

LOS SENTIMIENTOS, GUÍA DEL CONOCIMIENTO

Jesús de Garay. Universidad Europea-CEES. Madrid

Resumen: 1^a) La tesis general es que el sentimiento es una forma de conocimiento, es decir, que los sentimientos son cognoscitivos. 2^o) Se afirma también que el sentimiento desvela un sentido de la diferencia particularmente originario. 3^o) En tercer lugar, se mantiene que el sentimiento proporciona un conocimiento de determinadas identidades y regularidades: y en especial un conocimiento de disposiciones estables de la subjetividad. 4^o) Además se subraya que el sentimiento ofrece un conocimiento de lo individual, lo irrepetible, lo mudable, lo accidental y lo aparente. 5^o) Por último, se muestra cómo el sentimiento establece la relevancia, de tal manera que determina la atención y precede a toda forma de conocimiento intencional.

Abstract: 1st) The general idea is that the feeling is a kind of knowledge, that is to say, that the feeling supplies knowledge. 2nd) The essay states too that the feeling displays a sense of difference particularly original. 3rd) It is affirmed also that the feeling provides a knowledge of specific identities and regularities: and specially a knowledge of stable dispositions of subjectivity. 4th) Moreover it is underlined that the feeling offers a knowledge of the individual, the unrepeatable, the changeable, the accidental and the apparent. 5th) Finally it is shown how the feeling establishes the relevance, so that determines the attention and goes before all form of intentional knowledge.

1. Introducción

Mi propósito en este artículo tiene una sola finalidad: caracterizar qué conocimiento ofrecen los sentimientos. Qué información, qué sabiduría otorgan los sentimientos. Qué sabemos de más cuando reímos o lloramos, cuando tememos o deseamos.

Me ocuparé de los sentimientos de una forma genérica. Ciertamente no significan lo mismo los términos «emoción», «sentimiento», «afecto», «pasión», «deseo», «estado de ánimo», «sensación de dolor y placer», u otros términos o expresiones similares.

Por ejemplo, «pasión» parece aludir a un sentimiento intenso y vehemente, mientras que «emoción» a un sentimiento breve y de aparición repentina. El «deseo» parece connotar atracción, y el «afecto» alude etimológicamente a la pasividad. Desde luego, existen estados sentimentales duraderos y profundos frente a emociones pasajeras y superficiales. Tampoco es lo mismo la sensación de bienestar que la sensación de placer¹.

Las diferencias terminológicas son muchas e importantes. Y sin embargo, considero que aporta mayor claridad una consideración conjunta, a pesar de las simplificaciones que esto implica.

Decía Aristóteles que en el alma existen tres realidades: pasiones (páthe), potencias (dynaméis) y hábitos (héxeis)². Y entiendo que es cierto. El ámbito de las páthe, de los sentimientos, puede ser caracterizado de forma general frente a otro tipo de realidades como los hábitos o las facultades. Y el mismo Aristóteles añade:

¹ Cfr. J.A. Marina, *El laberinto sentimental*, Anagrama, 1996, pp. 33-36.

² Cfr. *Ética a Nicómaco*, II-5, 1105b 20 (cfr. trad. M. Araujo y J. Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970).

«Entiendo por “pasiones” apetencia (epithymían), ira, miedo, atrevimiento, envidia, alegría, amor, odio, deseo (póthon), celos, compasión, y en general los afectos que van acompañados de placer y dolor».³

Resumiré a continuación las afirmaciones que argumentaré en mi exposición. 1º) En primer lugar, mi tesis central implícita será que el sentimiento es una forma de conocimiento, es decir, que los sentimientos son cognoscitivos. 2º) En segundo lugar, sostendré que el sentimiento ofrece un conocimiento de la diferencia, de la alteridad como tal, particularmente radical. No simplemente, que, como toda forma de conocimiento, permita conocer unas diferencias u otras, sino que desvela un sentido de la diferencia particularmente originario. 3º) En tercer lugar, mantendré que el sentimiento proporciona un conocimiento de determinadas identidades y regularidades: y en especial un conocimiento de disposiciones estables de la subjetividad. 4º) En cuarto lugar, subrayaré que el sentimiento ofrece un conocimiento de lo individual, lo irrepetible, lo mudable, lo accidental y lo aparente. 5º) Y en quinto lugar, trataré de mostrar cómo el sentimiento establece la relevancia, de tal manera que determina la atención y precede a toda forma de conocimiento intencional.

2. El conocimiento de la alteridad

La proximidad terminológica entre «sensibilidad» y «sentimiento» ya pone sobre aviso acerca de un rasgo de los sentimientos. Hay algún género de semejanza entre, por ejemplo, «sentir» al tacto un jarrón y «sentir» temor. La clave de esta semejanza quizá la encontramos en la definición de sensibilidad que propone Kant al inicio de la Doctrina Trascendental de los Elementos. Allí contrapone la sensibilidad frente al entendimiento del siguiente modo:

«La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad».⁴

Es decir, la sensibilidad se caracteriza, entre otras cosas, por su receptividad, por una cierta pasividad. Algo ajeno a la conciencia irrumpe en ella, afectándola: esto es, dándole un objeto. Lo que define a la sensibilidad es precisamente que los objetos le son dados.

Aristóteles lo expresa de un modo similar. La sensación y el pensamiento difieren en que, con la sensación,

«lo que causa la actividad viene del exterior (éxothern), lo que se ve o se oye o cualquier otro objeto sensible. La razón es que la sensación como acto es de los individuales, mientras que el pensamiento (epistéme) es de los universales, y los universales están, en cierto modo, en el alma. En consecuencia, pensar está en poder de uno mismo, de modo que se puede pensar cuando uno lo desea (diò noésai mèn ep' autò, hopótan bouletai), pero sentir no está en poder de uno mismo (aisthánesthai d' ouk ep' autò): el objeto de la sensación tiene que darse (hypárchein)».⁵

³ *Ibid.*, 21-23.

⁴ *KrV*, A 19, B 33: «Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellung durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heisst Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben» (cf. trad. P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1983).

⁵ *Acerca del alma*, II-5, 417b 19-25 (trad. mía).

El pensar, de algún modo, se tiene en su poder: puede pensarse cuando se quiera. En cambio, la sensibilidad requiere que los objetos sentidos estén presentes. Es decir, existe una dependencia del «exterior» en el caso de la sensibilidad: sólo si nos es dado el objeto, sólo entonces sentimos. Se puede pensar por uno mismo, pero no se puede sentir por uno mismo. La libertad del pensamiento no es propia de la sensibilidad, que no depende de sí sino de algo otro.

Pues bien, con los sentimientos sucede algo similar. También en ellos existe dependencia, receptividad, pasividad. Con los sentimientos también se puede decir que no sentimos por nosotros mismos, sino que, en todo caso, somos sentidos. Sufrimos los sentimientos, los padecemos. El término «pasión» —frente a «acción»— o el término «afección» aluden directamente a esta pasividad.

Hay numerosas expresiones que subrayan esta dependencia de los sentimientos respecto a algo «exterior». Así por ejemplo, cuando decimos que «nos invade la tristeza» o que «nos atenaza el miedo», significamos que algo ajeno —la tristeza o el miedo— dominan nuestra espontaneidad. El enamoramiento y los celos, la cólera y el resentimiento, la ansiedad o la tranquilidad, en general todos los afectos muestran con claridad cómo la conciencia pierde autonomía en tanto que los sentimientos están presentes.

No pretendo ahora analizar hasta qué punto la genética y la bioquímica determinan los sentimientos. Ni tampoco en qué medida la educación y la cultura los configuran. Sin duda, estos factores definen las reacciones sentimentales y la estructura afectiva de un modo sin duda sorprendente.

Lo único que en este momento deseo subrayar es que, en cualquier caso, los sentimientos no están en nuestro poder. O más exactamente, no están en poder de la conciencia. No disponemos de ellos. No podemos sentir a voluntad, sino que dependemos de fuerzas extrañas que nos mueven, que nos conmocionan. Ya sea por la biología, ya sea por la cultura, ya sea por otras instancias, lo decisivo es que sentimos sin poder no sentir.

De algún modo, el poder que dispone de nuestros sentimientos nos resulta exterior, ajeno, extraño. Nos extrañamos ante nuestros estados de ánimo, ante nuestros cambios de humor, ante la sangre que hierve de rabia o de indignación, o ante la loca pasión del enamoramiento. Nos extrañamos porque el sentimiento irrumpe como un poder ajeno que domina nuestra alma.

La presencia de los sentimientos es una presencia no sujeta al control de la conciencia. Se presenta, digámoslo así, sin que uno mismo le dé permiso. Aparece gradual o repentinamente, pero en cualquier caso por su propia iniciativa. Freud caracterizó este ámbito como inconsciente y como deseo. Pero posiblemente se pueden añadir nuevas precisiones a sus análisis, porque, en primer lugar, quizá los sentimientos no son coto exclusivo del inconsciente sino que también definen el ámbito de la conciencia, y en segundo lugar, quizá el deseo no agota el terreno de los sentimientos, sino que simplemente es un sentimiento entre otros.

Más tarde argumentaré a favor de la separación del sentimiento y el deseo. Ahora, de forma breve, quisiera destacar cómo los sentimientos están presentes en la conciencia, en no menor medida que las ideas, las argumentaciones o las decisiones morales. Nos damos cuenta de nuestros sentimientos y los sentimos como propios. Sin duda, se nos escapa cuáles son esas fuerzas inconscientes que moldean nuestra afectividad. Pero del mismo modo podemos decir que ignoramos cuáles son las fuerzas inconscientes que determinan nuestro pensamiento consciente y nuestras decisiones morales. Tan consciente —y tan inconsciente— es la lógica racional como el deseo.

El problema de los sentimientos no está tanto en su adscripción a la conciencia o al inconsciente, como en la diferencia de poderes. El poder de los sentimientos es diferente

del poder del pensamiento. Hasta cierto punto podemos decir que el pensamiento está en nuestro poder: pensamos a voluntad, tenemos libertad de pensamiento. Pero en cambio no tenemos libertad de sentimiento, no sentimos a voluntad, sino que sentimos porque hay otro poder —otros poderes, otras fuerzas— que disponen de nuestros sentimientos.

Pero tanto el pensamiento como el sentimiento están presentes en la conciencia, aun cuando dependan de poderes diferentes. Es una única y la misma conciencia en la que aparecen poderes diferentes. La experiencia del desgarramiento sentimental es universal. Todas las culturas se han hecho siempre eco de las heridas del corazón, de las luchas y conflictos del alma, de las contradicciones y tensiones más profundas en la intimidad del yo. La *Fenomenología del Espíritu* posiblemente sea el relato más lúcido de esa continua y escondida escisión que quiebra el alma. La conciencia no es presencia de la identidad sino de la diferencia.

En cualquier caso, lo que querría subrayar es que la presencia de esta diferencia, de esta alteridad, en el fondo del alma, se debe al sentimiento. La extrañeza ante la aparición del sentimiento revela que en la conciencia coexisten un poder sobre sí mismo y, simultáneamente, un poder ajeno.

La tradición platónica⁶ ha interpretado esa diferencia en términos de imperfección y de deseo. El alma, dicen, está rota porque desea una unidad de la que carece. Aspira hacia el bien que no posee, precisamente porque no posee la unidad. La satisfacción del deseo permitirá alcanzar la identidad del alma consigo misma y en último término con Dios. La unificación mística con Dios es la soñada aspiración de toda la tradición neoplatónica desde la Antigüedad hasta nuestros días.

A su vez, la tradición estoica ha supuesto que la pasión, en tanto que impide la autonomía de la razón, es un obstáculo para la libertad. Y por consiguiente, ha insistido en que es preciso recobrar la libertad del alma mediante la anulación de las pasiones y los afectos. La imperturbabilidad del ánimo es la finalidad del sabio estoico. Gracias a esa anulación de los sentimientos, el hombre se hace dueño de sí y se une al Lógos del universo, esto es, a Dios Padre.

La anulación de los sentimientos va pareja a la anulación de las diferencias y la aspiración a la unidad. Pero esto supone negar valor a la receptividad. Si no hay sentimientos ni diferencias, no hay nada que recibir. Y por supuesto, nada que dar. Y en la unión mística, de forma paradójica, desaparece la vida religiosa, tal como la ha entendido la tradición cristiana: sin diferencia ni receptividad no hay posibilidad de gracia, ni de amor.

En resumen, la presencia del sentimiento en la conciencia advierte de la realidad de un poder extraño, de una fuerza ajena. Es precisamente esta extrañeza del poder del sentimiento, esta alteridad respecto al poder del yo que dispone de sí la que aparece insidiosamente en el campo de la conciencia. El poder de los sentimientos impide, una y otra vez, que la conciencia se cierre sobre sí misma.

El sentimiento de sorpresa, de extrañeza, de asombro, es precisamente ese sentimiento invocado en Grecia para destacar la presencia de una Naturaleza que vive y actúa con un poder y una fuerza ajenos a la planificación y al control del hombre. Pero decir que la sorpresa o la extrañeza están en el inicio del saber equivale a decir que lo está el sentimiento.

Junto a la sorpresa, están también el miedo, el sufrimiento, o la angustia ante la muerte. Hay sentimientos como el de placer y el de bienestar, que, como bien sabían

⁶ Acerca de la evolución de Platón en la consideración de los sentimientos, cfr. M. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, Visor, Madrid, 1995, pp. 133-308.

Aristóteles y Epicuro, acompañan al vivir, de tal modo que puede parecer que son simple expresión de la espontaneidad del propio yo; pero en cambio, la aparición del dolor, del miedo y de la muerte inmediatamente revelan que el poder de los sentimientos va más allá del poder del yo que piensa.

Sin duda, debemos a Heidegger —ya desde el parágrafo &29 de *Ser y tiempo*— la claridad con la que estos temas se han extendido en nuestro horizonte intelectual. El hombre no es una conciencia que se desarrolla y se perfecciona gracias al dinamismo del espíritu, sino por el contrario se encuentra ya situado en un mundo: y ese estar situado en un mundo es un encontrarse afectivamente ya orientado en ese mundo.

La alteridad del mundo con respecto a la conciencia se hace patente en su falta de disponibilidad por parte de la acción del yo creador. Y esa falta de disponibilidad se advierte en forma de sentimiento de extrañeza ante otros poderes. Los sentimientos no son simple expresión de la espontaneidad del yo, sino más bien de un otro. Encontrarse ya afectivamente situado implica que los sentimientos no son expresión de un yo primero, sino por el contrario anteceden a la espontaneidad de ese yo consciente.

Antes de que el yo empiece a reflexionar, antes de que comience a pensar, antes de que realice cualquier acción, el yo se encuentra ya con un ánimo determinado, con una disposición sentimental precisa, con unos deseos y unas inquietudes definidas.

Heidegger lo dice así:

«no se debe caer en el error de negar ontológicamente al estado de ánimo el ser la forma de ser original del ser-ahí en que éste es abierto para sí mismo *antes* de todo conocer y querer y muy *por encima* del alcance de lo que éstos son capaces de abrir. Y además, nunca nos hacemos dueños del estado de ánimo librándonos de todo estado de ánimo, sino siempre desde un estado de ánimo opuesto».⁷

El conocer de la sensibilidad y de la inteligencia, así como el querer de la voluntad, siguen al encontrarse inicialmente con una disposición afectiva determinada.

Ciertamente hay sentimientos que revelan con especial crudeza esa falta de disponibilidad de los sentimientos para el yo. Es el caso de la enfermedad, del sufrimiento o de la inquietud ante la muerte. En estos y otros sentimientos se muestra con la mayor evidencia que la afectividad humana no es una conciencia que se despliega desde sí misma, sino dependiente de un mundo distinto, aunque cooriginario con el yo.

Desde que nacemos sentimos el cuidado, la inquietud, la responsabilidad de nuestra propia existencia. No nos es dado elegir esa responsabilidad. De ahí que la responsabilidad, el sentimiento de responsabilidad, anteceda a nuestras decisiones. Del mismo modo, tal como Levinas ha destacado⁸, siguiendo las indicaciones de Heidegger⁹, nos encontramos también ya dispuestos afectivamente con respecto a lo otro: dispuestos respecto a Dios, dispuestos respecto a los demás hombres, respecto a la Naturaleza, y en general respecto al ser. La presencia de las otras personas, la presencia del rostro del otro está ya afectándonos, impresionándonos, conmoviéndonos, orientándonos en nuestros afectos. La elección —y una nueva responsabilidad— viene después. Pero en el inicio del encontrarse existe ya un cuidado, una responsabilidad.

⁷ *SuZ*, &29 (trad. J. Gaos, FCE, Madrid, 1987, p.153).

⁸ *Cfr. Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 201 y ss.

⁹ *Cfr. en especial SuZ*, &26.

Por otra parte, el sentimiento revela que somos vulnerables. Sentir el sentimiento es sufrirlo, padecerlo. Receptividad implica vulnerabilidad. Por los sentimientos somos golpeados, heridos. La invulnerabilidad es la tentación del estoico: así evita recibir daño de la fuerza de las pasiones. Y es que los sentimientos implican peligro, riesgo. El poder ser afectados desde fuera supone la incapacidad de un completo control de sí, supone una esencial inseguridad y una dependencia de otro. Por eso, los cínicos encontraban en la pasión del amor lo más opuesto a la libertad.

Pero si nos refugiarnos en la invulnerabilidad frente a los peligros del sentimiento, entonces anulamos nuestra capacidad de ser sorprendidos por lo otro. La vulnerabilidad ensancha el conocimiento. Sólo el que es receptivo a los sentimientos, puede conocer lo que ellos ofrecen. De algún modo, cuanta más vulnerabilidad, mayor capacidad de conocimiento. Y en general, cuanta mayor vulnerabilidad, mayor peligro, pero también mayor receptividad para toda clase bienes.

El ejemplo del amor es claro: sólo si un amante se hace vulnerable al otro amante, sólo entonces puede recibir bienes del otro. Pero esa disponibilidad implica también peligro de engaño y de instrumentalización. Por eso, dice Aristóteles que el viejo se vuelve desconfiado y frío, porque recela de lo que pueda recibir de los demás. La confianza y la ingenuidad juvenil, en cambio, dejan en libertad la compasión: esto es, ser afectado por los sentimientos ajenos.¹⁰

La compasión o la simpatía sólo pueden surgir si uno se hace vulnerable a los sufrimientos o en general a las pasiones de los otros. Sólo si uno está receptivo para sufrir los dolores de otro, sólo entonces puede sufrírselos. La indiferencia es precisamente la anulación de la diferencia: la indiferencia conserva la autonomía de la libertad, mediante la invulnerabilidad. No compadecer a otro preserva nuestra libertad y nos salva de los peligros de nuevos sufrimientos. Mantenerse indiferente ante los dolores ajenos significa estrictamente esto: mantenerse en la identidad de sí y esquivar la aparición de la diferencia. Es decir, apartar la presencia del otro. El lenguaje ordinario denomina así a los indiferentes: personas sin sentimientos.

En resumen, los sentimientos revelan una diferencia inscrita en el centro de la conciencia, en tanto que remiten a un poder indisponible para el yo. Tal indisponibilidad se muestra en el original encontrarse con un ánimo ya determinado de antemano, antes de todo conocer y de todo querer. Este encontrarse ya afectivamente orientado desde el inicio afecta también a los otros con quienes nos encontramos ya afectivamente determinados.

3. *Los sentimientos como saber de la identidad*

Ahora bien, el saber acerca de la diferencia no agota la virtualidad cognoscitiva de los sentimientos. Concretamente, los sentimientos también desvelan determinadas identidades, que de otro modo quedarían ocultas a nuestro conocimiento.

Ante todo, y tal como Hume puso de relieve, los sentimientos no son siempre breves y pasajeros sino también muestran una notable estabilidad en las personas e incluso en los pueblos. La tradición cultural transmite de generación en generación formas estables del gusto y de la afectividad. Y desde luego la herencia genética establece pautas muy firmes respecto a los afectos de las diversas especies animales.

Es decir, el saber que proporcionan los sentimientos nos dice algo sobre la identidad, la estabilidad, la constancia e incluso sobre la necesidad. Existen numerosas regularidades

¹⁰ Cfr. *Retórica*, II, 12-13, 1389^a 2-1390^a 28.

afectivas en nuestros comportamientos. La estructura afectiva humana ofrece una indudable regularidad. En circunstancias normales, todos los hombres buscan la felicidad, todos sienten aversión al dolor, todos muestran pautas regulares en cuanto a la sexualidad o en cuanto a la violencia, etc. Por otra parte, el léxico relativo a los sentimientos guarda numerosas semejanzas en todas las culturas y épocas.

Pero la identidad que conoce el sentimiento es una identidad relativa a la subjetividad, y sólo secundariamente a los objetos. El saber de los sentimientos es un saber de la subjetividad, y no tanto un saber de los objetos.

Sabemos mucho de cada uno de nosotros a través de nuestros afectos. Ya he señalado antes cómo en la conciencia aparece no solamente el poder libre del pensamiento sino también otro poder diferente que es la fuerza de las pasiones. Pues bien, el conocimiento de sí se alcanza no solamente mediante el pensamiento libre sino también mediante la conciencia sentimental. Conocerse a sí mismo no es conocer únicamente como yo pensante y libre sino también como sujeto de las pasiones.

Los sentimientos son muchos y muy diversos, y resulta difícil precisar qué sentimos en cada momento. Pero cuando logramos poner un nombre a cada uno de ellos, ya hemos dado un paso en la determinación de esas realidades del alma que son los sentimientos.

La diversidad de sentimientos revela una diversidad de poderes. Ese poder ajeno al «yo pienso», que está en la fuente de todos los sentimientos, es en rigor una pluralidad de poderes. Platón distinguió la *epithymía* del *thymós*, Aristóteles intentó en la *Retórica* una clasificación más detallada y sistemática. Y en este siglo, se siguen realizando diversas propuestas acerca de cuáles sean los sentimientos más fundamentales.

La *kátharsis pathemáton* que proporciona la tragedia es propiamente una clarificación¹¹ de los sentimientos. En general, la representación de las acciones, junto con los sentimientos que despiertan en nosotros, posibilita que comprendamos mejor nuestras propias disposiciones afectivas; esto es, mediante la representación llevamos a cabo una clarificación de nuestros sentimientos, nos hacemos capaces de reconocerlos en nosotros mismos.

Y en tanto que existen en cada uno disposiciones afectivas estables y continuadas, en esa misma medida el conocimiento de sí se ensancha. No se puede imaginar a nadie tan ignorante como quien conoce mucha ciencia pero ignora todo sobre sus sentimientos. El éxito de confesores, psiquiatras y psicoanalistas estriba justamente en el conocimiento científico de la lógica estable de los sentimientos humanos.

Así pues, los sentimientos proporcionan el saber de una cierta identidad: la identidad de la subjetividad. Secundariamente pueden referirse a objetos, tal como han mostrado Brentano o Scheler. Pero el conocimiento del sentimiento es primariamente autoconocimiento. Sentimientos como la tristeza, la angustia, la alegría, el bienestar, el placer o el sufrimiento, muestran con bastante claridad que los sentimientos no son primariamente de objetos sino de la propia subjetividad. Los sentimientos informan ante todo sobre la propia subjetividad.

Precisamente es esa falta de intencionalidad lo que hace de los sentimientos una forma de conocimiento difícil de controlar y de precisar. Al no ser objetivables en cuanto tales, la identidad de los sentimientos se esconde a la mirada objetivadora, y aparecen confusos y escurridizos ante el análisis científico.

Aristóteles señalaba que los sentimientos, y en particular la sensación de placer y dolor, significan los hábitos.

¹¹ Encuentro convenientes las razones que aduce M. Nussbaum para traducir *kátharsis* por clarificación. Cfr. *La fragilidad del bien*, Visor, Madrid, 1995, pp. 480-483.

«Hay que considerar como un indicio (semeïon) de los hábitos el placer o dolor consiguiente a las acciones: el que se aparta de los placeres corporales y se complace en eso mismo es morigerado, el que siente contrariedad, licencioso; el que afronta los peligros y se complace o por lo menos no se contrista, es valiente, el que se contrista, cobarde. La virtud moral, en efecto, tiene que ver con los placeres y los dolores, porque por causa del placer hacemos lo malo y por causa del dolor nos apartamos del bien. De ahí la necesidad de haber sido educado de cierto modo ya desde jóvenes, como dice Platón, para poder complacerse y dolerse como es debido; en esto consiste, en efecto, la buena educación».¹²

El placer y el dolor —la atracción y el rechazo, y en general todos los sentimientos— acompañan a las disposiciones estables del hombre. Y en consecuencia, acompañan también hasta la misma ciencia y la sabiduría, en tanto que pueden ser caracterizadas como hábitos de la inteligencia. De ahí el gusto o el disgusto por la ciencia, o el aprecio o la indiferencia por la verdad. De ahí la sospecha, la inquietud, el respeto, la cobardía o el miedo ante la verdad.

Las diversas propuestas metodológicas de la ciencia arrancan de una orientación afectiva. La sorpresa ante la naturaleza, la duda cartesiana, la sospecha, el entusiasmo por la libertad, o la búsqueda de utilidad y de eficiencia no son más que expresiones de ese placer y dolor, de esa afectividad esencial que acompaña a los hábitos de la inteligencia.

En resumen, los sentimientos proporcionan conciencia de sí: es decir, un saber de la subjetividad, y en especial de uno mismo, que implica un conocimiento de la identidad. Gracias a ellos obtenemos un conocimiento de ese poder ajeno al «yo pienso», tanto si se lo concibe como un único poder como si se lo concibe como una pluralidad de poderes. Pluralidad de poderes que puede caracterizarse como la fuerza de la herencia biológica, como la fuerza de la tradición cultural, o como la fuerza de los hábitos. Los sentimientos aparecen, entonces, como predicados esenciales o accidentales de un sujeto, que es la subjetividad.

4. Los sentimientos como saber de lo singular

Sin embargo, los sentimientos aportan también el conocimiento de un sentido de realidad que la ciencia desprecia. Es el conocimiento del aspecto cambiante, pasajero, aparente y meramente subjetivo del mundo. Incluso las sensaciones pueden ser fácilmente reiteradas una y otra vez según los protocolos de la experimentación: la planificación racional puede establecer pautas regulares en las sensaciones.

En cambio, los sentimientos ni siquiera son susceptibles de esa cómoda reiteración planificada. Uno no puede alegrarse o entristecerse de forma planificada y calculada. Incluso el mismo objeto intencional puede despertar en nosotros sentimientos diferentes en momentos distintos. El sentimiento parece máximamente subjetivo y cambiante, y por tanto irrelevante para nuestro conocimiento científico del mundo.

Por eso, los sentimientos son apartados de la ciencia. Si lo que la ciencia busca es control, seguridad, predicción y utilidad para el hombre, entonces los sentimientos son lo más opuesto a ella: son incontrolables, inseguros, impredecibles e ineficientes. Sin duda, el conocimiento que proporcionan los sentimientos, desde este punto de vista, nada tiene que ver con el conocimiento científico.

¹² *Ética a Nicómaco*, II-3, 1004b 4-13.

La metodología científica trata de determinar con exactitud el horizonte de aparición de las nuevas experiencias. Los experimentos responden a las preguntas que previamente hemos formulado dentro de ese horizonte definido correctamente. El conocimiento experimental, en consecuencia, crece sobre un armazón estructurado de antemano. En cambio, el conocimiento aportado por los sentimientos se presenta inopinadamente.

Digamos que la información que proporcionan los sentimientos no ofrece excesiva fiabilidad a la ciencia, debido a esa denostada inestabilidad de los sentimientos. El conocimiento científico busca la identidad, la necesidad, la permanencia, la invariabilidad. Los sentimientos parece que están muy lejos de satisfacer esas exigencias: son, más bien, cambiantes, particulares, diferentes, contingentes.

Además, si el conocimiento científico atiende a la verdadera realidad que está más allá de las apariencias, los sentimientos por el contrario parecen superficiales y dependientes de impresiones subjetivas ajenas a la verdadera realidad de las cosas. Como si los sentimientos fueran sólo provisionales y engañosos. Sólo si pasa la pasión del momento, puede emerger la verdad objetiva.

Es preciso rectificar estos planteamientos que menosprecian el valor cognoscitivo de los sentimientos. Sobre todo porque quizá lo más destacable del saber que proporcionan los sentimientos sea precisamente aquello que se menosprecia de ellos. Esto es, su inestabilidad, su mero valor de apariencia, su singularidad, su falta de objetividad...

Estamos tan deslumbrados por la utilidad de los conocimientos científicos, que tendemos a desacreditar cualquier otro conocimiento que no sea científico. Ya desde Platón, creemos que allí donde no haya identidad, necesidad o inmutabilidad, no hay verdadero conocimiento. Y desde Bacon admitimos sin dificultad que un conocimiento que no sirva para los hombres, es un conocimiento despreciable.

Ahora bien, los sentimientos ofrecen un valor cognoscitivo que no debe desatenderse, porque el conocimiento que proporcionan los sentimientos de lo que es único, de lo que es aparente, de lo que es disperso y de lo que es pasajero, es un conocimiento que expresa la verdad de lo real tanto o más como pueda ser el conocimiento de la identidad o de la unidad.

Si observamos detenidamente esos elementos tan denostados que el sentimiento conoce, descubrimos que la misma existencia humana está construida con esos materiales tan precarios. Es decir, la vida humana vive en lo singular, lo único, lo irrepetible, lo aparente. Y en general, no sólo en la vida humana, sino en el entero campo del ser, lo máximamente real es lo individual. Con razón Aristóteles denominaba ante todo substancia primera y acto a lo individual que existe actualmente aquí y ahora.

La biografía de una persona está hecha de experiencias singulares. La vida del hombre se vive en singular. Las relaciones humanas, el deseo, la amistad y el odio se viven en singular. La historia de los hombres se construye con experiencias singulares. Y esa singularidad está directamente relacionada con la subjetividad y movilidad de los sentimientos.

La existencia humana está hecha de apariencias, no de ciencia. Lo que constituye la biografía real y verdadera de un hombre es ante todo su aparecer: sus apariciones en el mundo y las apariencias del mundo. El aparecer actual no es menos real que la verdad escondida. Ciertamente con las diferencias de los sucesivos apareceres no se puede hacer ciencia. Sólo lo común e idéntico del aparecer permite acceder a la ciencia. Pero si no se puede hacer ciencia, no por ello deja de tener menos valor ese conocimiento. La ciencia no es la suma de todo conocimiento.

Por ejemplo, el pensamiento narrativo, tal como lo formulan Ricoeur o Bruner¹³, ofrece un camino en nada inferior a la ciencia. Las experiencias vividas son experiencias singulares e irrepetibles: una experiencia repetida ya no es idéntica a la primera, precisamente porque, frente a la primera, añade la repetición. La ciencia no puede pensar esa diferencia, pero el pensamiento sí puede establecer un relato, una narración que describa en sus pormenores y en sus apariencias esa vida siempre distinta, esa vida sentimental.

La narración biográfica e histórica se basa en la memoria. De un acontecimiento singular no cabe ciencia de la identidad pero sí cabe guardar memoria. No echar en el olvido. Ciertamente no hay memoria de todo lo vivido, de todas las apariencias, de todos los sentimientos subjetivos. Sólo conservamos aquellas experiencias que son relevantes. De lo irrelevante, de lo insignificante no hay memoria.

Pero la relevancia de una experiencia no procede frecuentemente de su valor de identidad o de necesidad, sino más bien de su diferencia, de su singularidad. Un acontecimiento se hace relevante al margen de que sea sólo un sueño imaginario, una locura absurda o un encuentro casual. Lo relevante de la existencia humana tiene que ver a menudo con esas contingencias accidentales.

Y de ellas hacemos memoria, incluso después de muchos años de vida (como los aniversarios del nacimiento o de la muerte de un ser querido; o como un agravio o un fracaso); o incluso después de muchas generaciones y después de muchos siglos (como los aniversarios nacionales, o como las conmemoraciones religiosas). El carácter episódico de un acontecimiento no obsta para que sea relevante. Al contrario, es el carácter único e irrepetible del acontecimiento lo que lo convierte en valioso, en relevante. No sólo la identidad es relevante (que sin duda lo es), sino también la diferencia.

Guardar memoria significa cuidado: lo valioso se cuida para que no se pierda. Y en especial para que no se pierda en el olvido. Y ante la presencia de lo valioso surge la responsabilidad. Es decir, la aparición de una realidad valiosa no deja indiferente, sino que reclama cuidado, atención. Es esa exigencia de respuesta la que establece la responsabilidad.

Las relaciones personales son relaciones entre seres individuales y están entrelazadas de experiencias particulares. Y los sentimientos, igualmente diferentes y particulares, conforman esas relaciones. La aparición de otra persona despierta un sentimiento: y aquí es singular la aparición, es singular la persona, y es singular el sentimiento. Todo ello es particular, individual y subjetivo. Y aún así puede ser valioso y merecedor de ser conservado en la memoria.

La cultura se alimenta de esta memoria histórica de acontecimientos casuales y particulares, pero decisivos. La educación no es en absoluto solamente aprendizaje de la ciencia sino muy en primer lugar es memoria de acontecimientos singulares.

Igualmente el saber religioso no es propiamente teología sino memoria de acontecimientos sagrados y de experiencias religiosas. La fe y las prácticas religiosas no se fundamentan desde la teología, sino en primer lugar se establecen desde experiencias y acontecimientos singulares.

En síntesis, no es legítimo desacreditar el valor cognoscitivo de los sentimientos tomando como paradigma de conocimiento el saber de los universales, de la identidad, de la necesidad, de la inmutabilidad. Y mucho menos, puede tomarse como paradigma del conocimiento la ciencia basada en el número y la medida. Pero si se acepta el valor cognos-

¹³ Cfr. P. Ricoeur, *Tiempo y narración*, Siglo XXI, México, 3 vols., 1996. J. Bruner, *Realidad mental y mundos posibles*, Gedisa, Barcelona, 1999; *Actos de significado: más allá de la revolución cognitiva*, Alianza, Madrid, 1995.

citivo de lo particular, lo único, lo individual, lo aparente y lo pasajero, entonces hay que aceptar la fuerza cognoscitiva de los sentimientos.

5. Los sentimientos como saber de lo relevante

He mencionado ya algunas dimensiones cognoscitivas del sentimiento: 1º) Es un conocimiento de la diferencia como tal, en tanto muestra en la propia conciencia la presencia de un poder del que el «yo pienso» no dispone. 2º) Es una cierta conciencia de la subjetividad, y no tanto conocimiento de un objeto intencional. 3º) Es un conocimiento de la identidad de la propia subjetividad, y en particular de la constancia de las propias disposiciones. Y 4º) Es un conocimiento de lo real en tanto que lo real es individual, accidental, subjetivo, mudable y aparente.

Sin embargo, queda por destacar un aspecto central del carácter cognoscitivo de los sentimientos. Se trata del conocimiento de la relevancia como tal. Gracias a los sentimientos podemos diferenciar lo relevante de lo irrelevante, y en general establecer diversos niveles y formas de relevancia.

Es decir, es en el ámbito de los sentimientos donde se determina la evaluación o estimación básica de lo real. Son ellos los que establecen si algo es bueno o malo, útil o perjudicial, interesante o indiferente, insignificante o sublime, atractivo o repulsivo, bello o sublime, divertido o aburrido, placentero o doloroso. En general, son los sentimientos los que orientan el conocimiento mediante un saber valorativo.

Desde Platón, el deseo ha adquirido un protagonismo frente a otros tipo de sentimientos. Lo valioso o relevante fue denominado bueno y todos los sentimientos fueron pensados desde el deseo. El amor, por ejemplo, era concebido como deseo del bien.

En Santo Tomás, igualmente, asistimos a una sistematización de los sentimientos que son caracterizados como formas del apetito sensitivo. Las pasiones se dividen según se refieran al bien o al mal, según el bien sea pasado, presente o futuro, esté ausente o no, sea propio o ajeno, etc. En la medida en que el apetito no es sensitivo sino intelectual, el deseo se convierte en voluntad, esto es, en una tendencia hacia el bien que es fin de la inteligencia y del hombre. Pero incluso así continúa siendo deseo, tendencia.

Sin embargo, parece forzado reducir al deseo a otros sentimientos como la serenidad, el placer o la alegría. Interpretar toda la gama sentimental de los hombres desde la perspectiva de su imperfección ontológica y de su tendencia al fin, quizá sea una interpretación excesivamente forzada. En todo caso, metodológicamente el camino que habrá que recorrer es el inverso. Será a partir del análisis de los sentimientos como habrá que mostrar que todos implican un deseo natural insatisfecho que aspira a su satisfacción.

Sea como fuere, lo cierto es que la aparición del deseo y de los sentimientos en la conciencia establece una orientación valorativa respecto a la realidad. Los objetos presentes no aparecen únicamente con unos rasgos en sí sino también con una valoración. Es decir, cuando la subjetividad siente los objetos, los conoce como buenos y relevantes (o no).

Sucede que los sentimientos, tal como insiste Heidegger, configuran desde el inicio nuestro estar en el mundo. «Antes de todo conocer y querer»¹⁴, ya nos encontramos afectivamente orientados en la realidad. Ya estamos deseando, tendiendo, huyendo, temiendo, dudando, gozando. Es decir, no es que se conozcan los objetos y se les añada a continuación una valoración, sino que previamente a todo conocimiento existe ya una

¹⁴ SuZ, &c29.

disposición valorativa respecto a qué conocer.

Necesariamente ha de existir una *versio* o *aversio* inicial que haga posible la selección de la infinita información disponible. Podríamos ver infinitas figuras o colores, pero nuestra mirada se detiene en unos objetos en especial. Podríamos oír numerosos ruidos, pero nuestro oído escucha sólo unos sonidos o unas voces particulares. Podríamos deliberar y pensar sobre múltiples cuestiones, pero el hombre decide y piensa sólo algunas cosas.

Es decir, es preciso dirigir el conocimiento, orientar la sensibilidad y el pensamiento. Pero eso es algo que hacemos desde una situación previamente dada. Y en concreto, desde unos sentimientos en los que ya nos encontramos. Todos los hombres desean por naturaleza saber, dice Aristóteles; pero eso significa que el deseo —y en particular ese deseo natural de saber— antecede al saber.

Hay muchos deseos que anteceden al conocer y al querer. Y además hay muchos sentimientos en los que ya nos encontramos. Y desde ellos atendemos al mundo, dirigimos nuestra atención a unas cosas u otras. Previamente a la intencionalidad está la atención. Antes de que la vivencia sea vivencia de un objeto, ya antes hay una disponibilidad afectiva respecto al objeto. Ya antes, digamos, hay una determinada receptividad para los objetos. No hay indeterminación pura, no hay tablilla de cera en la que nada está escrito, sino una receptividad definida.

La intencionalidad no es primera. Antes de la intención está la atención. Antes de la dirección al objeto está la posibilidad del objeto. Si no hay disponibilidad respecto al objeto (por ejemplo, porque la estructura física del oído no permite escuchar determinados sonidos), si no hay esa disponibilidad, no hay objeto intencional. Si un objeto posible no es relevante, no hay conocimiento del objeto. La atención antecede al conocimiento de objetos.

Pero la atención está vinculada con los sentimientos. Locke destaca cómo los sentimientos de placer y dolor son determinantes para dirigir nuestra atención, y concretamente para establecer la relevancia de nuestros conocimientos y nuestras acciones. Sin sentimientos que estructuren la atención, la mente se encontraría a la deriva. No sabríamos qué sentir, qué pensar, qué querer.

«Si la percepción de placer estuviera totalmente separada de todas nuestras sensaciones externas y nuestros pensamientos internos, ningún motivo tendríamos para preferir un pensamiento a otro, una acción a otra, por ejemplo, no podríamos escoger entre la negligencia y la atención, o el movimiento y el reposo. De tal manera que no moveríamos nuestros cuerpos ni mantendríamos la mente ocupada, sino que dejaríamos que nuestros pensamientos corriesen a la deriva (valga la expresión) sin ninguna dirección ni propósito, y permitiríamos que aparecieran en nuestra mente, según fueran ocurriendo y sin otorgarles atención alguna, las ideas, cual sombras inadvertidas. Y en esta situación el hombre, por muy dotado que estuviera de las facultades de entendimiento y de la voluntad, resultaría un ser ocioso e inactivo que pasaba su cuerpo en un perezoso y letárgico sueño».¹⁵

Pero dejarlo todo en poder del placer y del dolor es una simplificación excesiva del ámbito sentimental humano. El dolor puede ser compatible con una acción o con la búsqueda de conocimiento. Lo relevante en la existencia humana no se reduce únicamente a placer y dolor.

¹⁵ Cfr. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, lib.II, c.7,&3.

En cualquier caso los sentimientos están en el inicio de la atención, porque conforman, dan forma a nuestras expectativas. Nuestra disposición, natural o no, estable o pasajera, está conformada de una forma determinada. Nadie está dispuesto a conocer todo. Más bien, uno está dispuesto a atender a determinados objetos y a ignorar o descuidar otros.

Es conocida la caracterización del enamoramiento por Ortega como una patología de la atención. En el enamoramiento la atención se concentra de forma muy intensa en un ámbito extremadamente particular de personas y de objetos. Algo así sucede también con los demás sentimientos. Eso sí, unos sentimientos cierran el horizonte de atención en mucha mayor medida que otros. Es el caso mencionado del enamoramiento, o también del rencor, del pánico o de la tristeza. En esas situaciones el horizonte de la atención se encuentra crispado y como agarrotado.

En cambio, otros sentimientos abren el horizonte de atención en mayor medida. Heidegger, en *Ser y tiempo*, insistió en la angustia¹⁶, siguiendo las huellas de Kierkegaard¹⁷, y más tarde destacó la importancia de la serenidad¹⁸. Filón de Alejandría subrayó, en cambio, el papel de la esperanza y la piedad como sentimientos básicos que abren el horizonte de la atención¹⁹. En la tradición cristiana el amor es el sentimiento que ha sido considerado de mayor apertura atencional. Es de Heidegger esta cita de San Agustín: «non intratur in veritatem, nisi per charitatem».²⁰ Es en el amor donde la tradición cristiana y platónica convergen.

Los sentimientos configuran la atención. Ya desde la misma actualidad de la vigilia, la atención establece unas expectativas. Simplemente estar despiertos supone un básico prestar atención al mundo: un elemental interesarse por el entorno, por el mundo. La sola pacífica mirada al entorno supone ya una implícita declaración de relevancia del ser, que se traduce en mirar a objetos. Pero además, en la vigilia no se mira en general sino se atiende a objetos y sucesos determinados.

Lo característico de la atención es que conforma las posibilidades. No tanto la actualidad, sino las posibilidades del conocimiento. La atención define el ámbito posible del conocimiento. En abstracto las posibilidades de la mente humana son infinitas: una tablilla de cera en la que nada está escrito. Pero de hecho las posibilidades de la mente humana en cada momento son unas determinadas, que están predefinidas antes de que conozcamos algo. El horizonte de posibilidad del conocimiento está ya conformado con anterioridad al acto de conocimiento. Y esa configuración de la disponibilidad de la mente es justamente la atención.

La atención establece las condiciones de posibilidad de la intencionalidad²¹. Esas posibilidades tienen unas diferencias precisas. Las posibilidades no son infinitas en ningún ser humano concreto. Tienen una forma determinada. La posibilidad también tiene forma, no sólo el acto. Los objetos intencionales posibles son unos determinados. No infinitos. La atención formaliza la posibilidad de la mente, mientras que la intención presenta el objeto intencional en el acto, en la vivencia. Y es que antes que el deseo está la posibilidad.

¹⁶ Cfr. *Suz*, &49-53.

¹⁷ Cfr. *El concepto de la angustia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982.

¹⁸ Cfr. *Serenidad*, E. del Serbal, Barcelona, 1989.

¹⁹ Cfr. mi artículo *Bárbaros e infieles en el pensamiento de Filón de Alejandría*, en: *Bárbaros e infieles en las tres culturas*, J. Choza y W.P. Wolny (coords.), Fundación San Pablo Andalucía CEU, Sevilla, 2000.

²⁰ *Contra Faustum*, lib. 32, cap. 18.

²¹ Acerca de la relación ente posibilidad y atención, cfr. Husserl, *Experiencia y juicio*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1980, pp. 32 y ss.

Si el pensamiento humano no se moviera entre posibilidades, no habría deseo.

Por eso, Kierkegaard insistió en el papel central del sentimiento de angustia como conocimiento. Porque supone un reconocimiento de la posibilidad esencial que define a la existencia humana. Siguiendo sus indicaciones, podríamos añadir que todos los sentimientos, de algún modo, implican, una cierta referencia a la posibilidad: justamente porque los sentimientos son reconocidos como algo que *puede* afectarnos. Como una posibilidad de la existencia. Sabemos precisamente que los sentimientos son una posibilidad para nosotros. La posibilidad misma se hace presente en cualquier sentimiento. El reconocimiento de la mutabilidad de los sentimientos incluye simultáneamente el reconocimiento de su posibilidad.

En síntesis, los sentimientos presentan una importancia cognoscitiva esencial, porque establecen el horizonte de atención de la intencionalidad, mediante la formalización de las posibilidades del conocer y del querer. Incluso la misma posibilidad se muestra en el sentimiento. Los sentimientos determinan lo relevante, lo valioso, y lo posible, y en consecuencia proporcionan el conocimiento necesario para orientar el comportamiento humano.

Jesús de Garay
Departamento de Filosofía
Universidad Europea-CEES
28670-Villaviciosa de Odón
(Madrid)