodeo» y relegar el sentimiento al «trasfondo». Si no hay manera de superar el obstáculo, tampoco puede haber una tarea; sólo se puede relegar el sentimiento al trasfondo recurriendo a objetos heterogéneos.

En el caso de la solución de problemas la implicación permanece normalmente en el trasfondo de la conciencia, ocupando el primer plano el objeto de la implicación. Y desde nuestro punto de vista no importa que el problema se resuelva por vía cognoscitiva o manipulativa (busco una calle en el mapa, parto leña, analizo gramaticalmente una frase). Sin embargo, esto sólo se aplica al proceso de resolver problemas, pero no necesariamente a los inevitables estadios de la captación y percepción del problema. Platón sabía ya que el punto de partida para reconocer algo nuevo es el admirarse, *thaumadzein*. Esa admiración, el «¿qué es eso?» el «¿cómo es posible?» es el sentimiento que da impulso para resolver el problema. Y el sentimiento puede también jugar el papel de figura una vez que he hallado la solución. Así ocurre tanto en el caso de la llamada intuición —siento que la solución radica en eso, pero hay que demostrarlo, o com-

probarlo (es el sentimiento que Köhler llama la «experiencia ajá»)— como en el caso de hallar la solución completa (el ejemplo histórico o legendario de esto es el «eureka» de Arquímedes).

Cuanto mayor sea el grado de concentración requerido en el proceso de solución de un problema, tanto más se retira hacia el trasfondo la implicación referente al problema, y no sólo esa implicación, sino también otros sentimientos muy heterogéneos (e igualmente, todo tipo de pensamientos heterogéneos). Es lo que Georg Lukács llamó «homogeneización». He dado con mil relatos que atestiguan que los pilotos que conducían bombarderos durante la Segunda Guerra Mundial ni siquiera se apercebieron de la gravedad de sus heridas durante el fragor de la batalla: sólo empezaron a sentir el dolor cuando volvían ya a la base tras haber cumplido su misión.

En general, durante la percepción la implicación permanece en el trasfondo. Aquí de nuevo hay que hacer algunas precisiones. Si el estímulo es lo bastante intenso, entonces el sentimiento aparece inmediatamente en el foco de la conciencia (un ruido muy fuerte, una luz intensa que aparece de repente... esos estímulos generalmente provocan una reacción de miedo). También ocurre eso en el caso de estímulos no particularmente fuertes, si la percepción tiene algún significado para nosotros, para nuestra persona o personalidad. Por ejemplo, si volvemos a casa y notamos que alguien ha cambiado los muebles de lugar, en ese caso nuestra conciencia focaliza inmediatamente un sentimiento de que «esto no está en orden», «aquí ocurre algo». Nos vemos implicados negativamente en lo que hemos percibido.

Y sin embargo, la implicación se da, con mayor o menor intensidad, en toda percepción, aunque sea en el trasfondo. Hay una gran intensidad si percibimos algo que nos resulta nuevo. Como escribe Merleau-Ponty: «Los estímulos físicos... juegan el papel de ocasiones más que de causas; su acción depende de su significado vital más que de las propiedades materiales de los estímulos.»⁵ Por supuesto, Merleau-Ponty no pretendía con este aserto negar la presencia de estímulos físicos, ni su carácter indispensable desde el punto de vista de la percepción. Sólo quería decir que no son suficientes en sí mismos para la percepción; que también tiene que estar siempre presente en el estímulo la implicación (de nuevo debemos añadir

(5) M. Merleau-Ponty, *The Structure of Behavior*, Boston, Beacon Press, 1963, p. 161.

que en mayor o menor medida). Por supuesto, la selección de lo que es importante para nosotros es parcialmente innata: se basa en parte en «modelos» biológicos.

Finalmente, en los actos deliberados la implicación generalmente pasa al trasfondo, sobre todo en los procesos de selección de los medios. Ya me he referido a ese tipo de relegación al hablar del problema del «rodeo». Si algo «no funciona», entonces la implicación se sitúa en el foco de la conciencia. El proceso puede incluso interrumpirse en ese punto, o puede continuar: buscamos la forma de dar un rodeo. ¿Cómo podemos a pesar de todo resolver el problema? ¿Cómo podemos a pesar de todo alcanzar el objetivo? Elegimos nuevos medios, cosa sólo posible si el sentimiento es relegado de nuevo al trasfondo. Pero este caso es sólo uno de los subcasos de los problemas. Relegar la implicación al trasfondo (o posiblemente: relegarla conscientemente al trasfondo) es una característica de todo proceso de selección de medios. Piénsese en el avaro, que está profundamente implicado en conseguir dinero. Para conseguir el objeto de su vida, la acumulación de moneda, tiene que reflexionar: ¿qué inversión sería más adecuada? ¿La que le produzca rápidamente unos beneficios menores? ¿O la que le dé beneficios más tardíos, pero más cuantiosos? ¿No es excesivo el riesgo que acompaña a esa inversión? etc. Como trasfondo, la codicia está presente en todo momento, pues de otro modo nuestro avaro no andaría meditando medios para este fin. Pero ha de suspenderla (ha de relegarla al trasfondo de su conciencia) precisamente para mejor conseguir su objetivo.

Cuando hablamos de la implicación como figura o como trasfondo, por supuesto, nos estamos refiriendo sólo a dos tendencias. En la mayor parte de los casos, especialmente en las relaciones humanas, sería preferible hablar de una implicación «más bien figura» o «más bien trasfondo».

Y sin embargo, en los procesos, casos, etc., en los que la implicación juega el papel de trasfondo, su presencia constante es una predisposición indispensable de la propia figura. En general, no hay solución normal de problemas, selección de medios, percepción ni pensamiento sin una implicación en el trasfondo. «Las emociones pueden estar en el trasfondo, pero pertenecen a una conducta, en general la condición en trasfondo pertenece a la formación normal de la "figura".»⁶

(6) Goldstein, *op. cit.*, p. 429.

Todo lo dicho hasta ahora deja claro que considero inaceptable el intento behaviorista de descripción de la esencia y de la función del sentimiento. A continuación voy a enfrentar mi propia concepción a dos tesis behavioristas ampliamente aceptadas. Esas tesis son: a) Sólo se puede considerar como sentimiento lo que se manifiesta directamente en acción (o conducta); en otras palabras, el único criterio indicativo de la presencia de sentimiento sería el comportamiento que expresa ese sentimiento. b) En el caso de una «respuesta» adecuada se descarta totalmente la existencia de sentimientos.

a) Es parte de la esencia humana que «de ningún modo sea evidente de por sí que nuestros impulsos se transformen en acción».⁷ El hombre es capaz de guardar «para sí» sus sentimientos, respondiendo a ciertos estímulos con acontecimientos interiores sin dejar que esos sentimientos se manifiesten en acción. Esto es particularmente cierto en lo que respecta a las relaciones interpersonales, sobre todo cuando hay un conflicto entre los sentimientos y las normas aceptadas por la persona concreta. Ya Aristóteles sabía que el hombre valiente no se caracteriza por *no* tener miedo: se comporta *como si* no tuviese miedo. La consecuencia del intento de los behavioristas de identificar sentimiento con conducta sería que el que tiene miedo tiene que echar a correr huyendo, mientras que el que no lo hace, no tiene miedo. Por supuesto, si planteamos la pregunta ¿qué prueba hay de que existan sentimientos que no se manifiesten en conducta? podemos responder que en caso de ciertos sentimientos (por ejemplo, los afectos) sí tenemos pruebas. Por ejemplo, se ha demostrado que tanto en los pilotos valientes como en los cobardes se produce el cambio endocrinológico característico del miedo. Naturalmente, nos faltan pruebas de este tipo en el caso de la mayor parte de los sentimientos, y entonces no podemos remitirnos a otras fuentes que a la mera introspección. Dado que en el caso del miedo, como ha mostrado el ejemplo, observamos que la introspección demuestra ser una fuente fiable en cuanto a la presencia o no de sentimiento, ¿por qué dudar de que la misma fuente pueda ser adecuada también en el caso de conciencia de un orden más elevado de sentimientos? Es cierto que cuanto más cognoscitivo, situacional y,

(7) Arnold Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie* (Estudios de antropología y sociología), 1964, p. 52.

al mismo tiempo, idiosincrático sea un sentimiento, tanto menos incondicionalmente fiable será la introspección como fuente, y más podemos equivocarnos al evaluar la naturaleza de nuestros sentimientos. Pero eso no significa, sin embargo, que para detectar la presencia o ausencia de emociones la única fuente de conocimiento sea la conducta, fundamentalmente porque cuanto más elevado sea el sentimiento, tanto más nos vemos inclinados a guardarlo «para nuestros adentros». Por tanto sólo se puede adquirir un conocimiento aproximado, nunca total, de esos sentimientos mediante la introspección y la conducta tomadas conjuntamente en el caso de nuestros propios sentimientos; mientras que para conocer los sentimientos de otros, hay que remitirse a la conducta junto con lo que ellos relaten sobre sus sentimientos.

«Guardar los sentimientos para sí» puede significar también demorar extremadamente la conducta que se deriva del sentimiento. En el drama *Nora*, de Ibsen, no sólo los espectadores, sino incluso la protagonista sólo caen en la cuenta de que Rank está enamorado de ella cuando éste pronuncia las palabras «gracias por la luz». Puedo sentirme ofendido sin que ese sentimiento se exprese en mi conducta, si mi implicación entra en conflicto con otra implicación: «Me da vergüenza sentirme ofendido.» Tengo que aceptar como auténtica la siguiente declaración, pronunciada después de los hechos : «Me sentía ofendido, pero no lo mostré, porque me avergonzaba de sentirme ofendido.»

Añádase que puedo estar implicado en el pasado, y de tal forma que esa implicación no resulte en nada que afecte mi conducta o mis acciones en el presente o en el futuro. Por ejemplo, me encuentro implicado en el pasado cuando evoco nostálgicamente la imagen de mi querido y malogrado padre. Por supuesto, también ese sentimiento puede dar lugar a una conducta o acción (por ejemplo, podría visitar con frecuencia su tumba), pero de ningún modo podemos tomar como criterio de la presencia de sentimiento esa consecuencia en la conducta.

Y si vamos más allá del círculo, nada negligible, de las relaciones interpersonales, la identificación de conducta con sentimiento no resulta convincente ni siquiera en relación al proceso de solventar un problema. Puedo aceptar como auténtica la declaración de alguien según la cual cierto problema le excita e interesa, aunque no proceda a resolverlo. Por supuesto, se puede argumentar que en tal caso el problema no le interesa ni excita

«realmente»; sin embargo, esto ya no es una afirmación de orden psicológico, sino más bien un juicio. Si la parte interesada dice: «el problema me atrajo mucho, pero no tengo tiempo para dedicarme a resolverlo», entonces se puede entender justificadamente que esa afirmación significa que relegó al trasfondo un sentimiento real.

b) El aserto de que si hay una reacción adecuada no se da sentimiento es sin lugar a dudas erróneo como afirmación general. Ni siquiera sería cierto en el caso ya citado de que no hallemos obstáculos en la solución de un problema. Aun entonces, el sentimiento está presente en el trasfondo de la conciencia.

Es falso también que la reacción adecuada no sea parte orgánica del proceso, sino un «producto final». ¿Quién no ha experimentado un placer de triunfo y satisfacción al responder correctamente a una pregunta inesperada? O cuando devolvemos beso por beso, ¿hay que considerar que es una respuesta adecuada? ¿hay que considerarla privada de sentimiento? Ocurre así no sólo con los sentimientos complejos característicos de las relaciones interpersonales y relacionados con los procesos cognoscitivos, sino también en el caso de los impulsos y afectos más elementales. Si la persona que necesita aire abre la ventana inmediatamente —y adecuadamente— ¿significa eso que no sienta nada? Si el hombre que cae por la borda de su barca a un mar embravecido nada —adecuadamente— hasta la orilla, ¿significa eso que no tenga miedo? ¿O es que no siente alivio después? (En tales casos incluso es posible que el miedo sólo se apodere de la persona después de haberse librado del peligro, «post festum»: y entonces es cuando empieza a temblar, a sudar, etc.) No quiero negar con esto que hay casos en que se produce un sentimiento intensivo (sobre todo afectos) al no hallar una reacción adecuada, como ocurre con la rabia impotente o el miedo cegador. Sin embargo, tales casos son más la excepción que la regla.

Los dos puntos de vista que he criticado tienen en común que niegan el proceso de subjetivización (es decir, negarlo como significativo y perteneciente a nuestra esencia humana). La subjetivización no es sino la formación del mundo propio del Ego en el proceso orgánicamente conectado de adquirir el objeto y realizar nuestro propio yo. Si el sentimiento sólo se manifestase en conducta no podría haber subjetivización, el Ego no podría

tener su mundo propio. Si el sentimiento aparece sólo en el caso de respuestas inadecuadas, entonces resultaría disfuncional la construcción del mundo propio del sujeto desde el punto de vista de la acción y, en general, desde el punto de vista de la vida humana. Yo soy consciente de que la definición del sentimiento como implicación sólo puede resultar válida si demuestro que la objetivización y la subjetivización son en el desarrollo del hombre y del individuo dos direcciones inseparables, interdependientes y tangenciales. Es precisamente lo que pretendo demostrar con lo que sigue.

Pero por el momento, y en relación con esta cuestión, permítasenos volver a la teoría de la figura y el trasfondo. He advertido que si en el proceso de «ser implicado en algo» el acento está en la implicación, entonces el sentimiento está en el centro de la conciencia; si el acento va puesto en el «algo» en que estamos implicados, entonces el sentimiento viene a ser un fenómeno de trasfondo que, sin embargo, sigue siendo indispensable en la estructura «normal» de la figura. Con todo, desde el punto de vista del Ego se puede preguntar si es realizable la identificación de sujeto y objeto. ¿Puede haber en la conciencia humana «acontecimientos» en los que figura y trasfondo vengan a ser una sola cosa, es decir, en que deje de haber trasfondo?

Creo que se dan ese tipo de acontecimientos, por ejemplo al rendir totalmente al objeto de nuestra implicación, cuando subjetivizamos inmediatamente el objeto y llegamos a estar absorbidos por él con toda nuestra personalidad. En tales instancias la implicación es a la vez profunda e intensiva. Era lo que Platón tenía en mente cuando escribió sobre la felicidad como contemplación directa de las ideas en los grandes momentos de amor, y en la contemplación de la belleza. Refiriéndonos a los pensadores contemporáneos, es lo que Lukacs llamó la catarsis y Maslow la «experiencia cumbre». En realidad, ese es el carácter de todo «gran momento» en que dos amantes se unen rindiendo temporalmente la existencia separada del Yo y del Tú —una rendición que, sin embargo, no puede prolongarse mucho—. Así es la inspiración en el acto de creatividad, la catarsis en la experiencia evocativa, y así es el éxtasis religioso. Maslow tiene razón: la vida que no incluye tales «experiencias cumbre», la vida en que la implicación nunca ha llegado a identificarse con su objeto, no puede ser completa. Pero tiene igualmente razón cuando escribe que no es posible permanecer mu-

cho tiempo en el estado de «experiencia cumbre». En general, no son los momentos de «experiencia cumbre» los característicos del curso de la vida. Sentir significa estar implicado en algo y, en general, así es precisamente como sentimos. El sentimiento es figura o trasfondo o, para ser más precisos, tiende a ser lo uno o lo otro.

B. EL SER HUMANO COMO UN TODO

Mi afirmación inicial de que sentir es estar implicado en algo puede parecer una tautología en tanto no responda a la pregunta de qué significa estar implicado. A continuación trato de mostrar que aquella afirmación inicial no era una tautología.

Los seres humanos, como tales, se caracterizan por una antinomia básica. Nacemos con un organismo en el que el código genético ha inscrito sólo las condiciones para la «existencia de la especie humana». En adelante voy a referirme a esto como «esencia muda de la especie» (*stumme Gattungsmässigkeit*). Al mismo tiempo, ese organismo es un sistema independiente —un sistema idiosincrático en cada caso— que se vuelve hacia el mundo como tal y que puede «integrar» o «incorporar» todo sólo partiendo de sí mismo, nunca trascendiendo al yo. Y sin embargo todo lo que hace al hombre hombre *de facto*, es decir, todos los elementos de información que constituyen la existencia de nuestra especie, son todavía externos al organismo en el momento de nuestro nacimiento: pueden ser hallados en las relaciones interpersonales a las que nos vemos abocados. Esa esencia de la especie que en el momento de nuestro nacimiento sigue siendo completamente externa a nosotros mismos (como las relaciones interpersonales en general, el lenguaje, el pensamiento, los objetos y su uso, las modalidades de acción, las objetivaciones), a eso en adelante lo llamaré «carácter propio de la serie» (*eigentliche Gattungsmässigkeit*).⁸

El ser animal no tiene tal antinomia. El espécimen animal recibe ya preparada en el código biológico, al nacer, toda la

(8) En mi libro *La vida cotidiana* he diferenciado dentro del concepto de «carácter propio de la especie» de un lado «las objetivaciones en sí de la especie» (*an-sich-seiende gattungsmässige Objektivationen*) y de otro las «objetivaciones para sí de la especie» (*für-sich-seiende gattungsmässige Objektivationen*). Ahora no necesito hacer referencia a tal diferenciación.

información correspondiente a su especie. Puede ampliarla y aplicarla mediante el aprendizaje, pero básicamente es guiado por instintos de que ha sido dotado biológicamente. Un caballo criado en un ambiente humano seguirá siendo un caballo (un miembro de su especie). Un humano adulto criado entre caballos (hipótesis absurda en sí misma) no sería un ser humano, no sería un miembro de su especie.

Recibimos nuestra «esencia muda de la especie» con todo el organismo como entidad orgánica. He elegido el cerebro para tratar de iluminar a continuación la mencionada antinomia, porque es el centro dirigente del organismo, y no porque considere el cerebro como única sede de la «esencia muda de la especie». Si mediante un experimento mental trasladamos un cerebro humano al cuerpo de un elefante, el experimento sólo puede concluir en que el elefante no se transformará por ello en un humano.

Consideremos, buscando una analogía, que el cerebro sea una máquina, sin perder de vista en ningún momento que no se trata más que de una analogía razonable. El hombre nace con una máquina (el cerebro) programada para operaciones ideativas (simbólicas) y para proyecciones...⁹ con capacidad de almacenar en memoria y de desarrollar operaciones simultáneas. Esa «máquina» puede realizar muchas cosas, desde las operaciones más primitivas hasta las más complejas «con que se le alimenta». (No sabemos de antemano cuántas son, y probablemente no lo sepamos nunca totalmente.) Sin embargo, esas tareas no le han sido suministradas al cerebro en el momento de nuestro nacimiento. Le son suministradas por el mundo, por el ser-en-el-mundo, por la subsistencia y orientación en él, por el sistema existente de símbolos —como el lenguaje, las formas de manipulación, las objetivaciones en general—, dicho de otro modo por el carácter propio de la especie.

El hombre nace sin mente.¹⁰ No puede haber en él más conciencia que la conciencia socialmente condicionada. No hay un lenguaje privado, ni un sistema privado de conceptos, no existe un sistema privado de manipulación.

La concepción según la cual ni siquiera la «máquina» (ce-

(9) A este respecto me baso en la teoría de Noam Chomsky.

(10) Delgado escribe: «Los seres humanos nacen sin mente» y «la base de la mente es cultural, no individual», José M. R. Delgado, *Physical Control of the Mind*, Nueva York, Harper and Row, 1969, pp. 27, 33.

rebros) que representa la «esencia muda de la especie» está totalmente completa en el momento del nacimiento y que, además, el propio cerebro se completará durante su interacción con el mundo al apropiarse el «carácter propio de la especie», es una concepción más o menos aceptada en la neuropsicología. Delgado demuestra con agudeza que ese proceso no puede ser circunscrito por el concepto de «maduración». La constitución del cerebro del niño sietemesino cuando alcanza la edad de dos meses corresponde más o menos a la constitución del cerebro de un niño de dos meses nacido tras una gestación normal de nueve meses. (Si el hecho se pudiese explicar como «maduración», entonces la constitución del cerebro del niño prematuro correspondería, a los dos meses, a la del recién nacido tras una gestación de nueve meses.) Incluso Steven Rose, que es muy parco en explicaciones ideológicas, observa: tras el nacimiento, «las neuronas se agrandan considerablemente, aumentando su citoplasma y su contenido ribosómico —signo de síntesis activa de proteínas».¹¹

Formulemos, pues, la antinomia.

a) Nuestro organismo es «esencia muda de la especie». Al mismo tiempo es un sistema individual, un todo orgánico único. Podemos volvernos hacia el mundo sólo si partimos del yo, sólo con el «equipamiento» del organismo, y nunca trascendiéndolo.

b) El carácter propio de nuestra especie es externo a nosotros en el momento de nuestro nacimiento. La conciencia siempre es condicionada socialmente, y sólo puede ser apropiada como tal.

Toda nuestra existencia humana es la solución de esta antinomia, tender un puente sobre este hiato (para utilizar las palabras de Gehlen). Al mismo tiempo, tal contradicción nunca puede ser resuelta por completo. Somos seres finitos, finitos en el espacio y, lo que es más importante, en el tiempo. Somos también finitos en nuestra capacidad de almacenar información. Ese proceso de solución es lo que constituye el Ego.¹²

(11) S. Rose, *The Conscious Brain*, Londres, Cox and Wyman Ltd., 1973, p. 153.

(12) Por supuesto, también a este respecto hay limitaciones biológicas. En relación a aquellos de entre nosotros en los que este proceso se detiene al llegar a edad avanzada por cualquier razón, hablamos justamente de destrucción del Ego. La situación es similar si el proceso se interrumpe por avería del cerebro.

El ser humano empieza a apropiarse las tareas del mundo partiendo de su propio organismo en el momento del nacimiento. Es el mundo el que proporciona las tareas que han de ser apropiadas. Todo lo que me apropio («íntegro» dentro del yo) se convierte en el Ego, y en el futuro será cada vez más la proyección del Ego la que abra camino a la ulterior apropiación del mundo. Así se desarrolla la relación de sujeto a objeto que caracteriza al ser humano, y sólo al ser humano. Como dice Marx, a diferencia del animal, el hombre se relaciona con el mundo. Esa relación incluye el proceso de apropiación, así como la objetivación, y la expresión de sí mismo. Mejor dicho, apropiación, objetivación y expresión del yo son diversos aspectos del mismo proceso.

Apropiación, objetivación y expresión del yo son por igual actuar, pensar y sentir. Como escribió Goldstein: «Der physische Mensch setzt sich nicht zusammen aus seinem Denken, Sprechen. Wollen, Fühlen... sondern er ist ein denkender, sprechender, fühlender, optische, etc. Erlebnisse habender Mensch.»¹³ Dewey expresaba la misma idea en relación al pensamiento y el sentimiento: «La distinción entre la fría intelectualidad y la cálida emotividad es simplemente una distinción funcional dentro de esa acción total única.»¹⁴

Por mi parte, no sólo acepto, sino que subrayo que acción, pensamiento y sentimiento caracterizan todas las manifestaciones de la vida humana, que sólo pueden ser separados funcionalmente; con todo, voy a poner mayor peso en ese aspecto funcional. Pues no basta con señalar que no existe pensamiento sin sentimiento, ni sentimiento sin conceptualización ni acción sin ambos, sino que también tengo que tomar en cuenta seriamente sus diferencias funcionales si quiero plantear la pregunta: ¿qué significa sentir? Si no abordamos seriamente esa diferencia funcional, entonces la pregunta «¿qué significa sentir?» sería sinónima con la pregunta: ¿qué significa pensar, qué significa actuar? O mejor dicho, todas esas preguntas se fundirían en una sola: ¿qué significa «relacionarse»? ¿cuál es el significado de la relación sujeto-objeto? Y no es esto lo que yo me he pre-

(13) «El hombre físico no es una combinación de pensamiento, habla, voluntad y sentimiento... por el contrario, es un hombre que piensa, habla, siente, tiene experiencias ópticas, etc.» (*op. cit.*, p. 163).

(14) Citado en Magda Arnold, *Emotion and Personality*, Nueva York, Columbia University Press, 1960, vol. I, p. 121.

guntado, sino qué significa sentir. He preguntado sobre la función específica de sentir. He preguntado por lo que diferencia al sentimiento de otras capacidades humanas dentro de un sistema humano integrado de relaciones.

Sólo en el caso del niño recién nacido podemos hablar de relaciones indiferenciadas. La diferenciación entre actuar, pensar y sentir se da con el desarrollo del Ego (especialmente tras la adquisición del lenguaje). La persona que no puede diferenciar qué hace, qué piensa, qué siente, qué percibe, es un imbécil. Sin tal diferenciación carecerían de sentido incluso afirmaciones primitivas como: «afuera llueve, y la lluvia se ha llevado mi gusto por la vida», o «le di un bofetón, pero permanecía tranquilo por dentro», o «al valorar mis posibilidades, me entristezco aún más». Al mismo tiempo, y esa es la otra cara del proceso, simultáneamente con la diferenciación tiene lugar la reintegración. Para mencionar sólo lo más importante desde nuestro punto de vista diremos que los sentimientos no pueden diferenciarse sin conceptualización (conocimiento). Por lo tanto, el desarrollo del Ego avanza con la diferenciación, y con la continua reintegración de las funciones.

Hagamos abstracción por el momento del proceso de reintegración, y concentrémonos en cuál es la función de estar implicado al percibir, pensar y actuar. ¿Qué significa estar implicado?

El Ego selecciona entre las tareas proporcionadas por el mundo. El proceso de selección se orienta a sostener la homeóstasis del organismo. Esa homeóstasis no es meramente biológica (en la medida en que lo fuese no podría haber realmente un Ego en el sentido propio de la palabra) sino social: no podemos sustentarnos y reproducirnos sino en el seno de un entorno social determinado. La homeóstasis es la preservación y extensión del sistema Ego, y esa extensión siempre se realiza asegurando la continuidad del Ego. El Ego selecciona lo que le asegura la preservación (como organismo social) y extensión. No sólo selecciona esos factores sino que los selecciona de manera apropiada para la tarea. El Ego incapaz de realizar tal selección sería igualmente incapaz de vivir.

Todo eso de ningún modo significa que la función reguladora del Ego sea sinónimo del propio proceso de selección. De un lado, la selección no es más que un elemento, aunque siempre presente, de la función reguladora. La relación del Ego al mundo es intencional: el Ego no sólo selecciona sino que crea activa-

mente su propio mundo. Cuando actúo, percibo, pienso, no me limito a «seleccionar» lo que es decisivo y fundamental para mí, lo que amenaza la preservación, extensión y continuidad de mi Ego; sino que también me realizo, hago coherente mi propio mundo y pongo mi propio sello en todo lo que hago, percibo o pienso. Y viceversa: no toda selección es apéndice directo de la función reguladora del Ego. Los «puntos de vista» de una selección con frecuencia son proporcionados sobre todo por la propia objetivación, como en el caso de la selección cognoscitiva. Sin embargo, incluso en tal caso está presente el sentimiento como trasfondo.

La conciencia es siempre conciencia social general. Sabemos que no existe lenguaje privado, ni conceptos privados, ni objetivaciones privadas; pero qué expreso, y qué me inhibo de expresar, qué es objeto de mi reflexión y en qué no reflexiono, de entre las tareas que me son asignadas por el mundo... eso es la proyección del Ego, lo que Husserl llamaba «intencionalidad».

La implicación no es sino la función reguladora del organismo social (el sujeto, el Ego) en su relación con el mundo. Eso es lo que «guía» la preservación de la coherencia y continuidad del mundo subjetivo, la extensión del organismo social.

El sentimiento humano (y su generalidad) es por tanto consecuencia del hiato. Sin embargo, esa consecuencia no significa que tender el puente sobre el hiato sea función exclusiva del sentimiento. ¡De ningún modo! Pues en la apropiación de la «esencia propia de la especie» son los elementos y procesos de acción y pensamiento los que funcionalmente tienen una importancia primordial. Aprender a usar herramientas, adquirir el lenguaje, conocer y practicar las costumbres... son las tareas primarias. Y sin embargo, esas habilidades puedo adquirirlas solamente partiendo de mi Ego, sólo puedo seleccionirlas partiendo de mi Ego. Puedo valorarlas solamente desde el punto de vista de mi Ego. Nuestro organismo social sólo puede darse, y sólo ser mantenido en su propia continuidad por nuestro Ego gracias no sólo a la aceptación por medio del pensamiento y la acción del mundo de la esencia propia de la especie sino también a la «evaluación» constante del significado de los objetos para el sujeto. Aclarémoslo con un simple ejemplo. Para que el niño aprenda a hablar es necesario: a) que exista el habla como parte de su entorno y que esté presente la objetivación («esencia propia de la especie»); b) que haya nacido con la predisposición del «carácter mudo de la especie» (en primer lugar, con un

cerebro programado para idear); c) que sienta la necesidad de hablar, que venga a estar implicado en el hablar. Esto último se evidencia en la selección primaria del lenguaje de los adultos que el niño realiza. Todo padre avisado sabe que el niño selecciona lo que es más importante desde el punto de vista de su propio Ego (salvo que se le enseñe a repetir palabras como un loro).

Por tanto «estar implicado» significa regular la apropiación del mundo desde el «punto de vista» de la preservación y extensión del Ego, partiendo del organismo social. Con la implicación, el sujeto evalúa para sí mismo la «esencia propia de la especie».

¿Qué base neurofisiológica tiene esa implicación? ¿Hay en el cerebro algún circuito especial evaluatorio al que debamos la experiencia del sentimiento (como pretende Magda Arnold), o es todo el organismo humano, y dentro de él en primer lugar el «todo cerebro-acción», lo que determina esa experiencia sentimental (punto de vista de Goldstein y Lashley)? No tomaré posición en esa disputa, ni necesito tomarla.

Hasta ahora hablé de la implicación meramente como función reguladora del organismo social, desde el punto de vista de la relación del objeto al sujeto. Sin embargo, como señaló Marx, el hombre se hace también a sí mismo objeto de su conciencia. En otras palabras, el objeto del Ego no está sólo fuera del Ego, sino que el propio sujeto puede convertirse y se convierte en objeto del Ego. La conciencia del Ego es uno de sus elementos constitutivos primarios. (Así, no hay lenguaje que no tenga un término para expresar «yo».) Sin conciencia del Ego no puede haber ser humano. Es más, la propia «implicación» es una abstracción. Cada implicación singular es un sentimiento diferenciado, específico. El Ego puede implicarse incluso en estar implicado en algo (positiva o negativamente): recordemos la afirmación «Me avergüenza sentirme ofendido». No sólo pertenece a la continuidad (la preservación, la extensión) del Ego la implicación, sino también la jerarquía de implicaciones heterogéneas. Precisamente forma parte de la función regulativa del Ego el relegar ciertos sentimientos al trasfondo cuando encuentra sentimientos de orden más elevado en la jerarquía. Entonces la intencionalidad se orienta hacia uno mismo, nos convertimos en nuestro propio objeto. Sin embargo, el sujeto nunca puede convertirse en objeto para el Ego de la misma forma que el mundo externo al organismo social. Si Ricardo III se apostrofa

a sí mismo «¡Ay! Me amo a mí mismo... Mas no, ¡maldición! Más bien me odio», y Cátulo le dice a su amada «odi et amo», esos conceptos que expresan sentimientos en términos similares tienen significados distintos y, por supuesto, funciones distintas. Las palabras de Ricardo significan: no puedo identificarme conmigo mismo, no puedo «estar en paz» conmigo mismo, porque lo que hice era odioso... en otras palabras, confronta una implicación en un valor válido (un sentimiento moral) con su propia personalidad evaluada moralmente de manera negativa. Por tanto, hay ahí implicaciones heterogéneas y jerárquicas. En cambio, el «odi et amo» de Cátulo no formula sentimientos de diversos niveles jerárquicos sino que dice más bien: te amo porque me amas, porque me haces feliz; te odio porque no me amas, porque me causas dolor. ¿Podría alguien decirse a sí mismo: me odio porque no me gusto? Aplicada a uno mismo se convierte en totalmente sin sentido la observación, razonable respecto de otro: te odio porque no me amas. Cuando el individuo hace de sí mismo el sujeto de su conciencia (desde el punto de vista de nuestra problemática, cuando está implicado en sus otras implicaciones), entonces esto ha de suceder con la regulación, la guía del Ego. En caso contrario estamos ante serias perturbaciones psicóticas.

Actuar, pensar, sentir y percibir son, por tanto, un proceso unificado. Durante el desarrollo del Ego, acción, sentimiento, percepción y pensamiento se diferencian funcionalmente y, en un proceso paralelo, se reintegran mutuamente en seguida. Como no hay sentimientos humanos sin conceptualización o, por lo menos, sin relación a la conceptualización, de igual modo tampoco puede haber pensamiento (dejando entre paréntesis el pensamiento simplemente repetitivo) sin sentimiento. Como decía Wittgenstein: «Las emociones se expresan en pensamientos... Un pensamiento me suscita emociones.»¹⁵

Si admitimos todo esto, entonces ¿cómo explicar la rígida separación entre sentimiento y pensamiento en la conciencia cotidiana y, como hemos visto, también en la ciencia? Empezaré por señalar que ese contraste rígido se mueve siempre en el nivel de la generalización abstracta. Por ejemplo, si obligase a alguien a decirme si clasificaría *desengaño* en la esfera cognoscitiva o en la emotiva, sin duda vacilaría y sería incapaz de darme una respuesta clara. Parecido ocurre en el caso de la clasi-

(15) Wittgenstein, *Zettel*, op. cit., p. 88 f.

ficación científica. Así, cuando Maslow, que afirma la unidad del hombre al nivel de generalidad, emprende sin embargo una «clasificación» concreta, el resultado sólo puede ser un absurdo que se transparenta fácilmente. Por ejemplo, incluye en la lista de la clase cognoscitivo-afectiva «la curiosidad satisfecha, el sentimiento de aprender y saber cada vez más», mientras que en la lista de la clase cognoscitiva hallamos «la experiencia mística con iluminación y visión interior».¹⁶

El contraste rígido entre sentimiento y pensamiento en la conciencia cotidiana y en ciertas teorías científicas deriva de raíces diversas:

1) Del hecho de que el sentimiento en trasfondo no es visto como tal sentimiento, sino abstraído del sentir.

2) Del hecho de que sólo unos pocos de la infinita multitud de tipos concretos de sentimiento son considerados como tales: en primer lugar los que en el próximo capítulo llamaré *afectos* (temor, ira, rabia, etc.).

La relación entre los afectos y el pensamiento es realmente distinta de la relación entre el pensamiento y los sentimientos en general. Es cierto que cuando los sentimientos-afectos se sitúan en el centro de la conciencia, cuando juegan el papel de figura (pero sólo en ese caso) bloquean el pensamiento (aunque no necesariamente la acción). Es cierto, sin duda, que en un arrebato de rabia, o cuando uno es presa de un miedo cerval, somos incapaces de pensar razonablemente. Pero, ¿cómo podemos suprimir o controlar ese afecto (si y cuando podemos suprimirlo)? ¿Pensando? Aunque esto no se puede verificar empíricamente, la experiencia más bien muestra lo contrario, cosa, de otro lado, lógica. Si el afecto bloquea al pensamiento, ¿cómo podemos suponer que ese afecto sea suprimido por el pensamiento? Cuando ese afecto es suprimido (como ocurre con frecuencia) más bien ocurre debido a una implicación; generalmente una implicación que se sitúa en un nivel más elevado en la jerarquía que el afecto en cuestión, en otras palabras, debido a un sentimiento que es mucho más conceptualizado, como suelen ser todos los sentimientos de orden más alto. Es más, la reintegración del conocimiento en el sentimiento es con fre-

(16) Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality*, Nueva York, Harper and Row, 1970, pp. 96-97.

cuencia intencional (y de ahí la impresión de que fue el pensamiento lo que suprimió el afecto). Spinoza ya había captado ese proceso, y lo formuló de la forma que sigue: «Nada puede suprimir una pasión salvo una pasión contraria y más fuerte.» Un ejemplo perennemente válido de esto lo constituye la historia del Moisés bíblico. La pasión básica de su vida era Dios, un amor intenso por el concepto de un único Dios. (Schönberg lo formula poéticamente: «Ich liebe meinen Gedanken und lebe für ihn.»*) ¿No es eso un sentimiento? Cuando baja las tablas de piedra del Monte Sión y ve el ídolo de oro, llevado por la ira hace añicos las tablas (con lo que el afecto aparece en el «centro de la conciencia»). Sin embargo, más tarde, sube otra vez al monte para conseguir unas nuevas tablas. ¿Se debe a que había estado pensando? No, es que su amor por la ley y por Dios era su pasión dominante, y por ello dominó a la rabia.

3) El contraste entre sentimiento y pensamiento se extiende también al carácter. Así, el hombre que no acepta los sentimientos que dominan en la jerarquía de una sociedad determinada es considerado un «hombre sin sensibilidad» aunque frecuentemente la razón por la que no comparte esos sentimientos preferidos es precisamente que no cree que sean auténticos (como en el caso de numerosos héroes de G. B. Shaw, por ejemplo Mr. Trefusis). El hombre reflexivo, el tipo de persona que se implica más fuertemente en una tarea, en la justicia, en la verdad, no es considerado «hombre de sensibilidad».

Pero todavía debemos preguntarnos: ¿no tiene ningún sentido esa contraposición?

Para empezar, todas las diferenciaciones descritas más arriba carecen de sentido en una aproximación científica, pero tienen sentido en la vida cotidiana, desde el punto de vista de una aproximación estrictamente pragmática.

Además, los valores prescritos por la sociedad y/o seleccionados por nosotros mismos —por tanto, la preservación y extensión de nuestro ser moral— con frecuencia colisionan con nuestros sentimientos particulares. La mayor parte de las veces (pero de ningún modo siempre) ese conflicto se hace consciente como tensión entre lo «verdadero», el «conocimiento», la «verdad», de un lado, y los sentimientos del otro.¹⁷ Tal conflicto se

* «Quiero mi pensamiento y vivo para él.» (N. del T.)

(17) Ver mi obra *Mindennapi élet* (Vida cotidiana) (Edición ale-

da, en primer lugar, en nuestras evaluaciones sobre otros, en las que nos esforzamos por ser «objetivos» y «justos», o al menos pretendemos que lo hacemos así. «Aunque odio a X, tengo que reconocer que en ese caso actuó de manera irreproachable.» O: «Mi padre tenía razón cuando me reprendía.» Por supuesto, aunque ese conflicto puede hacerse consciente como conocimiento contra sentimiento, ello no quiere decir que tal «conocimiento» o «verdad» estén vacíos de implicación (sentimiento). Por el contrario, sólo podemos pugnar por la «imparcialidad» y la «rectitud» si directa o indirectamente estamos implicados en la imparcialidad o la rectitud. Directamente implicados si amamos la justicia, si experimentamos la imparcialidad como un valor personal; indirectamente implicados si sabemos que sólo podemos conseguir el respeto de otros (siempre importante para el Ego) mediante nuestra valoración imparcial y nuestra rectitud.

Además, esa diferenciación es sensible en todos los casos en que el sentimiento precede a su conceptualización, su «inserción» conceptual en el mundo del Ego —en palabras de Ernst Bloch, en el caso de lo «todavía no conocido»—. Así, el mismo objeto del sentimiento puede ser todavía no conocido. «Estoy triste, pero ¿qué me entristece?» El sentimiento mismo puede ser indeterminable conceptualmente. «¿Qué sentimiento opresivo se ha apoderado de mí? ¿Estoy *blasé*? ¿Tengo *Weltschmerz*? No, seguro que no. ¿Estoy simplemente deprimido? No, tampoco.» Y ocurre que entonces leo algo sobre el sentimiento de «alienación». «Eso es. Eso es lo que siento.»

Finalmente, esa diferenciación cobra sentido en el caso de colisión entre nuestros llamados «deseos» y nuestra llamada «voluntad», es decir, en todos los casos en que nuestra voluntad se vuelve hacia el sentimiento mismo, a favor o en contra de él.

¿Qué significa «desear»? ¿Qué significa «querer»? El deseo no es un sentimiento más entre otros, no es un afecto entre otros (aunque con frecuencia se le clasifique como tal: «miedo, ira, deseo, etc.»).

El hombre es un ser con intencionalidad, orientado hacia el futuro, es esencialmente un ser «nostálgico». Lo que llamamos

mana: *Das Alltagsleben*, Suhrkamp, 1977, Frankfurt, referente a la particularidad o individualidad de los sentimientos. Más adelante volveré al análisis de la relación entre sentimientos y valores.

nostalgia no es sino implicación en la extensión del Ego en general (en la medida en que la propia preservación del Ego puede verse obstaculizada, hay también implicación en esa preservación, por ejemplo, cuando una persona que se muere de hambre expresa sus deseos en fantasías de manjares y bebidas abundantes). La nostalgia puede ser sin objeto —una implicación en la extensión del Ego sin saber, sin llegar a ser consciente de a qué se extenderá, en relación a qué. El deseo que es conceptualizado de cualquier forma (cosa que Ernst Bloch analizó tan bellamente) conecta con el pensamiento anticipador. Puede ser un mero soñar despierto, fantasía (*Wunschdenken*) o incluso la selección de cierta meta sin que estén todavía a nuestro alcance los medios para lograrla. Una persona puede soñar en sacar el primer premio en la lotería, en que vuelva el amor que la abandonó, en que estalle la revolución, en que cuando sea mayor será piloto, etc. Puede incluso desear algo en el pasado, si evoca alguna extensión de su Ego en el pasado: «¡Cómo me gustaría tener otra vez veinte años, cuando tenía todavía la vida por delante!» O bien: «Vuelvo la mirada a los días en que nos conocimos: ¡cómo nos queríamos el uno al otro!» La expresión «Ya no deseo nada» nunca es totalmente cierta: mientras vivimos, deseamos. Tampoco es nunca completamente cierta la afirmación «Querría morirme». La persona que realmente desea morir y nada más, ya no desea nada, sino que ha rendido su Ego y se suicida. Y sin embargo, incluso ese gesto está lleno de deseos, al menos en la gran mayoría de los casos. El suicidio puede albergar un deseo de venganza, un deseo de ser llorado o, en el caso de una personalidad representativa, de que su suerte sirva de advertencia a otros. Con todo, podríamos decir que los deseos tienen un límite externo negativo: la indiferencia —nunca total— hacia el sostenimiento y extensión de nuestro Ego, es decir, que uno «abandona» la vida, se rinde. El deseo tiene también una frontera positiva: son los grandes momentos de plenitud. En esos casos el deseo o apetencia tiende a cero, en sentido positivo. Sin embargo, la euforia de felicidad casi desprovista de deseo es muy limitada en duración. Si digo: «Soy feliz viviendo así, no deseo nada más», esa afirmación no comporta la noción de estar sin deseo, pues incluso en ese caso, sigo anticipando. La fantasía prolonga aquí mi estado actual en dirección al futuro. Deseo la preservación de lo que permite a mi Ego un máximum de extensión. En esa afirmación anterior está incluida de forma latente la que sigue: «Temo que esto no dure.»

Y la propia voluntad es también deseo. El deseo es el «*genus proximum*» y la voluntad la «*differentia specifica*». Kant, aunque consideraba a la voluntad como una facultad independiente del «deseo en general», era muy consciente de esta identidad cuando definía la voluntad como «la facultad de desear de un orden más elevado (*oberes Begehrungsvermögen*)». Hemos visto que la voluntad pertenece al deseo. La cuestión es si lo que hemos llamado «*differentia specifica*» de la voluntad la sitúa realmente en un orden más elevado en relación a todas las demás formas de deseo.

La voluntad no es sino la concentración en orden a alcanzar un objetivo en el que estamos positivamente implicados, incluyendo la selección de los medios necesarios para conseguirlo.

Así la voluntad, ante todo, presupone (contiene) implicación en (deseo de) tal objetivo. Pero es posible desear un objetivo cuya realización no dependa de la persona que apetece o desea. En cambio, la voluntad plantea el objetivo como dependiente de nosotros mismos. De otro modo no podríamos concentrarnos en su realización y seleccionar los medios para ello. Si digo «Quiero que mañana haga buen tiempo», o «Querría que mañana hiciese bueno», se trata de dos afirmaciones prácticamente sinónimas. El «quiero» no tiene en todo caso más significado que el enfatizar lo mucho que deseo eso. Así ocurre en general en los casos en que el «quiero» y el «deseo» pueden intercambiarse uno con otro. Sin embargo, no tiene sentido decir «Desearía coser este botón que se cayó». Sólo es coherente decir «Quiero coser el botón que se cayó». La frase anterior puede tener sentido solamente si estamos realmente hablando de un deseo genérico (por ejemplo, no tengo aguja ni hilo, o apenas puedo ver, por lo tanto carezco de los medios necesarios para coser ese botón). En este caso la relación *genus proximum-differentia specifica* es semejante, semánticamente, a la relación entre «desplazarse» y «andar». Sin duda, andar es moverse. Pero la expresión «mi crío aprendió a andar ayer» no puede ser sustituida por la expresión siguiente: «mi crío aprendió ayer a desplazarse». Esta última expresión exige una información adicional, como en el caso de «Querría coser este botón», por ejemplo el hecho de que el mencionado niño pueda haber quedado paralizado como consecuencia de alguna enfermedad.

En el caso de la voluntad planteamos el objetivo como algo que depende de nosotros, mientras que en el caso de un deseo

genérico no ocurre así, nuestra relación con la realización (o incluso con la no realización) del objetivo querido es distinta de nuestra relación con la realización o no realización, respectivamente, del objetivo deseado. El sentimiento de responsabilidad entra en juego en el caso del objetivo querido en proporción directa a la significación del objetivo; no sólo estamos implicados en el objetivo, sino también en el hecho de que queremos alcanzarlo. En esta medida la voluntad tiene siempre una implicación moral, positiva o negativa. Heine formuló este aspecto con enorme fuerza: «Du, stozes Herz, du hast es ja gewolt — Du wolltest glücklich sein, unendlich glücklich elend. — Jetzt bist du elend.» * En lo que respecta a la verdad relativa de Kant, no cabe ninguna duda de que él reconoció la «facultad» moral en el tipo de voluntad que él llamó «facultad de desear de un orden más elevado». Y sin embargo, a esa «facultad de desear de un orden más elevado», Kant le asignó un solo sentimiento: el de respeto, y excluyó todos los demás sentimientos, incluso los sentimientos reflexivos de placer y dolor (*Lust und Unlust*).

La voluntad es deseo, sentimiento... y por tanto, implicación. Sin embargo, ¿es posible vincular ese sentimiento o implicación a un solo sentimiento concreto, y excluir todos los demás? Y ya que hemos visto que no puede darse un conflicto entre «sentimiento» y «voluntad», ¿existe realmente un conflicto entre la multitud de emociones concretas y la emoción de la voluntad?

La voluntad, como deseo dirigido hacia un fin, es siempre un deseo dirigido hacia algo (un deseo orientado hacia un objetivo indeterminado nunca se haría voluntad). Sin embargo, estamos implicados —con frecuencia implicados muchas veces— en ese algo. Hay emociones concretas, polifónicas, que conectan con el objeto de mi voluntad. En el caso de situaciones más complejas, y prácticamente todas las situaciones importantes son complejas, el propio objetivo no es homogéneo. Por ejemplo: me doy cuenta de que mi amigo cambió de repente su actitud hacia mí, se ha vuelto frío. Quiero a mi amigo, su amistad es importante para mí. «Quiero saber a qué viene todo esto.» ¿Qué significa eso? En primer lugar, quiero saber por qué se ha vuelto frío hacia mí. Al mismo tiempo, e inseparablemente de lo primero, quiero restablecer nuestra anterior amistad (el objetivo no es tampoco homogéneo). Estoy turbado. Tengo ma-

* «Tú, corazón orgulloso, tú lo quisiste... Quisiste ser feliz, infinitamente feliz o infinitamente destrozado... Ahora estás destrozado.» (N. del T.).

los presentimientos: «¿le habré ofendido?» Me siento inseguro, busco seguridad. Adheridos a mi objetivo están, pues el amor, el ansia de seguridad, la implicación en el pasado o en el futuro («Quiero que todo vuelva a ser como antes»), el miedo (de perderle)... todos esos sentimientos, e incluso más, como emociones polifónicas.

«Quiero saber a qué viene todo esto», es decir, me concentro en alcanzar el objetivo. Al tiempo, y para ello, selecciono los medios que me conducen a ese objetivo. Para alcanzar el objetivo (el restablecimiento de la confianza y amistad, mi paz interior, el sentimiento de confianza en mí mismo y en los demás) debo relegar ciertos sentimientos-figura del primer plano al trasfondo de la conciencia. Por ejemplo la irritación, los celos, la sospecha, el desmoronamiento, el sentimiento de inseguridad, el sentimiento de ofensa, etc. Simultáneamente puedo llevar al foco de la conciencia otros sentimientos: el amor, el sentimiento de gratitud hacia mi amigo, etc.

Relegar al trasfondo ciertos sentimientos y hacer figura de otros son procesos que tienen lugar en todos los actos de voluntad, aunque no siempre tengan lugar con la misma intensidad. Tomemos el ejemplo más simple: quiero coser el botón que cayó. Relego al trasfondo: que no me gusta hacer eso, que prefiero hacer otra cosa. Y convierto en figura: que me avergonzaría de mí mismo si mi hijo fuese a la escuela faltándole un botón. Veamos también el caso más sutil: el novelista permite que su protagonista favorito sea humillado «cruelmente» o incluso perezca. Relega al trasfondo entonces el sentimiento de piedad (de compasión de sí mismo, pues se identifica con el héroe), y pone en primer término su implicación con la verdad y perfección de su obra de arte.

Debido a ese momento, puedo con razón decir como Kant que la voluntad es un «deseo de un orden más elevado» (aunque no la «capacidad» de desear (*Begehrungsvermögen*), ya que no se trata de una «capacidad» separada, sino de un acontecimiento psíquico que nunca puede ser separado de otros acontecimientos). El deseo en general no moviliza nuestra implicación (o implicaciones). Sin embargo, si el deseo es voluntario, sí movilizamos realmente nuestra implicación precisamente desde el punto de vista del objetivo. Por supuesto, el deseo en general y el deseo voluntario no son entidades claramente separables. Y la movilización puede ser más o menos intensa. Por supuesto también, la descripción de la voluntad como un «deseo de orden

más elevado» no significa que los sentimientos que se relacionen con el objeto de nuestra voluntad sean necesariamente de un orden más elevado que los sentimientos inherentes al objeto de nuestro deseo que no tiene un carácter voluntario. Podemos desear con la misma fuerza redimir a la humanidad que destruir a otro ser humano. En relación con esto, podemos especificar lo siguiente: si el objetivo, y los sentimientos vinculados a él, son predominantemente de valor positivo, entonces el valor del deseo voluntario es más positivo que el del deseo en general. Y si el objetivo, y los sentimientos vinculados a él, tienen valor predominantemente negativo, el valor del deseo voluntario es más negativo que el valor del deseo en general. Nada más natural puesto que, como he dicho, el deseo voluntario implica también responsabilidad (deseamos que el que tiene hambre coma bien, o ayudamos a proporcionarle comida, deseamos que la mujer amada sea nuestra de una vez, o la violamos).

Wittgenstein planteó la siguiente proposición teórica en relación a cómo diferenciar entre actos voluntarios e involuntarios: consideremos voluntario el acto que llamaríamos a alguno a realizar e involuntario el que no. Una orden razonable: haz esto o lo otro. Una orden no razonable: haz que tu corazón lata. Así, Wittgenstein considera como voluntario todo aquello en relación con lo que es posible (utilizando nuestra propia definición) que el objetivo venga a ser nuestro propio objetivo, que nos concentremos en ese objetivo y que la selección de medios nos conduzca a él. A partir de ahí Wittgenstein no define realmente la voluntariedad, sino meramente su posibilidad.

Ese enfoque, con la restricción dicha, resulta realmente fructífero. Sin embargo, se hace problemático tan pronto como Wittgenstein aplica la misma diferenciación a la separación de sentimiento y pensamiento. Uno puede llamar a otros a que piensen. «Piensa esto y lo otro a fondo» es un llamamiento normal. Pero «ten tal o cual sentimiento», según Wittgenstein, sería un llamamiento no razonable. En conclusión, y a pesar de que Wittgenstein, tan dado a escribir con aforismos, no saca esta conclusión en este punto y, en otros pasajes incluso intenta conclusiones que contradicen a ésta... el sentimiento no es voluntario y no puede convertirse en objetivo (objeto) de la voluntad.

Esta afirmación, sin embargo, sería errónea no sólo dentro de nuestro entramado conceptual (que la propia voluntad es sentimiento, y entonces ¿qué significa decir que el sentimiento

no puede ser dirigido hacia el sentimiento?), sino también dentro de los propios esquemas conceptuales de Wittgenstein.

Pues es posible hacer llamamientos a sentir. Más todavía, nos pasamos la mayor parte del tiempo precisamente haciendo llamamientos de este tipo.

1. Examinemos primero el mandamiento bíblico: «Honra a tu padre y a tu madre.» Ese mandamiento no es realmente un llamamiento en el sentido estricto de la palabra, sino una norma. No se dirige a ti o a mí, sino a todos (al menos a todos los que creen en Dios). Podríamos decir que la norma no manda el sentimiento de respeto, sino una conducta que expresa respeto; sin embargo no es éste el caso (los autores del Antiguo Testamento no estaban familiarizados con el behaviorismo). Que todas las normas sean al propio tiempo conductoras de sentimiento tampoco significa que la norma misma sea la causa del sentimiento, o del cambio de sentimientos, sino más bien que, para la media social, la norma es una indicación del mismo. Todo el mundo puede experimentar esto en sí mismo, aunque sólo sea de forma negativa. Si alguien actúa según una norma que acepta, pero no siente de ese modo, entonces es muy consciente de que no se ajusta a las exigencias de la norma. Si aceptamos como prescripción sagrada que debemos «honrar al padre y a la madre» entonces, aunque puedo comportarme de la manera más respetuosa, en la medida en que no sienta ese respeto, me siento culpable. En consecuencia «relegaré al trasfondo» voluntariamente los sentimientos que perturban el respeto, porque quiero honrar a mis padres.

2. De otro lado, es posible dirigir a los sentimientos llamamientos en el sentido más estricto de la palabra. Decimos «debería darte vergüenza». Decimos «confía en mí». Decimos «no tengas miedo». Y «cálmate, tranquilo».

Se trata de llamamientos de distintos tipos.

Analicemos en primer lugar dos llamamientos que guardan relación: «debería darte vergüenza» (pongamos por caso, porque te has chivado de alguien al profesor) y «no tengas miedo» (por ejemplo, de cruzar la calle). ¿Qué queremos indicar con esas exhortaciones? Comunicamos una experiencia social (ambos llamamientos tienen que ver con la conducta), en forma de llamamiento, haciendo referencia a una norma social. Ciertamente que la persona a la que nos dirigimos no necesariamente va a sentirse

avergonzada como resultado de que le digamos «debería darte vergüenza». Ni va a desaparecer necesariamente el temor del que se oye decir «no tengas miedo». Pero hay algo seguro: la persona a la que nunca se le ha dicho que tendría que avergonzarse nunca se sentirá avergonzada en tales casos, o al menos ese es el caso común. Y lo común es también que la persona a la que no se le ha dicho que no tenga miedo, sino más bien al contrario, sienta miedo respecto de un objeto determinado, en una situación particular. Es el llamamiento «teme a Dios» el que provoca el temor de Dios en todo ser humano en el que está presente ese temor, aunque no todos los que hayan sido exhortados de ese modo teman realmente a Dios. Las exhortaciones, especialmente las que son muy repetidas durante la niñez, dejan una huella tan profunda en la vida, que aparecen incluso cuando una persona ha dejado ya de considerar racional ese sentimiento. ¡Cuántos adultos se sienten avergonzados al despreciar pan seco incombible por el hecho de que en tales ocasiones sus padres les decían «debería darte vergüenza»! Si las exhortaciones no fuesen capaces de suscitar sentimientos o fijarlos, entonces la mayoría de los sentimientos concretos no tendrían posibilidad de desarrollarse.

Es cierto que exhortaciones como «debería darte vergüenza», «teme esto», «no tengas miedo de lo otro», pueden recibir como respuesta «no me avergüenzo», «no puedo temerlo», o «si no quiero tener miedo». Pero eso no constituye ninguna diferencia entre el sentimiento y el pensamiento. Si le decimos a uno: «piénsalo», también puede contestar «no puedo pensar en eso» o «no quiero pensar en eso». Pero la exhortación «piénsalo» puede ser una indicación de que la persona aludida va realmente a pensarlo, y del mismo modo cualquier exhortación referente a algún sentimiento puede ser una indicación de que efectivamente ese sentimiento va a desarrollarse más tarde en la persona.

El llamamiento a sentir no suscita el sentimiento de la misma forma que puede suscitar la acción una orden encaminada a conseguir una acción simple, pongamos por caso «vista a la derecha, vista a la izquierda». En el caso de los sentimientos la voluntad no está sólo dirigida hacia fuera, sino también hacia dentro, suscita un sentimiento o lo trae a primer término, mientras que relega otro al trasfondo o lo elimina. Normalmente, una simple exhortación no basta para conseguir esto, es necesario repetirla, pero no es necesario que sea otra persona la que lo repita. Si la persona que me ha dirigido el llamamiento

es un «otro importante» para mí, puedo repetirme la exhortación yo mismo. Es lo que llamamos, entre otras cosas, internalización.

Las exhortaciones relativas al sentimiento que no evocan normas ni una experiencia general pertenecen a otra familia. Si le decimos a alguien «confía en mí», esa frase no significa «tienes que confiar en los seres humanos», ni siquiera «ten confianza siempre que des con alguien como yo», sino que puede significar precisamente lo contrario: «no confíes en nadie más que en mí». Si a un niño que chilla le digo «¡cálmate!» es posible que ni siquiera sepa la causa de su disgusto, y por tanto la exhortación no puede ser sinónima de : «en esos casos tienes que calmarte» (mientras que cuando decíamos «debería darte vergüenza», queríamos decir «tendrías que sentir vergüenza en todos los casos como éste»). En esos casos la exhortación puede resultar efectiva, y con mucha frecuencia lo es, pues viene avallada por la presencia de la otra persona, su «conmiseración» o «participación» en mi desgracia, en mis aspiraciones o en mi felicidad. La «participación» de la otra persona es una indicación de que relegue ciertos sentimientos al trasfondo o los ponga en primer plano, de que los desarrolle o los elimine.

3. Se comprende fácilmente que la selección de medios juega un papel tan importante en la voluntad orientada a desarrollar o modificar mis propios sentimientos como en todas las demás instancias de la actuación voluntaria. «No pienses en lo que te preocupa, y se habrá acabado la preocupación», «Piensa en otra cosa», «¿Estás mejor?» «Sí, mejor». El ejemplo muestra que entre los medios de la voluntad para actuar sobre los sentimientos, juega un papel particular el pensamiento, el «pensar en ello». (Por supuesto, ante los llamamientos anteriores puedo reaccionar diciendo: «no puedo dejar de pensar en eso», como puedo responder «no puedo pensar en ello».) Entre los medios conscientes encaminados a la formación del sentimiento encontramos la «concentración de tiempo» (por ejemplo, voy de viaje), la formación de una implicación en algo o alguien, etc. Más importante es, sin embargo, que los «medios» de formación del sentimiento con frecuencia nos son «proporcionados» socialmente, en primer lugar mediante los ritos sociales. Ahí están los ritos del luto, la confesión cristiana, el psicoanálisis o, por poner un ejemplo primitivo, ciertas formas de diversión. Las formas de diversión, los medios para alegrar la vida, los recibimos ya «pre-

fabricados» en la mayor parte de los casos, aunque podamos seleccionar entre diversas formas, por lo menos actualmente, en los tiempos modernos. Más adelante volveré sobre el tema para analizar cómo ciertas formas de diversión juegan en la formación del sentimiento un papel cuestionable (éticamente problemático). Sin embargo, no cabe la menor duda de que la diversión es un medio de ese tipo.

4. En todos los casos de cierta complejidad, el llamamiento a pensar o actuar es a la vez un llamamiento a sentir. «Apréndete la lección» significa también «tienes que tener el suficiente sentido de responsabilidad como para aprenderte la lección». Si le digo a uno «Ahora, hazlo por ti mismo», le estoy exhortando: «Siente que puedes hacerlo tú mismo.» Al mismo tiempo significa: suspendo —o relego al trasfondo— el sentimiento de inseguridad, el miedo al fracaso (¡que no te tiemble el pulso!), y pongo en primer plano el sentimiento «tengo que demostrar lo que sé», proyectando la experiencia de éxito.

Es posible que yo quiera sentir eso o aquello, y esto no significa, por supuesto, que inevitablemente vaya a sentir lo que quiero o deje de sentir lo que no quiero. Pero aquí sólo necesitábamos demostrar lo anteriormente expuesto.

C. SENTIMIENTO Y HOMEÓSTASIS

He dicho que es el Ego el que opera la selección entre las tareas proporcionadas por el mundo, y que esa selección se orienta a preservar la homeóstasis social. La afirmación requiere una explicación más detallada.

Desde Cannon hemos sido conscientes de la «sabiduría del cuerpo», conocemos el hecho y los secretos de la homeóstasis biológica. También averiguamos entonces que impulsos como la sed, el hambre y el dolor físico nos hacen sentir que la homeostasia biológica se perturba mucho antes de que tal perturbación se produzca. Esos sentimientos son los «signos» del peligro de que la homeostasia pierda el equilibrio, y están presentes por igual en los animales de los órdenes más elevados y en el hombre. Como más tarde abordaré el análisis de los impulsos, sólo quiero establecer por el momento lo siguiente: en el hombre incluso la aparición del sentimiento impulsivo es, dentro de ciertos límites, codeterminada socialmente. Por ejemplo, dentro

del mismo estado biológico podemos sentir hambre o no, según el ritmo de las comidas en la sociedad en que fuimos criados. No es preciso aducir pruebas en relación con el hecho de que la posibilidad e importancia de las codeterminaciones sociales varía enormemente según el impulso (señalemos algunos ejemplos por orden: deseo sexual, hambre, sed, necesidad de aire).

La regulación de la homeóstasis antropológica y sociológica incluye, ni que decir tiene, la regulación de la homeóstasis biológica, pero no hay sociedad, por primitiva que sea, en que la primera no sea mucho más amplia y variada que la segunda. Pues no se trata simplemente de que tengamos que mantenernos nosotros mismos, sino que debemos mantenernos en un contexto social determinado, debemos adquirir unas actitudes hacia el trabajo, la habilidad de manejar los objetos, el sistema de costumbres y normas, el lenguaje, etc., todo lo que más arriba hemos llamado «esencia propia de la especie». Cifémonos a un ejemplo tan elemental como el de la comida: nuestros sentimientos respecto de la comida no se limitan ni mucho menos al impulso hambre. El sentimiento regula incluso qué es sabroso y qué lo es menos, qué forma de preparación es más agradable, si preferimos la comida cruda o cocida, qué nos produce náuseas (¡inclusive asco por alimentos que no son perjudiciales para nuestra salud!), si comemos solos o acompañados, y qué tomamos solos y qué acompañados, con qué utensilios comemos, qué rituales van asociados a la toma de alimentos, etc. (Recordemos los animales que son tabú, el complicado sistema de prescripciones y prohibiciones que regula nuestras costumbres en la mesa, y todas las imágenes colectivas (Kollektivvorstellungen) correspondientes. Y sin embargo, esos sentimientos puramente sociales relacionados con la comida pueden ser tan fuertes que lleguen incluso a impedir la satisfacción del impulso. Por ejemplo, los esquimales estarían dispuestos a morir de hambre antes que cazar focas en ciertas estaciones. El asco puede también ser más fuerte que el hambre. Por supuesto, tales casos son un tanto excepcionales. Como he señalado, en general la regulación de la homeóstasis antropológica y sociológica incluye también la regulación de la homeóstasis biológica.

Las dos categorías básicas de la homeóstasis antropológica y sociológica son la preservación y la extensión: los sentimientos regulan, de un lado, la preservación del sujeto (dentro de un contexto social determinado), y también regulan la expansión del sujeto (el Ego). La proporción de las dos funciones de

preservación y extensión varía según la estructura social. En las sociedades estancadas predominan la preservación y el mantenimiento, mientras que en las dinámicas domina la extensión. La función que juega un papel dominante y el grado de su dominio determinan en gran medida qué tipos de sentimientos van a desarrollarse y también en qué medida van a diferenciarse esos sentimientos. Así, el temor de los extranjeros jugó un papel mucho mayor en las comunidades cerradas y estáticas que el que juega hoy, en la era de comunicación general a escala mundial. De otro lado, hoy está mucho más extendida y es mucho más intensa la «sed de saber». Ambos sentimientos existían antes y existen hoy, pero en proporciones distintas. Otro ejemplo: el sentimiento de vergüenza, y la mala conciencia, como ya sabía Darwin, no están diferenciados en las primitivas culturas comunitarias, mientras que hoy constituyen dos sentimientos claramente distintos.

Tanto si predomina la preservación (mantenimiento) como la extensión, ambos sentimientos están siempre presentes. Sin extensión el Ego no puede llegar a ser: así, en toda sociedad, la extensión juega un papel básico en el proceso de crecimiento (y otra cosa es que ese proceso dure 12 o 24 años). En las sociedades abiertas y orientadas hacia el futuro esa extensión no termina cuando uno llega a adulto, sino que se hace permanente, aunque a distinto nivel. Ni siquiera en las sociedades primitivas cesaba totalmente ese proceso: de un lado porque incluso en esas sociedades la adquisición de experiencias significaba una expansión del Ego y, de otro lado, porque las tareas sociales varían con la edad. Sin embargo, incluso en las sociedades más «expansivas», como la actual, juega un papel decisivo la preservación. Sabemos que sin ella el Ego no podría tener continuidad (por ejemplo, los nuevos conocimientos sólo pueden relacionarse con los adquiridos anteriormente). Es el sentimiento el que «orienta» la formación de las proposiciones entre lo nuevo y lo viejo. Ciertamente que cuanto más abierta sea una sociedad más idiosincráticamente nos orientarán nuestros sentimientos. Hay gente que anhela aventuras y otros que prefieren la seguridad doméstica; pero ningún amante de las aventuras deja de repetir alguna vez una aventura, ni puede evitar la nostalgia por un lugar fijo —una casa, un hogar, un hombre «en quien confiar»—. Y tampoco hay ninguna persona apegada a su casa (a la seguridad) que no sienta cierto impulso hacia lo nuevo, hacia el cambio, que no desee medir fuerzas en algo relativamen-

te «desconocido» (de otro modo estaríamos ante casos patológicos). El sentimiento siempre «da una señal de alerta» en situaciones que sean puramente de preservación, o puramente de extensión, y ese aviso es siempre negativo. Si no entendimos ni media palabra de un libro, no sólo experimentamos curiosidad sino que nos invade un sentimiento de «Unbehagen». Lo mismo ocurre si nos encontramos en un medio totalmente desconocido en el que no hallamos ninguna base (lo absolutamente desconocido nos da pavor), porque el sentimiento nos impele a buscar bases, a entroncar con la «preservación». Pero el mismo tipo de sentimiento negativo nos asalta en el caso de repetir algo ya conocido y completamente familiar. Le recuerdo al lector lo de la acción o el pensamiento repetitivos que no tienen carácter instrumental. Nos entra entonces un hastío torturante: queremos extender nuestro Ego. Siempre que predomina la actividad (y el pensamiento) repetitivos, aparece, como característica social, la «sed de experiencias». Presenciamos un accidente en la calle... ¡al fin una experiencia! Ese tipo de «sed de experiencias» ha jugado con frecuencia un papel negativo en la historia; gente que vivía en la monotonía de la vida diaria y sus actividades repetitivas sintió el estallido de la I Guerra Mundial como una experiencia excitante y la posibilidad de la «gran aventura».

Hasta aquí he hablado de la función homeostática del sentimiento en relación con la preservación y extensión, lo viejo y lo nuevo; pero esa regulación no es menos importante desde el punto de vista del «más» y el «bastante». Levantamos un objeto pesado. Sentimos que necesitamos hacer un poco más de esfuerzo para poder colocarlo en el lugar que queremos; un poco «más» y ya está. El buen jefe militar siente: un ataque más y habremos conseguido la victoria. El sentimiento de que «ya basta» también nos conduce desde la regulación más simple hasta la más compleja. «Estoy harto. No puedo más», «Estoy cansado», «Tengo sueño, para poder hacer bien el trabajo, primero necesito dormir». «¡Paremos!» Decimos esto al notar que hay excesiva tensión en una relación o demasiada irritación, desengaño, tristeza, y que esto es desproporcionado con el valor que esa relación tiene para nosotros... o para la otra persona. Pero el sentimiento de que «basta ya» no sólo significa lo intolerable de una actividad, sino también lo opuesto, lo intolerable de la falta de actividad. «No puedo seguir así, sin hacer nada.» Todos los experimentos confirman que en el caso de estar tendidos inmóviles en la cama, el sentimiento de «basta» estalla

con fuerza elemental. Si la inmovilidad no tiene un carácter instrumental (por ejemplo, en caso de enfermedad grave), entonces en poco tiempo desbarata la homeóstasis y conduce a perturbaciones psíquicas.

La tercera función homeostática del sentimiento es la regulación de la tensión en general, descrita habitualmente bajo las categorías «tensión» y «reducción de tensión». Se comprende fácilmente que esa función es completamente distinta de las mencionadas anteriormente. Tanto la preservación como la extensión pueden ser tensión o reducción de tensión; de igual modo ocurre con el «más» y el «basta». (Por ejemplo, el sentimiento de «basta ya» puede venir del deseo sexual o de la satisfacción de ese deseo.)

Se han hecho muchas críticas a la teoría de la reducción de tensión. Sobre todo por parte de personas con cuya obra simpatizo (por ejemplo Maslow). Sin duda, esas críticas tienen elementos legítimos. Pero esos elementos legítimos no han cuestionado racionalmente más que una interpretación peculiar (y más bien estrecha) de la reducción de tensión. Esta (en su interpretación estrecha y para mí inaceptable) significa que todo sentimiento tiene inicialmente un carácter de tensión y que la tensión termina en una acción «consumatoria» biológicamente conectada con el sentimiento específico: de ahí que la tensión se disuelva con la satisfacción del impulso biológico. Así, la reducción de la tensión hambre sería comer hasta saciarse, la reducción de la tensión ira sería una explosión de indignación, la reducción de la tensión miedo sería la huida y la de la tensión sexual la copulación. Si la teoría de la tensión-reducción se interpreta en ese sentido naturalista, estaría justificado el contraargumento de Maslow según el cual no hay reducción en el amor ni en la creatividad. Porque hay una necesidad infinita, y por tanto insaciable.

Pero el concepto de tensión-reducción como una de las funciones que regulan homeostáticamente los sentimientos, yo no lo interpreto en ese sentido tan justamente criticado por la tercera tendencia de la psicología americana. ¿Qué contenido razonable pueden tener las categorías de «tensión» y «reducción»? Para preservar la homeóstasis del organismo social, es una necesidad un estado de tensión; necesidad que no se limita a la satisfacción de las necesidades (afectos e impulsos) del organismo socialmente codeterminado. La necesidad de ese estado de tensión viene a ser una condición general para nuestra

acción y pensamiento, por no hablar ya de nuestras relaciones interpersonales, nuestras comunicaciones. Sin embargo, no se puede vivir en un estado de tensión constante. Es más, la tensión dirigida a una actividad, relación o pensamiento tiene que disolver, suprimir o relegar al trasfondo la tensión dirigida a otra acción, etc. Todo estado específico de tensión tiene que describir una «curva» hasta que la tensión se relaja para ser sustituida —aunque sólo sea relativamente— por un estado de falta de tensión, o dejar espacio para el desarrollo de una tensión orientada hacia otro objeto (que a su vez deberá disolverse). Esa «curva» de tensión, sin la que sería imposible la homeóstasis social (en parte porque las reservas de energía del organismo se agotarían y en parte porque las actividades o relaciones no operan simultáneamente) es la que yo defino con las categorías de tensión y de reducción de tensión.

O sea que no coloco bajo estas categorías solamente el miedo y la huida, la ira y la explosión de ira, el deseo y la copulación, sino que también son curvas de tensión-reducción de tensión las siguientes: miedo y autodisciplina, ira y autocontrol, deseo y marginación del deseo. En esos últimos casos el estado de tensión disminuye, y puede llegar a desaparecer por completo. Además, aparece también el sentimiento de reducción: por ejemplo, el placer de haberse mantenido firme, el placer de haber ejercido el autocontrol, el placer de haber evitado una situación desagradable (compensación). Dejando a un lado esos ejemplos, podemos decir que la consecución de cualquier objetivo (junto con el placer que de ello se desprende) tiene como resultado una reducción de la tensión. Como: he sacado los exámenes, pude recoger la cosecha antes de que lloviese, etc. La realización de deseos también produce una reducción de tensión (junto con el sentimiento de alivio, de placer). Por ejemplo: mi hijo ha vuelto de la guerra, o: al fin ha llegado Navidad, etc.

Por descontado que toda consecución de objetivos o realización de deseos (disolución del estado de excitación) trae consigo un estado renovado de excitación o por lo menos *puede* comportarlo. Saqué el examen... la semana próxima empezaré a prepararme para el siguiente. Mi hijo volvió de la guerra, a ver dónde encuentra trabajo ahora. No podemos hallar una teoría de la reducción de la tensión, por estrecho que sea su carácter homogeneizador, en la que no aparezca ese fenómeno. Tengo hambre... como hasta saciarme... tengo hambre de nuevo; al rato, la reducción es sustituida de nuevo por la tensión.

Pero la esencia de mi teoría de reducción de la tensión en sentido amplio es precisamente que, teniendo debidamente en cuenta la generalidad de la homeostasia social, el objetivo u objeto de la nueva tensión puede diferir del objeto y objetivo de la tensión previa que fue reducida; o que, si el objeto es idéntico, la tensión y su reducción no tienen lugar al mismo nivel: la actividad no se sostiene meramente, sino que se expande también. El alumno de segundo grado siente tensión cuando emprende la solución de una tarea de multiplicación; si tiene éxito, la tensión se relaja. El alumno de quinto grado siente la misma tensión al resolver una ecuación; y aunque tiene que efectuar multiplicaciones durante el proceso, esa operación no le llena de tensión, y la solución con éxito de la multiplicación no significa una relajación de la tensión. La tensión se relaja cuando consigue resolver la ecuación. En ese caso, el objeto era idéntico (es decir, un problema matemático), pero la actividad se estaba «extendiendo».

La curva de tensión tiene un significado fundamental en el caso de los sentimientos a los que de ahora en adelante me referiré como *emociones reales* (sentimientos situacional-cognoscitivos) y, dentro de esa «familia», como disposiciones emotivas o *sentimientos del carácter*. Si odiamos a alguien (y estoy pensando en un sentimiento intenso), eso no significa en modo alguno que nos pasemos todos los momentos de la vida «odiano», mientras hacemos cualquier cosa, mientras pensamos, o estamos ocupados de cualquier otro modo. Un odio constante representaría una tensión que imposibilitaría todas las demás actividades, incluidas las que no tienen nada que ver con la persona odiada. «Odiar a alguien» no significa odiar constantemente sino más bien que si el objeto de nuestro odio es mencionado en nuestra presencia, nos encontramos con esa persona o de cualquier modo hacemos una asociación de ideas que nos conduce a esa persona, entonces —¡pero sólo entonces!— aparece el estado de excitación, la tensión intensa que significa que estamos implicados negativamente (directamente, e intensamente) en la persona en cuestión. Es posible que nuestro odio, en un caso más bien intenso, esté presente en el trasfondo de nuestra conciencia, como sentimiento de trasfondo, cuando estamos implicados en una actividad heterogénea. Si tenemos envidia, el sentimiento intenso de la envidia se apodera de nosotros cuando oímos el éxito alcanzado por alguien que se parece a nosotros, o cuando comparamos mentalmente nuestra propia

situación, propiedades o logros con los de otros, pero ni podemos hacer esto ni lo hacemos constantemente, simplemente porque normalmente estamos ocupados de otro modo. Los sentimientos sin reducir, como sabemos, desequilibran la homeostasia: la mente de Lady Macbeth estaba trastornada por una mala conciencia permanente. La curva de tensión-reducción es siempre la autorregulación del sentimiento. Sea que una implicación concreta logra su fin (objeto), sea que le vuelve la espalda, tienda hacia él o se aleje de él, funciona homeostáticamente: «se ocupa» de la preservación y extensión realizadas por medio de tipos de actividad heterogéneos del organismo social.

Más allá de la regulación general a que me acabo de referir, debo decir algunas palabras sobre la función homeostática del sentimiento (implicación) en el *conocimiento*.

1. La implicación selecciona en todas las instancias de percepción. Dejando a un lado por el momento los modelos de selección que nos son proporcionados biológicamente, seleccionamos (percibimos) aquello en lo que estamos implicados positiva o negativamente, directa o indirectamente, etc. Si seleccionásemos exclusivamente siguiendo los modelos biológicos, entonces ocurriría lo que Gehlen llama *Reizüberflutung*: la inundación de estímulos seleccionados de forma puramente biológica nos incapacitaría para vivir. Sin implicación (intencionalidad del Ego) nuestra consciencia sería «refleja». Pero una consciencia refleja es una consciencia no humana, no funcional. Una consciencia refleja —como veremos luego— se «saturaría» con una velocidad increíble, y el cerebro reflejante, si podemos imaginarnos tal cosa, sería el cerebro de un idiota.

2. Un acto de inteligencia (pensamiento cognoscitivo, solución de problemas) no puede existir empíricamente, es teóricamente imposible imaginarlo sin implicación. Aprendizaje y sentimiento avanzan paralelamente ya en el mundo animal. Aunque sólo por analogía podemos referirnos a los sentimientos animales, una opinión generalmente aceptada en el campo científico dice que sólo observamos cuasi-sentimientos en el caso de los animales en los que menos importancia tiene la dirección del instinto, y mayor es la capacidad de aprendizaje (más polifacéticos). En los casos del mundo animal en que encontramos actos de inteligencia, aunque sean aislados, también encontramos sentimientos. (Piénsese en la «experiencia ajá» de los

monos de Kohler). La circunstancia de que los actos de inteligencia sean fundamentales en el caso del hombre significa que la regulación de los sentimientos aparece en forma desarrollada.

Al principio, el que proporciona las tareas al hombre es el mundo. Cuando más desarrollado está el Ego, más da él tareas al mundo (y, al mismo tiempo, a sí mismo), y con mucha frecuencia se trata de tareas nuevas. El sentimiento como regulador del autosostenimiento nos hace solubles todos los problemas que son una condición de la continuidad de nuestra existencia. Pero el sentimiento, como regulador de la «extensión» de nuestro Ego, puede también esquivar problemas (los que no se cuentan entre las condiciones para el sostenimiento de nuestra existencia); además, puede preguntar sobre el mundo, y lo hace siempre que y donde quiera que se encuentra implicado. La investigación, o la formulación de un problema (a otros o a mí mismo) siempre se deriva de algún sentimiento: puede ser la admiración, la curiosidad, o simplemente el sentimiento de «estar intrigado por algo», pero en su forma más alta es la sed de conocimiento: la implicación en el propio reconocer, en la extensión de lo ya conocido por propio interés y para otros. Si no estuviésemos siempre implicados en más de lo que es estrictamente necesario para la preservación de nuestra vida, entonces el niño no abriría el juguete para ver lo que hay dentro, Abraham no podría haber descubierto a «su único auténtico Dios», y Copérnico no habría escudriñado los secretos del sistema solar.

El Ego se eleva al «carácter propio de la especie» (*eigentliche Gattungsmässigkeit*) construyendo su «propio mundo» bajo la dirección de las objetivaciones de la consciencia social general. Su mundo propio puede ser angosto o amplio (durante un tiempo se ensancha rápidamente durante el proceso de crecimiento, y más tarde puede ampliarse más lentamente, pero a veces también lo hace con mayor rapidez), pero es siempre un mundo completo. Siempre es coherente: los hechos y las interpretaciones que juegan un papel en él se presuponen mutuamente. Y sin embargo, ese mundo también tiene algunos «agujeros»: interconexiones de las que sé que no soy consciente, sé que no las comprendo, que no puedo insertarlas en mi propio mundo. Cuando hablé del papel regulador de los sentimientos en asegurar el sostenimiento de la continuidad del Ego, quería también decir: el hombre está implicado en que su propio mundo no estalle en pedazos. Por lo tanto el Ego siempre presenta y busca los

problemas desde el «punto de vista» de esos agujeros... y también ahí hay intencionalidad. Naturalmente, rellenar esos agujeros provoca otros nuevos, y al mismo tiempo modifica la estructura de ese «mundo propio» relativamente formado ya. Digamos que un niño de cinco años que ve por primera vez una película de la Segunda Guerra Mundial clasifica a los fascistas entre «los malos»: eso encaja en su «mundo propio», en el que ya hay un lugar para «los malos». Supongamos que a los seis años lee un libro en el que un fascista se muestra muy orgulloso de su hijo. Al leer el libro se apodera del niño un «mal sentimiento»: en cierto modo, su mundo está desencajado. Tiene que «reducir» ese «mal sentimiento». Puede realizarse esto de dos modos. Puede decir «este libro es tonto», con lo que el mal sentimiento desaparece o se diluye en el trasfondo, y su «mundo propio» permanece intacto. O puede dirigirse a su padre y preguntarle: «¿Cómo puede ser esto?» «¿Por qué? ¿Por qué?» (esos por qué que tantas veces y tan erróneamente los adultos acallan derivan precisamente del sentimiento de extender su propio mundo). El niño recibe una explicación que no hace añicos su antiguo mundo pero lo expande, y empieza a hacer distinciones dentro de la categoría de «los malos». Como resultado de esta intervención el mal sentimiento se reduce también. (Y todavía falta mucho tiempo para que el niño aprenda realmente lo que es un fascista, si es que llega a aprenderlo completamente alguna vez.) En este caso la implicación sirve para ordenar y reordenar el conocimiento, y ésta es una de las funciones principales de la implicación en relación al reconocer.

3. Finalmente, pero no por ello menos importante, la función homeostática del sentimiento es básica en el proceso de almacenamiento en la memoria.

Hay varias hipótesis científicas relativas al proceso de almacenamiento en la memoria. Lo más verosímil es que la memoria a corto plazo sea un proceso electrónico. Y la memoria a largo plazo un proceso bioquímico. En este último caso el almacenamiento tiene lugar en las células proteínicas. La cantidad de datos que pueden almacenarse en esa memoria a largo plazo es muy amplia, pero no es infinita. Según John Griffith es de 10^{11} bits, es decir (incluyendo las redundancias) de 10^{14} bits. Según la estimación de Steven Rose la cantidad de datos que pueden ser almacenados en el cerebro es del mismo orden que la de los datos contenidos en la *Encyclopedia Britannica*.

Ahora bien, el sentimiento no sólo selecciona lo que es «importante para nosotros» en la percepción, sino que tiene también un segundo sistema de selección. De entre las percepciones almacenadas a corto plazo la memoria «rechaza» las que son insignificantes (aquéllas en las que no estamos implicados) y transfiere a la memoria a largo plazo aquéllas en que estamos implicados. En el caso de los elementos lingual-conceptuales es precisamente ese mecanismo selectivo el que juega un papel determinante: ciertos datos son rechazados rápidamente (es decir, completamente olvidados), mientras otros se almacenan. Esta es una de las más relevantes funciones homeostáticas del sentimiento: ser capaz de olvidar es tan importante como recordar. La función de selección puede ser espontánea, pero también puede ser más o menos consciente. Por ejemplo en el caso en que dejamos que la vista «resbale» sobre una página y se detenga de repente: esto es importante, hay que tomar nota.

Es fácil comprender lo fundamental que es esta función homeostática del sentimiento (rechazar-retener). He dicho que la capacidad de almacenamiento en memoria del cerebro es considerable, pero no infinita. De no producirse esa selección de «lo esencial para nosotros» tendríamos que hablar no sólo de *Reizüberflutung* (inundación de sensaciones) sino también de *Informationsüberflutung* (inundación de informaciones). El espacio de almacenamiento de la memoria se «saturaría» a velocidad increíblemente rápida con todo tipo de datos que no son necesarios desde el punto de vista del mantenimiento y extensión del Ego. Sin embargo, parece probable que ese tipo de memorización conduciría también a un completo desequilibrio del organismo. Es bien sabido que los niños prodigio de hace años murieron todos jóvenes (casi niños).

Steven Rose ha comparado el almacenamiento en memoria con una biblioteca que tenga los rimeros dispuestos en zig-zag, con complicados laberintos. Llevando la comparación más lejos podemos decir que la biblioteca contiene elementos no-conscientes de información. Sin embargo, siempre hay una «sección de referencia» más o menos extensa: la zona de la que en un determinado momento tenemos conocimiento. A veces lo no-consciente se hace consciente con sólo quitar un libro de la estantería y hallar, por casualidad, otro que estaba junto a él (debajo, o encima). Es lo que llamamos «asociación». Con todo, normalmente no es esa la forma en que lo no-consciente se transforma en consciente (cogemos el libro y lo llevamos a la sección de

referencia para sustituir a otro que ya no necesitamos). Y aquí quiero señalar la segunda función de la implicación respecto a la memoria, no menos importante que la primera. Lo no consciente aparece en la consciencia sobre todo por nuestra implicación en ello. Tengo una tarea asignada, quiero resolver un problema o encontrar a un viejo amigo, y entonces «vuelvo» al lugar en que había almacenado el recuerdo, lo evoco. Puede parecer un proceso simple (la memoria «salta» hasta allí), pero a veces es muy complejo (en el caso de una evocación voluntaria). «Sé», «siento» que ahí en la biblioteca hay algo, pero no puedo alcanzarlo, o ni siquiera sé dónde buscarlo. Aquí opera el mismo mecanismo que en el caso de la voluntad en general. Especifico el objetivo: quiero recordar, me concentro, suspendo todas las demás actividades y pensamientos (¡no queremos pensar en nada más!), y selecciono los medios necesarios para la operación. Por ejemplo, recorro conscientemente a la asociación. «Doy vueltas buscando el libro» (¿cuándo tuve noticias de él? ¿En qué circunstancias, con quién estaba yo entonces? Y luego, de repente: ya está, ya lo tengo). Entre los medios a que recorro puede jugar un papel decisivo alguna otra persona. ¿Qué recuerdas tú? Por ejemplo: ¿Cómo empezaba aquella poesía? El otro nos recita un corto verso. Y entonces recuerdo todo: ¡Ya lo tengo!¹⁸

Toda percepción, pensamiento, acción, etc., es almacenada en nuestra memoria junto con las implicaciones específicas correspondientes. Tenemos recuerdos agradables y desagradables, felices y tristes, buenos y malos. Si evocamos el campo de concentración, un viejo rostro, el gusto de las uvas en nuestra niñez, nuestro anterior lugar de trabajo, etc. no podemos dejar de evocar al mismo tiempo todos los sentimientos (positivos o negativos) asociados con esos recuerdos. Naturalmente, los sentimientos almacenados en las unidades de la memoria pueden ser también sentimientos figura o sentimientos en trasfondo.

El doble papel de la implicación en la memoria (en el proceso de selección o en el de recuerdo) explica también el problema de la experiencia del tiempo analizado por Plessner. Según las ajustadas observaciones de éste, lo nuevo y significativo parece breve en el presente y largo en el recuerdo. «Apenas han empe-

(18) Podemos ver fácilmente lo adecuado de la comparación de la librería que plantea Rose (a pesar de ser una analogía de modelo) si pensamos en la naturaleza sucesiva de los recuerdos. Sólo recordamos una melodía del principio hacia el fin, nunca al revés.

zando las vacaciones, y ya se terminan», decimos, pero en cambio al evocar esas vacaciones recordamos tantos momentos y detalles que esas «breves» vacaciones vienen a ser todo un mundo. En cambio, la repetición y la actividad que simplemente «mantiene» parece muy larga en el presente. Durante las clases aburridas los dos últimos minutos antes de que toque el timbre parecen interminables, nos parece que «se han olvidado» de tocar el timbre, miramos otra vez el reloj: «sólo ha pasado medio minuto». Cuanto más repetitiva es nuestra actividad laboral, tanto menos parece que «quiere» terminarse el tiempo de trabajo. ¿Y qué ocurre al recordar? Las clases fatigosas, el tiempo de trabajo dedicado a actividades repetitivas «se desvanece», sin dejar apenas más huella que un «mal sentimiento», una «mala impresión», que resume todos los recuerdos.

La relación del Ego al mundo cambia, y con ella también el «mundo propio» del Ego. Nos vemos implicados en cosas en las que no estábamos implicados anteriormente, y viceversa. Este es el origen de la duplicidad de características del sentimiento en la evocación. Evocamos la implicación que teníamos en el momento de los hechos, pero la persona que evoca no vive en el pasado sino en el presente: se relaciona en forma distinta con la implicación evocada en aquella experiencia, o al menos puede relacionarse con ella de forma distinta. En esas ocasiones decimos (sentimos): «¡Qué estúpido fui al chillar tanto sólo porque no me quería aquel compañero imposible!» o bien «¡Es totalmente increíble que yo pudiese creer en aquel principio!» Pero también cabe que la implicación contenida en el recuerdo no sólo no haya desaparecido o cambiado, sino que se haya hecho aún más intensa. Entonces el recuerdo recibe durante la evocación un peso emocional mayor que el que tenía en el momento de su «almacenamiento». También aquí hay una doble relación, aunque con frecuencia no seamos conscientes de ella. (Recordamos el primer encuentro con la persona amada, cuando sentíamos simplemente atracción hacia ella; pero al recordarlo ese sentimiento asume el significado de «amarla nada más verla». El poeta recuerda el primer poema que escribió en su juventud. El significado de esa experiencia —la llamada sentida, la búsqueda de la forma de auto-expresión— se hace más intensa que lo había sido al «almacenar» la experiencia. Ese mismo acontecimiento lo evoca un ingeniero en la forma siguiente: «De niño, intenté escribir versos; escribía poesías malas, y sin embargo me causaban un gran placer». El Ego del

presente toma en este caso distancias respecto de la experiencia del pasado.)

Dije que la «biblioteca» del almacén de la memoria era inconsciente (siendo consciente sólo la «sección de referencia»). Sin embargo, lo inconsciente puede ser de dos tipos (y este es uno de los grandes descubrimientos de Freud): puede ser pre-consciente (*vorbewust*) o inconsciente en sentido estricto (*unbewust*). El único punto en que me aparto de la interpretación freudiana es que, en mi opinión, lo preconscious juega en el almacenamiento de recuerdos un papel mucho más importante que lo inconsciente, salvo en algunos de los que sufren perturbaciones psíquicas (y el análisis de Freud partió precisamente de éstos). Pero querría añadir un *caveat*: incluso en el caso de los que sufren perturbaciones psíquicas, lo que importa no es la multitud de unidades de memoria inconscientes, cuyo número siempre es relativamente pequeño, sino que sólo importa (aunque eso pueda ser decisivo en el caso de tal enfermedad) su relevancia en la vida de la personalidad en cuestión.

Considero inconscientes las unidades de memoria en que el acontecimiento es almacenado sin conceptualización en primer lugar porque aunque en el momento de ocurrir hayamos captado la importancia del acontecimiento para el Ego (de otro modo no habría sido almacenado), no teníamos claro sin embargo su significado (no éramos capaces de insertarlo en «nuestro mundo»). La experiencia sexual infantil es un ejemplo apropiado de esto (aunque ese tipo de experiencia no es el único que se hace inconsciente) porque tanto si es una experiencia nuestra como una experiencia de otro que hayamos presenciado, sobre todo del «otro importante», como nuestro padre o madre, siempre es intensiva. Esa misma experiencia no puede ser conceptualizada de ningún modo durante cierta edad, debido a ciertas preferencias sociales (no sabemos qué nos está ocurriendo a nosotros y a otros, y las preguntas sobre el «¿por qué?» —si es que nos atrevemos a formularlas— permanecen sin respuesta). En esas circunstancias no podemos ni seguir la pista de ese acontecimiento almacenado sin significado, no podemos ni siquiera querer seguirle la pista, porque no sabemos qué pueda ser lo que buscamos. Tendrán que guiarnos hasta ello otros, otros que saben qué están buscando (o qué pueden estar buscando)... y esa es la función del psicoanálisis. En esos casos la preservación del Ego ofrece resistencia real al reconocimiento. Sin embargo, quiero repetir que no sólo las experiencias se-

xuales pueden quedar «inconscientes», sino cualquier impulso fuerte que seamos incapaces de conceptualizar o de cuyo significado no seamos conscientes. (Uno de los aspectos cuestionables de la práctica psicoanalítica es que, por conservadurismo metodológico, pregunta por lo inconsciente de origen sexual incluso cuando tendría que buscar en otra dirección.)

Pero si no recordamos algo, o no queremos recordar algo, si «nos resistimos» a seguir una pista, este hecho no demuestra por sí mismo que nos hallemos ante un caso de memoria inconsciente. Ocurre con frecuencia que no recordamos acontecimientos conceptualizados o cuyo significado habíamos captado, porque estamos implicados en no evocarlos. Esa implicación negativa es también una defensa del Ego, pero una defensa encaminada a la preservación de una continuidad ficticia. Así, mientras reprendo a los demás, olvido que yo cometí lo mismo por lo que les condeno. Si otros me lo recuerdan, o me enfrentan a los hechos, les responderé: «No es cierto, yo nunca hice esto, tiene que ser una confusión». Y no es que yo quiera mentir, sino que realmente lo he olvidado. Ese tipo de «olvido» se convierte en un problema moral. Llamaré *Ego inauténtico* al Ego que evoca lo «bello» de su pasado pero olvida los actos y pensamientos moralmente negativos. Repito: lo olvidado no es inconsciente, sino preconscious, y el individuo no está perturbado psíquicamente, sino que es moralmente incompetente. (Otra cosa es que la incompetencia moral pueda también causar perturbaciones psíquicas.)

He dicho que si estamos implicados en algo esto nos guía en el almacenamiento de recuerdos, y que evocamos según nuestra implicación. Al evocar puede guiarnos no sólo la implicación en una tarea, una relación, un pensamiento, etc. sino también un sentimiento específico, un sentimiento que queramos conceptualizar, cuyo significado queramos captar. Sentimos algo. Ese sentimiento no está vinculado a ninguna implicación actual. ¿Deriva tal vez de algún recuerdo? Para hallar el sentimiento vinculado al recuerdo buscamos el propio recuerdo (su contenido, su significado). Heine se quejaba: «Ich weiss nicht, was soll es bedeuten, dass ich so traurig bin»... y su respuesta era «Ein Märchen aus uralten Zeiten, das kommt mir nicht aus dem Sinn».¹⁹

(19) «No sé qué significa que yo esté tan triste...» «Una leyenda de tiempos muy antiguos que no deja mis sentidos.»

D. MOTIVACIÓN E INFORMACIÓN, EXPRESIÓN Y COMUNICACIÓN

Hallamos casi un consenso en la literatura psicológica respecto de que el sentimiento no es información, sino motivación. Sin embargo, antes de decidir clasificar el fenómeno del «sentimiento» en la categoría de «motivo», debemos examinar si la categoría «motivo» tiene algún sentido, desde los puntos de vista psicológico y antropológico. ¿Qué significa «motivo»?

Kelley establece correctamente: «la construcción "motivo" ha sido utilizada tradicionalmente con dos objetos: para dar cuenta del hecho de que la persona es activa y no inerte, y también para dar cuenta de que elige moverse en determinada dirección y no en otras».²⁰

Cojamos a voleo algunas definiciones y explicaciones del motivo.

Según la teoría de la información (ver Tomkins) el sentimiento como motivación no es sino la fuente de energía del sistema autorregulador abierto. Newcomb lo define del siguiente modo: «Der Prozess der Motivation ist... der Prozess der Selektion».²¹ Maslow observa: «La mayor parte de las conductas están sobre-determinadas y multimotivadas».²² Según Ryle: si uno se comporta egoísticamente en una situación dada, el motivo del egoísmo es el propio carácter egoísta. Según Young preguntar por el motivo es «buscar los determinantes (todos los determinantes) de la actividad humana y animal».²³

Podemos ver a simple vista que todos esos psicólogos indican con el concepto de motivo cosas (acontecimientos) distintas.

El sentimiento-motivo como fuente de energía excluye simplemente todas las demás definiciones. Si motivo es un proceso de selección, entonces la explicación de la «sobremotivación» es tan irrelevante como la explicación del motivo como energía. Si motivo es carácter, entonces preguntar sobre todos los determinantes de una acción es algo completamente distinto a pregun-

(20) George A. Kelley, «Man's Construction His Alternatives» (En *Assessment of Human Motives*, ed. Gordon Lindsay), Nueva York, Rinehart and Co., 1959, p. 50.

(21) «El proceso de la motivación es... el proceso de la selección.» Theodore M. Newcomb, *Sozialpsychologie*, Meisenheim, Anton Hain, 1959, p. 66.

(22) Maslow, *op. cit.*, p. 55.

(23) P. T. Young, *Motivation and Emotion*, Nueva York, John Wiley and Sons, 1961, p. 24.

tar por el motivo (en la medida en que el motivo es sólo uno de sus determinantes). Si el motivo equivaliese a la suma total de determinantes, entonces es totalmente impropio definirlo como selección, energía o carácter, pues cualquiera de estas definiciones resultaría demasiado «estrecha».

Con esto queda ya claro que el concepto de motivo es el comodín en psicología, puede sustituir a cualquier carta y es utilizado por los diversos participantes para sustituir cartas distintas.

Suponiendo, pero no concediendo, que acepto la identificación de sentimiento con motivación, ¿qué concepto de motivo sería operativo entre tantos conceptos contradictorios? No podría aceptar la teoría de Tomkins; la «energía» sólo hace funcionar la «maquinaria», pero no selecciona. La definición de Newcomb resulta la más aceptable, pero, en mi opinión, la selección es sólo una función del sentimiento, y por tanto no puede ser idéntica con él. En la definición de Maslow el motivo queda equiparado a los determinantes subjetivos de una acción dada (y el número de éstos siempre excede al necesario para la acción). Ahora bien, cualquier determinante subjetivo —en la medida en que el término «determinante» tenga algún significado— contiene sentimiento, mas no contiene sólo sentimiento. Digamos de paso que esta concepción es la versión psicológica de un antiguo problema filosófico, el de libertad versus determinismo. (El «combate de motivos» de Murray tiene un significado similar.) Ryle describe con fuerza aún mayor esta investigación filosófica: en su concepción motivación equivale a autonomía, siendo nuestras acciones acordes con nuestra propia naturaleza. ¿Cómo puede identificarse esto con el «sentimiento»? En relación al enfoque de Young, puedo afirmar sin mayores precisiones que es la más absurda de las teorías sobre los motivos. Preguntarse por todos los determinantes puede significar preguntarse por todos los determinantes específicos. De ahí la idea del estado. Las coles de Bruselas, el aumento del azúcar en la sangre, la familia o la vitamina D, todo eso pueden ser motivos (sentimiento). Este enfoque puede significar también: reduzcamos los factores a un común denominador y preguntemos por los determinantes finales —y abstractos—. En el caso del hombre (como punto terminal de ese remontarse del conocimiento) éstos son, de un lado, el código genético, del otro el medio. ¿Y qué hemos dicho afirmando que el código genético y el entorno son «motivos»? Nada. No digamos ya si tratamos de

identificarlos con el concepto de «sentimiento».

Por lo tanto, si la definición de motivo tiene sentido (y dejando a un lado si yo estoy de acuerdo con ello o no), tras la aproximación psicoantropológica se deslizan opciones como las señaladas, que son heterogéneas, totalmente distintas. Y si no es así, entonces la definición intenta responder a las dos cuestiones de que habla Kelley en la cita de más arriba.

La pregunta de «qué motiva al hombre», sin embargo, no tiene sentido. Porque el hombre nunca es un ser inerte. Su carácter activo es parte de su esencia. Definir la esencia del hombre como «motivo» sería una redundancia. De otro lado, si preguntamos «qué le motivó exactamente en esto o en lo otro», entonces —si permanecemos fieles a nuestro enfoque psicológico— podemos realmente utilizar el método de regresión para responder: «¿y qué le motivó en que fuese precisamente esto o lo otro lo que le motivó?» etc. etc. Y al cabo llegamos, como Young, al código genético y al entorno. Pero también esto es una redundancia. Kelley tiene toda la razón al escribir: «Dentro de nuestro sistema... el término "motivación" sólo puede aparecer como una redundancia».²⁴

Por consiguiente, es inaceptable la afirmación según la cual el sentimiento es motivo ya que en sentido psicológico y antropológico el concepto «motivo» es redundante y absurdo.

Sin embargo, la categoría motivo tiene sentido, puede ser interpretable, pero no desde un punto de vista psicológico y antropológico. Cuando preguntamos por el motivo siempre basamos nuestra pregunta en algún punto de vista. La entidad cuestionada puede ser incluso nuestra propia psijé, pero el sistema de referencia de la pregunta nunca es psicológico ni antropológico.

1. Nunca preguntamos «¿Qué motivó a esta madre para educar a sus hijos?» Podemos responder: «¿Qué la motivó para no educar a sus hijos?» El punto de vista de nuestra pregunta es pragmático, el sistema de referencia es el sistema de hábitos prevalente. Así, estamos preguntando sobre factores idiosincráticos relativos a la desviación respecto de las *mores*. No estamos preguntando sobre todos los factores, sólo sobre los que nos explican (hacen posible describir, captar) la acción que constituye una desviación de las *mores*, puesto que queremos situar

(24) Kelley, *op. cit.*, p. 50.

la acción idiosincrática (comportamiento) en nuestro propio mundo.

2. En el caso de acciones irregulares (en las que se desvían del modelo dominante), nuestro punto de vista es idéntico con nuestros valores-preferencias, nuestro sistema de referencia es el sistema de valores válidos en general. Si la acción corresponde a nuestros valores-preferencias, no preguntamos por el «motivo», sino sobre la causa. Si la acción contradice a nuestros valores-preferencias, entonces preguntamos por los motivos. «Mató a su mujer porque le era infiel», pueden decir en el Sur de Italia. Que ella le fuese infiel no es un motivo, sino una causa (así nos lo explicarían). En un entorno distinto, sin embargo, en que sean también distintos los valores-preferencias, en que la «infidelidad» no sea una causa suficiente para que alguien mate a su mujer, podríamos preguntarnos por el motivo. «Mató a su mujer en un ataque de celos» —el ataque de celos no sería una causa, sino un motivo—. Cuando no se trata de una acción irregular (que se desvía) sino de una acción habitual, ni siquiera nos preguntamos sobre la causa, y así «¿por qué la madre crió a su hijo?» tiene tan poco sentido como «¿qué motivó a la madre a...?»

3. Nos preguntamos por el motivo si la acción de la persona no corresponde a la imagen que hemos formado de su carácter. Recordemos el ejemplo de Ryle. ¿Por qué era defectuoso ese ejemplo? Porque si un hombre conocido como envidioso actúa como tal, no nos preguntaríamos por sus motivos. «Actúa así porque es envidioso» (causa-explicación). Pero si en alguna situación un hombre del que se sabe desde siempre que es valiente echa a correr inesperadamente, entonces sí preguntamos: «¿qué te pasó?» «¿qué te dio?»... en otras palabras, le preguntamos el motivo. ¿Por qué? Porque queremos comprender su huida, y hay algo que «escapa» a nuestra comprensión, algo que no planteaba problemas en tanto el hombre conocido como valiente actuaba valientemente. Idéntica situación se da en el caso de la no-acción. ¿Qué motivó a uno a no actuar en determinada situación? Esta pregunta sólo tendría sentido si hubiésemos esperado su acción en base a nuestra experiencia anterior. No tiene sentido preguntarle a un hombre que no es inclinado a enfurecerse: «¿Por qué no hiciste pedazos el jarrón?».

4. Todo lo dicho hasta ahora se aplica también a los casos de introspección. Cuando devuelvo el saludo a alguien en la calle, no me pregunto qué me motivó a hacerlo, pues estoy actuando según mis propios valores; ni me pregunto si estoy actuando según la imagen que me he formado de mí mismo hasta el momento. Pero si actúo, me comporto, pienso o siento de forma contraria, entonces todo parece «irracional», y busco el motivo para comprenderme mejor a mí mismo. «¿Por qué actué de manera tan estúpida?» «¿Qué me dio para irritarme tanto?» etc.

5. Desde un punto de vista ético, siempre tiene sentido preguntar por el motivo, y en esos casos hablamos de intención. Decidimos si el acto que contemplamos fue guiado por un sentido moral (*Gesinnung*) o por alguna otra cosa, es decir, decidimos si la otra persona fue guiada por la moral o por alguna otra intención en tal acción o tal otra. Puedo decir: «X sólo crió a sus hijos para que éstos le puedan mantener más adelante»; y aunque la acción es habitual, sigue teniendo sentido preguntarse por el motivo (intención, sentido) desde un punto de vista moral.

6. Siempre tiene sentido preguntar por el motivo desde un punto de vista jurídico. En tal caso nos preguntamos fundamentalmente por el carácter deliberado del acto. Uno pegó a un hombre y éste murió. ¿Quería aquél matarle o no (era asesinato en primer grado)?

7. También podemos adscribir diversos motivos al mismo acto, particularmente si sólo conocemos el hecho pero no a la persona, o sabemos poco de ella. Nuestro punto de vista sigue siendo evaluativo, y en realidad no nos interesa la diferencia entre los motivos sino su heterogeneidad. Alguien dio la cara por una causa. Buscamos el «factor subjetivo». ¿Cuál fue su motivo? ¿El amor a esa causa? ¿La vanidad? ¿El ansia de poder? ¿O se combinaron varios de esos motivos? No buscamos «motivos en general» sino los motivos homogéneos y al tiempo típicos (posibles). Por ejemplo, no planteamos la pregunta en la forma siguiente: ¿fue una actitud «amistosa»? ¿fue franca? Por más que el hombre sobre cuyos motivos indagamos sea realmente amistoso y franco. Al fin y al cabo esos «factores subjetivos» son irrelevantes respecto de nuestra investigación.

Este tipo de búsqueda de motivos tiene un significado básico desde el punto de vista del conocimiento de los hombres, y también desde un punto de vista pragmático, pues así es posible decidir si podemos fiarnos de él, en qué y en qué condiciones podemos fiarnos de él...

8. El mismo factor juega un papel decisivo en la introspección. Me pregunto: ¿por qué hice esto o aquello? En la medida en que estoy seguro de que fueron mis valores, mi moral los que me guiaron en aquel acto, normalmente no me planteo esa pregunta: en esos casos mi comportamiento tiene una causa, no un motivo. Si desprecio a un hombre al que considero despreciable desde todos los puntos de vista según mi sistema de valores, no hay que buscar motivos: la causa de mi desprecio es la persona, su realidad despreciable (en mi opinión). Pero si no estoy seguro de mis valores o de haberlos aplicado correctamente, entonces emprendo el proceso que Bedford ha llamado «trabajo de detective». ¿Es realmente tan despreciable esa persona? ¿No será que le desprecio porque le envidio? ¿Es posible que yo, que no soy envidioso por carácter, sienta envidia? (Busco los motivos.) Esa «labor de detective» es muy necesaria porque los hombres —precisamente en aras de preservar la continuidad del Ego, en aras de mantener la pseudo-armonía de éste— están inclinados a racionalizar, a elevar los motivos al rango de causa. A pesar de esto, la propia «labor de detective» puede venir a ser nociva desde un punto de vista homeostático: en tales casos nos encontramos con histeria moral.

De todos los casos enumerados se puede decir: cuando pregunto por los motivos pregunto también por los sentimientos (tanto los que aparecen como «figura» como los que aparecen como «trasfondo»). «Preguntar por» es también implicación (de tipo figura o de tipo trasfondo). Pero tenemos que detenernos aquí. No tendría sentido preguntar: ¿qué me motivó a mí a preguntarme por los motivos? La pregunta nos hará retroceder a la psicología (y por tanto, a la redundancia) de la que nos habíamos apartado. Estamos implicados en la preservación y expansión del yo, en la continuidad del Ego, en el conocimiento del hombre, en encontrar nuestro camino en el mundo, en componer, comprender, ordenar los hechos de la vida, en adscribir sentido a las acciones. Estamos implicados en nuestros valores, nuestras costumbres, nuestras objetivaciones. Estamos implicados en el mundo y en nuestra persona: por eso pregun-

tamos por los motivos, desde ese punto de vista preguntamos por los motivos. Pero todo eso no puede describirse razonablemente con la categoría de «motivo».

Con esto hemos excluido de nuestro análisis la identificación entre sentimiento y motivo.

Sin embargo, la tesis que hemos rechazado era la siguiente: el sentimiento no es información sino motivación. Examinemos ahora la primera parte de la afirmación: ¿es cierto que el sentimiento no es información?

Lo que pretendo probar ahora no es que sentimiento sea igual a información, sino que el sentimiento es también información.

Rodeados por circunstancias que amenazan la homeostasia biológica del Ego, el sentimiento señala precisamente esa amenaza. El sentimiento de hambre nos informa de que necesitamos comer, el de cansancio de que necesitamos descansar. El sentimiento de dolor físico, el de «no encontrarnos bien» nos informa de que hay algo «que no está en orden» en nuestro sistema. Es fácil observar que sin esa función informativa del sentimiento el Ego sería incapaz de mantener su homeóstasis.

En el caso de los sentimientos que regulan la preservación social y la extensión del Ego, el sentimiento siempre informa sobre la relación del Ego al objeto. Estoy lleno de sentimientos agradables cuando estoy con otra persona. Entonces esos sentimientos me informan de que tal persona es importante para mí. Es de nuevo la naturaleza específica de los sentimientos la que nos informa de por qué es importante, y desde qué punto de vista es importante. Según el sentimiento de placer vaya acompañado del sentimiento de respeto, admiración, deseo erótico o tal vez todos ellos a la vez, valoramos de forma distinta la importancia para nosotros de la persona en cuestión. Según un problema nos excite o nos deje fríos, el sentimiento nos dice algo sobre la significación-para-nosotros del problema. Así, el sentimiento no nos informa sobre la «naturaleza» del objeto, acontecimiento o persona, sino sobre la importancia-para-nosotros de ese objeto, acontecimiento o persona. Desde el punto de vista de la preservación y mantenimiento del Ego, tal información no es menos necesaria que la que obtenemos directamente sobre la «naturaleza» de los objetos, acontecimientos y personas.

Examinemos, sin embargo, el problema del sentimiento-información desde otro ángulo. ¿Qué tipo de información pueden proporcionar los sentimientos de una persona a otra persona?

«Estar implicado en algo», es decir, sentir, no es meramente una experiencia subjetiva, sino también una expresión. El sentimiento se expresa directamente en la mímica, en gestos, en elementos fonéticos (por ejemplo, ¡uf! ¡mmm!), en inflexiones, en tipos de reacción, en acción (incluida la abstención de la acción), en comportamiento en general. Se expresa indirectamente al informar o explicar a otro sobre los sentimientos propios. No podemos diferenciar tajantemente la expresión directa del sentimiento de la expresión indirecta. Si una madre, embelesada con su niño, sonríe espontáneamente, esto es expresión directa. Si el niño está sentado en el sillón del dentista y ella le sonríe para tranquilizarlo, sería una expresión más bien indirecta, que significaría más o menos: Te quiero, estoy contigo, no tengas miedo. Si el niño, sentado en el mismo sillón del dentista, grita: ¡uy! es una expresión directa. Si dice: cuando me toca el diente de arriba me hace mucho daño, sería una expresión indirecta. Pero cuando el enamorado toma la mano de la amada... ¿quién podría distinguir la expresión directa de la indirecta?

No todo tipo de sentimiento es igualmente proclive a expresarse, sobre todo en forma directa. Los diversos tipos de sentimiento son expresivos de distinta forma, en cuanto se refiere a la mímica, la inflexión, la acción, etc. Así, los impulsos se expresan con menor fuerza en el gesto y el tono de voz, y toman cuerpo con fuerza en la acción. Por ejemplo, no hay un «tono de voz hambriento», pero basta con ver la forma en que come uno que tenga hambre. En el caso de los conocimientos cognoscitivos, la situación es inversa. Si alguien discute un tema con convicción, esa convicción se expresa ante todo en el tono de voz, y también en los gestos y mímica; y no en si la persona habla rápidamente o en tono mesurado, en si tartamudea o no, en si habla sentado o andando. (Recordemos al Mynheer Peepkorn que nos pinta Thomas Mann.) En el caso de la acción instrumental (manipulación), teóricamente el sentimiento no puede ni siquiera expresarse en acción, porque el objeto y los medios «guían» nuestros movimientos. Pero jechemos una mirada al rostro del chaval empeñado en resolver algún problema técnico difícil! Sus ojos observan agudamente, tiene la boca abierta —con frecuencia se humedece los labios con la lengua—, los músculos faciales están tensos, su rostro muestra que está implicado, ¡y con qué intensidad!

La expresión directa del sentimiento es espontánea; sin em-

bargo, esto no significa de ningún modo que no sea aprendida, que no se pueda aprender. Sólo la expresión de los afectos no es adquirida. La razón de esto la señalaré más adelante. Ya Darwin analizó (en su obra sobre las expresiones animales y humanas, obra que hizo época), que de la represión de ciertas expresiones de sentimientos se derivan nuevas expresiones. En otras palabras, si en ciertas culturas algunos afectos (es decir, su expresión) no son permitidos, o al menos no son preferidos, al relegar éstos al trasfondo aparecen nuevos sentimientos, acompañados por nuevas expresiones de sentimiento. Es decir, la asimilación de normas, el proceso de aprendizaje, produce un sentimiento y con él la expresión de sentimiento. Sólo quiero añadir que esto no ocurre meramente como resultado de la represión de ciertos afectos. La diferenciación de tipos de sentimiento, como veremos, se relaciona con la diferenciación cognoscitiva y situacional (y por esto había hablado anteriormente de reintegración). El conocimiento y la comprensión situacional —y, por supuesto, todo lo que es adquirido— diferencia, junto con los sentimientos, la expresión del sentimiento. De otro modo no se habría producido el hecho comúnmente conocido de que la mayor parte de expresiones de sentimientos —una vez más, con la excepción de los afectos— difieren según las sociedades, las naciones, y, lo que es más, según las clases y estratos sociales. Sin embargo, esto no está en contradicción con la naturaleza espontánea de la expresión directa. Una vez que hemos adquirido el sentimiento, no adquirimos «separadamente» su expresión (sólo el actor practica ante un espejo expresiones de sentimiento), sino que más bien éste se expresa en nuestros rasgos sin que nosotros lo queramos o seamos conscientes de ello. No sólo en nuestros rasgos, sino en el tono de voz, los gestos, etc. Gesticulamos incluso al hablar por teléfono, sin darnos cuenta. Pero la amplitud de la gesticulación varía mucho, y lo mismo la intensidad e incluso los movimientos. (Por ejemplo, los italianos son más dados a gesticular que los ingleses.)

El hecho de que la expresión sea fundamentalmente espontánea no implica que no pueda ser imitada. Añado, con todo, que no todas las expresiones son igualmente imitables. La mímica es lo más difícil de imitar. Normalmente la imitación de la mímica (la expresión de sentimiento sin sentimiento) no es auténtica, y lo que se da es la mueca. Ciertamente que hay gente que tiene «talento» para imitar la mímica, y pueden ser buenos actores o hipócritas hábiles. Es más fácil imitar el tono de voz,

aunque tampoco sea muy fácil... pero no ocurre lo mismo con las exclamaciones. El gesto es más fácil de imitar, pero tampoco perfectamente.

Por supuesto, el hombre puede controlar la expresión de sus sentimientos, y la controla. Guardarse los sentimientos «para sus adentros» es controlar la expresión del sentimiento. «La desnudez, tanto de alma como de cuerpo, es desagradable», escribió Francis Bacon.²⁵ El control sobre la expresión del sentimiento no significa que el rostro quede sin expresión, sino más bien que un sentimiento dado no se expresa intensa o «claramente» en el rostro, que no se le «lee» a uno en la cara. Al hacer así no ocultamos que sentimos, sino sólo qué es lo que sentimos, y con qué intensidad lo sentimos. No puede haber un rostro completamente desprovisto de expresión. Cuando hablamos de una cara «sin expresión» queremos decir que expresa embotamiento, falta de sensibilidad, estupidez.

En las llamadas «situaciones emocionales» somos menos capaces de controlar la expresión de nuestros sentimientos (en una situación de relación íntima, o al hallarnos en una situación insólita); particularmente cuando nuestros sentimientos son intensos. Citando de nuevo a Francis Bacon, que era buen observador: «La naturaleza de un hombre se percibe mejor en privado, pues entonces no hay afectación en la pasión, pues ésta arranca al hombre de sus preceptos; y en una situación o experimento nuevo, porque entonces la costumbre le abandona».²⁶

Bacon estableció el problema desde el punto de vista del conocimiento del carácter. Y así volvemos a nuestra investigación originaria: ¿qué tipo de información comunica el sentimiento?

Como hemos visto, todo sentimiento es, en mayor o menor medida, expresión. Pero toda expresión es al propio tiempo información. La expresión de sentimiento es siempre un signo que comporta algún significado. No sólo debemos aprender la diferenciación de la expresión de sentimiento, sino que debemos también aprender su significación (como signos). No aprendemos esto por nosotros mismos (ante el espejo), sino en el rostro, los gestos, el tono de voz, los tipos de reacción, el comportamiento de otros. Para podernos mover en nuestro elemento social

(25) *Essays*, Londres, Macmillan, 1900, p. 13.

(26) *Ibid.*, p. 114.

debemos adquirir el «lenguaje» de los sentimientos no menos que el de los conceptos. Lo que es más: puesto que ambos lenguajes se superponen mutuamente, la adquisición de uno de ellos presupone también la del otro. Por dar un ejemplo sencillo de esto: el tono de voz es el que nos indica si un «ven acá» es una orden o una invitación. Como escribió Wittgenstein, podemos decir lo mismo descriptivamente, exclamatoriamente, irónicamente, insinuando, familiarmente, con escepticismo, o con convicción: el significado conceptual-lingual es idéntico, pero el significado global no es igual.

La expresión del sentimiento es una de las fuentes principales de información que tenemos respecto de otra persona. Los ojos son el espejo del alma.

He dicho que la expresión del sentimiento varía considerablemente según la sociedad, nación y estrato social. Por ello es importante «aprender de nuevo» las nuevas y distintas expresiones del sentimiento cuando nos vemos en un entorno nuevo y distinto. De no ser así, no podemos «movernos» en el nuevo entorno, nos perdemos, hacemos el ridículo. Pero cuanto más desarrollada esté la individualidad, más hallamos en la expresión del sentimiento momentos idiosincráticos. No sólo debemos aprender los signos en general, sino que también debemos aprender la significación específica de los signos específicos de los individuos. El que aprende a «leer» los signos idiosincráticos rápidamente, el que resuelve el jeroglífico del individuo único y comprende su significado, tiene un buen conocimiento de los hombres. (Ciertamente, aun en la comprensión de los signos específicos del individuo siempre nos guía, al menos al principio, el significado general de los signos.)

La prueba principal de que la expresión del sentimiento tiene el valor de información (un signo que tiene significado) es que podemos utilizarla para *mentir*. La represión de la expresión de sentimiento (sobre todo si es idiosincrática), y más su imitación (sin sentimiento) es tan mentira como cualquier afirmación falsa. Una prueba suplementaria del carácter informativo del sentimiento es que podemos realizar errores en su comprensión: podemos entender mal un signo emocional, lo mismo que ocurre con los signos del pensamiento.

La expresión da información no sólo sobre el carácter del otro, su talante, y su relación conmigo, sino también sobre su relación con el mundo en general. Si dos personas me dicen: «han degollado al rey», pero una de ellas me lo dice feliz y la

otra con acento trágico, con esto conozco yo la opinión de una y otra respecto de la monarquía, el uso de la violencia, etc. Si le digo a alguien que mañana inauguran la exposición de Picasso, y el otro se encoge de hombros, ya sé que no le interesa el arte, y tengo motivos por lo menos para suponer que es indiferente al arte en general. Ese simple encogerse de hombros me sugiere el sentimiento de «ya lo sé», como si mi compañero de conversación hubiese hecho una perorata sobre la inutilidad de las bellas artes.

La expresión del sentimiento es información, pero es exclusivamente la expresión del sentimiento la que nos informa sobre los sentimientos de los demás. Los signos de emoción tienen un significado; pero nuestros signos se explican por medio de la guía de los signos generales. Todo esto puede formularse como antinomia. Cuanto más desarrollada está la individualidad, más experimentamos esto como una antinomia.

La antinomia es la siguiente:

1. Expresamos nuestros sentimientos y con esto los comunicamos.

2. Nuestros sentimientos en su totalidad y en su concreción son incommunicables.

Wittgenstein formulaba esa experiencia antinómica como sigue:

a) «Consideremos el tono de voz, la inflexión, los gestos, como partes *esenciales* de nuestra experiencia, no como acompañamientos no esenciales ni como meros medios de comunicación.»²⁷

b) «Nos inclinamos a decir que cuando comunicamos a alguien un sentimiento, en el otro extremo ocurre algo que nunca conoceremos. Todo lo que podemos recibir de él es de nuevo una expresión.»²⁸

Esta antinomia formula en términos específicos la antinomia general que hemos encontrado anteriormente al analizar la *condition humaine*, en cuanto a las relaciones humanas, la

(27) Ludwig Wittgenstein, *Preliminary Studies for the «Philosophical Investigations as the Blue and Brown Books»*, Nueva York, Harper and Row, 1965, p. 182.

(28) Id., p. 185. A los 22 años, György Lukacs, en carta a su amigo Leo Popper, expresaba la misma experiencia de la siguiente forma: «De otro lado, sé tan bien que yo sólo conozco lo que ocurre desde mí hacia ti, y no lo que ocurre desde ti hacia mí, que estoy asustado.»

posibilidad o imposibilidad de encuentro entre Yo y el Otro. Recordemos: con nuestro propio organismo (organismo social) nos volvemos hacia el mundo (el objeto) como sistema integrado. Ese sistema idiosincrático puede incorporar, integrar el mundo de objetos sólo partiendo de sí mismo, nunca trascendiendo la propia entidad. Por mucho que el sujeto permee el objeto, por mucho que realice su propio yo asimilando el objeto a través del proceso de selección, el sujeto sigue siendo siempre sujeto, y el objeto objeto. Nuestra vida es finita para esta aproximación a lo infinito.

El Otro es también siempre objeto, nunca es Yo, pero es un sujeto-objeto y nos relacionamos con él como sujeto activo, es el «otro Yo». Sabemos que el otro es tan Yo como nosotros, nos reconocemos a nosotros mismos en el Otro... es un espejo en el que nos contemplamos a nosotros mismos. (Recordemos: primero «aprendemos» el significado de la expresión de sentimiento, y sólo más tarde nos lo aplicamos a nosotros mismos.) No puede haber alienación más completa que la que llevase a relacionarse con la otra persona completamente como un objeto; ni puede siquiera existir un afecto negativo de este tipo. (El sádico consigue placer tratando al sujeto como objeto, pero sigue siendo consciente de su carácter de sujeto.)

Aunque nunca consideramos al otro sujeto como mero objeto (sino siempre como sujeto-objeto), la antinomia señalada más arriba no juega un papel en todas las relaciones interpersonales. En las relaciones personales puramente pragmáticas (o fundamentalmente pragmáticas —que son la mayor parte de nuestras relaciones interpersonales) no experimentamos ningún sentimiento de antinomia. Nadie se interesa por lo que siente el conductor del tranvía cuando descubre que no llevo billete, y si siento vergüenza no es porque el revisor esté enfadado, sino porque he cometido una infracción, he infringido las normas de buena conducta, etc. Si voy a una oficina a resolver algún asunto, sólo me interesa que el empleado me tenga simpatía o no si esto puede influir en la solución de mi problema. En la medida en que quiero que el empleado comprenda mis sentimientos ya no tengo con él una relación funcional: la función se limita ya a crear una posibilidad de hacerme comprender por una «persona de sensibilidad». (En la novela de György Konrád *The Case-Worker*, se desarrolla una formulación de ambos tipos de relación con el empleado, la funcional y la no funcional.)

Experimentamos la antinomia en el momento en que pre-

tendemos que el Otro comprenda nuestros sentimientos en toda su concreción y complejidad, y aún más: que se implique en ellos. Más todavía: que se implique en ellos con la misma intensidad que nosotros.

Esta expectativa del Ego, que el otro sienta lo mismo que yo, y en el mismo grado, es siempre absurda y sin sentido. (Lo que no significa que nunca surja tal expectativa.) Pero la filosofía moral británica (empezando por Hutcheson y Smith) ha analizado ya que no es eso lo que normalmente espera la gente, sino algo completamente distinto. El Ego espera hallar en el otro simpatía: una implicación positiva en sus propios sentimientos. Si la persona amada me corresponde, yo no espero que sienta lo mismo que yo, sino más bien que simpatice conmigo... que le guste corresponder a mi amor. Si tengo mala conciencia, no espero que el otro también la sienta, sino que simpatice: que le duela mi situación. Incluso en el caso de sentimientos homogéneos, es absurdo esperar una identidad completa en los sentimientos de ambas personas. El significado de la frase «¿me quieres igual que yo?» es «¿me quieres tanto como yo?» Añadamos que la respuesta tan frecuente a esta pregunta, «sí», no tiene en realidad sentido. (¿Cómo podemos saber que nos amamos con la misma intensidad?) La respuesta razonable sería: «Te quiero mucho.» En el caso de sentimientos homogéneos (seamos o no conscientes de ello) nunca se da una identidad, lo que hay es siempre equivalencia. Si el sentimiento del otro equivale al mío, me siento satisfecho.

He señalado lo absurdo y sin sentido que es esperar que el Otro sienta lo mismo y con la misma intensidad, pero esto no significa que esta expectativa no surja nunca. Si se da, entonces también es señal de algo, tiene un significado: el amor propio. Sólo la persona que se ama a sí misma más que al Otro en todos los sentidos puede esperar tal cosa. Entonces, no estamos ante una antinomia antropológica, sino ante un valor humano negativo. (Ese valor negativo puede incluso alcanzar tal intensidad que se convierta en odio: el enfermo odia al sano, porque éste no siente su sufrimiento físico.)

De la antinomia de la condición humana derivan dos problemas reales e inseparables, los formulados por Wittgenstein. Uno de ellos es ¿soy capaz de comunicarme? ¿de expresar adecuadamente lo que siento? ¿soy capaz de sentir «sí, es eso, es eso»? El otro es si puedo interpretar adecuadamente los «signos» de otros. Más exactamente: cuando leo los «signos» del Otro, ¿com-

prendo adecuadamente su significado? ¿Puedo conocer realmente lo que siente? (Que no es lo mismo que: ¿siento exactamente lo mismo que él?)

Ambos problemas, que podemos considerar reales en el sentido que hemos explicado, difícilmente se presentan en las sociedades tradicionales, o en todo caso se presentan sólo periféricamente. Cuanto mayor sea el consenso sobre los signos de expresión del sentimiento, más «naturalmente» podemos inferir de los signos el significado, sobre todo espontáneamente. Así, por ejemplo, si un hombre ofrece a una dama una serenata, es un signo de que ella es «la elegida de su corazón», pues ese es el significado de un signo convencional. Durante el Renacimiento, cuando estaba en proceso de desintegración una sociedad guiada por las tradiciones, una de las fuentes principales de conflictos trágicos y cómicos era que la gente empezaba a no comprender el significado de los signos. Estos eran interpretados tradicionalmente, aunque su sentido se individualizaba. La serenata dada por Don Juan es interpretada por la doncella como «soy la elegida de su corazón», pero en este caso el signo significa en realidad: te deseo porque eres una mujer. Esa es la razón de que en esa época aparezca el problema del conocimiento con una intensidad hasta entonces desconocida: baste mencionar los dramas de Shakespeare.

Pero el hecho de que se desarrolle entonces un individuo moderno y con él el significado idiosincrático de las expresiones (por supuesto, tampoco en este caso puede haber idiosincrasia total, y el significado idiosincrático sólo excepcionalmente choca con el sistema general de signos, moviéndose en general dentro de los límites de ese sistema), ese hecho no provoca necesariamente una experiencia dolorosa de la antinomia. Los que se comportan según las normas y costumbres de la sociedad burguesa son guiados normalmente por el interés, y en general atribuyen al otro motivos interesados: no buscan tras el signo la «naturaleza» específica del sentimiento, sino el interés. Sólo con la negación y el rechazo de la sociedad burguesa (y del interés como motivo) surge realmente la necesidad de una comunicación adecuada del carácter concreto de mis sentimientos, de una interpretación adecuada de los signos idiosincráticos del Otro. Así fue en los casos de Rousseau, Feuerbach, Kierkegaard, el joven Lukács (sobre todo en la Estética de Heidelberg) y Wittgenstein.

He dicho que considero real el problema. Pero no creo que

la antinomia pueda resolverse, ni que sea necesariamente trágica.

Ciertamente, nunca puede resolverse de un tajo, sino sólo progresivamente. Y no se puede resolver del todo: eso sólo sería posible con un progreso infinito, y somos seres finitos. Sólo de manera aproximativa podemos expresar lo que sentimos, pero podemos intentarlo una y otra vez, aproximándonos cada vez más al sentimiento. Nunca alcanzamos el estado de «ahora ya lo sé», «ahora lo he expresado adecuadamente», aunque sólo sea porque la propia personalidad es cambiante. Tal vez mañana tendré que expresar algo distinto de lo que he expresado hoy, y tal vez mañana se modifique también el significado de los signos del Otro. Sin embargo, esto no es trágico. La tragedia tiene carácter de desenlace. Y si algo continúa, si hay progreso, no podemos hablar de tragedia.

La necesidad que tenemos de expresarnos «completamente» y de entender «completamente» al otro, es un valor positivo. Que esa necesidad no pueda satisfacerse nunca «completamente», no es «limitación nuestra». Al fin y al cabo, nunca podemos satisfacer «completamente» ninguna de las necesidades humanas cualitativas (propias), ni la que se dirige al conocimiento, ni la que busca la belleza, o la actividad libre, etc. La satisfacción completa (total) de nuestras necesidades cualitativas acabaría con nuestro ser, acabaría con nuestra implicación en la extensión de nuestro Ego. Y ¿es «malo» ser humano?

Así, sentir significa estar implicado en algo. El sentimiento nos guía en la preservación y extensión de nuestro organismo social (nuestro Ego). Nuestros sentimientos se expresan: dan la información fundamental sobre lo que realmente somos. Un hombre sin sentimiento es inimaginable.

En uno de sus experimentos mentales Wittgenstein suponía la existencia de una cultura en que no hubiese expresión del sentimiento (y tampoco sentimiento, por tanto). Tal cultura de ningún modo podría ser análoga a la nuestra.

«Porque entonces la vida funcionaría de modo distinto. Lo que nos interesa no les interesaría. Dejarían de ser inimaginables los conceptos distintos. En realidad, sólo de esa forma son imaginables conceptos esencialmente distintos. Posiblemente no podríamos hacernos comprender por ellos. Ni siquiera como podemos hacernos comprender por un perro.»²⁹

(29) L. Wittgenstein, *Zettel*, op. cit., pp. 69c-70e.

CAPÍTULO II

LA CLASIFICACIÓN DE LOS SENTIMIENTOS DESDE EL PUNTO DE VISTA ANTROPOLÓGICO

Hasta ahora hemos hablado de sentimientos «en general». Pero la gente tiene sentimientos específicos. Podemos sistematizar de algún modo esa diversidad heterogénea de sentimientos, clasificándolos en «tipos de sentimientos», y asignando en la medida de lo posible los sentimientos particulares a esos diversos «tipos».

Soy consciente de las dificultades y trampas de la clasificación. Cada sentimiento, incluso el más simple, es un síndrome formado por componentes heterogéneos. «Las palabras emocionales no se refieren a cosas, en el sentido en que una mesa o incluso un átomo es una cosa, sino que se refieren más bien a síndromes, en el sentido en que una enfermedad es un síndrome».^{29a} Cuando tratamos de síndromes necesariamente enfatizamos uno o varios factores negligiendo otros, para poder ordenarlos según unos tipos. Hemos de tomar como base de la clasificación el factor que desde cierto punto de vista es esencial, sabiendo muy bien que estamos haciendo abstracción de la totalidad del síndrome. Al clasificar los sentimientos las dificultades resultan todavía mayores que en la tipología de otros síndromes. Los tipos pueden separarse uno de otro sólo en teoría, pues se entrelazan y funden uno con otro en cada síndrome particular y específico.

Echemos una ojeada a algunos de los enfoques tradicionales de tal clasificación.

(29a) R. S. Lazarus, J. R. Avernil y E. M. Opton Jr., «Toward a Cognitive Theory of Emotion», en *Feeling and Emotion*, The Loyola Symposium, edición a cargo de M. Arnold, Nueva York, Academic Press, 1970, p. 211.

1. EL ANÁLISIS LINGÜÍSTICO

Aquí la base de la clasificación es el lenguaje coloquial, cotidiano, común. Considero desordenada este tipo de clasificación. Hay pocas áreas de la vida humana (y posiblemente ninguna), en que el uso de las palabras de las diversas lenguas sea tan divergente como en el caso de las palabras que expresan sentimientos. La distinción que encontramos en un idioma en el lenguaje coloquial, exige al traducirla a otro idioma recurrir a terminología científica; lo que nos dice en una lengua un concepto, no hay en otra lengua término que lo defina claramente. Así, la distinción entre las palabras húngaras *érezs* y *érzelem* no existe en inglés o alemán (ambas cosas se expresan como «sentimiento»: *feeling* o *Gefühl*). En alemán y en húngaro —a diferencia del inglés— el sentimiento «tengo miedo» se expresa con la palabra «Ich fürchte mich», «én félek», es decir, con formas verbales del término miedo. He visto un análisis de la palabra «homesickness», añoranza, que relaciona dicho sentimiento con la enfermedad, cosa lógica, sobre la base del término inglés. Pero ese mismo sentimiento se designa en alemán como *Heinwuch* (relacionándolo no con la enfermedad, sino con el dolor), y en húngaro como *hónvágy* (relacionándolo con el deseo). La relación que existe en alemán entre *Leid* y *Leiden-schaft*, y en húngaro entre *szenvedés* y *szenvedély*, no existe ni en francés ni en inglés, aunque existía en el original latino (*passio*). Sólo el húngaro diferencia entre *szeretet* y *szerelem* (nombres), pero en cambio no tiene en lenguaje coloquial la distinción entre «I love» y «I like» (en alemán *ich liebe*, *ich habe gern*).

2. LA DIFERENCIACIÓN ENTRE SENTIMIENTOS SIMPLES Y COMPLEJOS

La base de esta diferenciación la sentó Wundt, pero una parte de los pensadores que en otros aspectos están muy alejados de Wundt han aceptado también esa diferenciación. En inglés, la expresa la distinción entre las palabras *feeling* y *emotion* (sentimiento y emoción). Según Wundt —simplificando un poco su pensamiento— *feeling* es un elemento afectivo homogéneo, mientras que *emotion* es una combinación de elementos afectivos heterogéneos.

Es típico de los que han elaborado tales categorías el aplicar

los atributos «agradable» o «desagradable» exclusivamente a los «sentimientos simples». Es más, trabajando sobre sentimientos simples se han dedicado a determinar experimentalmente el punto en que un sentimiento se transforma físicamente de agradable en desagradable. Un estímulo débil es agradable, un estímulo fuerte desagradable... así argumentan. Naturalmente, en el caso de la mayor parte de las sensaciones existe realmente una frontera física más allá de la cual el estímulo suscita un sentimiento negativo. (Que, por supuesto, no es invariablemente «desagradable»: un ruido ensordecedor, una luz cegadora que aparece súbitamente, son más bien «dolorosos».) Al mismo tiempo, exista o no tal frontera física, esa frontera puede ser considerada como irrelevante desde el punto de vista del análisis de los sentimientos. En la vida real de una persona y en sus actividades reales, sólo nos vemos confrontados con tal estímulo en situaciones límite, pues normalmente nuestros sentidos realizan el ajuste. Qué sentimiento se suscita *de facto* en nosotros depende en gran medida del contexto en el que emerge, y no del mismo estímulo. La música rock intensa puede resultar muy agradable a alguien que la escuche, mientras será desagradable para el que quiera tener una conversación. Lo mismo puede decirse de los estímulos «débiles». Es posible que en condiciones de laboratorio las caricias sean siempre agradables, pero si a uno le acaricia alguien al que aborrece, ese mismo estímulo puede convertirse en odioso o repulsivo. En este caso el sentimiento tiene un contenido cognoscitivo-social. Lo mismo hay que decir del análisis de casi todos los «sentimientos simples» mencionados por Beebe-Center.

Más sofisticada que la distinción puramente de laboratorio presentada por Beebe-Center es la teoría de Magda Arnold: diferencia los sentimientos simples y complejos (*feeling*, *emotion*) por la relación que guardan con el objeto. «Las *emotions* se dirigen a algún objeto en tanto que los *feelings* indican meramente nuestras reacciones a un aspecto particular de un objeto o situación», escribe.³⁰ Sin embargo, la misma Arnold clasifica el miedo —en todas sus variedades— como *emotion*. Pero si nos encontramos con un lobo en el bosque, solamente percibiríamos un aspecto de esa circunstancia, a saber, que es peligroso para nosotros. En cambio, si estamos sentados en un cálido baño (éste es uno de los ejemplos típicos de *feeling*) sin

(30) M. Arnold, *op. cit.*, p. 20.

duda gozaríamos no sólo con la temperatura del agua —que es un aspecto del objeto— sino más bien con toda la «situación».

El aspecto más discutible de la diferenciación *feeling-emotion* es el reduccionismo que implica. La mayor parte de los defensores de esta diferenciación (aunque no todos) consideran a los sentimientos complejos como una simple combinación de los simples. Así Wundt argumenta como sigue: «Who sich dagegen eine zeitliche Folge von Gefühlen zu einem zusammenhängenden Verlauf verbindet, der sich gegenüber den vorausgegangenen und den nachfolgenden Vorgängen als ein eigenartiges Ganzes aussondert, das im allgemeinen zugleich intensivere Wirkungen auf das Subjekt ausübt als ein einzelnes Gefühl, da nennen wir einen solchen Verlauf von Gefühlen einen Affekt.»³¹ (Wundt designa como afecto lo que Beebe-Center y Arnold llaman *emotion*.) Pero esta afirmación no corresponde a los hechos. Sentimientos sucesivos pueden ser desvinculados de lo anterior y de lo posterior sin que haya por medio ninguna emoción (sin que a nadie se le ocurra hablar de *ninguna emoción*). Nos despierta un ruido, nos asustamos, queremos saber de dónde procede el ruido, descubrimos un gato que maulla, nos tranquilizamos, simpatizamos con el animal, nos reímos de nosotros mismos por el susto, volvemos a dormirnos. Supongamos, sin embargo, que nuestro ejemplo no se ajusta a la concepción de Wundt porque aquí tenemos una combinación de *emotions* (afectos) más que de sentimientos simples. Por tanto, examinemos la secuencia paso por paso. La *Verlaufsform* empezó con el susto, y realmente Wundt considera el miedo como un «afecto» y no como un sentimiento. Pero en el caso del miedo, ¿dónde está la «serie de sentimientos que se suceden uno a otro en el tiempo»? El miedo es sin duda un reflejo no condicionado, y sin embargo constituye un sentimiento homogéneo. Sigamos: «queremos saber qué produjo el ruido». En sí mismo, eso es un sentimiento combinado: ansiedad (miedo) y, simultáneamente, superación

(31) Wilhelm Wundt, *Grundriss der Psychologie*, Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1888, p. 201, «De otro lado, cuando una serie de sentimientos que se suceden uno a otro en el tiempo se unen en un proceso interconectado que se distingue de los procesos anteriores y posteriores como un todo individualizado, y que en general tiene sobre el sujeto un efecto más intenso que un solo sentimiento, llamamos a tal sucesión de sentimientos una *emoción*». Wundt, W., *Outlines of Psychology*, trad. C. H. Judd. (Leipzig, Alfred Kroner, 3.ª ed. Eug. 1907), p. 109.

consciente de la ansiedad, curiosidad, etc. El único problema es que la «combinación» de esas emociones de ningún modo da como suma el sentimiento de «quiero saber qué produjo el ruido». Pues, por ejemplo, si alguien es enviado a una expedición, puede «combinar» exactamente los mismos «sentimientos» sin que por ello sienta lo mismo, ya que el sentimiento no puede ser separado de la situación y el conocimiento. La suposición de que la combinación de sentimientos simples «da como resultado» el afecto (o emoción), es comparable a la suposición de que la superposición de los colores de una pintura dé como resultado la propia pintura.

Bedford y Ryle critican este reduccionismo, pero a su vez insisten en el carácter fundamental de los «sentimientos simples». Según ellos, los sentimientos simples se diferencian de las sensaciones causadas por un objeto y vienen a ser idénticos a las «sensaciones corpóreas». Según estos autores, las «sensaciones corpóreas» son «acontecimientos» (acontecimientos emocionales); y lo propio de las emociones son las interpretaciones cognoscitivo-emocionales de esos acontecimientos. Lo que *de facto* sentimos es siempre «dolor», «irritación», «desfallecimiento», «punzada», etc. pero esos mismos acontecimientos pueden ser interpretados de muy diversas maneras según la situación y el conocimiento. Así, el dolor, en el caso de perder una partida de cartas, viene a ser vejación; si la persona amada tiene una cita con otro, el dolor es celos. Sin duda, esto también es reduccionismo, aunque de orden mucho más elevado que el de Wundt. Es reduccionismo porque no considera el hecho de que el conocimiento es reintegrado en los sentimientos. Es decir, si perdemos una partida de cartas, o la persona amada tiene una cita con otro, no es que sintamos lo mismo pero lo interpretemos de manera distinta (utilizando un concepto emocional distinto para describir la situación), sino que más bien no sentimos lo mismo. Es cierto que no puedo demostrar lo que afirmo. No puedo justificarlo más que refiriéndome a la introspección y a las obras de arte. Pero Bedford y Ryle son igualmente incapaces de demostrar su aserto, y la introspección y el arte votan contra ellos.³²

(32) El rastreo de los sentimientos simples no es el único tipo de reduccionismo que hallamos en la teoría de los sentimientos. Por ejemplo, Buytendijk deriva todos los sentimientos del sentimiento de amor. Y tampoco puede considerarse reduccionista toda teoría de las emociones basada en la cualidad sentimiento-emoción.

3. En varias de sus obras hizo Freud intentos variados de agrupar los sentimientos. Sobresale entre esos intentos la división de los sentimientos en defensivos y activos, tipología muy importante desde el punto de vista de la descripción y terapia de las perturbaciones de la personalidad. Sin embargo, desde el punto de vista antropológico, en que el punto de partida es la persona psicológicamente sana, esa misma división puede considerarse irrelevante.

4. Considero importante el intento efectuado por Karl Leonhard. Su clasificación es la siguiente: sentimientos sensuales, impulsos (sentimientos impulsivos), sentimientos instintivos y sentimientos asociativos (los sentimientos que pertenecen a esta última categoría son siempre complejos, en tanto que en las otras tres encontramos lo mismo sentimientos simples que complejos). El punto de vista de la división es la función antropológica de los sentimientos. Adoptaré en mi propia clasificación el grupo llamado impulsos, así como el que Leonhard llamaba «sentimientos asociativos». En cambio no haré otro tanto con la categoría de «sentimientos sensuales», y no porque no tenga sentido ese grupo, sino porque mi principio antropológico ordenador no es estrictamente funcional. Y tampoco adoptaré la categoría de «sentimientos instintivos» porque tengo objeciones teóricas contra él. Este «tipo» es el punto débil de Leonhard, pues en él reúne sentimientos completamente heterogéneos (por ejemplo, el instinto de mamar con el placer de mamar, el instinto de posesión con el placer de poseer, el instinto de «felicitación» con el placer de compartir con otros la felicidad, el instinto de rectitud con el sentimiento de indignación, etc.).

Clasificaré los sentimientos desde un punto de vista antropológico. Pero esta observación tiene un carácter muy general. En sí mismo, el enfoque antropológico puede constituir la base de diversas tipologías, incluso muy distintas. La clase de tipología que derivemos del punto de vista antropológico viene determinada por una preconcepción filosófica: cuál consideramos que es la esencia del hombre. En lo que respecta a las partes constitutivas de la esencia del hombre, he aceptado la posición de Marx, según la cual el carácter social, el trabajo (objetivación), la libertad, la conciencia, la universalidad, constituyen la esencia del hombre.³³ Siguiendo a Marx, considero esas partes cons-

(33) Para un análisis detallado de estos elementos constitutivos

titutivas no sólo como hechos empíricos, sino también como valores. Me guiará en la clasificación este concepto de la esencia humana —elegida también como valor—. Por tanto, avanzaré en mi tipología desde los sentimientos que pertenecen a la reproducción bio-social hasta los sentimientos de reproducción puramente social, desde los sentimientos en que tengo poca libertad hasta los que me aseguran o presuponen una mayor libertad y un ámbito mayor de actividad, desde los sentimientos menos cognoscitivos hasta los cognoscitivos. Partiendo de los factores filogenético-ontogenéticos primarios, de los que pertenecen al carácter mudo de la especie, y pasando por los que pertenecen al carácter de la especie en-sí (*ansichseiende Gattungsmässigkeit*), hasta los que pertenecen al carácter de la especie para-sí (*Fürsichseiende Gattungsmässigkeit*). Partiendo de los que pertenecen a toda la raza humana llegaremos a los que son idiosincráticos social e individualmente. De los sentimientos que por su esencia son indiferentes iremos a los sentimientos portadores de valor (desde el punto de vista antropológico es indiferente que los sentimientos sean positivos o negativos). Los sentimientos clasificados en un mismo tipo desde este punto de vista constituyen —para citar a Wittgenstein— una familia, pero no hay dos sentimientos que puedan ser englobados en un mismo concepto con *todas* sus particularidades, con todas sus funciones. Ni siquiera la dirección indicada más arriba puede convertirse —y no se convierte— en válida incondicionalmente en todas las instancias. Pero como toda clasificación posible del sentimiento es condicional e imperfecta, consciente de ello acepto los riesgos implicados en mi tipología.

Mi clasificación es la siguiente: sentimientos impulsivos, afectos, sentimientos orientativos, emociones en sentido estricto (sentimientos cognoscitivo-situacionales), sentimientos de carácter y personalidad, predisposiciones emocionales. Esta clasificación hace necesario en muchos casos poner entre paréntesis el carácter homogeneizador de los conceptos emocionales. Así, por ejemplo, «miedo» es un concepto, pero puede darse el miedo como afecto, el miedo como emoción, el miedo como sentimiento caracterológico. Si tengo miedo de los bombardeos, el miedo es un afecto; si «temo que mi partido sea derrotado en las elecciones», entonces el miedo se convierte en un sentimiento cog-

ver la primera parte de mi antropología (Sobre los Instintos), Van Gorcum, Amsterdam, 1979.

noscitivo-situacional (emoción); y si el miedo es un tipo general de reacción —es decir, si soy un cobarde— entonces el miedo es un sentimiento del carácter o la personalidad.

A) *Los sentimientos impulsivos*

Hablar de impulsos «puros» sería siempre, en el caso del hombre, una abstracción. Los impulsos no sólo se diferencian tempranamente en el proceso de crecimiento sino que al tiempo se hacen codeterminados social y situacionalmente. El recién nacido tiene simplemente hambre. El niño de pecho y el niño pequeño van sintiendo hambre de algo: de lo que el entorno social les ofrece para apagar el hambre.

Sin embargo, esa abstracción tiene sentido. Los codeterminantes sociales integrados en los impulsos no abolen su carácter de sentimientos impulsivos. Por mucho que el impulso se combine con afectos, con sentimientos orientativos, o con emociones, mantiene sus rasgos distintivos. Los sentimientos contruidos sobre impulsos tienen ciertas características comunes que les distinguen de los sentimientos no contruidos sobre impulsos. Al mismo tiempo el propio impulso puede ser abstraído de los codeterminantes sociales integrados en él; en las llamadas «situaciones límite», el intento de satisfacer el impulso puede suspender todos los codeterminantes sociales: los naufragos al borde de la inanición con frecuencia se comen entre ellos; ya no sienten hambre de algo, sino de cualquier cosa que sea comible.

¿Cuáles son los rasgos más o menos comunes de los impulsos?

1. Los impulsos son las señales de nuestro organismo, indican que algo «no está en orden» en el organismo, que la homeóstasis biológica está amenazada. «El cuerpo emplea un "impulso" sólo cuando le falta la información necesaria para mantener al cuerpo», escribe Tomkins.³⁴

2. Esas señales van dirigidas al organismo social, es decir, a uno mismo y no a los demás. Probablemente por ello los

(34) Tomkins, *op. cit.* I, p. 31.

impulsos no se expresan ni en la expresión facial, ni en la modulación de la voz, ni en el gesto: son sentimientos que no tienen función comunicativa. El significado del impulso —como señal— es «¡busca una solución!»

3. Los impulsos son indispensables desde el punto de vista de la preservación biológica de la raza. Con excepción del impulso sexual, son también indispensables para la preservación del organismo individual. De ahí que no haya ninguna cultura, y teóricamente no pueda haber ninguna prescripción social, que pretenda la represión general de ninguno de los impulsos. Ni siquiera la Cristiandad pretendió reprimir el impulso sexual: simplemente señaló el marco institucional (el matrimonio, «institución sagrada»), dentro del cual se permitía, con carácter exclusivo, la satisfacción del impulso, e incluso esta satisfacción se convertía en obligación. Al mismo tiempo pretendía reprimir, empujar al trasfondo, el afecto sexual.

4. Los impulsos, o su intensidad, no disminuyen con el hábito. Y esto en tres sentidos. En primer lugar, no me acostumbro a la presencia del impulso, por ejemplo, no puedo acostumbrarme a sentir calor o sed. (En cambio, sí me acostumbro a la melancolía o el sentimiento de luto, y no digamos ya a los sentimientos positivos.) En segundo lugar, no puedo habituarme a los impulsos no satisfechos. Si no puedo descansar, me siento cada vez más fatigado. (En cambio, si un amigo no corresponde a mi afecto, mi amistad puede morir lo mismo que puede incrementarse.) Finalmente, no puedo habituarme al impulso en relación con un objeto específico determinado: si como siempre el mismo plato, el afecto dirigido a la comida (el apetito) puede disminuir, pero no el impulso, y si tengo hambre, lo comeré. En los campos de concentración la misma comida repulsiva era invariablemente deseada, porque disminuía la tortura del hambre.

5. La satisfacción de un impulso no puede sustituir la satisfacción de otro: un impulso no puede ser reprimido por otro. No cabe la proyección ni hay posibilidad de canalización. Si estoy cansado, de nada me sirve beber agua, no disminuye con ello la fatiga. (En cambio, un deseo erótico puede ser sublimado en amor, la ira puede ser canalizada por el sentimiento y el gesto de perdón.) Por supuesto, es posible reprimir temporalmente los impulsos, aunque los diversos impulsos pueden ser

reprimidos en grado distinto. Así, si bebo mucho, el tormento del sentimiento de hambre puede menguar durante un rato. Claro que eso sólo es posible dentro de un espacio de tiempo muy definido, pues tarde o temprano la homeóstasis biológica quedará trastornada. (En cambio, el deseo de humillar a alguien puede ser reprimido de una vez por todas por un sentimiento de solidaridad o un sentimiento de deber.)

6. Todos los impulsos son también señales de una necesidad; por tanto, necesitamos satisfacer todos los impulsos.

7. Cómo, en qué circunstancias, de qué forma, dónde, etc., satisfacemos las necesidades indicadas por los impulsos... esos factores son siempre determinados socialmente: por ejemplo, cómo y qué tenemos que comer o beber, cómo descansar y cómo satisfacer las necesidades sexuales, la necesidad de calor o refrigeración, dónde debemos defecar, etc. Y por esta razón nuestros sentimientos son codeterminados socialmente... con la excepción de las situaciones límite. Las condiciones y formas de la reducción del impulso no son prescritas simplemente por normas, sino también por sistemas fijados de costumbres que con frecuencia toman la forma de ritos. El comer es especialmente rico en tales ritos: las comidas en común de los espartanos, las fiestas de los atenienses o de la Edad Media, la absorción del cuerpo de Cristo en el caso del sacrificio cristiano o, todavía hoy, la comida familiar del domingo... todo esto han sido siempre focos de regulación de la existencia social (y siguen siéndolo hasta cierto punto todavía en la actualidad).

8. Sabemos que los impulsos son las señales del organismo social, y que la reducción del impulso es una necesidad. La necesidad es siempre una necesidad social, no es una necesidad de comer, sino de comer eso o aquello. Sin embargo, la necesidad social siempre se relaciona con algún factor biológico: asegurar la homeóstasis orgánica. El hombre produce para asegurar la homeóstasis orgánica, toda reducción de impulso está conectada con la producción. Sin embargo, a este respecto es particularmente importante señalar que aquí sólo estamos hablando de una «familia». La satisfacción del hambre de comida, de la sed de líquido, del «hambre» de calor ha jugado siempre un papel fundamental en toda producción humana. Es más, toda sociedad produce en primer lugar para satisfacer necesida-

des impulsivas de este tipo. Hay otros sentimientos impulsivos que más bien señalan los límites de la producción, y entre ellos está en primer lugar el sentimiento de fatiga. Como es bien sabido, fue la necesidad de disminuir la fatiga y la necesidad de sueño lo que en la etapa de extensión de la industrialización capitalista constituyó una barrera insuperable para la producción de plusvalía. Según ciertas concepciones más recientes, el hambre de aire planteará un límite semejante a la producción humana: más allá de cierto límite la polución hará «insatisfacible» el hambre de aire. En el caso de otros impulsos (por ejemplo, el sexual) la producción no juega un papel mucho mayor que respecto de otros muchos sentimientos que no son impulsos. Aunque la «decoración» del objeto de sexualidad es tan antigua como la misma humanidad, su significación en la producción no es mayor que la de la producción estética, por poner un ejemplo, o la de la producción por entretenimiento en general.

Sobre los impulsos se edifican afectos, sentimientos cognoscitivo-situacionales y sentimientos orientativos: así ocurre con el gusto en el vestir y el comer, con la preferencia en cuanto al alojamiento o el afecto sexual (sentimientos eróticos). Esto se da aunque apenas seamos conscientes de ello: por ejemplo cuando respiramos profundamente en el bosque. En la práctica, los impulsos no pueden ser separados de los sentimientos heterogéneos relacionados con ellos o contruidos sobre ellos. Gehlen escribió: «... ist der Trieb des Hungers von dem Interesse, an dieser bestimmten Stelle nach Nahrung zu suchen, und von dem Bedürfnis, sich dahin zu begeben, im konkreten Erlebnis gar nicht unterscheidbar, und daraus folgt, das es eine objektive Grenze zwischen Antrieben und Interessen, Bedürfnissen und Gewohnheiten gar nicht gibt.»³⁵ Sin embargo, al abordarlo científicamente, es necesario aislar, abstraer, a pesar del entrelazamiento de diversos tipos de sentimientos. Así, Tomkins tiene razón cuando reprocha a Freud que no distinguiese entre el impulso sexual y el afecto sexual. Freud adscribió el complejo de Edipo a la represión del impulso sexual, mientras que si tal complejo se da es como consecuencia de la represión no del impulso, sino del afecto. Y esta distinción es extremadamente

(35) «...en la experiencia real no es posible separar el impulso de hambre del interés por buscar alimento en un lugar particular, y de la necesidad de ir a ese lugar; y de esto se sigue que no hay una frontera objetiva entre impulsos, intereses, necesidades y hábitos». A. Gehlen, *Studien zur Anthropologie*, op. cit., p. 56.

importante, en la medida en que implica a todo el complejo de relaciones entre lo «natural» y lo «social», y da pie a planteamientos muy divergentes sobre la interpretación de esas relaciones.

Las ocho características comunes que hemos asignado a los impulsos bastan para establecer que pertenecen a la misma familia, y que es justificado separarlos de otras familias. Sin embargo, todo esto no altera lo que he subrayado repetidamente, que cada impulso específico es un síndrome particular, y que no hay dos impulsos que satisfagan de la misma forma ni en la misma medida los criterios que hemos señalado. Por ejemplo, en el caso del impulso de defecación el codeterminante social se refiere casi exclusivamente a las circunstancias que han de rodear su satisfacción, y es un impulso que puede servir de base a afectos (como mostró Freud en el caso del erotismo anal), pero no necesariamente. En cambio, en el caso del impulso sexual o el hambre, es de importancia decisiva que algunos de sus objetos potenciales sean excluidos y otros preferidos (el tabú del incesto se desarrolla junto con el mismo carácter social), lo que significa que el impulso funciona sólo con el afecto. Esta conversión en afecto regula incluso la manifestación del sentimiento (por ejemplo, desaparece la periodicidad del impulso sexual que es característica del mundo animal, y el sentimiento de hambre viene a hacerse relativamente independiente del vaciamiento del estómago). En el caso del hambre de aire, en cambio, difícilmente podemos hablar de que el sentimiento se independice del estado del organismo. Somos capaces de regular intencionadamente, y en medida considerable, el plazo de satisfacción del hambre; en el caso de la sed el alcance de nuestra discrecionalidad es más restringido, y lo es aún más en el caso del sueño.

Aun no perteneciendo a la familia de los impulsos, el sentimiento de dolor corporal está muy relacionado con ellos. Si partiésemos del análisis lingüístico, nos veríamos obligados a colocar todos los «dolores» en una sola familia. Sin embargo, el «dolor» concreto es muy heterogéneo: comprende sentimientos que son básicamente distintos por su contenido y por su función. Hay algo que sí es común a un dolor de estómago y al «dolor de haber cometido un error»: que ambos son «sentimientos malos». Sin embargo, podemos decir otro tanto de otros sentimientos que no son considerados «dolores». (Por ejemplo el sentimiento «me entristece haber cometido un error» es

más próximo a «me duele haber cometido un error» que éste último a un dolor de estómago.)

Wittgenstein vio la diferencia entre el dolor corporal y el llamado «dolor mental». Según él el dolor corporal es una categoría de sentimientos aparte, una transición entre percepción y emoción.

Por mi parte he señalado que el dolor corporal guarda relación con los impulsos. ¿En qué me baso?

1. El dolor corporal es también una señal para el organismo, y también esta señal significa que hay algo «que no está en orden» en el organismo. El dolor corporal intenso significa que la homeóstasis está a punto de trastornarse.

2. Las señales del dolor corporal se dirigen también primordialmente al organismo social, a uno mismo, para que «busque la solución».

3. El sentimiento de dolor corporal es también indispensable desde el punto de vista de la preservación de la especie y del individuo. Los individuos que nacen privados de la capacidad de sentir dolor sólo pueden librarse de la muerte mediante una supervisión médica estrecha y constante.

4. El dolor no disminuye por el hábito. Como mucho, podemos arreglárnoslas para hacerlo soportable pero, dentro de los límites biológicos, esto vale también para los impulsos.

5. El sentimiento de dolor tampoco puede ser detenido por una implicación heterogénea. No puede ser sublimado ni canalizado. La implicación heterogénea, o incluso una situación de stress, pueden empujar el dolor al trasfondo sólo de manera temporal. Un orgasmo no suprime el dolor de muelas, a lo más dejamos de sentirlo durante algunos minutos.

6. También producimos para parar (o reducir) el dolor. Ninguna sociedad primitiva ignora las curas.

7. El sentimiento de dolor (y los sentimientos de encontrarse mal, de estar enfermo, que pertenecen a la misma familia) también induce para su regulación (para regular su reducción), en todas partes, un sistema de costumbres. Hay toda

una trama de imágenes colectivas (Kollektivvorstellungen), o ritos mágicos y religiosos conectados con el sentimiento de dolor, como en el caso del impulso de hambre o el sexual (es decir, de su reducción).

Después de decir todo esto, ¿por qué no clasifico el sentimiento de dolor en la misma familia de los impulsos y sólo establezco entre ellos un «parentesco»? Pregunta tanto más justificada si tenemos en cuenta que hay sentimientos de transición entre ambos, como el hambre de aire, que he incluido entre los impulsos, pero también podría clasificarse entre los sentimientos de dolor (o enfermedad). Dejando a un lado ese sentimiento de tipo transicional, sin embargo, puedo establecer claramente unas diferencias que justifican el atribuir a esos sentimientos sólo un «parentesco».

1. El sentimiento de dolor (a diferencia de los impulsos) es expresivo, se expresa en gritos, expresiones faciales, modulaciones de la voz. Por tanto, las «señales» del dolor corporal son comunicativas. Son señales que no sólo significan «busca la solución», sino también «ayúdame». Las expresiones del dolor corporal son en parte idénticas con las del dolor mental (por ejemplo, la queja). Y esa identidad parcial de expresiones puede ser la razón (o una de las razones) de que nos refiramos a ambos como «dolores».

2. El dolor corporal no se satisface, sino que cesa. La satisfacción significa siempre un gozo activo (como hartarse, beber, el acto sexual, descansar, etc.), mientras que la cesación del dolor es simplemente la no existencia de sentimiento, que provoca el alivio. Esto se aplica también al hambre de aire: cuando el hombre que se ahogaba consigue al fin llegar a la costa, no disfruta, sino que se siente aliviado.

Si nunca hemos sentido el impulso sexual, tampoco estamos familiarizados con el orgasmo. Pero no conocer el dolor corporal no nos priva de ninguna forma de placer. El tópico de que no hay placer sin dolor es sin duda válido en lo que respecta al dolor mental, pero no vale para el corporal. ¿Quién puede pretender que la familiaridad con el dolor de cabeza o de muelas es condición de felicidad?

B) Afectos

Si llamo «afectos» a los sentimientos que voy a analizar ahora es simplemente por una opción terminológica. Les podría haber llamado emociones, y podría haber llamado afectos a los sentimientos que clasifico como emociones. He elegido este nombre arbitrariamente, o más bien siguiendo el adoptado por Tomkins. Por tanto, el nombre, *per se*, es indiferente. Lo fundamental es que estamos ante una familia de sentimientos realmente distinta y muy importante.

A pesar de que he aceptado en este punto la terminología de Tomkins, no me convence su afirmación de que «la señal del impulso tiene que ser amplificada por el sistema de afectos para tener suficiente poder motivador»,³⁶ y tampoco me convence que esta ampliificación afectiva se realice por medio del «sistema activador» de la «formatio reticularis». De ser esto cierto, a cada impulso se le añadiría un afecto, y nunca podrían hacerse conscientes las señales de esos impulsos sin los afectos. Pero no todo impulso constituye la base de un afecto (o por lo menos, no necesariamente), y sin embargo, los impulsos pueden realizar con éxito su misión.

A la vez, existen cierto número de afectos que no se construyen en modo alguno sobre impulsos. La función de los afectos difiere de la de los impulsos. (Por supuesto que es cierto que algunos impulsos son amplificados por afectos, por ejemplo el hambre es amplificado por el apetito, pero esto no es base suficiente para la generalización a que nos hemos referido.)

La teoría de Gehlen y de Claessens sobre los orígenes y función de los afectos resulta mucho más convincente. Según esta teoría los afectos, en forma muy parecida a los sentimientos impulsivos, resultan de la «demolición de los instintos» (Instinktabbau), pero en un aspecto distinto. Los impulsos son el resultado de la demolición de reacciones animales instintivas a estímulos internos, mientras que los afectos son el resultado de la demolición de reacciones instintivas a estímulos externos. Mientras el sentimiento impulsivo se origina en la demolición de la serie de reacciones instintivas: impulso interior —conducta apetitiva— acciones consumatorias, la fuente del afecto es la serie estímulos percutores-acción instintual (auslösender Reiz-Instinkt-handlung) que, en el caso del hombre, se desarrolla

(36) Tomkins, *op. cit.*, p. 88.

como sigue: estímulo percutor-impacto sentimental-expresión (auslösender Reiz-Gefühlstoss-Ausdruck). Las expresiones «müssen nämlich aufgefasst werden als nicht praktische (in der Außenwelt nichts verändernde) Abfuhrwege von Gefühlstossen...»³⁷

Fue Darwin el que sentó las bases de esta concepción. Según él toda expresión de afecto es un «residuo» de un acto instintual. La expresión de rabia, por ejemplo, es el «residuo» de la captura de la presa. De ahí sus características: mostrar los dientes, necesidad de golpear, temblores, etc. El asco es el «residuo» expresivo de la reacción instintual de vomitar: el vómito, la expectoración «aparece» en nuestros rasgos sin que se dé realmente la reacción instintiva.

Y ciertamente, en el caso de todo afecto encontramos un «estímulo percutor», cosa que no ocurre necesariamente en el caso de los impulsos. El estómago puede dolerme sin ningún estímulo externo, pero sólo puedo sentir asco en presencia de un estímulo externo. Puedo sentir hambre viendo comida o sin verla, pero el apetito lo suscita la presencia de comida. Puedo sentir hambre de actividad sin ninguna posibilidad de actividad (y en realidad, sólo entonces la siento), pero sólo puedo sentir curiosidad si algo la provoca.

He dicho que los afectos no se levantan sobre cada impulso. Pero en nuestra vida emocional los impulsos que juegan un papel más importante son aquellos sobre los que se levantan afectos, o incluso emociones más complejas que los afectos. Así ocurre con el impulso sexual, el hambre de actividad y, aunque en menor medida, también con el hambre de comer.

Los afectos juegan un papel decisivo (en el caso del hombre) no fundamentalmente en lo biológico, sino en la homeóstasis social. Mejor dicho, hay afectos cuya función homeostática fue más relevante en la época de formación de la especie humana de lo que es durante el desarrollo de la homeóstasis social. Por ejemplo, la rabia. Actualmente, ésta no tiene ya tal función de homeóstasis social, y por ello toda cultura trata de reprimirla, o al menos de acorralarla de algún modo.

(37) «...han de ser concebidas no como rodeos no prácticos de los impactos sentimentales (tales que no alteren el mundo externo en ningún modo)». Claessens, *Instinct, Psyche, Geltung*, Colonia, West-deutscher Verlag, 1968, p. 107.

¿Cuáles son los rasgos comunes —de familia— más característicos de los afectos?

1. La presencia concreta del estímulo percutor (*auslösender Reiz*). Cuando el estímulo percutor no está presente de manera concreta —por ejemplo, cuando lo evocamos con la fantasía— el afecto no es «puro» sino que enlaza con emociones cognoscitivo-situacionales; así ocurre cuando recuerdo una situación vergonzosa, o cuando recuerdo a alguien que provocó mi rabia. Sin embargo, desde este punto de vista, el status de los afectos contruidos sobre impulsos, por ejemplo el apetito o el deseo sexual, es relativamente distinto. Precisamente por razón de su base impulsiva, pueden ser evocados por la fantasía sin que asuman el carácter de emociones: así sucede cuando miro una película erótica o pienso en mi plato favorito.

2. Todos los afectos son expresivos: en expresión facial, en gritos, en modulación de voz, en gestos. En el caso de afectos fuertes todo el cuerpo se hace expresivo. Esto indica que los afectos son, sin excepción, comunicativos. Las expresiones de los afectos son señales para el Otro, y señales cuyo significado puede ser interpretado sin necesidad de claves.

3. Los afectos forman parte del carácter social. Todos los afectos sin excepción pertenecen a la especie humana en general, y no son idiosincráticos ni social ni individualmente. Ninguna cultura desconoce la expresión del miedo (y el miedo mismo), la expresión de vergüenza (y la vergüenza), la expresión de rabia (y la rabia), la expresión de alegría y tristeza (ni el sentimiento de alegría y el de tristeza, la risa, los gritos), etc. Este era ya el presupuesto de Darwin, y por eso envió cuestionarios referentes a la expresión a misioneros situados en todo el mundo, que vinieron a corroborar su hipótesis. Hipótesis que desde entonces ha quedado confirmada sin ningún género de dudas.

Debo añadir que la expresión de los afectos puede modificarse (idiosincráticamente) a pesar del carácter universal de los afectos (y de la expresión de los afectos). Sin embargo, esas modificaciones son consecuencia de emociones secundarias, de emociones cognoscitivo-situacionales contruidas sobre los afectos. Cosa conocida también por Darwin. Si reprimimos la rabia intencionadamente, ya no tenemos una expresión «pura» de rabia, la expresión cambia. Las prescripciones sociales relativas a

los afectos, y además las decisiones y preferencias individuales, pueden disminuir la intensidad de la expresión, y el hábito o práctica de reprimir la expresión puede llegar muy allá. Actualmente sólo hallamos expresiones «puras» de afectos en el rostro de los niños pequeños.

Es fácil comprobar la cualidad humana universal de los afectos. Reconocemos sin ninguna duda la expresión de afectos en el rostro de individuos de cualquier nación o raza aunque no sepamos nada de sus valores, costumbres o manera de pensar. Los dibujos de los niños —con labios curvados hacia arriba o hacia abajo— resultan «evidentes» para cualquier persona: los extremos de los labios hacia arriba significan «alegría», y hacia abajo significan «tristeza», «ira».

También reconocemos sin ninguna duda la expresión de afecto aunque no tengamos ni idea de la situación. Si se nos muestra un rostro lleno de miedo, no es necesario ver junto a él el hacha a punto de caer, ni la bestia que ruge ante él para darnos cuenta de que aquel hombre tiene miedo. Si vemos un rostro lleno de asco no necesitamos ver qué repele a esa persona: sé que siente asco. En cambio no ocurre así de ningún modo en el caso de expresiones emocionales no afectivas. Ninguna fotografía puede indicarnos que la persona en ella representada está enamorada. Si un hombre y una mujer se sonríen en una fotografía de boda decimos: se quieren. Es la situación (el conocimiento) la que nos da la clave de la comprensión. Si cogemos el niño de los brazos de Mary, le «quitamos a ella del rostro el amor materno», la ternura. No se puede recurrir a los retratos para demostrar lo contrario, pues los retratos siempre expresan un complejo de sentimientos de carácter (sentimientos de personalidad correspondientes), nunca hallamos en ellos una expresión sin ambigüedad de la persona retratada. Y así, la expresión puede siempre interpretarse de distintos modos, a través del filtro de las emociones cognoscitivo-situacionales del receptor.

4. Las expresiones de afectos no son adquiridas, y puedo añadir que sólo las expresiones de afectos no son adquiridas. Ya Darwin hablaba de una chica que era ciega y sordomuda y sin embargo tenía las mismas expresiones de miedo, rabia, alegría, que cualquier otra persona. Por tanto, las expresiones de afectos son espontáneas. Hay momentos que no pueden ser suscitados intencionadamente, por ejemplo el palidecer o ruborizar-

se. Por eso con frecuencia sentimos que las expresiones de afectos «nos invaden» como si fuesen acciones compulsivas. Por supuesto, incluso estas expresiones pueden ser «imitadas» y manipuladas. (Por ejemplo, Ricardo III manipula ataques de rabia.) Pero ese tipo de manipulación rara vez resulta realmente lograda, y para que no lo calemos la persona tiene que ser un actor excelente. Las expresiones emocionales, precisamente por su carácter idiosincrático, pueden ser manipuladas con mucha más facilidad y más éxito.

5. El objeto de los afectos (lo que provoca el afecto) no es específico salvo en el caso de afectos contruidos sobre impulsos. Podemos tener miedo, rabia, o encontrarnos disgustados por los objetos, acontecimientos y gente más diversos. En cambio, sólo podemos tener hambre de comida, sed de bebida, etc.)

En el caso de afectos contruidos sobre impulsos el afecto restringe el objeto del impulso, dentro de la naturaleza específica del objeto. Mi apetito no se dirige a la comida en general, sino a comida buena, sabrosa; mi afecto sexual se dirige a un individuo que me resulta particularmente deseable (y no al otro sexo en general).

6. Mientras en el caso de los impulsos nunca buscamos la tensión, la tensión en los afectos puede ser buscada. Lo que en la antigüedad llamaban «una vida orientada a los placeres» era esencialmente un modo de vida desarrollado a partir de las tensiones afectivas levantadas sobre los impulsos sexuales y del hambre (y la satisfacción de esos impulsos). La llamada «vida de peligros» se construye sobre la búsqueda de la provocación de la tensión del afecto miedo.

7. A diferencia de los impulsos, los afectos disminuyen, o al menos pueden menguar, con el hábito. El afecto sexual dirigido al mismo objeto disminuye con el hábito, a no ser que vaya emparejado con emociones de un orden más elevado. El estudiante de medicina que siente náuseas al efectuar la primera disección llega a acostumbrarse más tarde a la vista de los cadáveres, y el afecto va muriéndose. (Algo parecido sucede con el miedo, la rabia, la curiosidad, etc.)

8. Es posible disminuir intencionadamente el afecto apartando la atención de su objeto.

9. El afecto, como estableció ajustadamente Gehlen, está siempre conectado con la fantasía. La satisfacción del afecto es al mismo tiempo satisfacción de la fantasía.

10. Un afecto puede reprimir otro, y en esto los afectos, a diferencia de los sentimientos impulsivos, se asemejan a las emociones. La rabia o la curiosidad pueden reprimir el miedo, la vergüenza puede reprimir el afecto sexual, y viceversa.

11. Un objeto del afecto puede reprimir a otro, los afectos pueden sublimarse y canalizarse.

Los afectos se regulan fundamentalmente no por el sistema de costumbres, sino por normas (normas éticas). Así Aristóteles definía al valiente como el que teme cuando debe temer, lo que debe temer, en la forma y el lugar en que debe. (No tendría sentido decir que una persona tiene que sentir sed donde y cuando... debe.) Sublimación y canalización vienen a tener sentido precisamente debido a la regulación normativa; en otras palabras, la regulación normativa es posible porque los afectos pueden ser sublimados y canalizados; además, estamos hablando de sentimientos que pueden ser disminuidos intencionalmente, o detenidos mediante la práctica. Si una persona tiene miedo de algo (en un lugar, forma, etc.) siendo así que no debiera sentir miedo según las normas admitidas, entonces puede o bien reprimir el miedo con ayuda de otros afectos o emociones, o bien sublimarlo y canalizarlo, desembocando en una situación en que el miedo es permisible, y entonces siente miedo. Con frecuencia el estímulo que suscita el afecto ni siquiera es consciente. El único estímulo consciente es el que hemos encontrado por causa del afecto y en relación al cual podemos sublimar o canalizar el afecto. En el caso de un afecto dirigido a un objeto sexual prohibido (tal como nos dijo Freud) realmente nos hallamos en la mayor parte de las ocasiones con tal proceso de sublimación.

12. Los afectos son contagiosos. Ciertas teorías consideran que lo son todos los sentimientos, pero eso no se ajusta a los hechos. ¿Cómo podría ser contagiosa el hambre en una situación en que un hombre está harto y otro en la inanición? En cambio, el apetito puede ser contagioso. Pero a su vez, emociones de un orden más elevado tampoco son contagiosas: no se puede pegar a otro ni el desprecio ni el placer estético. El

miedo sin duda se contagia, y lo mismo ocurre con la rabia, la curiosidad, el disgusto y, aunque en menor medida, la vergüenza. Los demagogos juegan con los afectos para provocar un contagio. También se juega con los afectos en las orgías (el afecto sexual de otra persona es en sí mismo un estímulo que suscita el mío, pero nadie puede pegarse el sentimiento de amor de otra persona).

El contagio es la propiedad más peligrosa de los afectos. Los afectos masivos (homogéneos) pueden empujar al trasfondo en cosa de segundos las normas que regulan a esos afectos, incluso en el caso de personas en que estas normas tengan mucha fuerza. Es el caso de los linchamientos, o del pánico. Por supuesto, ese peligro es el corolario de afectos específicos. El afecto de asco o el de curiosidad no es menos contagioso, pero es menos peligroso que la rabia o el miedo.

13. Los afectos no son necesidades inevitables, y en esto se asemejan a las emociones. Así, el afecto puro de rabia, o de miedo, no es en modo alguno una necesidad; de ahí que todas las culturas intentan reprimirlos parcialmente, o al menos canalizarlos normativamente. Además, no necesariamente producimos para los afectos (sólo producimos necesariamente para los afectos que se construyen sobre la base de impulsos). Sería absurdo producir para el disgusto.

Hasta aquí hemos delimitado los afectos «hacia abajo», es decir contrastándolos con los impulsos. A continuación los delimitaremos «por arriba», comparándolos en algunos aspectos con las emociones que analizaremos más adelante.

Los afectos se distinguen claramente de los sentimientos cognoscitivo-situacionales (emociones) por los siguientes factores.

Mi propia persona no puede ser objeto de mi afecto; si tengo miedo de mí mismo, o estoy indignado conmigo mismo, o siento vergüenza de mí, o asco, eso no son afectos, sino emociones cognoscitivas. En tales casos no se dan las expresiones características de los afectos: no me ruborizo, ni palidezco, ni bajo la mirada, no aparece en mi rostro la expresión del asco llamado «físico».

El afecto no es, por sí mismo, «vinculante». Sólo lo es la acción que se deriva de él, si hay tal acción. Una persona no es responsable de indignarse, sólo puede ser responsable de reaccionar a la indignación con un acto de conducta agresivo. Sin embargo, las emociones contienen en sí mismas el elemento

«vinculante», aunque no se siga de ellas ninguna acción. Somos responsables de nuestras emociones. En la breve narración de Balzac «L'Auberge Rouge», los dos jóvenes héroes piensan en matar al rico viajante, por ansia de dinero. Uno de ellos realiza su pensamiento, el otro no. Pero el que no actuó puede también tener mala conciencia, porque incluso el mero deseo de cometer asesinato por dinero es *vinculante*.

Los afectos, característicos de toda la humanidad, nacen con nosotros en la misma medida (en mayor o menor medida, es decir, con una «tendencia» mayor o menor) que los impulsos. En cambio, todas las emociones son aprendidas; su única base orgánica o fisiológica hay que buscarla en los sentimientos impulsivos o los afectos.³⁸

Analícemos ahora algunos afectos que tienen base en impulsos, y algunos que no.

1. El afecto sexual

Al hablar de los impulsos dije que estábamos tratando de abstracciones. Esto es particularmente cierto en lo que concierne al impulso sexual. Para los seres humanos, el impulso sexual no existe en forma pura. El surgimiento de la socialidad

(38) Hoy existe un consenso muy amplio acerca de los procesos viscerales y endocrinológicos que forman la base de los impulsos. Lo mismo puede decirse de la localización neuro-fisiológica de los impulsos. Parece cierto, por ejemplo, que el hipotálamo juega un papel decisivo en la regulación del hambre, mientras que la *formatio reticularis* juega un papel decisivo en la regulación del sueño y la vigilia. En lo que concierne a las emociones, los resultados son mucho menos seguros. Nadie puede localizar ni definir endocrinológicamente qué es amar, esperar, despreciar. En el caso de las emociones —por hallarnos ante sentimientos cognoscitivo-situacionales— sólo podemos hablar de «acción total». En cambio, si la investigación se limita a los afectos, la localización es completamente justificada. Aunque en los últimos treinta años ha habido muchos acontecimientos en la exploración de la base y el curso fisiológicos de los afectos, los resultados dejan aún más perplejidad. Así, hay quienes (aunque cada vez menos) creen todavía hoy en la teoría de James-Lange, es decir, en la descripción puramente visceral de los afectos. Desde Cannon, los neurofisiólogos han tratado cada vez más de localizar la sede de los afectos en el cerebro. Bard y Stanley-Jones han buscado el centro de los afectos en el hipotálamo, mientras que Lindsley y Tomkins indagan en el «sistema activador» de la *formatio reticularis*. McLean ha escudriñado en el llamado sistema límbico. Magda Arnold

significa *ipso facto* que excluimos ciertos objetos sexuales de los objetos socialmente permitidos al deseo sexual. La sexualidad humana está constituida desde el principio como afecto sexual.

Sin embargo, es claro que, en su génesis, ese afecto se desarrolló a partir del impulso sexual, se construyó sobre ese impulso. El afecto sexual, como todos los afectos construidos sobre impulsos, es menos universalmente expresivo y también menos totalmente expresivo que los afectos originales (es decir, los no levantados sobre la base de impulsos). Así, no es posible identificar incondicionalmente las expresiones fónicas, las faciales, los gestos que pertenecen al afecto sexual. Esas expresiones resultan de la incorporación de sentimientos más idiosincráticos, altamente orientativos (gusto), o emociones, a diferencia de las expresiones que pertenecen primariamente al afecto, como ocurre con la rabia, el miedo y la vergüenza. Sabemos que muchas culturas primitivas no conocen el beso, y que incluso las posiciones del coito son muy idiosincráticas. Como dije, lo mismo vale para todos los afectos construidos sobre la base de impulsos. En el caso de la curiosidad, sólo es expresiva la actitud de un rostro que observa (el rostro que interroga es ya idiosincrático), y algo parecido ocurre con el apetito (nos relamemos los labios, hacemos chasquear la lengua en el paladar...). Nunca damos con una expresión que sea identificable total y universalmente.

Pero el afecto sexual no sólo no puede ser delimitado ine-

en el hipotálamo y el sistema límbico. La localización de los afectos concretos, o su descripción endocrinológica resultan aún más problemáticos. El afecto sexual ha sido localizado en el hipotálamo, pero también en el precúneo. Durante cierto tiempo tuvo aceptación generalizada la interpretación según la cual el miedo va acompañado de la emisión de adrenalina y la rabia de la emisión de noradrenalina (Fletwood, Diethelm). Sin embargo, posteriormente, Funkenstein halló trazos de noradrenalina en la sangre de sujetos afectados por el miedo. Ganó terreno la teoría de Selye según la cual el mismo síndrome específico puede ser suscitado por estímulos inespecíficos (frío, enfermedad, miedo, humillación, etc.). Las dificultades vienen sin duda del hecho de que prácticamente no existen afectos «puros» en los adultos, y por tanto no es posible aislarlos. Los experimentos de Schachter han confirmado que la misma droga puede causar afectos diversos si las situaciones son distintas (es decir, si hay estímulos distintos). Pero los experimentos sobre animales son irrelevantes: en los animales no hay hiato, las expresiones son distintas, etc.

quívocamente «por abajo», sino tampoco por arriba. La producción para satisfacer el impulso sexual es al tiempo producción para satisfacer el afecto, pero esa producción no se limita al afecto. La producción orientada a la atracción sexual siempre contiene por lo menos los rudimentos del gusto estético. Además, normalmente la emoción de la atracción está entrelazada con el afecto sexual. Linton llama la atención sobre el hecho de que incluso en las sociedades primitivas, donde los matrimonios son pactados, se toma en cuenta un atractivo que no es meramente sexual. Por no hablar ya de los contactos antes del matrimonio en que es sobre todo ese atractivo personal el que juega un papel dominante. (El matrimonio sin atracción es un fenómeno muy tardío... es típico solamente de sociedades de clase, e incluso dentro de ellas es típico sólo de los estamentos privilegiados.) En cuanto al amor (que también se construye sobre la base del afecto sexual), según la aguda observación de Rousseau, es la antítesis misma del impulso sexual, porque excluye todos los objetos de deseo sexual excepto uno.

2. El afecto del miedo

Debemos distinguir entre el reflejo del sobresalto y el afecto miedo, pues la tríada estímulo-sentir el impacto-expresión, que es típica de todos los afectos, no es típica del sobresalto: falta aquí el momento de sentir el impacto (*Gefühlstoss*). El reflejo del sobresalto, por supuesto, puede iniciar tal sentimiento de impacto, pero éste aparece tras el miedo-expresión, y es signo de miedo provocado por el sobresalto. Sin embargo, es igualmente posible que no se suscite un impacto sentimental y el sentimiento de miedo concomitante. Así, si un amigo de repente me tapa los ojos con las manos en plena calle, me sobresalto (reacciono con el reflejo de sobresalto), pero a la vez oigo e identifico su voz. Por tanto el reflejo del sobresalto no pertenece a la «familia» de los afectos, aunque esté relacionado con ellos. La base de la relación es que el reflejo de sobresalto es expresivo, y además, que esta expresión es universal (típica de toda la humanidad). Además, esa expresión puede ser reprimida (aunque sólo en parte) y entonces no es todo el cuerpo el que expresa, aunque el reflejo de la mirada permanece en cualquier caso, y no puede ser evitado voluntariamente.

El miedo es uno de los afectos más expresivos: la expresión

de miedo es característica de la especie en general, pero lo que suscita el sentimiento (el estímulo) viene siempre dado socialmente. La formación de miedo tiene dos fuentes: a) la experiencia personal (me picó una abeja — tengo miedo de las abejas), b) la experiencia social adquirida mediante la comunicación: si sabemos lo peligroso que es caerse de una ventana elevada tenemos miedo aunque nunca lo hayamos probado. Este conocimiento previo (comunicación de la experiencia social) juega en el caso del afecto miedo un papel mucho mayor que en ningún otro caso.

El afecto miedo (como todos los demás) es provocado por el estímulo presente. El miedo dirigido al futuro, o al pasado, no es un afecto, sino una emoción (y no tiene expresión de afecto). Por supuesto, la emoción del miedo puede repentinamente tornarse en afecto miedo (por ejemplo, cuando lo que temíamos en un futuro distante sucede repentinamente), pero en modo alguno ocurre necesariamente así. Nunca podría convertirse en miedo-afecto un sentimiento formulado como sigue: «Tengo miedo de que el matrimonio de mi hijo no resulte bien.»

El afecto miedo puede ser provocado no sólo por un objeto del que se sabe que es peligroso (por ejemplo un arma mortífera dirigida contra uno), sino también por un objeto desconocido (en general, estímulo desconocido también), precisamente porque somos incapaces de situarlo cognoscitivamente, porque somos incapaces de identificarlo. Tenemos miedo de él porque no sabemos que no sea peligroso, y por tanto puede serlo. El mismo estímulo de freno puede suscitar miedo o no, según sepamos o no lo que significa para nosotros. Por ejemplo: llaman a la puerta a medianoche. Si estoy aguardando a la persona amada, me siento feliz, ya llegó. Si no espero a nadie me asalta el miedo: ¿quién puede ser? Un forastero. Sigo teniendo miedo hasta que puedo identificarle y saber si es o no peligroso. Esto no puede ocurrir con el miedo no afectivo, pues siempre sé qué temo.

Debemos abordar al llegar a este punto un tipo particular de miedo: la ansiedad. Sin duda se caracteriza por el hecho de que no sé qué es lo que en realidad temo, y no tengo claro el significado específico del miedo. ¿Es un afecto la ansiedad? ¿Podemos clasificarla en la categoría del afecto miedo?

En general, la ansiedad es definida como un miedo sin objeto. Pero si este miedo no tiene objeto, si no tiene un estímulo percutor, un estímulo presente, entonces teóricamente no satis-

face los criterios de la familia que he designado como categoría de los afectos.

Antes de seguir este razonamiento, señalaré entre paréntesis que en los pacientes que sufren de ansiedad se han hallado los signos viscero-endocrinales característicos del miedo, por ejemplo el incremento de la producción de adrenalina. Esto hace probable que estemos ante un fenómeno de tipo afectivo.

Examinemos. ¿Es cierto que la ansiedad es un miedo sin objeto? En cierto sentido, sin duda: nadie siente ansiedad por una llamada a la puerta, un lobo, un arma, etc. La ansiedad es continua: la tensión no deriva de un estímulo u objeto. Sin embargo, la conclusión que saco de esto es contraria a la que se suele deducir: que la ansiedad sí tiene un objeto. Una persona ansiosa es una persona que no ve claramente el significado de la mayoría de los estímulos y por tanto experimenta como peligrosos esos estímulos (y la multitud de estímulos), que no resultan peligrosos para los demás. Una persona está ansiosa si la mayor parte de los signos —o al menos muchos de ellos— son «desconocidos», «ajenos» y no sabe si son peligrosos o no. No es cierto que la persona ansiosa tenga miedo a la Nada, la persona ansiosa es la que tiene miedo de Todo.

Creo que es fácil comprender todo esto si empezamos por las ansiedades temporales. Todo el mundo se encuentra ansioso en un entorno completamente desconocido (porque no comprende, no sabe, qué es peligroso y qué no es): los niños de campo sienten ansiedad si visitan solos una gran ciudad por primera vez, y todo niño de ciudad siente lo mismo si va solo por primera vez a un bosque denso. El hipocondríaco también es ansioso —no porque su ansiedad no tenga objeto, sino porque todo se convierte en tal objeto (cada dolor de garganta, de cabeza, de estómago le parece un cáncer).

De no ser así, sería incomprensible la correlación de la ansiedad con condiciones sociales determinadas. Si la ansiedad fuese el miedo de la nada, si no tuviese objeto, entonces ¿por qué iba a ser la ansiedad más general en ciertas condiciones sociales? Si dejamos a un lado las culturas primitivas, básicamente dependientes de factores naturales, podemos decir que cuanto más ofuscadas estén las relaciones sociales en una era determinada tanto más difícil es saber qué es peligroso y qué no lo es, y más amenazado se siente el individuo por fuerzas sociales que funcionan independientemente de su selección y decisión, más frecuente y general viene a ser la ansiedad; porque enton-

ces es mayor el número de objetos —es decir, estímulos— que pueden resultar peligrosos, y pueden provocar en nosotros el sentimiento de ansiedad. Por tanto, no es casual que el problema de la ansiedad haya recibido por primera vez formulación filosófica en Kierkegaard, y que se haya generalizado hasta resultar manido en el siglo xx.

Por razón de esos factores clasifico la ansiedad esencialmente en el grupo de los afectos, no como un afecto separado, sino como una variedad del miedo. Desde el punto de vista de mi antropología es muy importante considerarlo sólo como una variedad. He dicho que los afectos son universalmente sociales, que existen en toda sociedad y seguirán dándose sin duda en toda sociedad. No es posible imaginar un mundo sin miedo, pero sí es posible imaginar un mundo sin ansiedad, y debemos imaginarlo.

3. El afecto de la vergüenza

La vergüenza es el afecto social por excelencia: el que deriva de nuestra relación con las prescripciones sociales: sentimos que nos hemos apartado de esas prescripciones. Sus expresiones son el rubor, el bajar los párpados, bajar o ladear la cabeza, golpearse el cuerpo humillantemente.

En el caso de la vergüenza el estímulo está tan presente como en los demás afectos, pero ese estímulo no es el acto que hemos cometido, sino más bien que «nos están viendo», el «ojo» de la comunidad, la presencia inmediata de un público. La vergüenza como afecto es independiente de que se nos avergüence con o sin razón, y también es independiente de que ese motivo sea importante o no: nos hemos apartado de la prescripción, tenemos encima la mirada de la comunidad, nos condena, se burla de nosotros, o simplemente nos «ve», y por eso sentimos vergüenza. Por supuesto, la vergüenza, como todos los demás afectos, puede quedar dominada o anulada por afectos opuestos (y por emociones, y por sentimientos orientativos). Sin embargo, esto puede resultar aún más difícil con el sentimiento de vergüenza que con otros. Cuántas personas orgullosas de su pobreza intentan sin embargo «escondarse» si se encuentran en la ópera en medio de una multitud elegante. Cuántos caracteres muy autónomos se sienten sin embargo involuntariamente avergonzados si ellos o alguien de su entorno hace una

escena. Nos sentimos avergonzados de nuestros defectos físicos, aunque sepamos que no implican ningún «pecado», que no somos responsables de ellos.

Siempre son las prescripciones sociales las que regulan qué nos da vergüenza y por qué. Al fin y al cabo es precisamente el apartarse de tales prescripciones lo que constituye «algo vergonzoso». De ahí que la vergüenza —y avergonzar a otros— sea siempre un instrumento en el proceso de socialización. Con todo, cuanto más compleja sea la sociedad, más problemático se hace ese instrumento.

Darwin distinguía entre las llamadas «culturas de la vergüenza» y las «culturas de la conciencia». En las culturas integradas en que no ha tenido tiempo de desarrollarse la moralidad (la relación subjetiva con los valores éticos), el sentimiento de vergüenza es el regulador de la moralidad. Pero donde hay moralidad, que es la virtud real, el papel regulador de la vergüenza en relación a la virtud es asumido cada vez más por los remordimientos de conciencia. La mala conciencia no es un afecto, sino una emoción (sentimiento cognoscitivo-situacional). Se relaciona con el acto mismo, con total independencia de que el acto sea público, sea «visto». Es cierto que el carácter público del acto puede tener también un efecto en la mala conciencia, en el sentimiento de remordimiento; pero no es un factor primario, sino más bien secundario. Como la mala conciencia no es una desviación de lo regulado por la costumbre, sino un sentimiento regulador que se refiere a la desviación respecto de las normas morales aceptadas por mí mismo, sin duda es de un orden superior al del afecto de vergüenza. El sentimiento de vergüenza (y avergonzar a alguien) empieza a jugar un papel problemático en el proceso de socialización donde (y cuando) la norma ética difiere de la regulación de costumbres, o la regulación por la costumbre pierde contenido ético. El niño que ha sido avergonzado con demasiada frecuencia rara vez se convierte en un adulto moralmente autónomo, y tiende a ser conformista.

Por supuesto, el afecto vergüenza puede constituir base para la construcción de emociones, y la más importante de éstas es la que podemos designar como «segunda vergüenza». Este tipo de vergüenza no tiene nada que ver con una desviación respecto de lo regulado por la costumbre, y sin embargo puede ser considerada con razón como un sentimiento de vergüenza. El sentimiento a que me refiero es el que experimento cuando me estov

revelando a mí mismo: cuando declaro mi amor o hablo a alguien sobre mí mismo. Hay ahí presente un aspecto de la vergüenza: parece que nos desnudamos, que nos denunciarnos, si no en público sí al menos delante del Otro. Incluso puede conservarse la expresión del sentimiento de vergüenza: hablamos con la cabeza gacha o, si miramos al Otro a la cara, podemos incluso ruborizarnos. (El sentimiento de vergüenza derivado de la desnudez puede ser puramente afectivo pero puede también tener carácter emocional.) Pero también es un sentimiento de vergüenza emocional lo siguiente: «Me da vergüenza haber herido sus sentimientos» o «Me avergüenza ser tan rico». Y en esos casos no hay ninguna expresión de vergüenza.

4. Los afectos de alegría y tristeza

En la práctica es difícil experimentar los afectos de alegría o tristeza en su forma pura: la mayor parte de las veces, sobre esos afectos se levantan emociones de gozo o pena. La forma más pura del afecto aparece durante la niñez, y es entonces cuando podemos seguir la tríada de estímulo-sentir impacto-expresión (expresión que con frecuencia sigue al estímulo y es total), que incluye expresión fónica, facial, gestos que pueden implicar todo el cuerpo (saltar de alegría o desmayarse de tristeza). El adulto suele guardar esos afectos «para sus adentros» y entonces la expresión se hace parcial. Sin embargo, debido a la naturaleza «contagiosa» de los afectos, pueden reaparecer las formas de expresión total cuando estamos en compañía, o en medio de una muchedumbre. Pensemos en lo que ocurre para Nochevieja, cuando, bajo la influencia de la embriaguez generalizada, incluso gente desconocida se lanzan unos a los brazos de otros. (Señalemos de paso que el consumo de bebidas alcohólicas abre enormemente el camino a la expresión de afectos puros.)

Los afectos de alegría y de tristeza tienen formas secundarias lo mismo que el afecto de vergüenza. La tristeza, como emoción, es al mismo tiempo una predisposición para que ciertos estímulos puedan suscitar el afecto de tristeza: la persona triste puede deshacerse en lágrimas al oír una canción.

La risa puede ser también la expresión de la alegría, como el grito —lo hemos visto ya— puede serlo de la tristeza. Pero esto no significa que gritar y reír sean necesaria e invariablemente expresiones de afectos.

Sin duda, el grito y la risa guardan cierta relación con las expresiones de afectos en general. Esas formas de expresión son también universales, se hallan en toda cultura. Tienen una función comunicativa, son la conclusión de la secuencia estímulo-sentir impacto, son contagiosas. A pesar del hecho de que pueden ser reprimidos (por ejemplo, por otras emociones, o apartando la atención del objeto del estímulo), tienen algo de compulsivo. Son tan fáciles de reconocer y tan difíciles de simular (manteniendo apariencia de sinceridad) como las expresiones de afectos en general.

Y sin embargo, como he indicado, no todo grito o risa es expresión de afecto: pueden expresar las emociones cognoscitivo-situacionales más diversas. Piénsese en el grito como signo de alivio o de emoción, en la risa provocada por el embarazo de alguien, o por la desesperación. El grito y la risa emocionales son expresiones de personalidad, y por tanto son idiosincráticos.³⁹

C) *Los sentimientos orientativos*

Los sentimientos orientativos son sentimientos afirmativos o negativos respecto de cualquier aspecto de la vida, incluyendo la acción, el pensamiento, el juicio, etc.

Los sentimientos orientativos (afirmativos o negativos) no deben confundirse con lo que usualmente llamamos «sentimiento bueno» o «sentimiento malo». Estas últimas categorías, como veremos más adelante, se originan con la aplicación de categorías generales orientativas de valor a los sentimientos.

Esta diferencia puede ilustrarse bien mediante los ejemplos presentados por Wittgenstein en relación con el sentimiento de convicción. La convicción es un típico sentimiento afirmativo (siento que es así; siento que será así; siento que entiendo, etc.). El sentimiento de convicción puede expresarse en la siguiente afirmación: «hará buen tiempo», que a la vez es un sentimiento bueno. Pero también puede haber convicción en la siguiente frase: «va a estallar la guerra», cosa que digo con horror, y que de ningún modo es un «sentimiento bueno». (Por supuesto, si

(39) No abordo aquí la compleja serie de problemas referentes al gritar y el reír. Consúltese la interesante obra de H. Plessner *Lachen und Weinen*.

sucede que soy militar profesional y ansío la guerra, puede ser un sentimiento bueno.) También puedo decir con sentimiento de convicción esto: «¡hay un error en el cálculo!» cosa que tampoco constituye un sentimiento bueno, sino que puede conectarse con irritación, insatisfacción, etc.

Tampoco hay que confundir los sentimientos orientativos (afirmativos, negativos) con sentimientos de alegría o tristeza. Un sentimiento negativo puede referirse también a la alegría («Llegaré a lamentarlo»), y un sentimiento afirmativo a la tristeza: por ejemplo en los casos en que ésta, o el acontecimiento que la provocó, fueron deliberados. Citaré una vez más a Heine: «Fuieste tú, corazón orgulloso, el que lo quiso.»

La formación de sentimientos orientativos es consecuencia de la demolición completa de los instintos. Son las objetivaciones sociales las que moldean y guían totalmente los sentimientos orientativos. Es totalmente cierto que no nacemos con ellos. Sin la experiencia adquirida a través de las objetivaciones sociales somos completamente incapaces de orientarnos. Además, cuanto más amplia sea esa experiencia, mayor es el ámbito de acción del individuo dentro de las prescripciones de objetivaciones, mayor el papel jugado en nuestras vidas por los sentimientos orientativos. Dondequiera que y siempre que unos sistemas de costumbres nos prescriben completamente nuestras acciones en todo momento, no necesitamos sentimientos orientativos. (Por supuesto, es un caso meramente hipotético, pues en la práctica no puede darse una prescripción tan total.) Dondequiera que y siempre que esto apenas se da o se da menos, tenemos una necesidad creciente de sentimientos orientativos. Los adultos se guían por ellos en un área mucho más amplia que los niños, y dentro de unas relaciones sociales complejas esos sentimientos son más necesarios que dentro de relaciones sociales simples.

He dicho que los sentimientos orientativos han aparecido como resultado de la demolición de instintos. Sin embargo, precisamente esos sentimientos son considerados actualmente como «instintivos». Decimos de uno que «tiene buen instinto» si sus sentimientos afirmativos o negativos son seguros prácticamente en algún terreno. Eso hace referencia sin duda al hecho de que tras el desarrollo de sentimientos afirmativos y negativos seguros hay alguna predisposición innata. La experiencia diaria muestra que sin duda existen tales predisposiciones innatas y al tiempo idiosincráticas. Sin embargo, éstas nunca se

refieren al propio sentimiento afirmativo o negativo, sino simplemente al hecho de que algunos individuos tienen una capacidad innata para desarrollar sentimientos afirmativos o negativos más seguros en algún área, y otros en otras áreas. Piénsese en uno que haga buenos diagnósticos, pero que no necesariamente tendrá buen instinto para la bolsa o para el amor. Al mismo tiempo, y esto es esencial, nadie puede llegar a ser buen diagnosticando sin haber estudiado medicina, y nadie puede tener buenos «instintos» en el mercado de valores sin experiencia y ciertos conocimientos previos. No es posible desarrollar ningún tipo de sentimientos orientativos sin adquirir experiencia, acumular conocimiento previo.

Los sentimientos orientativos juegan un papel en todos los aspectos de la vida humana, y son universales. Nos hacen —por lo menos parcialmente— ajustarnos a las expectativas o apartarnos de ellas: por ejemplo cuando le arreglo la corbata a uno porque no estaba bien puesta, o cuando por idéntica razón doy la vuelta a un cuadro que está cabeza abajo. Nos guían —o al menos nos guían entre otros factores— en relación a nuestra estrategia personal, o táctica, o al menos respecto de pasos particulares que damos, y pueden ir enfocados a nuestros propios sentimientos más diversos (así ocurre con el sentimiento de que «no está bien que no sienta más tristeza»).

A continuación, aun subrayando la universalidad de los sentimientos orientativos, quería señalar algunos sistemas de referencia en que esos sentimientos han jugado a lo largo de la historia un papel relevante.

1. Sentimientos orientativos en la acción directa, el trabajo, y la actividad cotidiana en general

Quiero agrupar en esta categoría los tipos de acción que se relacionan con la realización, la consecución de un objetivo determinado. Este tipo de sentimientos orientativos aparece (y se necesita como guía) cuando no todos los pasos que conducen a un fin están prescritos y si, al mismo tiempo, hemos adquirido previamente la experiencia adecuada (conocimiento).

Queremos llegar a un pueblo. Encontramos en el camino una trifurcación. «Sentimos» que el camino de la izquierda es el que nos interesa. (Si en la encrucijada hay señales indicadoras, ya no necesitamos el sentimiento orientativo, y tampoco lo ne-

cesitamos si hemos recorrido mil veces ese camino. En cambio, no aparece ningún sentimiento orientativo si no tenemos ni la más remota idea de por dónde puede caer el pueblo o del tipo de carreteras que suelen conducir a los pueblos. Sin algún conocimiento previo sólo nos puede guiar el azar ciego.) Es un sentimiento afirmativo que llamaré sentimiento de probabilidad.⁴⁰ Es el que nos guía en la mayor parte de nuestras actividades diarias (cuándo despertarnos, cómo llegar a tiempo al trabajo, cómo cruzar la calle, etc.). Sin la guía del sentimiento de probabilidad seríamos incapaces de desarrollar innumerables actividades, y nuestra propia reproducción se haría imposible.

Analicemos ahora las siguientes frases: «Siento que con un esfuerzo más podré levantar esto», «Siento que si aprieto este tornillo la máquina funcionará», «Siento que si empiezo la siembra hoy, la cosecha será excelente». Las tres frases formulan un sentimiento afirmativo referente al cumplimiento del trabajo. En los tres casos el objetivo está dado, el camino que conduce a él está prescrito no totalmente sino aproximativamente, y el sentimiento de sí se constituye sobre la base de un conocimiento previo (del individuo o de la colectividad).

Los sentimientos orientativos que pertenecen a este grupo son generalmente sentimientos de trasfondo.

2. Sentimientos orientativos en el pensar

En la práctica, los sentimientos afirmativos y negativos que juegan un papel en el pensar resultan difícilmente abstraíbles del proceso cognoscitivo en el sentido estricto de la palabra, puesto que siempre son los sentimientos de trasfondo de esos procesos. Sin embargo, es necesario efectuar esa separación si queremos subrayar la independencia funcional del proceso cognoscitivo dentro del proceso global. Así, por ejemplo, todos los juicios tienen forma de sí o de no (afirmo o niego algo y con ello asumo la responsabilidad de tal afirmación o negación), pero ese sí o no no debe ser confundido con los sentimientos orientativos; la función de aquellos es cognoscitiva, con total

(40) El análisis detallado de este tipo de sentimientos, en mi libro *La vida cotidiana*, edición alemana Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1977. Edición inglesa próxima a aparecer en Routledge and Kegan Paul.

independencia de la medida en que vayan acompañados de sentimientos, incluidos los sentimientos orientativos. Si miro por la ventana y digo «está lloviendo» o «X es bonita», en ambos casos hago un juicio afirmativo (juicio que tiene forma de sí, y de cuya verdad me hago responsable), pero el primero de esos juicios puede ser totalmente indiferente (tal vez no le acompañe ningún sentimiento orientativo), mientras que el segundo va sin duda acompañado por un sentimiento orientativo; es más, el juicio es precisamente la expresión de ese sentimiento.

Entre las diversas formas de pensamiento, aquella en que mayor papel desempeñan los sentimientos orientativos es el pensamiento que resuelve problemas. Así tenemos el sentimiento de que «tengo que buscar la solución en esa dirección» (o lo mismo en forma de sentimiento negativo). El trasfondo de las llamadas «intuiciones» es siempre un sentimiento afirmativo: el proceso cognoscitivo de percibir súbitamente la solución va siempre acompañado por el sentimiento de «¡sí, es así!» o «ya di con ello». El trasfondo de toda constatación de evidencia es también un sentimiento afirmativo: «es obvio, ¿no?» El método para resolver el problema va también acompañado por sentimientos afirmativos o negativos: así, cuando digo que tal o cual procedimiento es «elegante» o «bonito». Toda predicción basada en la probabilidad viene igualmente acompañada por sentimientos orientativos. Aquí desempeñan un papel importante los sentimientos de convicción o falta de convicción a que me referí anteriormente.

Los sentimientos afirmativos o negativos acompañan también la recepción de información cognoscitiva. Ahí tenemos el sentimiento de que «esto encaja» o «no encaja».

La naturaleza del sentimiento es determinada no sólo por el contenido de la información, sino también en buena medida por su fuente. La información que proviene de una autoridad va acompañada más fácilmente de un sentimiento afirmativo que la misma información si proviene de una fuente no autorizada. En el caso de los sentimientos negativos (dudas) referidos a la información que viene de una autoridad, se necesita mucho más conocimiento previo y mucha más experiencia que en el caso de los sentimientos afirmativos (fe).

Si bien la fe y/o la duda permanecen en el trasfondo, tanto en la solución de un problema como al recibir información, cumplen sin embargo, una función positiva, como todos los senti-

mientos afirmativos o negativos. Pero esos mismos sentimientos orientativos (y sólo éstos) son no sólo sentimientos de trasfondo, sino que pueden situarse en el centro de la conciencia. De suceder esto, los mencionados sentimientos orientativos juegan un papel negativo en el proceso de pensamiento. Tanto si me creo a priori lo que proviene de una persona o institución que es una autoridad aceptada por mí, como si a priori rechazo todo lo que dimana de una persona o institución que no es una autoridad aceptada por mí, en ambos casos mi pensamiento se bloquea. El sentimiento inhibe o guía la iniciación y desarrollo de los procesos cognoscitivos. (Por supuesto, la autoridad puede ser yo mismo para mí; tengo sentimientos afirmativos sólo respecto de las soluciones que corresponden a mis anteriores soluciones.)

3. Sentimientos orientativos en los contactos interpersonales

En los contactos interpersonales la importancia de los sentimientos orientativos crece proporcionalmente a la ampliación de los contactos, la multiplicación de sus relaciones. Si hoy me encuentro con un extranjero y luego digo: «ese hombre me gusta», o «no me gusta», el sentimiento afirmativo o negativo orienta como nunca podría haber orientado en la época en que la gente se pasaba toda la vida entre gente a los que conocía de toda la vida. Lo mismo vale para el sentimiento negativo que acompaña al aserto «ese hombre nunca podrá ser un buen soldado» o al sentimiento afirmativo que acompaña a este otro: «de ese niño se puede hacer un hombre». Todos esos ejemplos se refieren de algún modo al conocimiento del hombre. Pero los sentimientos afirmativos y negativos distan mucho de ser conocimiento del hombre, aunque sean el punto de partida para tal conocimiento. Aun así, el sentimiento puede también proporcionar información errónea, podemos descubrir que la «primera impresión» que nos habíamos formado sobre una persona ha de ser luego modificada, abandonada. Sin embargo, puedo aseverar que es imposible mantener la homeóstasis social del hombre en medio de unas relaciones sociales complejas sin sentimientos orientativos en los contactos humanos.

Cuanto más evoluciona la individualidad, más variados son los tipos de sentimientos orientativos que juegan un papel en la vida de una persona. Es innecesario extenderse sobre la im-

portancia en este contexto de la fe y la duda. Mencionaré sin embargo, un sentimiento muy importante: el tacto. Exige éste mucha experiencia previa (no hallamos niños pequeños dotados de tacto considerable) pero sólo puede desarrollarse cuando nuestra acción en una situación dada no nos viene totalmente prescrita. Cuando todo momento de expresión de piedad está regulado, no puede haber tacto al respecto. Si la regulación no es completa, o no existe, el sentimiento de acto juega un papel considerable, importante.⁴¹

4. Los sentimientos orientativos en relación con el *sensus communis*

El *sensus communis* guía el gusto de los individuos que pertenecen a una sociedad (a un estrato social, una comunidad, una nación) a los más diversos niveles. Esta «guía» a diversos niveles dista mucho de ser igualmente influyente en todos ellos (puede ser fuerte a un nivel, relajada en otro, y esa guía puede incluso variar de un estrato a otro). En aquello en que la guía del *sensus communis* es incondicional, los sentimientos afirmativos y negativos juegan un papel solamente durante el proceso de crecimiento. Si las orientaciones del *sensus communis* son condicionales, más laxas, entonces, los sentimientos orientativos adquieren toda la importancia con respecto a aquél.

¿Qué plato te gusta? El que está preparado como solíamos hacerlo en casa. La mayor parte de la humanidad reacciona con un sentimiento negativo a las experiencias de gustos desconocidos. Al tiempo, el amante de la buena mesa capta la más leve variación en la forma de preparación, y ese sentimiento afirmativo se relaciona sólo con la forma más perfecta de preparar el plato. La moda guía la forma de vestir o los decorados interiores, las convenciones orientan los contactos humanos. En la medida en que la orientación del *sensus communis* sea sólo general, los sentimientos orientativos juegan un papel mayor. El área de movimientos concedida a los sentimientos orientativos por el *sensus communis* puede incluso variar según el sexo: juega un papel mucho mayor en el vestir de las mujeres que en el de los hombres.

(41) Para un análisis bonito y detallado, digno de consideración, ver Georg Lukács, *Estética Az esztétikum sajátossága*, II, p. 1.

El papel de los sentimientos afirmativos y negativos destaca más sobre el *sensus communis* en relación con la objetivación de valores de niveles más elevados. Tal es el papel desempeñado por el gusto estético respecto de los valores estéticos. Incluso en culturas en que el *sensus communis* es fuerte, es decir, «asigna» irrevocablemente las formas (e incluso las proporciones «correctas», que eran por ejemplo el cánón de la antigua escultura) que dan la medida de la belleza, los sentimientos afirmativos y negativos de los individuos en la valoración de las obras de arte son extremadamente importantes: también en esas culturas se da preferencia a un juicio seguro basado en el «buen gusto», la experiencia, los conocimientos, etc., por encima de la «cultura general». Cuanto más difuso es el *sensus communis*, mayor es el papel jugado por lo que llamamos sentido estético, y más educación previa se requiere.⁴²

Lo que normalmente denominamos «sentimiento moral» tiene una función similar a la del gusto estético, en relación a las objetivaciones de valores morales. La idea de que el sentimiento moral es innato, tan reiterada en el siglo XVIII, es absurda. Nadie puede tener sentimientos morales antes de adquirir objetivaciones de valor, y antes de adquirir ciertas experiencias. Si no sabemos qué se considera bueno o malo en una sociedad (o estrato) determinada, los sentimientos afirmativos y negativos que nos conducen al «buen sentido» (y a los que normalmente nos referimos como «sentimientos morales») no se desarrollan ni en relación a nuestras propias decisiones ni en relación a los actos de los demás. El carácter «instintivo» del sentido moral es exactamente tan secundario (es decir, aprendido) como el de los sentimientos orientativos en general.

El sentimiento moral, como el gusto estético, tiene una importante función social incluso donde existe una jerarquía fija de valores. Ya Aristóteles incluía este hecho en la categoría de frónesis. Su importancia aumenta en el período de la desintegración del *sensus communis*, y más tarde, igual que ocurre con el gusto estético, viene a ser problemático con la desintegración total del *sensus communis*.

(42) El propio gusto se ha hecho problemático en la sociedad burguesa moderna... precisamente con la desintegración del *sensus communis*. A este respecto ver mi estudio escrito conjuntamente con Ferenc Fehér, «On the irreformability and Necessity of Esthetics», Philosophical Forum, Boston University, 1977.

5. Los sentimientos orientativos de contacto

Los sentimientos orientativos de contacto no pertenecen a la misma familia que los sentimientos orientativos, pero están estrechamente relacionados con ellos. Estos sentimientos orientativos de contacto son el amor y el odio (simpatía-antipatía, atracción-aversión).

¿Por qué decimos que están estrechamente relacionados con los sentimientos orientativos? En primer lugar porque su función social es primariamente la de orientación. Nos orientan en la elección de las personas cuya proximidad o contacto pueden ser buenos para nuestra personalidad, y también sobre la persona o personas a las que debemos evitar. El amor es un sentimiento afirmativo respecto de otra persona como personalidad, el odio un sentimiento negativo en relación a otra persona como personalidad; el primero es un sentimiento afirmativo respecto del *ser* de esa persona y el segundo un sentimiento negativo en relación al *ser* de esa persona. (O, en un caso extremo, un sentimiento afirmativo hacia el no ser de tal persona.)

Además, los sentimientos orientativos de contacto se relacionan con los sentimientos orientativos porque su fuente es también la experiencia, el sistema de objetivación, los conocimientos. El amor materno no dimana del llamado «instinto natural» (como analicé en la primera parte de mi antropología, ese instinto no existe), y sólo el mamar del niño puede ser considerado un residuo de instinto, pero eso no guarda relación con el amor como sentimiento orientativo (no orienta en nada). El amor materno, como todos los demás tipos de amor, es un sentimiento regulado y guiado por prescripciones sociales (en las culturas precivilizadas en que como norma general los niños eran adoptados, se desarrolla idéntico sentimiento en la «madre» que adopta). Sin embargo, si el objeto, forma y medida del amor estuviese completamente determinados, no habría ningún sentimiento orientativo (no habría nada en que orientar). Tal regulación completa, sin embargo, no existe en parte alguna; incluso en las sociedades reguladas más totalmente, los individuos a los que podemos querer o no querer según elijamos son la aplastante mayoría; e incluso en relación a los que nos vemos *obligados* a amar hay un área considerable de movimientos en cuanto a la extensión de ese amor. La situación es idéntica al caso de todo sentimiento orientativo: cuanto más compleja es una sociedad, menores o más difusas son las prescripciones sobre el

amor y mayor el papel de los sentimientos orientativos de contacto.

El sentimiento orientativo de contacto (como todo sentimiento orientativo) puede ser «más o menos afirmativo» o «más o menos negativo». Así, dentro de la categoría de sentimientos orientativos de contacto, podemos hablar de la antinomia simpatía-antipatía, o atracción-aversión; esos sentimientos de contacto, sin embargo, no son primarios, sino secundarios: se han generado como resultado de la diferenciación emocional. Y esa diferenciación tiene actualmente particular relieve. Así, es importante diferenciar en el caso de nuestros sentimientos afirmativos (incluso desde el punto de vista de nuestras acciones y nuestra conducta): ¿estamos ante un sentimiento de simpatía, de atracción, o de amor?

Y una vez dicho todo esto, ¿por qué no clasificamos los sentimientos orientativos del contacto dentro de la «familia» de sentimientos orientativos?

Primero porque los sentimientos orientativos de contacto (¡cómo todos los sentimientos de contacto!) no son acontecimientos sentimentales, sino disposiciones sentimentales.

Hasta aquí no habíamos hecho referencia a las disposiciones sentimentales. Los sentimientos impulsivos, los afectos, y los sentimientos orientativos son acontecimientos del sentimiento. La categoría de disposición sentimental va a jugar un papel central en el caso de las emociones (sentimientos cognoscitivo-situacionales).

Llamamos disposiciones sentimentales a los sentimientos que pueden originar los acontecimientos sentimentales más heterogéneos —bien simultáneamente, bien sucesivamente—, consecuencia todos ellos de las disposiciones sentimentales. Esos sentimientos van siempre acompañados por un comportamiento específico. Sólo podemos hablar de disposición sentimental si tiene una duración más o menos prolongada; la duración que deba tener para que la aceptemos como auténtica disposición depende en gran medida del tipo de disposición sentimental de que se trate, pero también del *sensus communis*. Wittgenstein tiene toda la razón al afirmar: si sólo le amaste una hora, no le amaste realmente. Ese planteamiento tiene sentido, y en cambio sería absurdo decir: si sólo te dolieron las muelas una hora, no te dolieron realmente.

Con todo, sin duda hay épocas en que el amor no es considerado auténtico si no dura toda la vida, y otras épocas en

que se considera ya muy auténtico un amor que dure dos meses (no, en cambio, una amistad que sólo dure dos meses).

Aunque he clasificado el concepto de «disposición sentimental» dentro de la categoría general de disposiciones, no quiero decir con ello que las características de una disposición sentimental correspondan en todos los aspectos a las características de una disposición física. Si decimos de una sustancia que es inflamable, estamos hablando de una disposición a arder: la sustancia inflamable está «dispuesta a» arder. En comparación con esto, sin embargo, la disposición sentimental tiene una diferenciación específica, a saber, la auto-ignición. Si un hombre está enamorado, esto constituye no sólo una disposición sentimental que le hace «dispuesto a» reaccionar a todo en relación con su amor (a estar feliz si está presente, padecer por ella cuando está en apuros, estar triste si ella desconfía o sentir dolor si la pierde); significa también que él misma crea una y otra vez las situaciones emocionales. El enamorado no necesita ninguna indicación especial para vivir acontecimientos sentimentales acordes con su disposición sentimental; quiere pensar sobre su amor, o estar siempre con ella en su imaginación, evoca la imagen de ella en medio de las actividades más heterogéneas. Si él está creando algo, piensa también hasta qué punto le va gustar a ella eso que él hace, durante las actividades relevantes la «evoca» prácticamente como persona particularmente importante para él, lo que ha de decir se lo dice a ella, le habla aunque ella no esté presente. Esta constante «auto-ignición» es el rasgo característico de las disposiciones sentimentales, a diferencia de otras disposiciones.

Pero si excluimos a los sentimientos orientativos de contacto en la familia de los sentimientos orientativos no es sólo porque sean disposiciones sentimentales, sino también porque, como los sentimientos de contacto en general, son relaciones emocionales. Típicamente, son relaciones emocionales, aunque no siempre lo sean. El amor, como sentimiento mutuo, crea vínculos. (El odio suele ser también mutuo.) Por supuesto, el hecho de ser mutuo no implica igualdad. En este caso, como en todos, puede haber relaciones iguales o desiguales.⁴³

Lo que he dicho en relación con el agrupamiento de sentimientos en general, tiene igualmente vigencia aquí: no existe

(43) Para un análisis de los contactos iguales y desiguales ver mi libro *A mindennapi élet* (Vida cotidiana).

un grupo «puro». El amor y el odio pueden orientarnos no sólo respecto a las personas, sino también respecto de comunidades, instituciones, objetivaciones, principios. Tiene sentido decir: «me gusta la música romántica» y esto de ningún modo equivale a un juicio de valoración estética («la música romántica es bonita»). Puede que una persona me guste y otra me disguste, que me guste una forma de vida y aborrezca otra. En tales casos el amor y el odio son una «transición» entre el sentimiento orientativo y el sentimiento orientivo de contacto. De un lado no son acontecimientos sentimentales, sino disposiciones, y de otro lado no crean vínculos. Sin embargo, hay amores y odios que no pueden ser clasificados como sentimientos orientativos. Así ocurre con la «filantropía» o la «misantropía», puesto que no tienen función orientativa. Como sentimientos puramente ideológicos, pueden ser considerados emociones. (A propósito: clasificaré entre las emociones todos los sentimientos ideológicos, incluido el amor a Dios.)

D) Sentimientos cognoscitivo-situacionales, emociones propiamente dichas

He dicho de los sentimientos orientativos que son puramente sociales. Lo mismo ocurre con las emociones propiamente dichas. Como hemos visto, la relevancia de los sentimientos afirmativos y negativos aumenta en proporción a la ampliación de la gama de experiencias y a la complejidad de la sociedad; paralelamente, se produce una diferenciación de esos sentimientos. Pero todos los tipos de sentimientos orientativos (aunque no cada sentimiento afirmativo o negativo específico) están presentes en embrión y juegan un papel por lo menos durante el proceso de crecimiento (como el sentido del gusto, la orientación del conocimiento, la de la acción, la del contacto social, la orientación de ajustarse o no a las expectativas). En cambio, las auténticas emociones, o por lo menos la mayoría de ellas, son idiosincráticas desde todo punto de vista. Tienen rasgos en común, pero no una tipología. Sin embargo, no todas las emociones están presentes en toda cultura sino que algunas se desarrollan mejor en ciertas estructuras sociales y otras se desarrollan mejor en otras condiciones. Por ejemplo, los sentimientos de mala conciencia, devoción, el deseo de independencia, la humildad, el amor a la humanidad no han existido siempre. A la

vez, varía también el contenido sentimental de las emociones que realizan la misma función (la intensidad, profundidad, y el comportamiento correspondiente). El amor era distinto en la antigüedad, en la Edad Media y durante el siglo XIX. Además, las emociones son fuertemente idiosincráticas. Mientras que el sentimiento de miedo, de rabia o de hambre es esencialmente idéntico en todas las personas, y las diversidades idiosincráticas en parte son psicológicas y en parte derivan de emociones dirigidas o/a construidas sobre afectos o impulsos, el amor de Romeo, de Miranda, de Lady Macbeth, de Brutus, de Cleopatra —por mantenernos dentro de un mismo período histórico— son sentimientos idiosincráticamente diversos. Más aún, las mismas emociones de la misma persona son también diferentes: el amor de Romeo por Rosa es distinto del que siente por Julia.

Por lo tanto podemos afirmar lo siguiente: los sentimientos impulsivos y los afectos existirán siempre y permanecerán esencialmente idénticos a lo largo de la existencia de la humanidad; y el papel de los sentimientos orientativos se incrementará con el enriquecimiento de las relaciones humanas. Sin embargo no podemos suponer que todas las emociones que existen actualmente existan necesariamente en el futuro, ni siquiera en lo que respecta a las emociones que en alguna forma han existido en todas las culturas, o en la mayor parte de ellas.

Las emociones son en parte acontecimientos sentimentales, en parte disposiciones sentimentales. Algunas emociones pueden ser consideradas acontecimientos sentimentales «puros» (por ejemplo, el conmoverse, la devoción), mientras que otras son siempre disposiciones sentimentales (en primer lugar los sentimientos orientativos de contacto, pero no sólo éstos, sino también la envidia, los celos, la filantropía, y, en general todas las emociones que usualmente llamamos «deseo» o «amor», como el deseo de venganza, el amor a la sabiduría, etc.). Con todo, hay un número considerable de emociones que no podemos encasillar como acontecimientos o como disposiciones, pues se dan en ambas formas. Así sucede con la compasión, el desprecio, la confianza. Debo añadir que desde el punto de vista de los rasgos comunes y fundamentales de las emociones es totalmente irrelevante el que sean acontecimientos o disposiciones emocionales. A continuación, al analizar esos rasgos comunes, prescindiré con toda razón de esta diferencia.

1. No podemos decir ni de una sola de las emociones que

juegue un papel necesario e indispensable en la preservación biológica de la especie o del individuo, en la reproducción social de la especie humana o en la homeóstasis social del individuo. Ni siquiera podemos decir que ninguna de ellas haya jugado en ninguna época (por ejemplo en los orígenes de la especie humana una función de ese tipo. (Como hemos visto, el sentimiento de simpatía o amor es un sentimiento orientativo y no una emoción.) Pero en cambio de casi cada una de las emociones podemos decir que han sido o siguen siendo partes orgánicas constitutivas e indispensables en el funcionamiento de algunas épocas, estratos sociales, o clases —diferentes en cada uno de los casos—. La coexistencia social sería imposible sin la existencia de emociones (y no me refiero a tal o cual emoción en particular, sino a las emociones en general). Aunque sólo sea porque toda cultura debe regular los sentimientos impulsivos y los afectos (en primer lugar los afectos de rabia y de miedo), y esa regulación implica inevitablemente el desarrollo de algunas emociones. Depende del sistema de normas de una cultura dada el que el afecto sexual sea canalizado o sublimado en amor, sentimiento de camaradería, o deseo de posesión. La canalización del afecto sexual puede conducir a las emociones más variadas, pero siempre conduce a algún tipo de emoción.

2. Las emociones son siempre cognoscitivas y situacionales.

Se puede objetar con razón que esto no constituye una diferencia específica. Al fin y al cabo hay también conocimiento en el caso de los sentimientos impulsivos y los afectos. Al alcanzar cierto grado de intensidad los afectos siempre se hacen conscientes (sabemos que estamos irritados, o asustados, ...). Los sentimientos impulsivos también se hacen conscientes al llegar a cierto grado de intensidad; sabemos que anhelamos aire, o tenemos sed. El sentimiento de hambre puede con frecuencia manifestarse no directamente, sino indirectamente (dolor de estómago, sentimiento de debilidad, etc.), pero nadie necesita recurrir a medios complicados para hacernos constatar que la razón de esos sentimientos es que tenemos hambre. Puede parecer paradójico que ese tipo de conciencia no sea en modo alguno típica de las emociones en general, es decir, de los sentimientos que hemos decidido llamar «cognoscitivos». Con gran frecuencia sucede que no sabemos que lo que sentimos es un sentimiento de inferioridad, o de desprecio, o de envidia. Puede ser totalmente justificado que uno afirme: «creí que estaba ena-

morado, pero me equivoqué», o «acabo de descubrir que toda mi vida he despreciado a mi padre». En cambio, ¿podría decir alguien: «acabo de descubrir que toda la vida he sentido náuseas al ver sangre»? Si antes no sentí náuseas, es que no las tenía.

Además, fue precisamente de los afectos de los que dije que eran siempre situacionales. Al fin y al cabo, son suscitados por un estímulo, y siempre se trata de un estímulo presente, o sea que es mi situación. Puede parecer paradójico, de nuevo, que en el caso de las emociones, a las que he llamado sentimientos «situacionales» por excelencia, diste mucho de ocurrir ésto. Las emociones no requieren un estímulo, pueden referirse al pasado, o al futuro. Si el objeto del miedo no está presente, no hay afecto miedo. Pero si no está presente el objeto de nuestro amor, podemos sentir el amor con intensidad mayor aún.

Por tanto, ¿qué quiero decir al hablar del carácter cognoscitivo y situacional de las emociones?

Empecemos por el modelo de «leer» emociones: el receptor interpreta el significado de los sentimientos por las señales de esos sentimientos (expresiones). Supongamos que estamos hablando con alguno sobre el tiempo. Durante la conversación, le echamos una mirada. Le preguntamos: «¿Por qué estás tan alegre?» o «¿qué te tiene tan enojado?» Sin duda, son preguntas razonables. En cambio, no tendría sentido preguntarle: «¿por qué estás tan conmovido?» o «¿por qué tienes mala conciencia?» Si veo que se le asoman las lágrimas a los ojos cuando recibe un premio o escucha música, puedo decir con motivo: «Ese hombre está conmovido», pero si le veo simplemente con lágrimas en los ojos puedo interpretarlo de muchas formas distintas, tal vez sin relación con emociones: se le metió algo en el ojo.

Sucede, pues, que el afecto siempre es suscitado por un estímulo, pero es independiente del estímulo que lo suscita: puedo reconocerlo e identificarlo sin tener ni idea sobre el estímulo que lo provocó. Pero no puedo reconocer una emoción (ni siquiera preguntar sobre ella) sin saber e interpretar la situación. ¿Por qué?

Analicemos el mismo proceso desde el punto de vista de la persona que siente. Tomemos el siguiente sentimiento: «me han descubierto». Comparemos dos afirmaciones. «Z me dijo que tengo mala opinión sobre X porque tengo celos de él. Como me sentí descubierto, me encontré embarazado.» «Z me dijo que estoy afectando indiferencia, pero en realidad le quiero. Como me sentí descubierta, me encontré embarazado.» En este caso

estamos ante la misma emoción de sentirse descubierto. Pero nos encontramos con dos sentimientos específicos. En el primer caso sentirse descubierto es claramente desagradable, en el segundo ocurre lo contrario.

En las emociones lo que causa la emoción, aquello acerca de que sentimos la emoción, etc., pertenece a la misma emoción, ya sea que tratemos de emociones distintas o de diferentes «matices» de una misma emoción, que en realidad constituyen también emociones distintas. El contenido del sentimiento no puede ser separado, en principio, de lo que suscita el sentimiento y de la interpretación del sentimiento. Por ejemplo, pertenece al sentimiento de desprecio la valoración, la interpretación de la personalidad de la otra persona, las acciones, el motivo por el que la desprecio; y al sentimiento de perdón pertenece el a quién, por qué, cuándo y cómo perdono. El perdón de la Amelia de Fielding está lleno de bondad y lenidad, en cambio el del José bíblico es un perdón lleno de triunfo, y el de Próspero un perdón de resignación.

Dado que en las emociones como sentimientos las referencias (a personas, situaciones, etc.) son inherentes precisamente por lo idiosincráticas que son las emociones, ocurre con frecuencia que no sabemos qué sentimos. Y precisamente porque el conocimiento forma parte del propio sentimiento, la cualidad del sentimiento experimenta un cambio cuando una persona constata lo que siente realmente. Todos sabemos cómo cambia el comportamiento e incluso los sentimientos de una persona cuando descubre que está realmente enamorada de X, o cuando descubre que ya no está enamorada de X, cuando descubre que ya no cree en Dios, o que cree en Él, que sigue viva en su ánimo la venganza o que ya desapareció.

Todo lo que dije en el primer capítulo sobre la antinomia de los sentimientos se refiere exclusivamente a las emociones. Precisamente debido a su naturaleza situacional, cognoscitiva e idiosincrática, es elemental que no disponemos de suficientes conceptos emocionales para su expresión, y sólo aproximativamente podemos clasificarlas en algunos conceptos. Por eso mismo intentamos describirlas una y otra vez, cambiando con frecuencia el enfoque. Precisamente por eso no podemos «leer» con absoluta justeza el significado del siglo del Otro, sino en todo caso lo leemos satisfactoriamente desde un punto de vista pragmático.

Pero la propia naturaleza cognoscitiva, situacional, idiosin-

crática de las emociones puede producir una situación inversa en la relación entre los individuos que «transmiten» y «reciben» la señal. Puede ocurrir que el Otro no pueda «leer» las señales, pero también puede ocurrir que interprete acertadamente el significado de las señales a pesar de que el transmisor no haya sido capaz de hacerlo. Bedford señala que cabe imaginar una situación en que todo el mundo sepa que X tiene celos excepto X mismo. Esto puede derivar de varias causas. Por ejemplo, que X nunca haya sido celoso o nunca se haya sentido celoso de esta forma, con lo que es incapaz de clasificar su sentimiento en el concepto de celos. O que X desprecie el sentimiento de celos y, actuando inauténticamente, no quiera interpretar ese sentimiento como celos sino que prefiera racionalizar: «esto no son celos, yo no le odio o desprecio por celos, sino porque, etcétera».

Por lo tanto, las emociones no son lo que llaman «sentimientos simples», ni siquiera «combinaciones» de afectos. El «esto duele» y el «esto es bueno» no se combinan para dar como suma el amor, sino que pueden constituir los contenidos sentimentales de mil emociones específicas, y de modo semejante el miedo y la vergüenza no dan como «suma» la mala conciencia. Podemos combinar indefinidamente sentimientos simples y afectos, pero nunca llegaremos así a una sola emoción específica.

3. Todo intento de subdividir las emociones falla precisamente por la naturaleza heterogénea e idiosincrática de las mismas. No podemos decir que las emociones son necesidades ni que no lo son (pues algunas emociones lo son, y otras no, o pueden serlo en el caso de algunas personas y no en el de otras). No podemos decir que producimos para las emociones ni que no producimos, ya que producimos para algunas y no para otras. No podemos decir que el hábito incrementa o mengua las emociones porque algunas de ellas se refuerzan con el hábito, otras se debilitan, y el hábito puede reforzarlas en una persona y disminuirlas en otra, o en otra ocasión. No podemos decir que las emociones son reguladas por la costumbre, pues algunas veces ésta regula algunas emociones (por ejemplo, el sentimiento de duelo), mientras que otras, o en otras ocasiones, no son reguladas por la costumbre. En realidad, podemos decir que las normas éticas tienen un papel decisivo en la regulación de emociones (y existe una emoción moral con un estatus especial, el sentimiento del deber), pero ni siquiera ésto se aplica a todas

las emociones, y ciertamente no se aplica a ellas en todas las situaciones. Debemos añadir todavía aunque las emociones pueden orientarse por igual al presente, al pasado o al futuro, hay ciertas emociones a las que ni siquiera esto se aplica. Así, la emoción de duelo sólo puede orientarse al pasado, mientras la de esperanza se dirige al futuro. Podemos decir también que las emociones, en contraposición a los afectos, no son «contagiosas» y que sus expresiones son idiosincráticas, y esto se aplica a toda emoción. Sin embargo, hay que reconocer que este resultado es muy escuálido. Y no debíamos esperar otra cosa. No nos debe sorprender que fracasen los intentos de encasillar en categorías algo que es esencialmente idiosincrático.

4. La diferenciación de nuestras emociones es, al mismo tiempo, la acumulación de nuestra riqueza humana. Nuestra riqueza en sentimientos forma parte de nuestra universalidad. Potencialmente, en relación a nuestras emociones, somos sumamente libres, pues las propias emociones carecen de toda base biológica (como muchos ciertos afectos pueden predisponernos en dirección a ciertas emociones, pero incluso aquí el ámbito de nuestra potencialidad puede ser considerable con ayuda de los valores que hemos elegido). Sin embargo, en realidad —como explicaré más adelante— no ocurre necesariamente así. Es más: sólo nuestras emociones pueden ser cuantificadas y pueden venir a alienarse, cosa que no ocurre nunca con los sentimientos impulsivos o los afectos. En general, ni el mundo de nuestros sentimientos impulsivos, ni el de los afectos, ni el de los sentimientos orientativos puede empobrecerse; nuestro mundo emocional, sí. Por esto considero que el análisis de las emociones es el más importante dentro de toda la teoría de los sentidos. Si en lugar de las emociones tomásemos como foco el afecto de la rabia o del miedo, el sentimiento del hambre, o el análisis de qué estimulantes luminosos pueden ser considerados agradables o desagradables, eludiríamos el problema real y decisivo: el papel y función de los sentimientos desde el punto de vista del futuro potencial de la humanidad.

5. Con lo dicho hasta aquí ha de haber quedado ya claro que todo concepto emocional es en realidad una categoría; un agrupamiento de un número infinito de emociones específicas cualitativamente distintas. Por supuesto, hay categorías más amplias y más restringidas. Las categorías emocionales más amplias son el placer y el dolor (el dolor espiritual).

La inclusión de tales o cuales sentimientos en esas categorías varía incluso según el lenguaje. Además, sentimientos que con frecuencia son funcionalmente equivalentes pueden ser clasificados en diversas categorías, de nuevo según el lenguaje. En alemán puedo decir «es tut mir Leid» (lo siento) o «ich bedaure» (lo lamento), pero sólo puedo decir «es tut mir Leid für Dich» (lo siento por ti) o «ich bemitleide Dich» (te compadezco), nunca «ich bedaure dich» (lo lamento por ti). Pero en inglés esto último sería «I am sorry for you» (estoy triste por ti, siento lo tuyo) o «I feel pity for you» (siento compasión de ti), con lo que ese sentimiento puede ser clasificado en las categorías de tristeza (no dolor) o compasión.

No puedo emprender aquí el análisis de los conceptos emocionales. Se podría escribir un libro sobre cada una de las emociones (Scheler tenía toda la razón al escribir un grueso volumen sobre la esencia de la simpatía y sus manifestaciones). Mencionaré, pues, sólo unas pocas emociones y con el único fin de distinguirlas de los sentimientos no-emocionales.

1. Las emociones de miedo se construyen sobre la base de los afectos de miedo, pero en tal modo que el afecto puede apagarse totalmente. Las emociones de miedo (a diferencia de los afectos) no tienen una expresión universal, sino una expresión idiosincrática, o ninguna expresión. Sus tipos fundamentales son los que siguen:

a) Miedo como en el sentimiento «me amenazan peligros en el futuro». Por ejemplo, «me temo que tendrán que operarme del bazo». Este tipo de emoción-miedo puede transformarse en un afecto. (Por ejemplo, en el quirófano.)

b) Miedo, como en el sentimiento «No me atrevo». Así, «me asusta emprender esa empresa» o «o me da miedo esa relación». Aquí el miedo se refiere a la incertidumbre de los resultados (y está construido sobre el afecto referente a lo desconocido, lo extraño).

c) Miedo como en el sentimiento «estoy preocupado por». Este tipo de miedo no se relaciona necesariamente conmigo mismo; es el más alejado del afecto miedo, y rara vez toma la forma de un afecto. Por ejemplo: «temo que los socialistas sufran una derrota en Grecia».

d) Miedo como en el sentimiento «no deseo esto». Por mencionar un ejemplo de Aristóteles, «tengo miedo de la falta de fundamento». (No es el mismo sentimiento que «estoy preocupado por... ».)

e) Miedo ideológico: por ejemplo, el temor de Dios. El miedo ideológico, como todos los demás sentimientos ideológicos, es una disposición emocional. Esa disposición emocional, como acontecimiento emocional, puede también implicar el afecto miedo.

f) Sólo hay un miedo existencial, el miedo a la muerte. Debemos distinguirlo del miedo de la muerte como afecto (miedo que se da inmediatamente antes de la muerte, o cuando uno se enfrenta a ella). El miedo existencial es una disposición sentimental a sentir (no hay ninguna persona que lo sienta constantemente), pero el afecto miedo puede también aparecer en sus acontecimientos sentimentales. El miedo existencial tiene dos formas: el miedo a nuestra propia muerte, y el miedo a la muerte del Otro (la de los seres que amamos).

2) *La emoción de gozo* no está construida sobre la base del afecto de alegría. Podemos estar alegres sin que tengamos esa emoción: por ejemplo, cuando nos cuentan buenos chistes en amigable compañía, y la alegría «se apodera de» nosotros. De otro lado, podemos sentir la emoción del gozo sin estar alegres. Es más, esta emoción puede ser acompañada por la expresión típica del afecto de tristeza, el grito. Sin embargo, el gozo puede jugar el papel de disposición sentimental del afecto alegría: la emoción gozo con frecuencia nos hace posible reaccionar con alegría al estímulo más insignificante. Los grandes tipos de emociones gozosas son las siguientes:

a) Gozo como consecución de un objetivo. «Estoy contento de haber acabado el trabajo («Me da gozo»).

b) Gozo con el cumplimiento de un deseo. «Estoy contenta porque me han regalado un traje bonito» o «Me da gozo que al fin estemos juntos».

c) Gozo con el éxito en la realización de mi voluntad (combinación de los dos anteriores): «Me alegra haber conseguido disimular la irritación» («Me da gozo»).

d) Gozo en relación a valores elegidos. Así, «Me llena de gozo que triunfe la justicia». El gozo, a diferencia del miedo, no tiene ni una forma en que el sentimiento se refiera exclusivamente a mí mismo.

Todas las afirmaciones anteriores tienen sentido si decimos: «Me alegra que él haya acabado este trabajo», o «Estoy contento porque le han regalado un vestido bonito» o «Me da gozo que al fin estén juntos», o «me alegra que haya conseguido disimular su indignación».

Pero si decimos «tengo miedo de emprender esta empresa», esto sólo tiene sentido en relación a mí misma. La afirmación «temo que él emprenda esta empresa» no pertenece a esta categoría sino a la de «estar preocupado por».

e) Hay una forma de gozo que sólo puede referirse a otros. Es la alegría por la desgracia de alguien: «Me gusta que esté rabioso.» No tendría sentido en cambio (porque no existe ese sentimiento) la frase «me alegro de rabiarse».

De todas las emociones de gozo podemos decir que en la medida en que está implicada toda mi personalidad (es decir, no representan meramente implicaciones parciales) pueden también ser descritas con el concepto emocional de felicidad.

La síntesis de los grandes tipos de gozo verifica nuestro punto de partida: el gozo no está construido sobre el afecto de la alegría. Recordemos: cuando la emoción de miedo se hace intensa, aparece inevitablemente el afecto miedo, aunque sólo sea parcialmente. Pero ni siquiera el gozo más intenso (felicidad) se relaciona necesariamente de ningún modo con la alegría. «He sido feliz toda mi vida, porque soy un hombre honesto», es una afirmación razonable, y no implica de ninguna manera que yo haya estado alegre ni siquiera una vez en la vida.

Como no puedo analizar con detalle la emoción de pena (tristeza, depresión, lamento), mencionaré simplemente que tampoco está construida sobre la base del afecto de tristeza. Si estoy padeciendo éste, ello no significa que esté apenado emocionalmente. Si veo una película mala (estímulo típico para provocar tristeza), puedo sacar el pañuelo, porque sucumbo al «contagio». Entretanto, sin embargo, puedo estar irritado, o incluso divertido con mi actitud. Con todo, la relación entre la pena y el afecto tristeza es más próxima que la existente entre el afecto de alegría y el sentimiento de gozo. El sentimiento de

pena intensa siempre provoca el afecto de tristeza. Si digo «¡qué triste ha sido mi vida!», se puede suponer con fundamento que el afecto de tristeza me ha dominado por lo menos en cierto número de ocasiones.

Esta distinción se hace evidente también en las expresiones. El gozo puede ir acompañado de la expresión de alegría (incluso totalmente, aunque la mayor parte de las veces sólo en forma parcial) pero esa compañía no es exclusiva; puede ir acompañado por expresiones típicas del miedo o la vergüenza (aunque sólo parcialmente). Puede uno palidecer, ruborizarse, temblar de gozo, e incluso desmayarse. También puede ir acompañado de la expresión de tristeza (dar alaridos de gozo). En forma semejante, la pena no es necesariamente totalmente expresiva, puede que apenas se exprese o que lo haga parcialmente. El grado de expresión (como en el caso del gozo) es idiosincrático, dependiendo del individuo y de la situación. Sin embargo, la expresión de la emoción de pena deriva sin excepción de las expresiones del afecto tristeza (con posibles modificaciones de algunos de sus rasgos). Si estamos apenados no podemos reír; la llamada «risa negra» no es expresión de pena, sino de desesperación.

3) Los sentimientos emocionales de contacto (amor, amistad, camaradería, sentimiento de solidaridad) son disposiciones sentimentales como todos los sentimientos de contacto. (Como señalé anteriormente, sólo hay un par de sentimientos de contacto que pertenece a los sentimientos orientativos: el amor —o la afección— y el odio.) El amor, como la afección, puede basarse en una relación desigual (como consecuencia de la desigualdad entre hombre y mujer, esos sentimientos se han basado generalmente a lo largo de la historia en una relación desigual); en cambio, la amistad, la camaradería, la solidaridad, aunque no sean necesariamente desde el principio relaciones entre iguales, implican igualdad en una relación determinada si el sentimiento es mutuo.

Los sentimientos emocionales de contacto no son sentimientos orientativos de contacto (no son necesarios para orientarnos). Esto es obvio partiendo del simple hecho de que no tienen contrarios —así como lo contrario del amor es el odio, y lo contrario de la simpatía la antipatía—. (Toda categoría orientativa consta de un par de contrarios: bueno-malo, bello-feo, etc.) La característica particular de los sentimientos emocionales de con-

tacto es que lo mismo que se diferencian pueden integrarse. Los sentimientos emocionales de contacto son los únicos de los que podemos decir que pueden mezclarse todos en uno. Hay sentimiento que contiene en una unidad orgánica amor, amistad, camaradería y solidaridad. Esto no se da en los sentimientos orientativos de contacto, ni en la totalidad de sentimientos de contacto orientativos y emocionales. Aunque existe el «odi et amo», no puede contener la amistad o la camaradería. No es posible sentir amistad y antipatía hacia la misma persona.

La diferenciación e integración de los sentimientos emocionales de contacto es uno de los componentes más importantes de la riqueza humana. Por supuesto, esto se aplica también a la afección, en la medida en que se transforma en emoción. Sabemos que toda afección ideológicamente arraigada es una emoción, pero ocurre lo mismo con toda afección a la que van vinculados sentimientos emocionales de contacto: amistad con afección, afección con sentimiento de solidaridad, y, por supuesto, afección con amor.

Aquí topamos de bruces con un problema importante, que todavía no he señalado: el problema de la profundidad del sentimiento. Es sabido que la intensidad y profundidad del sentimiento son dos cosas muy distintas. Todo sentimiento sin excepción puede ser intenso o menos intenso (más fuerte o más débil), pero no todo sentimiento puede ser «superficial» o «profundo». En general podemos decir que ni en el caso de los impulsos ni en el de los afectos ni en el de los sentimientos orientativos podemos diferenciar «profundo» y «superficial». (Mientras que podemos diferenciar claramente sentimientos intensos de otros menos intensos.) Puede uno estar muy hambriento, pero no «profundamente» hambriento; puede uno sentirse muy irritado, pero no «profundamente» irritado; cierta persona puede tener buen o mal gusto, pero no un gusto superficial o profundo. Ni siquiera nuestro sentimiento moral puede ser profundo (aunque a veces podamos describirlo en esa forma), pero nuestro sentimiento de responsabilidad sí puede ser profundo, podemos sentirnos profundamente conmovidos, podemos tener una profunda mala conciencia, un gozo profundo o superficial, lo mismo que un dolor mental profundo o superficial, o una tristeza, o desesperación... Finalmente, y no es lo menos importante, podemos sentir una amistad, un amor, una solidaridad o camaradería profundos o superficiales. De entre los sentimientos no emocionales, sólo podemos aplicar con justificación la

distinción entre «profundo» y «superficial» a los sentimientos orientativos de contacto (por ser de contacto).

Es profundo un sentimiento cuando pone en movimiento a toda nuestra personalidad, sentimos profundamente cuando nos vemos implicados en algo con toda nuestra personalidad, positiva o negativamente. Si decimos de alguien que desprecia profundamente a los traidores, lo que realmente decimos es que la traición le repele en toda la estructura de su personalidad. Pongamos una junto a otra las dos frases siguientes: «X estaba tremendamente asqueado de ver aquella crueldad» y «X estaba profundamente trastornado de ver aquella crueldad». La primera contiene meramente: la crueldad, como estímulo, suscita un fuerte sentimiento de asco en X; cosa que no indica que ese X como personalidad no pueda aprobar la crueldad, o incluso promoverla lo más posible. (Sabemos que Himmler era incapaz de presenciar una ejecución sin ponerse enfermo.) En cambio, la segunda frase contiene: X está negativamente implicado en la crueldad con toda su personalidad.

¿Qué significa todo esto en relación a los sentimientos emocionales de contacto (como disposiciones sentimentales)? Es posible que la misma persona sienta en una ocasión un amor fuerte pero superficial pero que, en otra ocasión y respecto de otra persona, sus sentimientos sean profundos. Puede verse implicado con toda su personalidad en una persona, y tal vez no en la otra. Y como estamos tratando de sentimientos de contacto, esto es muy natural, ya que los sentimientos de contacto se basan en la reciprocidad. El que nuestros sentimientos sean profundos o superficiales no depende sólo de nosotros, sino también del Otro (u otros). Podemos descubrir que cierta persona es inadecuada para llegar a implicarnos en ella con toda nuestra personalidad, o bien podemos implicarnos así en la relación con esa persona. Semejante es la situación en el caso de la amistad, o de la simpatía con connotaciones emocionales. Es la razón que le hizo decir a Kierkegaard que el único amor «perfecto» es el amor a Dios; no nos puede decepcionar en absoluto, no podemos desilusionarnos con él. Sin embargo, no creo yo que lo que el hombre necesite realmente sean emociones sin riesgo. Toda relación emocional implica riesgo, incluido el riesgo de no ser capaces de «profundizarla», y sin embargo, debemos aceptar ese riesgo.

Y sin embargo, ¿qué podemos decir de las personas que no tienen ni una sola relación emocional profunda? Al llegar aquí

debemos plantearnos una pregunta distinta, aunque todavía sólo en relación a los sentimientos emocionales de contacto: si el hombre es capaz de desarrollar profundos sentimientos emocionales de contacto en general o no, si en general es capaz de llegar a implicarse con toda su personalidad en otra persona, en una relación con otra persona. Pero con esta pregunta estamos trascendiendo el análisis de los sentimientos y de las disposiciones emocionales. Hemos preguntado sobre el carácter emocional y la personalidad emocional.

E) El carácter emocional y la personalidad emocional

Toda persona tiene muchos tipos de sentimientos impulsivos, y experimenta diversos afectos y emociones en innumerables ocasiones. Pero la mayor parte de esos no tienen nada que ver, o están sólo lejanamente relacionados, con lo que llamo carácter emocional y personalidad emocional.

Así, por ejemplo, los sentimientos impulsivos en sí mismos nunca pueden llegar a ser componentes ni del carácter emocional ni de la personalidad emocional. Si alguien ha estado durante mucho tiempo al borde de la inanición, eso no significa que el sentimiento de hambre se haya convertido en parte orgánica de su carácter. Sólo pueden incorporarse al carácter los sentimientos, primariamente emociones, que se han producido como consecuencia de la experiencia de hambre (por ejemplo, desprecio por los bien alimentados, simpatía hacia los pobres, sentimientos de inferioridad, tal vez un deseo reforzado de disfrutar, etc.).

Tanto el carácter emocional como la personalidad emocional son hábitos sentimentales. Si reaccionamos con sentimientos idénticos o similares ante circunstancias, situaciones o acontecimientos semejantes, llegamos a habituarnos a esos tipos de reacción; o si nuestros tipos de reacción sentimental en general han adquirido unas formas rígidas, generalizadas, típicas, en otras palabras, si tiene sentido la predicción en relación a nuestro comportamiento emocional (seamos nosotros mismos o sean otros los que pueden saber de antemano cómo vamos a sentir y actuar en consecuencia o a pesar de ello), entonces estamos ante sentimientos de carácter o de personalidad.

¿Qué diferencia hay entre el carácter emocional expresado en sentimientos de carácter y la personalidad emocional encarnada en sentimientos de personalidad? En primer lugar, el sen-

timiento de carácter es una categoría más amplia. Todo sentimiento de personalidad es también un sentimiento de carácter, pero no todo sentimiento de carácter es un sentimiento de personalidad. El carácter emocional es un concepto desprovisto de valor, la personalidad emocional es un concepto valorativo. Todos los hábitos sentimentales a los que podemos aplicar las categorías de Bueno y Malo se incluyen en la categoría de personalidad emocional. Los hábitos del sentimiento que pertenecen a nuestro carácter sentimental, pero no a nuestra personalidad emocional no son «vinculantes». No somos responsables de ellos y no nos obligan per se en ningún sentido. En cambio, los hábitos de sentimiento que pertenecen también a nuestra personalidad emocional, son «vinculantes». Somos responsables de ellos e invariablemente nos obligan a algo.

Así, los afectos que han venido a ser hábito son en todo caso una parte orgánica del carácter emocional, pero no pertenecen a nuestra personalidad emocional. Por ejemplo, hay personas tímidas, pero el hecho de ser tímido no es un valor en sí mismo, es un no valor. Hay gente que se asusta a la vista de cualquier peligro, pero siempre se las compone para contrarrestar ese miedo, del que son conscientes (no son cobardes); en ese caso el miedo no es un valor en sí mismo, ni es un no valor... no es «vinculante». Por supuesto, ciertos afectos pueden ser predisposiciones para ciertos hábitos emocionales, pero tal relación es muy condicionada. No es necesariamente el hombre irascible el que se suele comportar de forma más vindicativa o agresiva, ni es necesariamente la persona tímida la que suele tener remordimientos de conciencia, ni es necesariamente el hombre dispuesto a la alegría el que tiene un «talante jovial».

Los sentimientos de carácter que no pertenecen a la personalidad emocional son normalmente «dados» con el código genético, o quedan fijados durante la infancia, antes de la formación de la personalidad moral. Aparte de los afectos (que son tipos concretos de reacción), se trata de los tipos característicos de formas generales de reacción sentimental. Hay personas con una disposición nerviosa o calmada, irritable o menos irritable, personas que reaccionan con fuerza y otras que no: la *Verlaufsform* (el curso) del sentimiento puede ser diferente en su conjunto. Esas diferencias (o su combinación) son lo que tratan de captar y describir las llamadas «tipologías de temperamento». Sin duda, el temperamento pertenece al carácter emocional y no a la personalidad emocional, por tanto no es «vinculante».

Al mismo tiempo, toda emoción, si se convierte en hábito emocional, es parte de la personalidad emocional. Todo hábito emocional es un «atributo» de la personalidad. Por supuesto, esos hábitos evolucionan. Recordemos lo que he dicho en relación a los sentimientos «superficiales» y «profundos». Estos últimos (en los que estamos implicados con toda nuestra personalidad) juegan un papel realmente importante en la formación de los hábitos sentimentales. Los más variados sentimientos superficiales, o incluso emociones, pueden jugar y juegan con mucha frecuencia un papel de figura en nuestra conciencia, y sin embargo son rápidamente cribados y no vienen a ser parte de nuestros hábitos (o de nuestra personalidad global). Con cuánta frecuencia siente la gente cruel, por unos pocos momentos, compasión hacia sus víctimas, sólo para que ese sentimiento de piedad se desvanezca con tanta rapidez como apareció. Con cuánta frecuencia los sentimientos de amistad pura son mitigados momentáneamente por el resentimiento, que se desvanece lo mismo. Es cierto que ni siquiera los sentimientos profundos se convierten necesariamente en sentimientos de carácter, especialmente en el caso de las personas cuya personalidad emocional, cuya estructura de hábitos emocionales es «prefabricada» y se ha hecho relativamente rígida. El sentimiento inauténtico de arrepentimiento de los héroes de Dostoiévski es sin duda un sentimiento profundo de este tipo (cuando la gente siente que toda su personalidad está implicada en él), pero es inauténtico, porque no le sigue una transformación de la estructura emocional, de la personalidad emocional.

1. Aunque los procesos sentimentales que son característicos del temperamento no pertenezcan a la personalidad emocional, la circunstancia de que los sentimientos de una persona sean más superficiales que profundos, o la de que tiendan a ser superficiales en ciertos aspectos, son partes constitutivas de la personalidad emocional. Como sabemos, todos los atributos que conducen a predicciones evaluativas pueden clasificarse dentro de la personalidad emocional. Una persona que en general es superficial emocionalmente no es de fiar (predicción evaluativa general). Si, en cambio, una persona se enamora perdidamente de una persona distinta cada mes, pero su sentimiento de camaradería es profundo, duradero, y siempre activo, podemos valorarle como de poco fiar en el amor, pero tener una fe incondicional en él como camarada.

2. Todo hábito emocional específico puede conducir a una predicción evaluativa. La persona que siente envidia una o dos veces no se convierte por ello en «una persona envidiosa». Pero la persona que, en una situación similar, queda siempre sometida a la envidia es una persona envidiosa y generalmente actuará en consecuencia. Es simpática la persona que cuando presencia un sufrimiento simpatiza normalmente con el que lo padece y que, también normalmente, lo expresa en acción. (De manera similar hay personas que son altaneras, celosas, vanas, «amantes de la libertad», humildes, amables, egoístas, personas que «pueden complacerse en los éxitos de otro», etc.)

3. La forma en que una persona canaliza (regula) normalmente sus propios afectos puede también conducir a una predicción evaluativa y pertenece a la personalidad emocional de una persona. Aristóteles, en su teoría del «medio» moral partió fundamentalmente de esos afectos. Así tenemos por ejemplo el valor (en relación al afecto del miedo), y la «moderación» en relación a los afectos sexuales y alimenticios, considerada decisiva por Aristóteles siguiendo el espíritu de la moralidad antigua (pero que actualmente pierde gradualmente su importancia). La regulación (canalización) puede aplicarse no sólo a los afectos, sino también a las emociones, por ejemplo al fanatismo o tolerancia.

4. Nuestra relación con nuestras expresiones emocionales puede también conducir a una predicción evaluativa, y pertenece, pues, a nuestra personalidad emocional: si somos francos o hipócritas, sinceros o insinceros. Además, ocurre algo semejante con nuestra relación con las expresiones emocionales de la Otra persona: hay gente que son muy confiados y fáciles de convencer, otros que no tienen confianza en los demás.

Todo lo dicho hasta aquí requiere dos precisiones. De un lado, ni uno, ni dos, ni muchos hábitos emocionales pueden agotar o dar cuenta de la personalidad de un hombre. Una «persona envidiosa» no es sólo una persona envidiosa, sino que se caracteriza por cierto número de otros «atributos» o tipos de reacción. Si describimos a una persona por medio de uno de sus hábitos emocionales (o incluso recurriendo a varios hábitos emocionales), entonces, siempre tenemos que tener en cuenta que estamos abstrayendo de la totalidad de su personalidad.

Sin embargo, tal abstracción es necesaria, pues regula o «guía» nuestras expectativas, nuestra conducta, nuestras valoraciones.

Además, las predicciones evaluativas son siempre condicionales. Los sentimientos de la personalidad, una vez formados, hacen probable que en determinadas circunstancias la persona sienta lo mismo y actúe en consecuencia. Pero nunca podemos concluir con absoluta certeza sobre los sentimientos y conducta futuros. Por un lado, porque como resultado de la influencia de otros hábitos emocionales, en algunos casos la gente puede incluso sentir y actuar en contradicción con alguno de sus hábitos emocionales. Una persona egoísta puede sentir y actuar desinteresadamente, una persona valiente puede actuar con cobardía, una persona vindicativa de forma magnánima. La predicción se hace particularmente aleatoria si una persona se encuentra con una situación nueva para ella: en el caso de grandes shocks, en situaciones límite, durante cambios repentinos de su ser social. Es más, nuestros hábitos emocionales pueden transformarse por completo, toda la estructura de nuestra personalidad puede alterarse desde cierto punto de vista. Esto es lo que llamamos catharsis. Estando en la cárcel, Julien Sorel se despoja de sus ambiciones como si fuesen vestidos. En el curso del sufrimiento el Rey Lear aprende a sentir algo que nunca había sentido siendo rey: la empatía con otros que sufren.

Si antes dije que no tenemos razón ninguna para suponer que las emociones existentes actualmente vayan a ser perpetuas, pues esencialmente son socialmente idiosincráticas, tenemos todavía menos derecho a suponer que los hábitos emocionales sean perpetuos, es decir, que vayan a ser característicos del futuro los mismos hábitos emocionales de hoy. Es posible imaginar una humanidad en la que el egoísmo o la vanidad no se conviertan en sentimientos de la personalidad, como es posible imaginar una humanidad sin odio. (Por supuesto, no una humanidad sin antipatía o aversión, pues éstas serán siempre necesarias para nuestra orientación.) Por desgracia, sin embargo, también es posible imaginar una humanidad sin amistad ni amor, sin compasión ni orgullo, sin deseo de libertad ni confianza. Sin embargo, puesto que elijo la primera alternativa, y estoy positivamente implicado en ella, es el sentimiento vinculado a ella el que viene a ser «vinculante» para mí.

f) *El Lebensgefühl: talante y capricho*

Los sentimientos que quiero analizar aquí son predisposiciones sentimentales. Este concepto es completamente distinto del de «disposiciones sentimentales». Nuestras disposiciones emocionales se producen siempre en presencia de un objeto específico; existe el amor hacia alguien, el amor a la humanidad, el deseo de poder. Por tanto, las disposiciones sentimentales son implicaciones primarias. En cambio, las predisposiciones sentimentales son disposiciones sentimentales hacia cualquier objeto. Esos sentimientos nos predisponen a sentir ciertos sentimientos más que otros, a sentir ciertos sentimientos con más frecuencia que otros, o más intensamente que otros, o más profundamente unos y otros más superficialmente.

1. El *Lebensgefühl* es una predisposición sentimental característica de toda una vida o de un período dilatado de ella. Como el gusto de vivir, la melancolía, el antojo o, como sentimientos de trasfondo de la conducta cognoscitiva, el optimismo y el pesimismo.

El *Lebensgefühl* puede tener varias fuentes. Son las siguientes:

a) Datos recibidos con el código genético, «inclinaciones» sentimentales innatas. Por supuesto, pueden ser hereditarias. Recuérdese el poema de Goethe: «Von Vater hab ich die Statur (Das Lebens ernste Führen) Von Mütterchen die froh Natur Und lust zu fabulieren» (*). Aquí Goethe se está refiriendo a dos sentimientos vitalicios, uno en trasfondo y otro figura. La seriedad en el gobierno de su vida, un *Lebensgefühl*, como sentimiento de trasfondo; es atribuido a la herencia paterna. La «naturaleza alegre» es un *Lebensgefühl* como sentimiento figura, atribuido a la herencia materna.

b) Experiencias vitales personales, tal vez traumáticas, sobre todo de la infancia. Las nuevas experiencias y tramas vividos por un carácter ya formado rara vez alteran al propio *Lebensgefühl* (más bien alteran el talante). Así, por ejemplo, el

* «Del padre recibí mi actitud, la guía sería de la vida, de mi pequeña madre la naturaleza alegre, y el ansia de inventar historias.» (Traducción en prosa. N. del T.)

que una persona se guíe en sus acciones y opciones por el sentimiento de confianza en sí mismo o por el de inseguridad respecto de sí mismo o respecto del mundo; el que en el curso de su vida predomine el ansia de seguridad o el ansia de novedades. Todo esto es predominantemente consecuencia de las experiencias de la infancia. (Es evidente que también en esto pueden jugar un papel, como condiciones, los factores genéticos.)

c) Experiencias sociales, incluidas las modas de *Lebensgefühl*. Como analizaré detalladamente este problema en la segunda parte del libro, aquí me limito a señalar que aunque son experiencias sociales las que modelan las modas de *Lebensgefühl*, esas mismas modas se convierten en popularizadoras de los *Lebensgefühl*. Ese aspecto de popularización va vinculado sobre todo a individuos importantes —como la impulsividad de Byron, el sentimentalismo rousseauiano o el cinismo wildeano, por referirme a algunos ejemplos históricos contorios. Debo añadir, sin embargo, que aunque el Wetschmerz, la melancolía, el optimismo (el «sonría Vd.»), o el sentimentalismo pueden ser «modas» generales, varía la idoneidad de los individuos para conformarse al modelo requerido de *Lebensgefühl*, como resultado de otras fuentes de *Lebensgefühl*. Además, esos tipos de *Lebensgefühl* son sobre todo específicos de los estratos sociales. Así el *Lebensgefühl* que tiene su origen en experiencias y traumas infantiles de individuos que pertenecen al mismo estrato, sin duda juega un papel en la formación así como en la amplificación de *Lebensgefühl* específico de un estrato.

2. El talante es una predisposición emocional que dura más o menos tiempo, y que se origina a partir de una situación específica o está vinculado a ella (tal vez a una secuencia de situaciones específicas similares). La misma persona puede tener los talentos más variados, duraderos o no duraderos, según las circunstancias. El que una persona en un momento dado tenga tal y tal talante no caracteriza necesariamente a su personalidad. En cambio, si el individuo es más «inclinado» a ciertos talentos que a otros, entonces siempre debemos buscar el común denominador de esos talentos en el *Lebensgefühl*.

Consideramos nuestros talentos justificados si sabemos la causa que los suscitó; y no los consideramos justificados si no sabemos qué los suscitó.

Supongamos que me encuentro deprimido. Nada me intere-

sa, nada puede alegrarme, pienso con frecuencia en el suicidio. Si yo hubiese perdido a alguien a quien amaba auténticamente poco antes, o se hubiesen hundido mis planes, entonces pensaría que mi depresión es justificada. Pero si no me ha ocurrido nada que pueda explicar la depresión, no la considero justificada. Entonces debo emprender una «labor de detective». Me pregunto: ¿por qué? Busco: tal vez resulte que sí hay una causa para sentirme deprimido, pero no soy consciente de ella. (¡Ojo ah! Nunca debemos buscar el motivo, sino la causa.) En nuestro tiempo solemos dirigirnos al psicólogo: tal vez él pueda descubrir la causa de la depresión (tal vez se halle en una experiencia reprimida y relegada al inconsciente, tal vez sea una enfermedad).

O bien: «estoy nervioso». (Reacciono ante cualquier cosa con irritación, o no puedo permanecer quieto, con frecuencia me dan temblores, no tengo paciencia para nada, ando con prisas, etcétera.) De nuevo tenemos que si llevo semanas sin recibir carta de mi hija, sé por qué estoy nervioso (considero justificado ese sentimiento). Si no tengo causa para sentirme nervioso, entonces emprendo el trabajo de detective, buscando una causa, como en el caso anterior.

Son talantes de ese tipo el estado de inquietud, el de gozosa tranquilidad, el de satisfacción, el de «excitación» (aunque este último concepto se suele aplicar sólo a situaciones en que la causa es conocida), el estado de entusiasmo, etc.

3. El capricho es una predisposición sentimental que dura muy poco, y que o no tiene una causa que la suscite, o bien la causa es de naturaleza *ad hoc*, insignificante y externa desde el punto de vista de la personalidad. El capricho puede ser una predisposición en una sola dirección, como por ejemplo cuando rabiamos por cualquier cosa minúscula, cuando estamos en plan de encontrar fallos en todo. La expresión húngara «levantarse con el pie izquierdo» se refiere al capricho sin causa. Pero también puede una persona sentirse meramente irritable, en las direcciones más diversas (sucesión rápida de hilaridad y depresión por ejemplo).

Toda persona tiene de cuando en cuando momentos de capricho (y aunque hablo de «momentos» pueden durar horas). Pero la «persona caprichosa» es una persona que experimenta con frecuencia tales experiencias, de modo que el capricho viene a ser uno de los rasgos de su carácter emocional.

Ninguna predisposición emocional puede convertirse en «vinculante» más que a través de la mediación de las emociones construidas sobre ellas.

G) *La pasión*

La pasión no forma una «familia» separada dentro de la tipología de los sentimientos. De entre éstos, sólo las emociones pueden llegar a ser pasiones. No podemos tener apasionadamente hambre, ni sentirnos apasionadamente avergonzados, ni tener un dolor de cabeza apasionado, ni tener un miedo apasionado de las armas cargadas, ni tampoco podemos ser apasionadamente considerados, o tener un gusto apasionado. Incluso el afecto sexual puede sólo venir a ser apasionado si sobre él se construye alguna emoción (atracción, amor, deseo de posesión, deseo de prestigio, etc.). Si el amor o el odio se convierten en pasión, ya no nos orientan, sino que funcionan como emociones.

Pero tampoco todas las emociones pueden convertirse en pasiones. No existe el placer apasionado, ni la tristeza apasionada, ni podemos conmovernos apasionadamente o sentir un alivio apasionado. Sólo pueden convertirse en emociones las disposiciones emocionales (e incluso el afecto-emoción sexual puede sólo ser apasionado si es una disposición emocional). Pueden ser apasionados el amor y la amistad, el deseo de venganza y los celos, el amor a la justicia y el deseo de aprender.

Además, tampoco todas las disposiciones emocionales pueden convertirse en pasiones, sólo aquellas en que toda mi personalidad se encuentra implicada y que al mismo tiempo se vinculan con un deseo intenso. Así, la envidia, que sin duda es una disposición emocional, normalmente no toma una forma apasionada. Puedo envidiar algo que no deseo, por ejemplo cuando alguien es feliz con una mujer a la que yo nunca quise. Si ese alguien fuese feliz con alguien que también era objeto de mi deseo, entonces no estoy envidioso, sino celoso. Un físico puede padecer envidia de un crítico famoso, aunque él nunca haya pretendido alcanzar el éxito escribiendo crítica (no está en modo alguno implicado en la crítica), y en cambio siente celos científicos respecto de otro físico que ha tenido más éxito que él en sus propios trabajos.

Puede parecer que con todo esto me estoy contradiciendo. Recordemos: describí la disposición emocional como un estado

de «auto-ignición» del que se derivan diversos acontecimientos y tipos de conducta sentimentales, simultáneos y sucesivos. Pues bien, precisamente por eso las disposiciones sentimentales, y sólo ellas, pueden convertirse en pasiones. Una disposición sentimental se convierte en pasión si siempre está presente la auto-ignición, cuando el sujeto está constantemente «ardiendo», ya que cualquier estímulo, acontecimiento, objeto y pensamiento se relaciona solamente con el objeto de la disposición emocional, es decir, el sujeto los relaciona sólo con ese objeto. El celoso Otello no puede pensar en nada más que en sus celos; todo lo que le sucede (piénsese en la aparición del embajador veneciano) lo relaciona con sus celos, y pierde la capacidad de implicarse en ninguna otra cosa. Cuando Timon de Atenas se vuelve misántropo, todo lo que ocurre no hace sino alimentar su misantropía. Don Juan mira a cualquier mujer sólo para ver en ella el objeto de su deseo (si no había satisfecho ya previamente ese deseo con ella). A Harpagon todo le recuerda el dinero, fantasea sobre la riqueza, mima sus riquezas. Julieta piensa noche y día en Romeo, su sentimiento de amor no pasa al trasfondo de su conciencia ni por un instante.

Es cierto que tales pasiones son raras, por lo menos las duraderas (no tanto a corto plazo). «A largo plazo» sería imposible vivir de tal modo que el sentimiento básico permanezca siempre en el foco de la conciencia: recuérdese lo que dije sobre la función homeostática de los sentimientos: las pasiones fuertes o se comen a la persona o bien dan lugar al cabo de un tiempo a cierto cansancio. Así, a largo plazo, la pasión no se caracteriza por la constante autoignición de la disposición con relación al objeto, a la persona, sino más bien porque de cuando en cuando, por breve espacio de tiempo, ocupa el centro de la conciencia con intensidad particular. En otras palabras: alimenta «estados apasionados».

Todo lo dicho hasta aquí sobre la pasión nos remite también a otro de sus rasgos determinantes. La disposición sentimental apasionada domina siempre nuestra personalidad, es decir, relega al trasfondo a todas las emociones y disposiciones emocionales que no pertenecen a sus propios acontecimientos sentimentales. La disposición sentimental apasionada extingue en nosotros todas las emociones y disposiciones sentimentales que no pertenecen a ella, o que la contradicen. Mientras Julien Sorel está absorbido por la pasión de hacer carrera, es incapaz de auténtico amor. O, como dice el Père Goriot, «Las quería tanto

que volvía a ellas como el jugador a la mesa de juego. Mis hijas fueron mi pasión pecaminosa, sustituyeron todo para mí, incluso el amor». Todo esto se aplica lo mismo a las pasiones suscitadas por ideas, que por deferencia a Kant llamaré entusiasmo.

¿Cómo evolucionan las pasiones, cuándo se convierte en pasión una disposición emocional?

Sin duda, las pasiones forman parte de los deseos que siguiendo a Marx voy a llamar deseos fijados (*fixe Begierde*). Los deseos fijados son producidos por las necesidades que no podemos satisfacer. El estado de insatisfacción fija el deseo y lo transforma (si se trata de una disposición emocional) en pasión. Por supuesto, los deseos fijados no corresponden solamente a disposiciones sentimentales; el comer puede ser también un deseo fijado, si la persona pasa hambre continuamente. Sin embargo, sabemos que sólo las disposiciones sentimentales pueden convertirse en pasiones; y sólo se convertirán *de facto* en pasiones si son «deseos fijados». En el caso de Julien Sorel la ambición se convirtió en pasión porque había nacido campesino en una época en que se acumulaban obstáculos increíbles ante la persona de esa condición que quisiese triunfar; el amor de Romeo y Julieta se convirtió en pasión porque eran hijos de familias antagonistas (de otro modo habrían vivido felices hasta morir de viejos). Las necesidades alienadas, siendo cuantitativamente infinitas y por tanto imposibles de satisfacer, pueden jugar el papel de «deseos fijados» en todas las épocas, y por tanto pueden corresponderles en cualquier época pasiones alienadas, como analizaré con detalle en la segunda parte de este libro.

La valoración de la pasión ha cambiado muchas veces en el curso de la historia. En la antigüedad la pasión era condenada inequívocamente. Desde el punto de vista del pensamiento antiguo toda pasión es una «hybris», un pecado, una transgresión. En la Edad Media la evaluación de las distintas pasiones era diversa: la ideología cristiana sólo aprobaba el amor apasionado a Dios. Sin embargo, en el pensamiento común, el deseo de venganza o la «pasión amorosa» eran también valorados positivamente. El problema de la valoración unificada de las pasiones en general pertenece ya al terreno de los problemas de la sociedad burguesa. Por remitirnos a dos posiciones enfrentadas: Goethe en su madurez condena todas las pasiones por ser tales, aunque se siente atraído hacia la disposición senti-

mental que se ha convertido en pasión. (Véase, por ejemplo, el personaje de Aurelia en *Wilhelm Meister*.) Por el lado opuesto, Hegel vota a favor de las pasiones: argumenta que nada grande se realizó en la historia del mundo sin pasión. Los argumentos utilizados en la valoración de la relación entre pasión y conocimiento son también contradictorios: la pasión «nos ciega» o bien «hace que percibamos más».

Es indudable que no podemos negar a las pasiones el atributo de la «grandeza», incluso cuando se trata de pasiones alienadas. Toda pasión encierra cierto tipo de grandeza, algo relevante; y veremos cuál es la razón de esto. Sin embargo, al mismo tiempo siempre hay en las pasiones un aspecto problemático, que tiene algo que ver con el arrinconar al trasfondo a las emociones que no pertenecen a la pasión, o extinguirlas. La pasión y la diversidad de sentimientos (riqueza de sentimientos) son contradictorias, si suponemos que la pasión dura mucho tiempo. Al propio tiempo, y en lo relativo a la relación con el conocimiento, aunque es posible que la pasión nos haga percibir más (en relación a su objeto), en otro sentido ciertamente nos hace ciegos. Es más, resulta típico de la pasión el cegarnos incluso respecto del objeto de la pasión: recordemos de nuevo el amor apasionado que sentía el Père Goriot por sus hijas. Y esto se aplica también a la pasión por ideas; el entusiasmo conduce muchas veces al fanatismo.

¿Por qué hablo de la «grandeza» de las pasiones? Porque la pasión es también y de manera incesante *entrega*. La *entrega* es un tipo de implicación: aquel en el que toda la personalidad se implica en una disposición sentimental. Si soy entregado, «invierto» toda mi personalidad es una relación, asunto, proyecto, o en el logro de un deseo.

Toda pasión es entrega. Pero la pregunta a plantear es: ¿es también pasión toda entrega? Hay que responder negativamente. Porque debemos distinguir entre pasión y apasionamiento. Mi emoción se hace apasionada si es intensa y profunda, y si yo conscientemente me responsabilizo de ella. Esto no significa que la disposición emocional apasionada deba reprimir las demás emociones o disposiciones emocionales; puedo ser apasionado en más de una disposición emocional. Puedo tener un amor apasionado por la justicia, pero sin que ello me impida amar apasionadamente a mi compañero, o a la naturaleza, o a mi comunidad. Por supuesto, también en este terreno pueden darse prioridades, y puedo establecer una jerarquía. Pero lo que im-

porta es que el apasionamiento no excluye la riqueza de sentimientos, sino al contrario: no puede haber riqueza de sentimientos sin apasionamiento.

3. ¿CÓMO APRENDEMOS A SENTIR?

Recordemos lo dicho en el primer capítulo: desde que nace, el hombre aprende las tareas del mundo a partir de su propio organismo. El mundo nos suministra las tareas a interiorizar. Todo lo así adquirido se convierte en mi Ego, en sujeto, en «mi propio mundo». El hombre se relaciona con el mundo, y los aspectos de esta relación son: interiorización, objetivación y auto-expresión. Los tres son simultáneamente acción, pensamiento y sentimiento. Las potencialidades del hombre se diferencian y al mismo tiempo se reintegran, conforme se forma y desarrolla el sujeto. Durante este proceso de diferenciación y reintegración, el hombre aprende a sentir.

Tengo que añadir sin embargo, que la capacidad de sentir, pensar y actuar son innatas, pero el sentimiento es filogenéticamente el proceso primario en cuanto a la realización de esas potencialidades. En el momento de nuestro nacimiento todavía no actuamos, ni siquiera pensamos, pero sí sentimos. El grito del recién nacido es sin duda una expresión de sentimiento. Por tanto, el sentimiento, en sí mismo, no es algo aprendido ni adquirido. El grito del niño humano, en el momento de entrar en el mundo, tantas veces analizado, es un «signo» de la relación entre la demolición de los instintos y el sentimiento humano. Parece que esto puede explicar el hecho de que el gritar —a diferencia del reír— puede luego venir a ser expresión de cualquiera de nuestras emociones específicas. Ninguna especie animal «entra» en el mundo con una expresión de sentimiento. La expresión de sentimiento en el momento de nacer señala la ruptura con la naturaleza. Todo lo que dije en el primer capítulo de este libro sobre los sentimientos, en particular sobre su función selectiva y homeostática, se relaciona con la primacía filogenética del sentimiento. La condición para aprender la actividad intencional y el pensamiento en el caso de un ser no guiado por instintos (es decir, el hombre), es el sentimiento. Sin embargo, al mismo tiempo, la formación de los tipos de sentimientos necesarios para la homeóstasis y selección (en una sociedad y un entorno dados), es una precondition para la ac-

ción y para el pensamiento. El niño recién nacido que ha venido al mundo con un defecto serio en la capacidad de pensar puede sentir, pero sus sentimientos nunca cumplirán las funciones de homeóstasis y selección, pues no pueden diferenciarse adecuadamente a las tareas, y el conocimiento no puede ser reintegrado en los sentimientos.

a) Así, el hecho de que el hombre sienta no es algo adquirido, pero cada sentimiento particular está relacionado de algún modo con el aprendizaje, o es claramente aprendido.

Los sentimientos impulsivos, como señales biológicas no son aprendidos, es cierto, pero el proceso de su diferenciación está vinculado al aprendizaje. En primer lugar debemos aprender qué sentimos, ya que al no ser seres guiados por el instinto, no podemos valernos sin tal conocimiento. La identificación de los sentimientos con frecuencia se produce conjuntamente con la comprensión o interpretación de los sentimientos. Como señalé anteriormente, hay personas que sienten que les duele el estómago o se encuentran mal cuando tienen hambre, y al mismo tiempo saben que tienen hambre. Es cierto que ese conocimiento no altera la cualidad del sentimiento, pero es indispensable para la formación de una conducta adecuada. Si en este caso uno no sabe que tiene hambre, la homeóstasis sería imposible.

Además, en relación a los sentimientos impulsivos debemos aprender también la diferenciación dentro del sentimiento. En primer lugar en lo que respecta a la intensidad del sentimiento: podemos estar muy hambrientos, o sólo un poco, etc. No es tan fácil aprender esto como puede parecer a primera vista, y ello se debe a que sobre los impulsos se construyen afectos, y la capacidad de separar impulsos de afectos forma parte del proceso de aprendizaje. Un niño puede decir que tiene mucha hambre, pero si le ponemos delante algo que no le apetece inmediatamente se hace evidente que su hambre no era tanta. También se confunde a menudo un afecto sexual fuerte con el impulso sexual. Esto es muy frecuente en estado de embriaguez, que aumenta considerablemente el afecto sexual, pero no el impulso sexual.

Además, debemos aprender la conducta en relación a los impulsos; y ésta repercute sobre los propios sentimientos, especialmente sobre su intensidad y la periodicidad de su aparición (por supuesto, sólo dentro de ciertos límites). La literatura

freudiana ha analizado en profundidad este problema. Sabemos que el amamantamiento regular o irregular tiene influencia en la periodicidad del impulso del hambre, y el aprendizaje de la conducta en relación al orinar y defecar juega un papel en la formación del carácter psíquico. (Aunque tal vez no un papel tan decisivo como pueden pretender los freudianos.)

En el caso del dolor —emparentado con los sentimientos impulsivos— ocurre en forma parecida: no es el sentimiento lo que aprendemos sino, ante todo, la identificación de los sentimientos. El aprendizaje de la identificación es más complejo que en el caso de los sentimientos impulsivos; en el caso de ciertos tipos de dolores —en que no es innata la capacidad de localizarlos— presupone también la adquisición de esa capacidad. El factor determinante en el aprendizaje de la capacidad de localizar la fuente del dolor es la verbalización. Todo padre se siente aliviado cuando su crío es capaz de decir qué le hace daño y dónde. La capacidad de localizar aproximadamente el dolor corporal forma parte de las condiciones para nuestra homeóstasis; la localización precisa no es en cambio esencial para la homeóstasis, y hay gente que nunca llega a saber distinguir con precisión.

Otro factor importante en relación al dolor corporal es la capacidad para describir (nombrar) la naturaleza específica del dolor. Por supuesto, la verbalización es también una precondition para este proceso. Debemos aprender a decir si algo «pellizca» o «quema» o «corta», debemos llegar a distinguir el dolor continuado del dolor a espasmos. No necesito entretenerme a aclarar cuánta experiencia se requiere para tener tales conocimientos, cuantas «pruebas y errores» nos cuesta adquirirlos.

En la medida en que el dolor corporal, a diferencia de los impulsos, es expresivo, y sin embargo no se construyen sobre él afectos, el aprendizaje tiene un papel mucho más reducido en cuanto a la intensidad de expresión que en el caso de los impulsos. «Duele mucho» es una frase tan expresiva que su significado resulta evidente para el Otro sin necesidad de que nos esforcemos más. La persona que se convulsiona espasmódicamente o grita de dolor «habla por sí misma». Por supuesto, también en relación con el sentimiento de dolor debemos desarrollar la «conducta» correspondiente. Esta conducta (que, por lo mismo, es expresión) influencia al propio sentimiento dentro de ciertos límites, o por lo menos afecta a la valoración del sentimiento como más o menos intenso (en la práctica no po-

demostramos separar ambas cosas). Hay culturas en que se supone que la parturienta debe gritar, y otras en que se da por supuesto que tiene que rechinar de dientes. La expresión, como decía, se refleja en el sentimiento o al menos en su valoración. En el primer caso la mujer hablará *post festum* de un dolor terrible, mientras en que en el segundo nos hablará de un dolor fuerte, pero llevadero.

En el caso de los afectos debemos aprender no sólo a identificar los sentimientos sino además, y primordialmente, su objeto. Los estímulos en relación a los que deben «reaccionar» los afectos suelen ser culturalmente definidos. El niño pone las manos con placer en las heces; hay que decirle muchas veces «ojj» y «¡qué asco!» hasta que ese estímulo llegue a producirle asco. Al niño pequeño hay que decirle que rehuya en la calle a los «mayores que le den caramelos», porque es peligroso; y al cabo empieza a tener miedo. Si alguien es educado en una cultura que considera natural la desnudez, nunca tendrá vergüenza de estar desnudo. Esto se aplica igualmente a los impulsos sobre los que se levantan afectos; en todos los casos en que el factor determinante no es la diferenciación entre los sentimientos impulsivos y los afectos levantados sobre ellos, el aprendizaje del objeto específico (y culturalmente dado) juega un papel. («¿Cuál es el alimento específico que pondría fin al hambre que tenemos?»)

Al analizar el afecto miedo dije que su formación puede tener dos fuentes: la información según la que algo es «peligroso» y la experiencia individual. Este último es también un proceso de aprendizaje, pero que se aplica también a la formación del afecto animal, en tanto que el primero es exclusivamente humano, y juega un papel primario en el «aprendizaje» de los objetos de nuestros afectos.

Además, debemos aprender a «leer» los afectos de otra gente. Este proceso de aprendizaje se inicia incluso antes de la verbalización. El niño llega a distinguir antes de hablar entre un rostro o actitud feliz o airado, y responde al primero con una sonrisa y al segundo con el llanto más desconsolado. Pero también puede reaccionar a la rabia con agresión y al miedo (al miedo de otro niño) también con agresión, o tal vez con perplejidad. Sin embargo, la verbalización hace «más exacta» la lectura de los afectos; y al tiempo, sólo la verbalización hace posible la identificación de la expresión del Otro con nuestro propio sentimiento: la adquisición del conocimiento de que lo

que yo siento y lo que se expresa en la expresión del otro constituyen básicamente el mismo afecto.

Con todo, como señalé anteriormente, la expresión del afecto no es algo aprendido. Lo que suscita el afecto en mí es una consecuencia del aprendizaje. Pero una vez que ha suscitado el afecto entonces éste (todo afecto específico) puede hacerse manifiesto y canalizarse sólo a través de unas expresiones que son innatas y universales y eso indica los límites del aprendizaje de los afectos. Son afectos humanos universales. Toda persona debe adquirirlos (y ha de aprender cómo «leerlos»), «o perece». Si dijésemos que la rabia suscitada por la injusticia es distinta de la rabia que se apodera de uno durante una lucha a muerte con un animal salvaje, tendríamos razón en la medida en que entendamos la rabia en su contexto cultural, en relación al conjunto de la personalidad y al conjunto del mundo emocional. Pero no en tanto consideremos «el afecto puro» y su expresión; porque desde ese punto de vista la rabia es siempre el mismo sentimiento, y no es aprendida.

He hablado de la necesidad de adquirir afectos «so pena de perecer». Por supuesto, hay personas más «inclinadas» a ciertos afectos y menos a otros (por ejemplo, hay gente a los que nada les da náuseas). No quiero decir que sea esencial para la preservación de cada individuo la presencia de todos y cada uno de los afectos (eso no es ni siquiera cierto en relación a los sentimientos impulsivos, por ejemplo piénsese en los impulsos sexuales). Pero sí afirmo que en el momento de la formación de la humanidad había necesidad de ellos y que actualmente hay más o menos necesidad de ellos también, por no hablar ya de la función auto-preservativa de la «lectura» de los afectos.

En cambio, los sentimientos orientativos y las emociones son aprendidos totalmente y en todos los aspectos. Cada uno de esos sentimientos es consecuencia de la reintegración del conocimiento y la acción en el sentimiento, es una resultante de ese proceso. El Ego constituye su «mundo propio» en su relación con el mundo, a través de los procesos de interiorización, objetivación y auto-expresión, y trata de mantenerlo y expandirlo en el mundo dado sobre la base del cual selecciona al percibir, pensar y actuar; entonces los componentes sentimentales reales de ese «mundo propio» son siempre sentimientos orientativos y emociones (hábitos emocionales). Naturalmente, los sentimientos impulsivos y los afectos también seleccionan, y he mencionado repetidamente el papel decisivo que desempeñan en

la homeóstasis. Pero si esos fuesen los componentes básicos del Ego, entonces todo Ego sería emocionalmente idéntico; la diferencia se derivaría exclusivamente del carácter irrepetible de cada organismo biológico. Durante el desarrollo del Ego impulsos y afectos se hacen partes orgánicas del carácter emocional y la personalidad emocional, y por eso en los análisis respectivos les había llamado «abstracciones». Los Egos viven en un mundo compartido porque se constituyen durante la adquisición del «carácter de la especie para sí» (fürsichseiende Gattungsmässigkeit); pero al mismo tiempo cada Ego es un mundo aparte. Nuestro Ego, su homeóstasis social, su función selectiva se basan en que nuestros sentimientos afirmativos y negativos se hayan desarrollado a partir de tales o cuales experiencias, en tal área o tales áreas de la vida, con tal intensidad, y en que tengamos emociones de tal tipo. Por supuesto, el Ego puede ser más o menos idiosincrático; pero investigadores acreditados en el campo de la etnología de pueblos precivilizados (línea en que ha hecho mucho la escuela americana «Cultura y Personalidad») atestiguan que incluso en el caso de tipos de actividad completamente idénticos, incluso sin división del trabajo e incluso con una «estructura básica de la personalidad» fijada, dada, no existe cultura tan «primitiva» en la que los individuos no se diferencien uno del otro en relación a su propio carácter emocional.

Aunque al iniciar mi estudio puedo haber dado la impresión de que iba a asignar al sentimiento el papel primario en el conjunto de la actitud del hombre, ahora llego a la conclusión opuesta. Aunque el sentimiento es primario filogenéticamente en comparación con el pensamiento y la acción, sólo puede cumplir su función real aquel sentimiento en el que se han reintegrado el conocimiento y la acción. El elemento constitutivo más importante del hombre, en contraposición a los animales, es el ser seres conscientes y que actúan en función de objetivos, seres que actúan inteligentemente. El mundo humano de los sentimientos es un mundo humano de sentimientos —el mundo de sentimientos del sujeto— gracias a la circunstancia de que sus sentimientos son sentimientos con meta, cognoscitivos y situacionales. Realmente no hay conocimiento sin sentimiento ni acción sin sentido, ni percepción, ni recuerdo sin sentimiento... pero todos nuestros sentimientos, *como sentimientos*, o bien incluyen el factor de conocimiento o por lo menos se relacionan con el conocimiento, los objetivos, las situaciones, y sólo llegan

a tener importancia como sentimiento a través de la interacción con todo eso.

b) Examinemos el proceso de formación de los sentimientos (su diferenciación e integración), es decir, de la formación del Ego. Aprendemos a sentir, pero ¿cómo?

1. El recién nacido siente, pero sus sentimientos son indiferenciados, como podemos deducir de sus expresiones. En opinión de Allport tienen sólo dos tipos de sentimientos: malestar y excitación. Gehlen analiza del siguiente modo la formación del sentimiento de hambre: «Wir haben keinen Grund anzunehmen, dass der Hunger des kleinen Kindes ihm anders gegeben ist, denn als schmerzhaftes Unlustgefühl. Die *Orientierung* dieses Gefühls an wiederholten Eindrücken und Bildern der Abhilfe schafft erst mit der Zeit ein gerichtetes, konkretes, d.h. zusammengesetztes Bedürfnis, nämlich ein solches, das, sobald es fühlbar wird, in den Phantasmen der Erfüllung sich meldet, das also jetzt als *bestimmter* Antrieb, als Hunger-nach-solchem fasslich wird»; ⁴⁴ según Gehlen, por tanto, que sin duda tiene razón en esto, la diferenciación del sentimiento del impulso del hambre ocurre simultáneamente con la formación de afectos contruidos sobre el impulso del hambre. Si los sentimientos impulsivos se diesen diferenciados al principio de la vida del recién nacido, entonces sin duda tendrían razón los behavioristas y los freudianos ortodoxos cuando pretenden que todos los demás sentimientos están vinculados a la reducción de los impulsos; en otras palabras, que los impulsos existen primero, y todos los demás sentimientos derivan de la reducción de los impulsos, y de la manera y forma de su reducción. Pero si tiene razón Gehlen —y creo que prácticamente todos los hechos conocidos avalan su línea de pensamiento— entonces la «construcción» de los sentimientos sobre la base de la reducción de impulsos es una teoría insostenible. Entonces tengo que supo-

(44) «No hay razón para suponer que el niño pequeño siente el hambre más que como un sentimiento doloroso y desagradable. La orientación de este sentimiento a través de impresiones repetidas e imágenes de apoyo se convierte con el tiempo en una necesidad orientada, concreta, es decir, integrada, que se presenta —siempre que alcanza el umbral de sensibilidad— en imágenes fantásticas de satisfacción, es decir, que puede ser concebida como un impulso concreto, como “hambre-de-algo-de-ese-tipo”», Gehlen, *op. cit.*, p. 54.

ner que la formación de ciertos afectos, y más aún de ciertas emociones es simultánea con la diferenciación de sentimientos impulsivos, y es incluso una precondition de ésta última.

La formación del sujeto empieza en el momento del nacimiento. El recién nacido es «arrojado» al mundo, o, si se prefiere, es arrojado a la libertad. Dedicar una atención creciente a la respuesta del mundo y ese mundo empieza a hacerse para él como objeto hacia la edad de seis semanas, es decir cuando empieza a tomar la forma de objeto. El niño de tres meses ya empieza a distinguir entre los objetos, las «cosas», y el sujeto-objeto: distingue cada vez más los sujetos importantes (como su madre) de los irrelevantes. Tan pronto como es capaz de integrar de algún modo sus movimientos, se compromete en actividad con objetivos. El niño empieza a prestar atención a los resultados de su propia actividad. Paralelamente «descubre» su propio cuerpo, y lo distingue de todos los objetos que no pertenecen a su cuerpo. Está implicado en todas sus actividades, en todas sus observaciones; la cualidad específica de la implicación, sin embargo, se diferencia según el objeto de implicación, según el tipo de actividad con que está vinculada la implicación en cuestiones. La diferenciación de sentimientos, y por tanto su aprendizaje, es una parte orgánica del proceso universal de aprendizaje.

De entre las expresiones de sentimiento del niño que aún no habla, ninguna ha sido analizada tan completamente como la sonrisa. Según Dumas la sonrisa del recién nacido no es todavía una auténtica sonrisa, no es expresión de sentimiento, sino consecuencia del juego espontáneo de los músculos faciales. Sin duda la sonrisa del recién nacido no es reacción, y por tanto no es realmente una sonrisa. Sin embargo, es innegable que ya está presente en ella el germen de la disposición sentimental. Porque el niño en un estado de «malestar» es incapaz de sonreír. La sonrisa del recién nacido es un «signo» legible —al menos para el adulto—, es el signo de que «todo marcha bien».

La auténtica sonrisa se desarrolla entre los dos y los cinco meses; es la primera expresión de sentimiento «de contacto» en el hombre, y podríamos decir que es la primera expresión de sentimiento de relación social. Esa sonrisa se dirige ante todo al Otro representativo (por ejemplo, la madre), inicialmente como respuesta (el niño «devuelve la sonrisa»), y luego también como iniciativa. Los experimentos realizados por Brackbill han demostrado convincentemente que este primer senti-

miento de contacto (y su expresión) no tiene nada que ver con la reducción de impulsos; se acercó a los niños sólo una vez que éstos habían satisfecho todos los impulsos posibles. (Habían comido, estaban mudados.) Nunca tomó parte en ese proceso de satisfacción. Sin embargo, cuando sonreía a esos bebés hartos y limpios, le respondían con una sonrisa lo mismo que sonreían a la madre que les amamantaba y les cambiaba los pañales. Así, la respuesta sonriente no se construía sobre la reducción de impulsos, sino que derivaba directamente de la relación entre sujeto y sujeto (relación social). Por tanto la sonrisa respuesta es ya expresión de una emoción o, si se prefiere, la respuesta de la primera emoción, todavía indiferenciada.

Nuestra primera emoción, todavía sin diferenciar, es por tanto «entrar en contacto» con el mundo. En la primera sonrisa del niño tenemos el testimonio del nacimiento de la relación sujeto-sujeto-objeto. Yo te sonrío, porque tú eres tú, porque tú eres no-yo.

Piaget ha analizado bellamente la diferenciación de la sonrisa, y la diferenciación de la emoción que se explicita en la expresión sonriente. El bebé sonríe cuando encuentra un juguete familiar, y sonríe ante los resultados esperados o inesperados de sus propios esfuerzos. La sonrisa del niño de un año está muy diferenciada; podemos ya distinguir entre sonrisas de alegría, de alivio, de triunfo, de agradecimiento, amor o placer. Ha empezado la formación del carácter idiosincrático de la expresión sonrisa (tal vez con la excepción de la sonrisa de alegría, en la medida en que el afecto es «puro»). Ya es el carácter emocional el que se refleja en las sonrisas idiosincráticas.

Podemos seguir atentamente idéntico proceso en el caso de expresiones como el grito (aunque en este caso el material en que hemos de basar nuestros argumentos es mucho más escaso y menos elaborado). El grito del recién nacido es una expresión indiferenciada de sentimiento; pero el grito del bebé va haciéndose más y más diferenciado. Gradualmente aparecen varios tipos de grito: el de dolor, el de rabia, el de ansiedad, el de disgusto, el de petición. Al mismo tiempo estos gritos asumen parcialmente formas odiosincráticas. La madre del recién nacido siempre averigua el origen del grito mediante el método de pruebas y errores: intenta cambiarle los pañales, le da de comer, y si todo esto no sirve de nada dice «debe de tener dolor de estómago». Pero la madre de un niño de más edad ya no recurre a ese método; tan pronto como oye el grito puede saber cuál es su

causa, qué tipo de sentimiento expresa. El carácter cada vez más idiosincrático de cada tipo de sentimiento queda de manifiesto en que los que conocen al niño pueden decir inmediatamente qué quiere decir un grito determinado, en tanto los que no le conocen son incapaces de leer los diversos «signos» grito. También aquí hemos de suponer que los diversos sentimientos no se originan con los impulsos. Si el niño grita porque quiere que la gente le preste atención, eso no proviene de que la gente le prestase atención cuando se satisfacía su hambre; si está acostumbrado a que cuando grita le tomen en brazos, chillará aunque esté harto. Y ese tipo de grito no se deriva siquiera del hambre de entretenimiento; esa hambre (que incluye el afecto de curiosidad) puede ser ampliamente satisfecha por el «descubrimiento» activo de su entorno. Por supuesto, la emoción expresada en el grito de petición —y en los demás no contruidos sobre impulsos— es todavía indiferenciada. A partir de ella se desarrollarán en el futuro innumerables emociones específicas, cada una de ellas diferente cognoscitiva y situacionalmente: el sentimiento de desamparo, de abandono, de soledad, de deseo y voluntad de contacto, y también formas de conducta en que los sentimientos juegan simplemente el papel de trasfondo —como la extorsión, la agresión, la insistencia, la queja, etc.

2. Como ya señalé anteriormente, la adquisición del pensamiento verbal viene a ser un hito en el aprendizaje de los sentimientos, y en las más diversas relaciones.

He dicho que algunos sentimientos impulsivos y otros sentimientos (como el de dolor, el de desagrado, rabia, etc.) se diferencian incluso antes de la verbalización. Pero esa diferenciación se completa con la verbalización. Recordemos lo que dije sobre los impulsos: por su propia esencia son menos expresivos en el rostro, en la modulación de la voz. De ahí que en el caso de los humanos la diferenciación no puede completarse antes de la verbalización. El niño humano que, a diferencia del animal, no es un ser guiado por los instintos, sino «arrojado» al mundo por su nacimiento, puede, antes de formarse la verbalización, dar a conocer al mundo sus impulsos por medio de la expresión. El sentimiento impulsivo, que es esencialmente dirigido a nosotros mismos («¡busca la solución!»), no puede ser dirigido a uno mismo en el caso del niño desvalido, que no puede «buscar la solución». El niño que tiene hambre grita, por tanto su conducta hambrienta (que, precisamente por ello no es

todavía una conducta típica de hambriento), es expresiva. Tan pronto como el niño aprende a decir «tengo hambre», en cambio, el impulso del hambre deja de ser expresivo. El niño que puede hablar ya no grita si tiene hambre o sed, sino que comunica sus sentimientos; el «tono lastimero» al principio, que acompaña con tanta frecuencia a esa comunicación es un residuo de la expresión, que gradualmente desaparece.

La denominación del sentimiento es decisiva, no sólo porque es condición para su identificación (para su identificación consciente, como: sé que lo que me duele es la cabeza, sé que tengo algo de sed o mucha sed, sé que ahora estoy enfadado), sino también porque en general los objetos de los afectos no pueden ser dados socialmente sin denominación. Por supuesto, la designación de los estímulos de los afectos —estímulos que son indicados socialmente— empieza mucho antes del desarrollo del pensamiento verbal en el niño. Durante este tiempo, el adulto opera también con palabras, pero las palabras funcionan no como signos verbales sino como signos de sentimiento. Si decimos «¡uf!» al niño que pone las manos en la defectación, entonces no es la palabra misma, sino la expresión de asco que la acompaña la que tiene la tarea primaria de desarrollar el afecto de asco en ese contexto. Advertimos al niño que no habla con un grito de horror (es decir, una expresión de sentimiento) sin que, en comparación con ello, tengan relevancia las palabras que utilizamos. En el curso del desarrollo de la conducta lingual va ganando gradualmente terreno de cara a suscitar el afecto la denominación del estímulo. Cuanto más se desplaza el acento hacia la denominación, menos necesario es que la propia denominación sea expresiva. Si le explicamos a un niño de tres años que si se cae de la ventana se rompería la crisma, es decir, que es peligroso asomarse mucho por la ventana, ya no recurrimos a poner cara de miedo o de horror. Sólo mostramos una expresión de miedo si nosotros mismos lo tenemos, por ejemplo si pillamos al crío precisamente en el instante en que se abalanza por la ventana. Es la denominación la que permite que el afecto se forme sobre la base más de la inteligencia que del entrenamiento. Podemos indicarle al niño, y normalmente lo hacemos, los «grupos» de objetos y personas que son desagradables o peligrosos, y le indicamos los actos de que debemos avergonzarnos. En el caso de la rabia o la curiosidad la función de la verbalización es exactamente la contraria. Aquí resulta esencial designar los «grupos» que *no pueden* ser objeto de tal afecto,

según las prescripciones sociales. (Otra cosa es si la limitación de la curiosidad es o no deseable desde el punto de vista del desarrollo del niño; no entro ahora en el tema.)

La designación de los objetos del afecto basado en la inteligencia (más que en el entrenamiento) hace posible que el afecto se independice de la experiencia personal si también permite el desarrollo de fantasía con relación a los afectos. En presencia de un estímulo el afecto puede manifestarse de tal modo que sólo nos imaginemos las consecuencias, sin haber pasado nunca por ellas. Así un chaval puede ser presa de temor pánico en presencia de un «hombre de la calle con caramelos» aunque a él nunca le haya hecho daño una persona así.

La «elaboración conceptual» del estímulo que suscita el afecto, sin embargo, tiene un límite. Ese límite es el propio sentimiento afecto. Si alguno nunca ha experimentado cierto afecto, entonces la denominación del sentimiento no basta para producirlo. Si alguien nunca ha sentido miedo, de nada serviría decirle que tal o cual cosa es peligrosa, pues con ello no le induciríamos miedo. Porque en el aprendizaje del afecto, la experiencia personal es fundamental. Sólo en el caso de alguien que haya ya experimentado rabia tiene sentido decirle que no sienta rabia por tal o cual cosa; sólo para quien ha sentido ya miedo tiene sentido el oír que eso o lo otro es peligroso. No es posible enseñarle a nadie un afecto si esa persona no tiene una experiencia previa del mismo afecto. Sólo la persona que ha sentido vergüenza sabe qué es la vergüenza. Sólo la que ha experimentado asco puede saber qué es el asco. En consecuencia, los afectos se desarrollarían aunque ninguno de sus objetos fuese socialmente dado. Cierto, eso no pasa de ser un experimento mental, porque no existen tales afectos humanos, e incluso mentalmente es imposible relacionar esto con el afecto vergüenza, que es social por excelencia. Sin embargo, me he visto obligado a hacer esa precisión hipotética para que quede clara la distinción entre afectos y emociones desde este punto de vista.

Aunque, como hemos visto, algunas emociones indiferenciadas se desarrollan ya antes de que aparezca el pensamiento verbal, incluso en ese período se relacionan invariablemente con la *actividad de la inteligencia*. La respuesta sonrisa es una «asunción de contacto humano», el sonreír mirándole a uno (sonreír a alguien) es ya la (provocación) activa de tal relación. Los ejemplos mencionados por Piaget (sonreír ante los resulta-

dos esperados o no de nuestro esfuerzo) se refieren a emociones que en todos los casos se refieren a la actividad intelectual por excelencia (he producido algo); al mismo tiempo, la situación está ya «incorporada» a esos sentimientos, que son modificados por la «captación» intelectual de la misma situación; así los efectos «esperados» o «inesperados» dan lugar a dos situaciones distintas, y a dos emociones distintas. (La primera contiene el sentimiento de «familiaridad», y la última el de «sorpresa» o «admiración».)

Pero la formación del pensamiento verbal produce un giro mucho más radical en nuestra vida emocional que en nuestros sentimientos impulsivos o en nuestros afectos.

Mientras que en el caso de los afectos la comunicación verbal suministra meramente los objetos de los afectos, pero no crea los propios afectos, en el caso de las emociones la comunicación verbal misma juega un papel de importancia básica en el proceso de formación de los sentimientos.

En primer lugar debemos aprender qué emociones y disposiciones sentimentales existen realmente. El proceso de comprensión de los afectos tiene lugar rápidamente y es paralelo al «descubrimiento» de su existencia en nosotros mismos, con mayor o menos intensidad, ya que nosotros mismos los sentimos, en tanto que el reconocimiento de emociones y disposiciones emocionales es un proceso largo y que nunca llega a completarse totalmente. En las personas nacidas en estructuras sociales complejas ese proceso de reconocimiento es teóricamente infinito (el único límite es el impuesto por la naturaleza finita de nuestra existencia). Sin embargo el «descubrimiento» de emociones y disposiciones a sentir no es de ningún modo paralelo al proceso de descubrirlas en nosotros mismos. Y ello sigue siendo verdad si nos referimos a «tipos de emociones». Incluso la persona que nunca sintió todavía odio debe saber que existe el odio, pues de no saberlo, no podría ser capaz de reaccionar ante el odio, no conocería la relación con el odio, no podría valorarlo, etc. La condición básica de existencia, de preservación social, es conocer muchas más emociones (tipos de emociones) que las que hemos tenido ocasión de sentir nosotros mismos. Si un niño de tres años llega a casa al salir de la guardería gritando por que «Sue me ha roto la muñeca, y yo no le había hecho nada», entonces, después de pedirle que explique con detalle podemos interpretar aproximadamente el comportamiento de su compañero y le explicaremos: «Sue tiene

envidia de ti. Si alguien tiene envidia de ti es que no puede soportar que tú tengas juguetes más bonitos que ella, que te regalen muñecas nuevas, etc.» Y si observamos signos de envidia también en la niña a la que hablamos, le diremos: «Mira, tú eres envidiosa como Sue.» Pero aunque no hayamos advertido tales signos —porque haya niños que nunca tienen envidia—, la niña debe saber igualmente qué quiere decir tener envidia. Permítaseme referirme de nuevo a lo que dije en el primer capítulo sobre la formación del «mundo propio» de uno: con esto el niño no sabrá exactamente qué significa el sentimiento de envidia, eso tendrá que irlo aprendiendo continuamente toda su vida; el conocimiento de que existe «la envidia» es meramente el punto de partida de su aprendizaje.

Ahora dejemos entre paréntesis el hecho que acabamos de analizar, a saber, que siempre conocemos muchos más sentimientos que los que en realidad sentimos. En relación a las emociones que meramente conocemos, pero no sentimos, no podemos preguntarnos: ¿cómo aprendemos a sentir? La única pregunta posible es otra: ¿Cómo aprendemos a reconocer sentimientos? En cambio, si nos mantenemos dentro de la pregunta inicial, debemos señalar lo siguiente: el aprendizaje de un sentimiento es al mismo tiempo un proceso de «encajar» el concepto emocional y el sentimiento. He tomado de la geometría la noción de «encajar», porque el sentimiento y el concepto emocional nunca pueden coincidir (pues toda emoción es idiosincrática, incluso individualmente), sólo pueden «encajar».

Sentimiento y concepto emocional pueden «encajar» de dos modos opuestos.

¿Cuál es el primer modo de «encajar»?

Tengo el concepto emocional (lo conozco), pero nunca he sentido el sentimiento. El sentimiento que se forma en mí se refiere al concepto emocional ya conocido, es decir, «lo encajo en él». Eso puede realizarse de dos formas distintas. Limitándome a los tipos más importantes: es posible que el sentimiento estalle de repente en mí, y que lo identifique lenta y laboriosamente con el concepto conocido; es posible que desee experimentar la emoción designada por el concepto: me vigilo para ver si esa emoción está en formación, fuerzo su formación, me coloco deliberadamente en situaciones que faciliten su formación, etc.; es posible que me comporte de acuerdo con un sentimiento y «leyendo los signos» de mi conducta otros identifiquen mi sentimiento con el concepto emocional que yo ya sé

(eso ocurre con particular frecuencia si valoro negativamente ese concepto emocional). Así, en la práctica todo el mundo sabe que el amor existe antes de enamorarse, pues la existencia de esa disposición emocional ha sido prácticamente «puesta ante los ojos» de cualquier crío por todo, desde las canciones populares hasta los chismorreos y la televisión; y así tiene su importancia mayor o menor según la edad en la vida del individuo. No hay necesidad de dedicar mucho espacio a mostrar lo crucial que resulta en la vida de toda persona eso que he llamado «encajar»; con frecuencia nos interrogamos: «¿estoy enamorado?», «eso que siento, ¿es lo que la gente llama amor?» «Sí, creo que estoy enamorado», «Lo que la gente llama amor ha de ser eso.» O bien: «no, en definitiva, no es amor». En el proceso de «encajar», no es el concepto lo crucial, sino más bien su contenido, su significado. La persona que, supongamos, llega a familiarizarse con el concepto de amor leyendo Werther, no «encajará» con ese concepto sentimientos que otros experimentan ya como amor. Pero ese «encajar» de ningún modo es necesariamente final; el aprendizaje del amor rara vez acaba con la primera experiencia de amor. Más adelante tal vez diremos: «Entonces no sabía yo lo que es el amor auténtico, ahora sí lo sé.» (O bien parece que estoy deprimido, o desesperado, aunque nunca haya sentido desesperación anteriormente.)

Como las emociones son sentimientos cognoscitivos y situacionales, los descubrimos en nosotros mismos no sólo cuando sentimos por primera vez los que pertenecen a un tipo determinado, sino cada vez que sentimos en una relación o referencia específica. Por ejemplo: «¿Es posible que sienta compasión por mi enemigo? Lo cierto es que sí.» «Nunca he sentido consideración en tales casos, pero este sentimiento “encaja” con el concepto ya conocido de conmiseración, o con los sentimientos que corresponden a ese concepto», etc. La compasión por el enemigo representa el aprendizaje de un nuevo sentimiento, por muchas veces que uno haya sentido antes compasión por los miembros de la propia familia, o por amigos.

Aunque estemos muy familiarizados con el concepto emocional antes de la aparición del sentimiento, éste siempre modifica el contenido de los conceptos emocionales. Un sentimiento que hemos experimentado se comprende de forma distinta al que nunca hemos sentido. Sin embargo, esta modificación no representa necesariamente que seamos más capaces de leerlo en los «signos» emocionales de los demás, aunque puede darse

el caso. Con todo, como experimentamos toda emoción en forma idiosincrática, ese proceso de concreción (ya que todo sentimiento es un proceso de concreción) nos conduce a una comprensión analógica cuando «leemos» las emociones de otros. Si el sentimiento de Otro (juzgado a partir de su expresión) no es exactamente idéntico al mío, me siento inclinado incluso a poner en cuestión la existencia de tal sentimiento. Cuanto más particularísticamente esté inclinado el individuo, más fácil es que sólo pueda juzgar según su propia emoción idiosincrática y su propia expresión emocional el sentimiento que se da en el Otro y corresponde al concepto sentimental.

En el «encajar» de emociones con conceptos emocionales, éstos últimos son decisivos, y no hay mejor prueba de ello que el arte. Las artes, y en primer lugar sus formas verbales, son capaces de evocar en nosotros todas las emociones que conocemos. Porque es posible evocar en nosotros lo que podemos comprender, hayamos o no vivido o experimentado en nuestra vida las emociones y disposiciones sentimentales ilustradas por los artistas. No es preciso que hayamos estado nunca en la piel de Otello para experimentar sus celos; en realidad, no es preciso que hayamos siquiera experimentado ningún tipo de celos. Tampoco tenemos que haber estado locamente enamorados para llorar de emoción ante la muerte de Tristán e Isolda, ni hemos de haber sentido deseos de venganza para sentir el rencor de Electra. Por supuesto, esto no significa que seamos celosos con Otelo, amemos con Tristán o deseemos venganza con Electra. Más bien simpatizamos con esos sentimientos porque comprendemos las situaciones que los han suscitado y comprendemos los propios sentimientos. Esas mismas obras maestras que nos conmueven pueden dejar indiferente a un niño hasta aburrirle, y no porque nosotros hayamos experimentado los sentimientos descritos y él no, sino más bien porque nosotros comprendemos esos sentimientos, y los niños difícilmente. Y no sólo porque los mismos conceptos emocionales les sean escasamente familiares, sino ante todo porque los niños no comprenden la situación de los protagonistas, y sabemos que las emociones son situacionales y la situación no sólo es la única que nos las puede hacer sentir, sino que es la única que nos los puede hacer interpretar. La particularidad de las novelas que pueden gustar también a los niños, que éstos pueden vivir, no consiste en comunicar sentimientos que los niños han vivido, sino en tratar de conceptos emocionales y situaciones que pueden hacerles

comprensibles las emociones, y así les permiten vivirlas. El niño feliz puede gritar con *Oliver Twist* porque comprende lo que sufre Oliver. Pero hay otra forma de «encajar» sentimientos con conceptos emocionales: sentimos algo, pero no sabemos qué sentimos... buscamos un concepto que «encape» con nuestros sentimientos.

Ciertamente, una vez formado el pensamiento verbal no hay ningún sentimiento que no podamos nombrar, o al menos que no nombremos. El niño dice: «estoy de buen humor», o «de mal humor», «estoy excitado», «siento curiosidad», «esto me gusta», lo otro no me gusta», «aborrezco eso», etc. Pero rara vez oímos, pongamos por caso, a un niño de seis años que diga: «estoy desesperado», estoy lleno de satisfacción», «me siento inspirado» o «desprecio esto» o «aunque en esto es una buena persona, no puedo decir que me agrade». Claro que esto no quiere decir que los sentimientos clasificados bajo las categorías indicadas estén completamente por diferenciar incluso a esa edad. Si le contamos al niño un cuento bonito y se le saltan las lágrimas y nos dice «¡Estoy tan triste!», el adulto le explica: «No estás triste, estás conmovido.» Y posiblemente la próxima vez será ya el niño el que diga: «estoy emocionado». Distingue entre ambos sentimientos y los ha «encajado» con concepción distintos. Puede ocurrir que esa diferenciación se posponga. El proceso de diferenciación también puede empezar a producirse dentro de los sentimientos descritos como «no me gusta»... Por ejemplo, «no me gusta porque siempre está haciendo el payaso» (caso de desprecio), o «no me gusta porque el maestro le da un trato especial» (caso de celos), o, sin más, «no me gusta» (sentimiento puramente orientativo). Sin embargo, rara vez ocurre en el desarrollo del niño que, de necesitarlo (y normalmente incluso antes), no halle a su alcance los diferentes conceptos emocionales que corresponden a sus sentimientos diferenciados.

Sin embargo, tan pronto como la persona en desarrollo empieza a «guardar para sus adentros los sentimientos», juega un papel cada vez más importante la segunda forma de «encajar». (Más adelante analizaré el proceso de aprendizaje de «guardarse para sus adentros».) La intensidad del proceso, y la edad a la que tiene lugar son muy idiosincráticas. Sin duda, era bastante típico del siglo XIX el que ese «encajar» tuviese lugar en gran medida en la adolescencia; actualmente es más frecuente el «infantilismo» emocional, pero de ningún modo ha desaparecido esa característica del adolescente. El mitad niño mitad adulto

empieza a observar sus propios sentimientos, y empieza a darse cuenta de que los conceptos sentimentales de que dispone no son suficientes para expresarlos cabalmente. Se ha iniciado el proceso más complejo de «encajar» los sentimientos; la persona en cuestión empieza a utilizar matices antes insólitos en el repertorio de conceptos emocionales. El sentimiento de «me gusta» se escinde, adopta muchas facetas: simpatizo con él, me siento atraída por él, siento amistad por él, le adoro, le respeto, etc. El «estoy de mal humor» se escinde también: estoy triste, siento remordimiento, se me parte el corazón, estoy desesperado, sufro, me encuentro deprimido, etc. Aparece entonces el sentimiento de ser incapaz de expresar mis sentimientos con todos sus matices; empieza el proceso de circunscribir emociones. La poesía diletante que fluye con tanta naturalidad en los adolescentes tiene precisamente su origen en esa necesidad: queremos circunscribir, expresar lo que sentimos. Sin embargo, por muy detallada que sea esa circunscripción, sólo podemos establecerla mediante conceptos; los conceptos sentimentales mantienen su prioridad a pesar de todos los atributos y adjetivos. (Sólo el auténtico poeta es capaz de indicar una emoción específica en toda su totalidad y de un modo aceptable para todos con ayuda de adjetivos y atributos.)

Sin embargo, la utilización de los matices de conceptos emocionales, la circunscripción de las emociones y talantes, el proveerlos de atributos y adjetivos, no es de ningún modo como poner un punto sobre la i. No estoy hablando del punto final de un proceso ya terminado, sino más bien del nicio de un nuevo proceso. El sentimiento denominado ya no es el mismo sentimiento que queríamos denominar y para el que habíamos andado buscando el término adecuado. La designación del sentimiento es a la vez tomar consciencia de la cualidad concreta de la emoción, proceso que forma parte de la cualidad misma de la emoción. Si digo: ahora estoy deprimido, ahora alegre, ahora me siento desgraciado, ahora desesperado, entonces, al hacer consciente todo esto, aumento la diferenciación. Es esto precisamente lo que significa (aunque sólo desde un ángulo) la reintegración del conocimiento en los sentimientos. Si alguien se dice a sí mismo: «Ya no quiero a ese hombre», esa frase ya no puede retirarse, aunque la haya dicho uno sólo para sí. En realidad, precisamente al tomar conciencia de que «ya no le quiero», deja de amarle. Desde ese momento mira en forma distinta a la persona, vive de manera diferente la convivencia,

la «magia» se desvanece. Digamos de paso que la «magia» de las palabras funciona de manera semejante cuando se está «leyendo» la emoción del Otro. Basta con que una sola vez perciba a una luz distinta el sentimiento del otro para que esto influya irremediablemente mis lecturas futuras. Basta con que una sola vez me diga yo «la amabilidad de esa persona es mera apariencia; en realidad es egoísta y frío», y a partir de ese momento recibiré toda su amabilidad *cum mica salis*.

3. Desde el tiempo de la formación del pensamiento verbal, pero en germen incluso desde antes, el hombre aprende una proporción significativa de los sentimientos (pero no todos ellos) junto con las expectativas, costumbres y valoraciones sociales correspondientes a esos sentimientos. Eso es obvio en los sentimientos impulsivos y afectos. Por ejemplo, los conceptos afectivos no requieren ni siquiera ser «explicados» porque en cualquier caso todo el mundo es más o menos capaz de sentirlos o leerlos; al mismo tiempo, apenas existe sentimiento que sea tan difícil de explicar como ciertos afectos. Pongamos que un niño miente o que nos dice algo al oído en presencia de otras personas, y le decimos respectivamente «debería darte vergüenza», o bien, «no seas tímido»; entonces el niño aprende a sentir vergüenza en un caso y a no tenerla en el otro. Pero si tuviésemos que explicarle al chaval qué significa tener vergüenza, probablemente nos veríamos en apuros. También en el caso de las emociones, al menos durante la niñez, el aprendizaje se combina con el aprendizaje de la valoración social. («No tengas celos de tu hermano», «no está bien que tengas celos de tu amigo», «aprende a respetar a ese hombre, porque es un auténtico héroe», («confía sólo en los que se ganen tu confianza», etc.) Sin embargo, no es posible formar emociones simplemente por medio de exhortaciones u órdenes. Precisamente por tratarse de sentimientos cognoscitivos y situacionales, la comunicación de la valoración de los sentimientos ha de ir acompañada por la explicación de los conceptos emocionales. Aunque sea esquemáticamente, podemos enseñarle al niño lo que significa «envidiar», «sentir celos», «respetar», «confiar». ¡Pero incluso esto es insuficiente! Debemos también explicar qué es la «amistad», qué significa ser un héroe, cómo puede aprender una persona a confiar en otra. Ciertamente cuando exhortamos a sentir un afecto por lo menos parece que también deben darse unas condiciones de conocimiento. Al decirle al niño que «tenga ver-

güenza» de haber dicho una mentira o de hablar mal de otros, presuponemos que el niño sabe qué es mentir y qué es hablar mal. Pero en la medida en que explicamos el concepto de mentir y diferenciamos el concepto de hablar mal, no formamos con ello un afecto, sino más bien una emoción; en este caso, el suscitar un afecto juega meramente el papel de medio para inducir la emoción. (De igual modo que si decimos «tendría que darte vergüenza haber sentido envidia, haber tenido celos, haber sido egoísta».) Pues el estímulo que suscita sentimiento no es el ser-pillado-mintiendo, sino que el propio mentir origina «mala conciencia», y esa persona se sentirá «avergonzada» aunque nadie le vea y todos se hayan olvidado del caso. Y esto ya no es afecto vergüenza, sino el inicio de una mala conciencia.

Este mismo ejemplo nos muestra que la canalización y regulación de afectos juega el papel dirigente en la formación temprana de la conducta emocional. La reducción de impulsos, que es siempre el factor más importante en la formación de la conducta animal (incluso la rudimentaria actividad inteligente de los monos de Köhler está ligada a poder comer plátanos una vez terminada la tarea), interviene en la formación de la conducta emocional humana sólo por medio de los afectos.

En tanto que, y en la medida en que la formación de los afectos deriva de la experiencia, éstos no son necesariamente fuente de emociones (como sabemos, los afectos de los animales también emanan de la experiencia). Pero mientras la base de la experiencia animal son los instintos, los afectos humanos no se basan en ellos: el «papel» de los instintos es asumido por el estímulo socialmente dado. Pero estos estímulos socialmente dados (que, por lo mismo, son siempre situaciones específicas) dan inevitablemente una «coloración» emocional a los afectos. Junto con el aprendizaje de afectos, el hombre aprende en las prescripciones referentes a ellos la relación a mantener con los afectos. Y esta relación es siempre creadora de emoción.

Recordemos cómo definía Aristóteles el valor: es valiente el que teme lo que, cuándo, dónde y cómo debe temer. Podemos reaccionar con miedo ante ciertos estímulos (en el tiempo y lugar adecuados), pero no ante otros. Una forma importante, pero en modo alguno exclusiva, de regulación y canalización de afectos (es decir, de su transformación en emociones), es el auto-control.

Todo niño debe aprender a dominar sus afectos. Si alguien

ha aprendido esto y lo ha convertido en un hábito emocional, el auto-control ya no juega a partir de ese momento un papel importante. Si alguien no lo ha aprendido o no lo ha aprendido en algún aspecto, tiene que practicar el auto-control toda su vida (sus emociones en tal o cual aspecto no se han convertido en hábitos emocionales).

El inicio de la regulación de afectos, es decir, la edad y la intensidad con que se inicia esa regulación, varía considerablemente según las culturas. Ateniéndonos a las observaciones realizadas en 55 tribus por Whiting y Child, la rabia es regulada y canalizada en todas partes desde una edad relativamente temprana; en cambio, hay muchas variaciones en lo que respecta a la canalización y regulación del afecto sexual (qué es regulado y a qué edad, por ejemplo, la masturbación o la relación sexual con miembros del otro sexo, etc.). No es preciso señalar que la canalización del miedo o el asco existe en todo el mundo.

La regulación de los afectos mediante la evaluación y el auto-control va pareja con la regulación de la expresión de afecto. Mejor dicho, el punto de partida del control de los afectos es el control de sus expresiones. No debemos mostrar nuestro miedo, rabia, asco o curiosidad, en relación a esto o lo otro. La expresión de afecto se hace así parcial; por supuesto, sólo en los casos en que juzgamos negativa la presencia de afectos. En la medida en que interiorizamos la relación negativa con los afectos en ese o aquel caso, la expresión diferirá de la expresión de afecto original, y se convertirá en una expresión de emoción cada vez más idiosincrática. Darwin era ya consciente de en qué medida influye la expresión en el sentimiento mismo (en este caso, en el afecto). «La libre expresión de una emoción mediante signos externos, la intensifica. De otro lado, la represión —en la medida en que es posible— de todos los signos externos, suaviza las emociones.»⁴⁵ También advirtió el hecho de que algunas expresiones de emociones se producen precisamente como resultado de la represión de ciertas expresiones de afectos, y este hecho es el «signo» de la aparición de sentimientos emocionales que ocupan el «lugar» del afecto: «Asimismo, ciertos movimientos altamente expresivos resultan del esfuerzo por parar o evitar otros movimientos expresivos...»⁴⁶

El «aprendizaje de los sentimientos» por medio de los afectos

(45) Charles Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Londres, John Murray, 1872, p. 366.

(46) *Op. cit.*, p. 354.

tos no es el único camino para adquirir auto-control, y, por lo mismo, el «dominio» consciente de la expresión. El proceso de vincular ciertos afectos a situaciones de valor específicas (como estímulos) es ya, en sí mismo, creador de emoción. Mencione anteriormente esto en el caso de «deberías tener vergüenza, porque has dicho una mentira». O: cuando debemos sentir rabia, estamos airados; la ira es una emoción, porque la cualidad del sentimiento de ira contiene la razón de nuestra ira, y la situación en que sentimos ira. Por supuesto, la ira no es invariablemente «una ira rabiosa», pero si lo es, entonces su expresión puede ser idéntica a la expresión de rabia parcial (tiene lugar el mismo proceso neurofisiológico y endocrinológico), aunque normalmente contiene algo «además de» la expresión de rabia. De forma semejante, el afecto es el instrumento del aprendizaje de emociones si en la formación de conducta emocional (en su formulación valorativa), «hacemos uso» de un afecto contra otro. Desde este ángulo, el papel del afecto de vergüenza es particularmente relevante. Le decimos al niño que tiene un arrebató de cólera «debería darte vergüenza» o «¿no te da vergüenza tener miedo de un perro?». Pero juega un papel semejante (decididamente negativo desde el punto de vista de la formación del carácter psicológico) el uso del afecto miedo como medio. «Te advierto que como no dejes de rabiar...» Otro medio no negligible para el aprendizaje de emociones es la adquisición de la capacidad de leer los afectos. Si el niño ha hecho algo y ve el rostro airado, asustado, feliz o curioso de su padre o madre, entonces ve como en un espejo la valoración de su propio acto (y del sentimiento que hay tras él), y reacciona con sentimiento (vergüenza, felicidad, tristeza, miedo). En los sentimientos «reactivos» la cualidad afectiva se hace vaga. Sabemos que la felicidad es emoción pura; pero incluso la tristeza, el miedo o la vergüenza sentidos en esos casos son mucho más emotivos que afectivos.

Sabemos que aprendemos las emociones no sólo indirectamente (mediante la relación con los afectos), junto con su valoración (su preferencia, selección o apreciación negativa), sino también directamente. He dicho que una condición de ese aprendizaje es lograr conocer también el contenido de los conceptos emocionales (es decir, de su significado). Cuanto más desarrollado sea el Ego, más idiosincráticos son sus sentimientos y mayor la discrepancia entre el acontecimiento sentimental y el hábito emocional.