

LA EMOCIÓN DISLOCADA.

*Un aparente dilema metodológico a partir de la concepción
cartesiana de las pasiones.*

SERGIO ALBERTO FUENTES GONZÁLEZ.

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2012

LA EMOCIÓN DISLOCADA.

*Un aparente dilema metodológico a partir de la concepción
cartesiana de las pasiones.*

SERGIO ALBERTO FUENTES GONZÁLEZ.

PROYECTO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE FILÓSOFO.

Director

LUIS ALBERTO ANGARITA BECERRA
PROFESOR DE FILOSOFÍA UIS

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA

2012

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	8
1. TRES CONCEPCIONES MODERNAS DE LA EMOCIÓN.	10
2. EMOCIÓN Y DISYUNCIÓN	20
2.1. LA EMOCIÓN CORPORIZADA	20
2.1.1. Filosofía y fisiología entreveradas.....	20
2.1.2. Spinoza; el origen de la disyunción.....	27
2.1.3. James; una disyunción exclusiva.....	34
2.2. UNA “FILOSOFÍA DE LA EMOCIÓN\	38
2.2.1. Clasificar las emociones	38
2.2.2. <i>Sentio ergo sum</i>	43
2.2.3. El fabuloso experimento de Descartes.	48
3. LOS JUEGOS DE LENGUAJE COMO EXPERIMENTOS MENTALES	58
CONCLUSIONES	69
BIBLIOGRAFÍA.....	71

RESUMEN

TÍTULO:

LA EMOCIÓN DISLOCADA. UN APARENTE DILEMA METODOLÓGICO A PARTIR DE LA CONCEPCIÓN CARTESIANA DE LAS PASIONES*

AUTOR:

FUENTES González Sergio Alberto **

PALABRAS CLAVE:

Pasión, Paralelismo Psicofísico, Experimento Mental, Juego de Lenguaje.

En la primera parte de este trabajo, se expondrán algunos de los principales aspectos de las teorías Cartesiana, Spinoziana y Jamesiana de la emoción, con el objeto de identificar, a partir de Descartes, un dilema metodológico que se debate entre los tratamientos científicos y filosóficos de la emociones. En la primera mitad de la segunda parte se abordará el componente científico del dilema; allí se examinará cómo la fisiología y la ciencia se entrevén en el pensamiento de Descartes. En seguida, se indicará el punto de disyunción metodológica a partir del paralelismo psicofísico de Spinoza, para posteriormente señalar cómo James hizo exclusiva esa disyunción con su teoría de las emociones-sensaciones. La otra mitad del segundo capítulo estará destinada al tema filosófico del dilema; inicialmente, se mostrarán algunos problemas inherentes a la tipificación de las emociones. Después se identificara en algunos razonamientos de Descartes un método de análisis conceptual conocido como experimentación mental, a partir de una posible interpretación de las *Meditaciones Metafísicas*. Finalmente, en la tercera parte se planteará la posibilidad de interpretar los juegos de lenguaje de las *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein como experimentos mentales, con el único propósito de ilustrar cómo dichos experimentos pueden ofrecer una alternativa filosófica para el estudio de fenómenos tan complejos como las emociones.

* Trabajo de Grado.

** Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Director: Luis Alberto Angarita Becerra.

ABSTRACT

TITLE:

THE DISLOCATED EMOTION. AN APPARENT METHODOLOGICAL DILEMMA FROM THE CARTESIAN CONCEPTION OF THE PASSIONS*

AUTHOR:

FUENTES González Sergio Alberto **

KEY WORDS: Emotion, Psychophysical Parallelism, Thought Experiment, Language Game.

In the first part of this work, some of the main aspects of Cartesian, Spinozian and Jamesian theories of emotion will be discussed with the purpose of identifying, from Descartes, a methodological dilemma which debates between the scientific and philosophical treatments of the emotions. In the first half of the second part, the scientific component of the dilemma will be broached; and there it will be considered how physiology and science is intermingled in the thought of Descartes. From there, a methodological disjunction from the psychophysical parallelism of Baruj Spinoza will be analyzed in order to later indicate how William James made exclusive that disjunction with his theory of the emotions-sensations. The other half of the second chapter will be devoted to the topic of the philosophical dilemma; initially, some problems inherent in the typification of the emotions will be displayed. Then, a method of conceptual analysis known as mental experimentation will be identified in some reasoning of Descartes, from a possible interpretation of the *Metaphysical Meditations*. Finally, the third part will consider the possibility of interpreting the language games of Ludwig Wittgenstein's *Philosophical Investigations* as thought experiments, with the sole purpose to illustrate how these experiments may provide a philosophical alternative for the study of phenomena as complex as the emotions.

* Thesis

** Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Director: Luis Alberto Angarita Becerra.

INTRODUCCIÓN

Es tan conocido como criticado el esfuerzo que realizó René Descartes para conciliar sus investigaciones metafísicas con los conocimientos anatómicos y fisiológicos de la época. Y no hay un lugar en el que se verifique tan de cerca ese esfuerzo, como en *Las pasiones del alma*. Las descripciones mecánicas del proceso de transmisión del movimiento a partir de los espíritus animales, y las explicaciones fisiológicas sobre la naturaleza de las emociones, muestran lo cerca que está *Las pasiones del alma* de un trabajo como los *Principios de Psicología* de William James. Por otra parte, el tratado cartesiano de las pasiones mantiene una dependencia conceptual con *Las meditaciones a cerca de la filosofía primera*, que lo vincula con trabajos como la *Ética demostrada según el orden geométrico* de Baruj Spinoza.

De hecho, las concepciones Spinoziana y Jamesiana de la emoción pueden verse como un proceso de bifurcación de la iniciativa planteada en *Las pasiones del alma*. La filosofía y la ciencia entreveradas en la concepción cartesiana de las emociones se singularizaron cuando el paralelismo psicofísico de Spinoza planteó la emoción en términos de una disyunción. James, por su parte, hizo exclusiva la disyunción y corporizó la emoción al identificarla con la sensación. Ahora bien, mientras que las herramientas del lado científico de la disyunción abarcan la fisiología, la historia, la fisonomía, la biología evolutiva y la psicología, entre otras, la filosofía parece concentrarse principalmente en una labor de tipificación. No obstante, una mirada amplia de la obra de Descartes, puede ofrecer un nuevo rango de búsqueda de herramientas filosóficas para el estudio de la emoción.

Dicho lo anterior, es posible describir de qué forma y con qué fin están dispuestas las secciones de esta monografía. En la primera parte, se expondrán algunos de los principales aspectos de las teorías Cartesiana, Spinoziana y Jamesiana de la

emoción, con el objeto de identificar, a partir de Descartes, un dilema metodológico que se debate entre los tratamientos científicos y filosóficos de la emociones. En la primera mitad de la segunda parte se abordará el componente científico del dilema; allí se examinará cómo la fisiología y la ciencia se entrevén en el pensamiento de Descartes. En seguida, se indicará el punto de disyunción metodológica a partir del paralelismo psicofísico de Spinoza, para posteriormente señalar cómo James hizo exclusiva esa disyunción con su teoría de las emociones-sensaciones. La otra mitad del segundo capítulo estará destinada al tema filosófico del dilema; inicialmente se mostrarán algunos problemas inherentes a la tipificación de las emociones, después se identificara en algunos razonamientos de Descartes un método de análisis conceptual conocido como experimentación mental, a partir de una posible interpretación de las *Meditaciones*.

Finalmente, en la tercera parte se planteará la posibilidad de interpretar los juegos de lenguaje de las *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein como experimentos mentales, con el único propósito de ilustrar cómo dichos experimentos pueden ofrecer una alternativa filosófica para el estudio de fenómenos tan complejos como las emociones.

1. TRES CONCEPCIONES MODERNAS DE LA EMOCIÓN.

Cuando Descartes quiso someter las emociones al escrutinio de su renovadora filosofía encontró que los estudios anteriores, provenientes tanto del pensamiento antiguo como del escolástico, no prometían ofrecerle mayor instrucción. Por ello, sintió la obligación de emprender una investigación sobre las pasiones como si estuviera tratando una materia de la que nadie se hubiera ocupado antes que él¹. Tal iniciativa terminó por materializarse en *Las pasiones del alma* (1649), el germen de la moderna filosofía de las emociones y uno de los textos inaugurales de la psicología afectiva, la cual goza un especial prestigio en la actualidad. No nos detendremos aquí, ni en ningún otro punto de este trabajo, a examinar si antes de *Las pasiones del alma* se dio algo que pudiera llamarse una “filosofía de la emoción”. Le concederemos a Descartes su autoproclamación como inaugurador de la materia en cuestión; el motivo de dicha concesión obedece a que este trabajo se ocupa principalmente de algunas consecuencias históricas, científicas y filosóficas, que surgieron después de la conformación del concepto cartesiano de emoción.

En *Las pasiones del alma* puede encontrarse, sin buscar demasiado, un tratado primitivo sobre la fisiología de las emociones, pero también está la alternativa menos estéril de intentar comprenderlo como parte del cuerpo metafísico que constituye la filosofía cartesiana. Cuando se opta por lo anterior, es conveniente advertir que la disposición de indagar sobre la naturaleza de las pasiones partiendo de ceros, haciendo caso omiso de la tradición, se articula dentro de la arquitectura del conocimiento practicada por Descartes en algunos de sus trabajos más reconocidos. Además del puente metodológico que se puede advertir entre *Las pasiones del alma* (LPA) y los episodios más metafísicos de la obra de

¹DESCARTES, René. *Las pasiones del alma*. Trad. De Manuel de la Revilla México: Coyoacán, 2000. p. 25.

Descartes (las *Meditaciones a cerca de la filosofía primera* y el *Discurso del Método*), hay una comunión entre los fundamentos de los textos.

El título del tratado que Descartes le dedicó a las pasiones, nos ofrece un buen pretexto para persistir sobre este punto; al indicar que las pasiones o emociones en cuestión son *del alma*, el encabezado sugiere que el conocimiento de ésta conduce al conocimiento de lo que sea una pasión. Además, si se mira el título desde su función delimitadora, cabe suponer que hay algo que se puede llamar pasión y que, sin embargo, no se refiere al alma; de donde se sigue que debe haber un referente corporal de la pasión. En efecto, las reflexiones expuestas por Descartes en trabajos como las *Meditaciones metafísicas* sirven de soporte para la parte ulterior de su obra. Es así como la teoría cartesiana de las emociones hereda los principales componentes del dualismo de la substancia², al igual que sus insolubles dificultades conceptuales.

No es casualidad, entonces, que la distinción mente-cuerpo acompañe las primeras aproximaciones hacia una definición de la emoción. En el primer artículo³ de *LPA* Descartes afirma: “Para comenzar, considero que todo lo que de nuevo se hace o acontece es denominado en general por los filósofos: pasión, con relación al sujeto a quien le acontece, y acción con relación al que hace que le acontezca (...)”⁴. Esta definición de pasión como “acontecimiento” es lo suficientemente vaga como para dar lugar a una interpretación de agente y paciente que incluya hombres, animales o cosas. Además, parece concentrarse en una precisión semántica como la que hay entre las palabras cóncavo y convexo. No obstante, el segundo artículo de *LPA* puntualiza que además del arreglo conceptual hay una distinción substancial en la definición de emoción:

Considero, además, que no hallamos ningún sujeto que obre más inmediatamente en nuestra alma que el cuerpo a que está unida; por lo

² Se hace referencia a la *res cogitans* y a la *res extensa*.

³ *Las Pasiones del Alma* se compone de 212 artículos de no más de un párrafo, cada uno de los cuales está precedido por su respectivo encabezado.

⁴ *Ibid.*, p. 26.

cual debemos pensar que lo que en ella es una pasión es comúnmente una acción en el cuerpo; no habiendo, por tanto, mejor camino para llegar al conocimiento de nuestras pasiones que el examen de la diferencia que hay entre el alma y el cuerpo, a fin de saber a cuál de los dos debe atribuirse cada una de las funciones que en nosotros existe².

El dualismo de la substancia, como lo muestra el fragmento anterior, sirve de base metafísica y pauta metodológica para el estudio cartesiano de la emoción. Este hecho se ve reflejado en la forma misma de LPA, pues una parte del primer capítulo está dedicada al mecanismo del cuerpo (Arts. 4-16), otra al funcionamiento del alma (Arts. 17- 29) y una última parte (Arts. 30-50) intenta explicar cómo se entreveran ambas substancias para originar la emoción. Tal distribución del primer capítulo de LPA no se encuentra rotulada ni es declarada de forma explícita en ninguno de sus artículos inaugurales, sin embargo, puede resultar útil en la tarea de comprender la forma como Descartes logra componer su teoría de las emociones.

A cerca del plano corporal, hay que decir que en LPA está vigente la concepción mecanicista de la física que se plantea en *El Mundo*. “La máquina del cuerpo”⁵, en términos de Descartes, es entendida como un complejo de engranajes, poleas y resortes que producen y distribuyen el calor y el movimiento. A su vez, las leyes por las que se rigen dichos mecanismos son las mismas que mueven los demás cuerpos que componen el gran sistema del mundo. En los artículos 7 y 8 de LPA, por ejemplo, se reitera la explicación del funcionamiento del corazón que puede hallarse en otros textos como el *Discurso*⁶. Sumado a ese sub-tratado de hidráulica que intenta desentrañar los movimientos ocultos de la circulación de la sangre, se presenta en los artículos subsiguientes una concepción del sistema locomotor que supone grupos de músculos opuestos y nervios interconectados, cuyas tensiones originarían todas las variedades del movimiento corporal humano.

⁵Ibid., p. 28.

⁶ DESCARTES, René. *Discurso del Método*. En: *Discurso del Método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*. Trad. De Guillermo Quintás Alonso. Madrid: Alfaguara, 1987, p. 34.

Aunque según Descartes⁷ el principio de todas las funciones corporales es el calor que se produce en el corazón, hay otros componentes teóricos que a su vez son piezas clave en su comprensión del funcionamiento del cuerpo. Primero están los “espíritus animales”; Descartes⁸ pensaba que había miles de corpúsculos en la sangre, los cuales entraban al cerebro por rutas muy estrechas para posteriormente dirigirse por vía de los nervios a todos los rincones del cuerpo, produciendo a su paso la actividad muscular y las señales nerviosas emanadas de los órganos de los sentidos. Por otra parte, Descartes⁹ creyó que los espíritus animales, aunque se encontraban esparcidos por todo el cuerpo, tenían un influjo especial sobre una pequeña glándula ubicada en la parte central del cerebro. Se trata de la “glándula pineal”, que en la fisiología cartesiana se considera el centro de interacción entre el alma y el cuerpo. Descartes¹⁰ supuso que las funciones del alma eran ejercidas más activamente en la pequeña glándula que en el resto del cuerpo. Recíprocamente, creyó que los movimientos del cuerpo se imprimían en la glándula y conmovían el alma de diversas maneras. En un sentido amplio, cada una de esas conmociones hace parte de lo que nuestro autor entendía por pasión.

De otro lado, al igual que el cuerpo, el alma tendría sus propias funciones. Aunque hablando estrictamente, la única función del alma es pensar, Descartes¹¹ denomina “funciones del alma” a todos los géneros del pensamiento. Una de las funciones principales la constituyen las *acciones* o *voliciones* que dependen únicamente del alma. Las voliciones, además, pueden referirse a ésta cuando el pensamiento se ocupa de algo inmaterial; o al cuerpo, cuando su influjo lo determina a algún movimiento en particular. Por el contrario, las *percepciones* o *pasiones* son un segundo género de pensamiento que engloba todos los conocimientos que el alma *recibe* de las cosas. Las percepciones pueden estar referidas al propio cuerpo, o a cuerpos exteriores. De la primera clase son el

⁷Ibid., p.30.

⁸Ibid., p. 31.

⁹Ibid., p. 45.

¹⁰Ibid., p. 46.

¹¹Ibid., p. 38.

hambre, el dolor, el calor, la sed y demás afecciones similares. A la segunda clase pertenecen los sentimientos que causan los objetos de los sentidos.

No hay que olvidar algunos casos especiales: cuando una percepción se refiere a alguna volición, Descartes la llama acción; cuando las imaginaciones se refieren a objetos inexistentes, debido a la intervención de la voluntad, se les considera igualmente acciones. En cambio, las imaginaciones que suceden en los sueños no pertenecen a la clase de las acciones sino a la de las pasiones, ello en vista de que son involuntarias.

Queda por mencionar la clase de percepciones que más nos interesa, a saber: las pasiones del alma. En el artículo 25 de LPA Descartes apunta: “Las percepciones que se refieren únicamente al alma son aquellas cuyos efectos se sienten como en el alma misma, sin que habitualmente se conozca ninguna causa inmediata a ellas a la que puedan referirse. Tales son los sentimientos de alegría, de cólera y otros semejantes (...)”. Nótese que Descartes distingue el sentimiento de la percepción y, además, los relaciona causalmente. La percepción inicia con un proceso corporal y culmina con una inspección del alma; el sentimiento es el efecto que esa inspección tiene sobre el alma misma. Lo curioso, entonces, es que una percepción sólo puede ser catalogada como “del alma” una vez que se haya producido el efecto particular que se llama sentimiento. A lo anterior súmesele el hecho de que por sentimiento se entiende, en el contexto de LPA, un simple ardor o algo un poco más complejo como los celos o la melancolía, tomando como única diferencia que el ardor, pero no los celos, se siente *como en el alma misma*.

Ahora bien, con la percepción y el sentimiento en mente ya es posible abordar la definición completa de pasión que se ofrece en el artículo 27 de LPA: “Páreceme que en general pueden definirse **[las pasiones del alma]** como percepciones, sentimientos, o emociones del alma, que se refieren particularmente a ella y que

son causadas, mantenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus.”¹² La definición de pasión como “percepción” obedece a una precisión epistemológica, porque es el resultado de trazar una geografía mental y expresa una forma particular de relacionarse el sujeto con el mundo exterior y con él mismo. Cuando se trata de resaltar las condiciones psicológicas en las que se desarrolla la pasión, lo apropiado es llamarla “sentimiento”. Y en suma, el sentido de “emoción” es tanto psicológico como epistemológico, porque además de atribuirle al alma una función receptiva (en analogía con la transmisión del movimiento (*emotio*)), aclara que la pasión es algo que se refiere puntualmente al alma. Finalmente, la segunda parte de la definición justifica las páginas dedicadas a la fisiología, ya que reitera la presencia continua de los espíritus animales y la mecánica corporal durante el desarrollo de la emoción.

Una vez lograda la anterior definición, Descartes procede a “ordenar” y “enumerar” las pasiones. En la segunda parte de LPA se reconocen al menos 39, de las cuales 6 son *primitivas* y 33 son *particulares*. Descartes llama primitivas a las pasiones que sirven de géneros a partir de los cuales se reconoce cualquier otra pasión, tales son: la admiración, la alegría, la tristeza, el amor, el odio y el deseo. Las pasiones restantes, como la esperanza, el remordimiento, la envidia, la compasión, el orgullo, la humildad, la indignación, la vergüenza, etc., se definen a partir de las seis primitivas. La estimación, por ejemplo, es una especie de admiración que considera únicamente la grandeza del objeto admirado; a su vez, el orgullo es una especie de estimación hacia sí mismo. La esperanza es una mezcla de alegría y deseo; el temor es la unión de deseo y tristeza; los celos surgen del temor dirigido al deseo de conservar algo. La burla es alegría más odio, y análogamente pueden considerarse las restantes pasiones particulares. Es cierto que la enumeración que presenta Descartes no es completa, y él¹³ mismo reconoce que las pasiones particulares tienen un número indefinido. Sin embargo,

¹²Ibid., p. 44.

¹³Ibid., p. 69.

no se ofrecen razones que sustenten la decisión de relacionar unas emociones en vez de otras.

Éste esquema planteado por Descartes en LPA se convirtió en un hito para los estudios científicos y filosóficos de la emoción. Es el caso de la *Ética demostrada según el orden geométrico* de Baruj Spinoza, que puede verse como un intento mucho más refinado de persistir con dicho esquema. Es cierto que el mismo Spinoza pretendía tomar distancia de los planteamientos cartesianos; en el prólogo de la tercera parte de su *Ética* (1677) afirmó que “(...) nadie...ha determinado la naturaleza y las fuerzas de los afectos y qué pueda, en cambio, el alma en orden a moderarlos”¹⁴. Casi puede leerse a Descartes en esas líneas¹⁵. Los célebres racionalistas creyeron, cada uno a su manera, estar inaugurando una filosofía de la emoción. La médula de la crítica de Spinoza consistió en señalar que generalmente se había tomado las emociones como vicios o inconstancias del hombre que estaban al margen de las leyes de la naturaleza. Y aunque Descartes no incurrió del todo en ese error, Spinoza consideró que éste a final de cuentas “(...) no mostró más que la agudeza de su ingenio”¹⁶.

La diferencia más radical entre ambas concepciones es que mientras Descartes desarrolla un dualismo de la substancia, para Spinoza la única substancia es Dios, que consta de infinitos atributos (propiedades) como el pensamiento y la extensión. En ese orden de ideas, todos los cuerpos son modificaciones de la extensión. Y para el caso concreto del hombre, cuando el atributo del pensamiento está referido al cuerpo da origen a una idea particular llamada *alma*. De ahí que a lo que Descartes se refiere con el término “pasión”, Spinoza lo tome como *afecto*, esto es: “(...) las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las

¹⁴ SPINOZA, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. De Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2000, p. 125.

¹⁵ Véase la primera referencia relacionada en este apartado.

¹⁶ DESCARTES, René, *Op. Cit.*, 2000, p. 69.

ideas de estas afecciones.”¹⁷ Valga aclarar que Spinoza no se refiere a una relación causal entre el pensamiento y la extensión, sino que señala una simultaneidad “en naturaleza”, es decir, las afecciones del cuerpo y las afecciones del alma son una misma cosa concebida desde atributos completamente diferentes.

Ahora bien, por *potencia de actuar* Spinoza¹⁸ se refiere al *conato* o impulso del alma y del cuerpo por perseverar en su existencia. Dicho impulso es llamado *voluntad* cuando se refiere al alma y *apetito* cuando involucra a la vez alma y cuerpo. A su vez, el deseo surge cuando el apetito está acompañado de la consciencia del mismo. Para Spinoza el deseo, junto con la alegría y la tristeza, conforma los tres ingredientes básicos de la emoción, a los que llama “afectos primarios”. En la *Ética* se definen en total 48 afectos, y al igual que Descartes, Spinoza pensaba que podían componerse una cantidad indefinida de éstos. Tal composición no procede sobre géneros y especies, sino que resulta de una concatenación de implicaciones lógicas; allí los afectos no son *clasificados* sino *deducidos*.

A diferencia de Descartes, Spinoza no ofrece una descripción a nivel corporal (fisiológico) de la pasión. En la segunda parte de la *Ética* se deducen algunos teoremas a cerca de las formas en las que los cuerpos y en particular el cuerpo humano pueden ser afectados, sin embargo, la descripción es muy general y sólo está orientada a revelar el orden y la concatenación de las afecciones corporales para posteriormente trasladarlo al plano mental. La iniciativa de LPA de combinar en un mismo tratado los estudios filosóficos y científicos-fisiológicos en torno a la emoción, no presentaría avances significativos sino hasta casi dos siglos más tarde, cuando las investigaciones sobre el funcionamiento del cerebro ofrecieron hipótesis más refinadas en lo que se refiere la relación entre el sistema nervioso y

¹⁷ SPINOZA, Baruj, Op. Cit., p. 95.

¹⁸ *Ibid.*, p. 133.

la emotividad; hipótesis que, por demás, alcanzarían su madurez con el advenimiento de la concepción Jamesiana de la emoción. El principal aporte de James consistió en darle un viraje conceptual a la emoción, al invertir el orden tradicional con el que se pensaba que estaban concatenados sus elementos. Suele decirse que lloramos de tristeza o que sonreímos de alegría, pues bien, James propuso que es el llanto lo que precede a la tristeza y la sonrisa lo que conduce a la alegría. Es decir, los cambios corporales no son “residuos” de la emoción, sino que constituyen un estado anterior a ésta. Ahora bien, para que un objeto desencadene una “reacción emocional” debe estar asociado a una conducta instintiva que le permita al organismo emocionado mediar con su entorno. En últimas, dice James, “Todo objeto que excita un instinto excita también una emoción”¹⁹.

Entonces ¿a qué nos referimos cuando decimos cosas como “estoy emocionado” o “esto me resulta muy emocionante”? Puede ser que, al decir esas cosas, alguien se esté fijando en su ritmo cardíaco, alguien que no encuentra una emoción hasta que la busca en su propia caja de resonancia. Otra persona podría encontrar los “nervios” en sus distenciones abdominales, y así, “el emocionado” busca la emoción en el hormigueo de sus manos, en los temblores de sus rodillas, en sus arritmias respiratorias, en la temperatura de sus extremidades, en sus rubores, etc. Pero si la emoción fuera todo síntoma corporal, entonces no habría diferencia entre una persona enferma y otra emocionada. Ni siquiera la enfermedad, que es un fenómeno más simple, consiste sólo en la suma de todos sus síntomas, y si así fuera, diagnosticarla sería tan fácil que el quehacer y la mirada médica carecería de sentido. El cardiópata no reconoce su enfermedad por la taquicardia, ni el colérico por la fiebre, la misma fiebre que nos augura un resfriado o cualquier otra infección. Análogamente, la felicidad no consta de risa, ni la tristeza es una conjunción de lágrimas y dolor pectoral. Es por eso que un estudio a nivel

¹⁹JAMES, William. Principios de psicología. Trad. De Agustín Bárcena. México: Fondo De Cultura Económica, 1989. p. 909.

estrictamente físico no resulta del todo apropiado para el fenómeno de la emoción. Incluso James, que radicalizó la concepción de emoción como sensación, reconoció que ésta mantiene una conexión esencial con el instinto; Spinoza lo llamó deseo o apetito con consciencia del mismo; Descartes conectó la emoción con el mundo exterior al definirla como percepción; y cada uno de éstos filósofos reconoció la emoción como un fenómeno complejo e intentó a su manera develar esa complejidad.

En otro extremo, quien no diagnostica la emoción, tal vez prefiera recordar y evaluar las circunstancias en las que ocurrió un acto de ira, humildad, compasión o júbilo, según sea el caso, para luego establecer cuan *regularmente* esas circunstancias acarrearán la misma respuesta emocional. Asimismo, son establecidas las relaciones entre emociones: “el odio conduce a la ira”, “la tristeza abre paso a la compasión”, “el orgullo es una clase particular de amor”. El producto final es una tipificación de la emoción, piénsese en la clasificación de las emociones que realizaron Descartes y Spinoza, ya se hable de emociones básicas o primitivas, secundarias o derivadas. En muchas ocasiones el orden y enumeración así logrados darán lugar a casos-límite que ponen en tela de juicio la legitimidad de la jerarquización, pese a que pueden ser incluidos como hipótesis *ad hoc*. Una vez más la emoción ha sido dislocada; si diagnosticar corporalmente la emoción es ponerla en un contexto demasiado estrecho, tipificarla es, entonces, llevarla a un lugar inmenso en el que apenas se la puede reconocer.

En lo que sigue, se abordará con cierto detalle ésta disyuntiva metodológica que surge a partir del pensamiento de Descartes. Cada parte del dilema tiene algo que aportar a nuestra comprensión de las emociones. Pero, sobre todo, el examen de sus partes estará orientado a determinar si el dilema está justificado o si, por el contrario, hay en el pensamiento de Descartes alguna otra alternativa para el estudio filosófico de la emoción.

2. EMOCIÓN Y DISYUNCIÓN

2.1. LA EMOCIÓN CORPORIZADA

2.1.1. Filosofía y fisiología entreveradas.

La fama de Descartes está afiliada principalmente a su reputación como filósofo y matemático. Su faceta de anatomista y fisiólogo, no obstante, apenas se menciona cuando la fidelidad biográfica exige engrosar la prodigiosa lista de aficiones del llamado “padre de la modernidad”. En particular, se piensa que la neurofisiología cartesiana tenía el único propósito de superar el problema mente-cuerpo, al localizar en la glándula pineal un presunto centro de interacción entre las sustancias mental y corporal.

Pero hay que plantearse la cuestión de cómo hubiera sido la metafísica sin la fisiología. La pregunta parece justa, porque antes de que la metafísica cartesiana fuera presentada de forma sistemática en las *Meditaciones* (1637) y el *Discurso* (1641), ya se había sentado varias hipótesis sobre la estructura y funcionamiento del cuerpo en *El tratado de hombre*, publicado póstumamente pero redactado hacia 1633. En el primer párrafo de dicho tratado, se esboza lo que podría llamarse una agenda para el desarrollo del dualismo cartesiano: “Estos hombres estarán compuestos por un alma y un cuerpo. Es necesario que, en primer lugar, describa su cuerpo aparte, y, en segundo lugar, su alma también aparte; finalmente, debo mostrar cómo estas dos naturalezas deben estar ajustadas y unidas para formar hombres semejantes a nosotros”²⁰. Los hombres a los que se refiere Descartes son en realidad un “modelo del hombre”. Bajo el supuesto de que sus cuerpos son máquinas que Dios creó del barro, el tratado inicia una labor de reconstrucción conceptual del hombre desde los planos del pensamiento y la extensión. Lo curioso es que en *El tratado del Hombre* sólo se lleva a cabo la

²⁰DESCARTES, René. *El tratado del Hombre*. Trad. De Guillermo Quintás Alonso. Madrid: Alianza, 1990, p. 21.

primera parte de la agenda propuesta, la tercera parte corresponde a *Las pasiones del alma*. Y si continuamos con el mismo orden de ideas, las *Meditaciones* y el *Discurso* coincidirían con una etapa intermedia.

Entonces, ¿la fisiología surgió como una solución a las dificultades metafísicas o fueron las tesis metafísicas el resultado de las observaciones fisiológicas? Examinar esta cuestión es pertinente cuando se advierte que en ningún otro punto de la filosofía de Descartes se encuentran tan cercanas la metafísica y la fisiología, como sucede cuando se trata de describir el fenómeno de la emoción. Con tal motivo, se abordarán algunos detalles de la fisiología cartesiana para luego determinar cómo encajan con la metafísica.

Intentemos hacernos una idea muy general de la neurofisiología cartesiana: según *El Tratado del Hombre*, el cerebro es un tejido compuesto por numerosos y pequeñísimos filamentos que constituyen la médula de los nervios. Dichos filamentos alcanzan longitudes variadas que pueden extenderse a la periferia, dándole su forma característica a la masa cerebral, o pueden ir un poco más lejos hasta los órganos de los sentidos; otros filamentos más largos pueden llegar incluso hasta las extremidades más alejadas. Hacia la zona central está la glándula pineal, rodeada de unos ventrículos que la conectan con los filamentos a través de ciertas válvulas muy pequeñas. Al interior de los filamentos fluyen incesablemente los espíritus animales. Descartes pensaba que el alma tenía el poder de mover la glándula pineal, de tal forma que esos movimientos transportaban los espíritus a través de los filamentos, accionando así los mecanismos musculares y sensoriales que dan sustento al movimiento corporal y la percepción respectivamente. A la inversa, las afecciones del cuerpo son conocidas por el alma cuando los filamentos conducen los espíritus animales desde la parte afectada hasta la pequeña glándula.

En el caso de la percepción sucede que al ser afectados los órganos de los sentidos, los espíritus animales locales fluyen hacia el cerebro y hacen que los espíritus presurizados en los ventrículos atraviesen la válvula con una presión menor, de forma que crean una especie de imagen en la glándula pineal que finalmente es percibida por el alma.

La memoria, por ejemplo, se explica a partir de dos propiedades de los filamentos que conducen los espíritus animales:

Asimismo, las principales propiedades de estos filamentos son, por una parte, la de poder plegarse de todas las formas posibles con bastante facilidad en virtud únicamente de la fuerza de los espíritus que los alcanzan y, por otra parte, la de tener la capacidad de conservar siempre los últimos pliegues que han recibido hasta que otros se impriman y que fueren contrarios, tal y como acontece con la cera y el plomo²¹.

De este modo, la memoria a corto plazo consiste en que los filamentos conservan las características que los espíritus les imprimen (propiedad 1), mientras toman una forma distinta o retornan a su forma original (propiedad 2). La memoria a largo plazo se da porque hay espacios o poros entre los filamentos que componen el tejido del cerebro, de forma que al ensancharse los filamentos por el flujo repetido o abundante de los espíritus, agrandan los poros permanentemente y éstos a su vez disponen los filamentos para que se abran más fácilmente en futuras y similares circunstancias.

Con un simple examen bastará para notar que hay tres componentes principales en la neurofisiología cartesiana, a saber, los filamentos, los espíritus animales y la

²¹Ibid., p. 78-79.

glándula pineal. En lo que sigue se presentarán algunas observaciones sobre cada uno de dichos componentes.

i) Los filamentos Nerviosos. Como se dijo, los filamentos tienen las propiedades de 1) plegarse “en todas las formas posibles” y 2) guardar la forma de sus pliegues hasta que sean cambiados por una nueva corriente nerviosa. Pues bien, Descartes nunca se detiene a describir cuáles son o deberían ser “todas las formas posibles” en que los filamentos pueden plegarse. La afirmación ni siquiera podía ser verificada por Descartes o algún anatomista contemporáneo a causa del tamaño de los filamentos y la carencia de instrumentos apropiados de observación. Lo mismo pasa con la segunda propiedad, Descartes se desliza de una propiedad del tejido de los filamentos a una propiedad corporal y mental, pero nunca ofrece una descripción de la composición del tejido en cuestión.

Esos vacíos descriptivos y explicativos parecen contrarios a la precisión característica de un tratado de fisiología. Pero hay que tener presente que el tratado referido es *sobre el hombre* y no sobre la fisiología. Tampoco hay que olvidar que los cuerpos descritos son el resultado de suponer una máquina tan semejante al cuerpo del hombre como sea posible. Asimismo, las propiedades aludidas son supuestos: instrumentos conceptuales con contenido evidentemente fisiológico, pero orientados hacia la constitución de una visión metafísica del hombre.

ii) Los espíritus animales²². Lo primero que hay que dejar claro sobre los espíritus animales es que son cuerpos, es decir, son *res extensa*, al igual que los filamentos y la glándula pineal. En este respecto Descartes toma distancia del escolasticismo, pues no postula a un alma vegetativa ni sensitiva para explicar fenómenos como la percepción, el movimiento corporal, la memoria, la imaginación o la emoción.

²² DESCARTES, René, 2000, Op. cit., p. 32

Pero, qué es un espíritu animal, es algo que no queda del todo claro ni en *El Tratado del hombre* ni en LPA. Según el primero²³, las partes más gruesas de la sangre que llega al cerebro se dirigen hacia la superficie exterior, mientras que las más pequeñas llegan a la glándula pineal y, a causa de la velocidad conferida por el calor del corazón, pierden la forma de sangre para convertirse en espíritus animales. En el segundo tratado se reitera la idea anterior y se agrega que son “cierto aire o viento sutilísimo²⁴” que está contenido en los nervios.

Aquí sucede lo mismo que con los filamentos; las deficiencias descriptivas surgen tan pronto como es *supuesta* la existencia de los espíritus animales. Pero Descartes va todavía más lejos; en su tratado del hombre supone algunas características de los espíritus a partir de las cuales se podrían explicar las pasiones. Dichas características son: la abundancia de los espíritus, el grosor, la agitación y la igualdad de sus partes:

Pues, si estos espíritus son más abundantes de lo que suelen serlo, pueden provocar en ella **[la máquina del cuerpo]** movimientos iguales a lo que en nosotros son testimonio de *bondad, generosidad y amor*; si sus partes son más fuertes y más gruesas, excitarán movimientos semejantes a los que en nosotros atestiguan *confianza y valentía*; si existe una mayor igualdad en su forma, fuerza, grosor, provocarán movimientos como aquellos que en nosotros manifiestan *constancia*; si poseen una mayor agitación, serán semejantes a los que en nosotros muestran *viveza, diligencia y deseo*; si su agitación es similar, serán semejantes a aquellos que en nosotros revelan *tranquilidad de espíritu*²⁵.

²³ DESCARTES, René, 1990, Op. cit., p. 34-35

²⁴ DESCARTES, René, 2000, Op. cit., p. 30.

²⁵ DESCARTES, René, 1990, Op. cit., p. 76.

Nótese que las cuatro supuestas cualidades de los espíritus son en última instancia *cantidades* o *razones*. La principal dificultad de la teoría cartesiana de las emociones, estriba en justificar el tránsito desde estas variaciones cuantitativas de los espíritus hasta la percepción cualitativa del alma. La estrategia propuesta en *El tratado del hombre* parece apuntar a reducir el campo de acción del alma a regiones pequeñas del cuerpo, así no debe explicarse la emoción a partir de un mecanismo fisiológico compuesto, sino que se postulan una suerte de “cualidades emocionales” en los espíritus que son extensivas a todos los sistemas corporales. En el fondo, todo el asunto es una faceta de lo que se conoce como el problema mente-cuerpo; no importa sobre qué cantidad de *res extensa* actúe el alma, sigue en pie la cuestión metafísica de cómo pueden interactuar dos sustancias completamente diferentes.

iii) La glándula Pineal. Incluso para la época en la que vivió Descartes, los estudios anatómicos y fisiológicos de Galeno de Pérgamo (Grecia 130- Roma 200) eran una fuente de referencia respetada y bien difundida entre los médicos. A Galeno se le atribuyen los primeros estudios sobre la glándula pineal. Su iniciativa persistió durante la Edad Media y se fortaleció en la modernidad con la fisiología cartesiana. Aunque a partir del siglo XIX la glándula fue definitivamente desvinculada de las tesis metafísicas, en la actualidad se siguen publicando investigaciones científicas afines en textos especializados como *The journal of pineal research* .

Según *The Stanford Encyclopedia of philosophy*²⁶, la pequeña glándula ubicada en el centro del cerebro fue bautizada así por Galeno, debido a que su forma se asemeja a la de una nuez que se encuentra en los piñones producidos por una clase particular de pino, después conocido como *pinus pinea*. Galeno pensaba

²⁶Lokhorst, Gert-Jan, "Descartes and the Pineal Gland", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.). Disponible en <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/pineal-gland/>>.

que la función de ésta y todas las demás glándulas era servir como soporte a los vasos sanguíneos. Descartes por su parte, como se dijo anteriormente, la consideraba el centro de interacción entre el alma y el cuerpo. Es verdad que su fisiología está llena de errores, pero eso no quiere decir que Descartes no tuviera buenas razones para aferrarse a su explicación del funcionamiento de la glándula pineal:

Como quiera que de una misma cosa y en un mismo tiempo sólo tenemos un pensamiento, único y simple, necesariamente debe haber algún lugar en que las dos imágenes que llegan por los dos ojos, y las otras dos impresiones que llegan desde un solo objeto por medio de los órganos dobles de los demás sentidos, puedan reunirse en una antes de llegar al alma, para que no la representen dos objetos en vez de uno. Se pueden concebir fácilmente que estas imágenes, u otras impresiones se reúnen en la glándula citada, por mediación de los espíritus que llenan las cavidades de cerebro; pero no hay en el cuerpo ningún otro lugar en que puedan reunirse así, sino después de juntarse en dicha glándula²⁷.

Galeno ya había rechazado tesis similares a las de Descartes, debido a que la glándula no se mueve por sí misma, además de que se encuentra unida a la parte exterior del cerebro. Al final, la búsqueda por el asiento corporal del alma no pudo ser más infructuosa, ya que la glándula pineal resultó ser la productora de una secreción llamada *melatonina*, asociada con la regulación de los ciclos del sueño y la vigilia²⁸. Aún así, la importancia del argumento que encierra el párrafo anterior radica en que, por una parte, hay una observación anatómica que diferencia la glándula pineal del resto de partes duplicadas en los hemisferios del cerebro, y,

²⁷ DESCARTES, René, 2000, Op. cit., p.47.

²⁸ HENDELMAN, Walter. Atlas of Functional Neuroanatomy. EEUU: Taylor & Francis, 2006.p. 36.

por otra, está la hipótesis metafísica de que al alma solo llegan representaciones unificadas.

Si la fisiología influyó sobre la metafísica, o la metafísica sobre la fisiología, es una cuestión que parece indecible dentro de la obra de Descartes. Pero este impase no resulta tanto de un vacío bibliográfico como del planteamiento de un falso dilema. Para el caso de los filamentos nerviosos y los espíritus animales se vio como la fisiología apareció de manera instrumental, con el fin de comprender el hombre a partir del dualismo de la substancia. En cuanto al interés por la *glándula pineal*, vimos cómo surgió de un hecho anatómico y un supuesto metafísico en conjunto. Y en los tres casos es imposible distinguir la filosofía de la fisiología, sin desfigurar el pensamiento cartesiano.

2.1.2. Spinoza; el origen de la disyunción.

Hay que ver también cómo la filosofía y la fisiología siguieron entreveradas fuera de la obra de Descartes. En las primeras líneas del artículo *¿Qué es una emoción?*, William James explica una de las circunstancias que habían impedido a la neurofisiología de su época avanzar en la comprensión de las emociones:

Los fisiólogos que, durante los últimos años, tan activamente han explorado las funciones del cerebro, han limitado sus intentos de explicación a las ejecuciones cognitivas y volitivas de éste. Al dividir el cerebro en centros sensoriales y motores, se han encontrado con que su división guarda un exacto paralelismo con el análisis efectuado por la psicología empírica de las partes perceptiva y volitiva de la mente en sus elementos más simples²⁹.

²⁹JAMES, William. *¿Qué es una emoción?*. En: *Estudios de psicología*. Trad. De Elena Gaviria Stewart. Vol. X, No. 21 (1985); p. 57- 73.

En la primera parte de este trabajo vimos cómo Descartes atribuyó dos funciones principales al alma: la percepción y la voluntad. Pues bien, si fijamos nuestra atención en el paralelismo mencionado por James, entre los centros especializados del cerebro y la geografía mental efectuada por la psicología empírica veremos, primero, que los fisiólogos aludidos al inicio de la cita operaban implícitamente con supuestos provenientes de una tradición metafísica. En segundo lugar, puede verse la concepción cartesiana de la glándula pineal como precursora de una idea que imperaba en la fisiología contemporánea a James, a saber, que todas las facultades mentales están correlacionadas con partes especializadas del cerebro. De hecho, el propio James incorporó y fusionó tesis filosóficas, fisiológicas y psicológicas en su reconocido trabajo *Principios de psicología* (1890). Muchos de los planteamientos allí propuestos, así como los métodos de aproximación a los fenómenos mentales, están adscritos directa o indirectamente a la obra de Descartes.

Según me parece, en los *Principios* de James se encuentra un punto de bifurcación de la filosofía y la ciencia entreverada en la obra de Descartes, a partir del cual se singularizaron las vertientes metafísica y fisiológica para el estudio de las emociones. Puede objetarse que de ser cierto lo anterior, debería haber algún vestigio filosófico entre el pensamiento de Descartes y el de James que corrobore esa transición. ¿Qué tal Spinoza? Parece contraproducente hablar de Spinoza, cuando su concepción de las emociones carece de detalles fisiológicos; ya se dijo en la primera sección de éste trabajo que apenas se expone en la *Ética* algunos teoremas sobre el orden de afección corporal, además, las alusiones que se hacen al cerebro pueden contarse con los dedos de las manos. Sin embargo, veremos que **1)** nunca se excluye de la *Ética* la posibilidad de describir la emoción corporalmente y de forma veraz. Y para ir más lejos, sostendré que **2)** la concepción Spinoziana de las emociones fue una anticipación (con un nivel de descripción diferente) del viraje conceptual planteado por James.

1) Se dijo antes que para Spinoza el alma y el cuerpo son simultáneos por naturaleza. Asimismo, la emoción o afecto se entendía como las afecciones corporales, *más* la idea de dichas afecciones. Este paralelismo psicofísico se comprende mejor a partir de su correspondencia con algunos elementos y relaciones de la geometría plana. De este modo, cuerpo y alma son como dos rectas paralelas que se extienden infinitamente, y, si bien una no se concibe por medio de la otra, sí existe una relación de *congruencia* entre sus partes. De tal modo que para todo segmento de una, debe haber otro segmento en la otra, no como resultado de una relación causal, sino porque ambas se refieren a una misma magnitud: “Según se ordenan y concatenan los pensamientos y las ideas de las cosas en el alma, así exactamente se ordenan y concatenan las afecciones en el cuerpo, o sea, las imágenes de las cosas en el cuerpo”³⁰. En otras palabras, para toda afección del alma hay una afección en el cuerpo, no porque una se explique por la otra, sino en razón de que ambas tienen una existencia necesaria, a partir de la necesaria existencia de la triada modo-atributo-sustancia, y porque ambas afecciones, las del cuerpo y las del alma, son modos de decir la misma cosa que es el hombre, y en última instancia una reafirmación de la única substancia: Dios.

Para el neurocientífico Antonio Damasio, éste paralelismo psicofísico se vale de la noción de proporcionalidad y no la de congruencia, como se acaba de proponer. En su libro *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Damasio³¹ afirma:

Las declaraciones en las que Spinoza encuentra que las ideas son «proporcionales» a las «modificaciones del cuerpo», en términos tanto de cantidad como de intensidad, son intrigantes. La noción de

³⁰SPINOZA, Baruj, Op. cit., p. 246.

³¹Damasio en su libro remite a: Spinoza, *The Ethics*, parte III; Dover, Nueva York, 1955. También a las ediciones de Edwin Curley en *The collected Works of Spinoza* (Princeton University Press, 1985) Y la de Joaquim de Carvalho, *Ética* (Relógio e Água, Lisboa, 1992).

«proporción» evocaría la de «correspondencia³²» e incluso la de «cartografía». Sospecho que se refiere algún tipo de isomorfismo que conserva la estructura³³.

Según Damasio, su interpretación se apoya en la proposición 15 del capítulo II de la *Ética*. De acuerdo con la traducción que Joandomènec Ros hace del libro de Damasio, esa proposición reza así: “La mente humana es capaz de percibir un gran número de cosas, y lo es en la misma proporción en que su cuerpo es capaz de recibir un gran número de impresiones”³⁴. Por otra parte, La traducción de Atilano Domínguez, con la que me he guiado principalmente, guarda ciertas diferencias: “El alma Humana es apta para recibir muchísimas cosas y tanto más apta cuanto de más modos pueda ser dispuesto el cuerpo”³⁵. Estrictamente hablando, dos objetos congruentes son proporcionales en todas sus partes, pero no todo par de objetos con partes proporcionales son congruentes. Dos triángulos *semejantes*, por ejemplo, tiene ángulos congruentes, pero sus lados tienen diferentes medidas que guardan una proporción. No hace mucho sentido hablar de proporcionalidad en la congruencia, por lo que puede que Damasio haya pensado en la *Semajanza*. El problema es que si los atributos del pensamiento y la extensión fueran semejantes, entonces uno debería ser “más grande” que el otro, lo cual no tiene sentido dado que ambos “(...) expresan una misma esencia eterna e infinita (...)”³⁶.

Además, en geometría una proporción es la igualdad de dos razones, es decir, una relación que se da entre cuatro términos. Dudo que ese sea el sentido de la proposición señalada por Damasio, porque allí se habla de 1) la cantidad de percepciones que el alma recibe en relación con 2) la capacidad del alma de percibir muchas cosas. Dos términos no pueden conformar una proporción

³² Todos los subrayados y/o negritas incorporados en las citas de este trabajo son agregados por el autor.

³³ DAMASIO, Antonio. En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos. Trad. De Joandomènec Ros. Barcelona: Crítica, 2006, p. 202.

³⁴ *Ibid.*, p. 201.

³⁵ SPINOZA, Baruj. Op, cit., p. 92.

³⁶ *Ibid.*, p. 45. (1/11)

geométrica, luego el sentido de la palabra debe ser diferente, de seguro más corriente. Proporcional aquí quiere decir que, estructuralmente hablando, no hay nada en un lugar que no se encuentre en el otro, de ahí la alusión a un “isomorfismo estructural”. Igualmente, concuerdo con Damasio en que el fragmento conduce a la noción de “correspondencia”. En última instancia, Spinoza nos dice que no se comprende mejor la emoción porque se observe desde el punto de vista de la extensión o del pensamiento, sino que describirla desde un plano es tan correcto como hacerlo desde el otro.

2) Ya vimos que no se excluye en la *Ética* la posibilidad de que la emoción sea descrita apropiadamente desde el plano corporal. Ahora es posible ir más lejos y examinar cómo Spinoza anticipó en algunos aspectos el viraje conceptual atribuido a James. La teoría de James apenas se mencionó previamente cuando se indicaron algunos cambios importantes en la concepción moderna de la emoción. Ahora es un momento apropiado para revisar con detalle la definición de emoción consignada por James en los *Principios de Psicología*. Además, me gustaría enriquecer esa definición, contrastándola en seguida con la que Spinoza ofrece de “afecto”:

Nuestro modo natural de pensar sobre estas emociones más vastas es que la percepción mental de algún hecho excita la afección mental llamada emoción, y que este último estado de la mente da origen a la expresión corporal. Por el contrario, mi teoría es que *los cambios corporales siguen directamente a la percepción del hecho excitante, y que nuestra sensación de los mismos cambios conforme ocurren ES la emoción*³⁷.

El afecto que se llama pasión (*Pathema*) del ánimo, es una idea confusa que el alma afirma de una fuerza de existir del cuerpo, o de

³⁷ JAMES, William, 1989, Op. Cit., p. 195.

alguna parte suya, mayor o menor que antes, y, dada la cual, el alma misma es determinada a pensar esto más bien que aquello³⁸.

Evidentemente, Spinoza no pensaba del “modo natural” mencionado por James. Éste invirtió en su teoría la dirección causal que va de la percepción mental a la afección corporal, pero Spinoza dio un primer paso al concebir un sistema que no necesitara ninguna concatenación causal entre las modificaciones corporales y mentales. Para convencerse de ello basta con recordar que en el espacio euclidiano, y por definición, dos rectas paralelas nunca se intersecan.

No se puede negar que hay diferencias irreconciliables entre las dos definiciones. Ya se planteó una: contrario a la teoría de James, no hay relaciones causales entre percepción mental y sensación corporal en la teoría de Spinoza. Otra diferencia es que la definición de afecto de Spinoza contempla tres componentes básicos: i) una “fuerza de existir” (*conato*), ii) la fuerza de existir cuando es “mayor”, y iii) la misma fuerza cuando es “menor”. Esos tres elementos definicionales se corresponden con las tres emociones básicas mencionadas en la primera sección de este trabajo, a saber, deseo, alegría y tristeza, respectivamente. En el fragmento de texto de los *Principios de psicología* que fue contrastado no se avista ninguno de los tres componentes, sin embargo, hay que recordar que para James “Todo objeto que excita un instinto excita también una emoción”³⁹ Y ¿qué es un instinto, si no una fuerza de existir del cuerpo? O en palabras de Damasio: “¿Qué es el *conatus* de Spinoza en términos biológicos actuales? Es un conjunto de disposiciones establecidas en los circuitos cerebrales que, una vez activadas por condiciones internas o ambientales, buscan tanto la supervivencia como el bienestar”⁴⁰.

³⁸ SPINOZA, Baruj, Op. Cit., p. 179.

³⁹ JAMES, William, 1989, Op. Cit., p 909.

⁴⁰ DAMASIO, Antonio, Op. Cit., p. 40.

Spinoza sabía que para avanzar en la comprensión de las emociones era necesario transgredir el orden causal entre la percepción mental y la afección corporal, aunque eso significara prescindir de dicho orden. Además, sugirió que el instinto es una constante en la historia particular de cada emoción. Al menos en estos dos aspectos puede decirse que anticipó la teoría de James.

Para Damasio, las intuiciones de Spinoza trascienden incluso la doctrina de James. Al decir, como ya se expuso, que la noción de “proporción” evoca la de “cartografía”, Damasio insinúa que la concepción spinoziana de la emoción tiene eco incluso en la neurociencia actual. Según el reconocido neurocientífico, “Una emoción propiamente dicha, como felicidad, tristeza, vergüenza o simpatía, es un conjunto de respuestas químicas y neuronales que forman un patrón distintivo”⁴¹. O más generalmente, las emociones son patrones de respuesta automáticos ante estímulos emocionalmente competentes, reales o rememorados, instintivos o aprendidos mediante la experiencia, que propician la supervivencia y el bienestar. Las emociones, de acuerdo con Damasio, son el penúltimo escalón de los procesos de regulación homeostática; en el peldaño más alto estaría el *sentimiento*:“(…) «la percepción de un determinado estado del cuerpo junto con la percepción de un determinado modo de pensar y de pensamientos con determinados temas»”⁴². Entonces, con “cartografía” Damasio se refiere a un “mapa” de los patrones corporales distintivos de la emoción que se convertirán en el sustrato de los sentimientos.

⁴¹Ibid., p. 55.

⁴²Ibid., p. 86.

2.1.3. James; una disyunción exclusiva.

La filosofía y la ciencia entreveradas en la concepción cartesiana de las emociones, se singularizaron cuando Spinoza planteó el asunto en términos de una disyunción: “la emoción es una afección corporal o una afección mental, o las dos cosas”. James hizo exclusiva la disyunción y corporizó la emoción al identificarla con la sensación. Como consecuencia, postuló a la fisiología como una ciencia independiente y capaz de proporcionar un conocimiento significativo de la materia en cuestión. Hay una clara evidencia de lo anterior en la forma como James plantea la hipótesis medular de su teoría:

Voy a destacar ahora el punto vital de toda mi teoría, el cual es: *si imaginamos una fuerte emoción, y luego tratamos de abstraer de nuestra conciencia de ella todas las sensaciones de sus síntomas corporales, nos hallaremos con que no nos quedó nada, nada de “substancia mental” con base en la cual pueda ser constituida la emoción; todo lo que nos queda es un estado frío y neutro de percepción intelectual.*⁴³

Siendo estrictos, un ejercicio de introspección como el propuesto por James difícilmente puede llevarse a cabo. Los “síntomas” de la emoción no son identificables en su totalidad, ni siquiera cuando se producen directamente, sin la influencia de la imaginación. En vez de eso, hay un estado de conciencia compuesto de múltiples sensaciones entremezcladas a los cuales se les llama emoción. Y aún cuando los síntomas fueran identificables uno a uno, no veo por qué el estado de “percepción intelectual” restante no puede considerarse una parte esencial del episodio emocional.

⁴³JAMES, William, 1989, Op. Cit., p. 916.

En todo caso, la idea de James de que “una emoción humana descarnada no es nada”⁴⁴, se subscribe a una tradición de estudios sintomáticos y clínicos de los acontecimientos mentales. Buena parte del capítulo de los *Principios* dedicado a las emociones, fue publicada primero en la revista *Mind* en 1886 bajo el título *¿Qué es una emoción?* El capítulo es básicamente el mismo artículo más algunos apuntes fisonómicos, fisiológicos y clínicos de Lang, Darwin, Matengazza, entre otros. Esto muestra la intención de James de vincular su investigación de las emociones a las prácticas científicas del momento. Es más, él mismo reconoció que la veracidad de su teoría dependía un hecho clínico: “Una prueba positiva de la teoría nos la daría un sujeto totalmente anestesiado por dentro y por fuera, pero no paralítico, de modo que en él los objetos inspiradores de emociones pudieran evocar las expresiones corporales usuales, pero el cual, al ser interrogado, dijera no haber sentido ninguna afección emocional subjetiva”⁴⁵.

Las patologías nerviosas más raras y los cuerpos mutilados ya causaban fascinación entre los psicólogos anteriores a James. Esa misma tendencia persiste en la práctica de la neurociencia actual. Damasio, por ejemplo, ofrece varios casos de cuerpos enfermos o narcotizados que se convirtieron en pruebas contundentes de alguna hipótesis sobre la localización de centros cerebrales de la emoción.

Un primer caso⁴⁶ trata sobre una mujer que tiene la enfermedad de Parkinson, causada por la ausencia del químico neurotransmisor conocido como dopamina. Cuando los tratamientos químicos no funcionan, es posible aumentar las frecuencias eléctricas de la zona del bulbo raquídeo afectada a través de la implantación de electrodos. Como resultado, quedarían mitigados la parálisis, rigidez y temblores musculares asociados a la enfermedad. Conforme relata Damasio, la mujer sometida al procedimiento padeció una súbita tristeza cuando la corriente eléctrica se desplazó unos pocos milímetros por debajo de la zona

⁴⁴Ibid., p. 917.

⁴⁵Ibid., p. 919.

⁴⁶DAMASIO, Antonio, Op. Cit., pp. 67-75

afectada. Además de los sollozos, la mujer manifestó su tristeza verbalmente, haciendo comentarios que mostraban una clara actitud de derrota ante la vida. Otro caso similar⁴⁷, es el de una paciente epiléptica a la que se le iba a extirpar la zona del cerebro responsable de la enfermedad. Como preparación para el procedimiento, los cirujanos debían estimular eléctricamente el cerebro de la paciente para identificar la porción que debía ser removida. Durante el proceso, mientras le estimulaban el lóbulo frontal izquierdo, la paciente estalló en una risa tan genuina que incluso contagió al equipo médico encargado de la operación.

Creo que James se hubiera sentido muy complacido de conocer casos como éstos. Cada anécdota clínica aporta una pieza más a la cadena causal que termina en la emoción. Claro está, la localización de las zonas cerebrales y los mecanismos electroquímicos de activación de las emociones sólo constituyen los eslabones centrales de la cadena; en un extremo estarían los objetos desencadenantes, en el otro, la conducta emocional. Pero digo que James se hubiera sentido complacido, porque una de las principales consecuencias de su teoría, según él mismo lo advierte, es que las preguntas más importantes sobre las emociones estaban por adquirir un carácter causal:

De inmediato surgen interrogantes definidos, interrogantes que son muy diferentes de aquellos que fueron posibles de no haber contado con este punto de vista. Aquellos interrogantes fueron de clasificación “¿Cuáles son los géneros de emoción propiamente dichos, y cuáles las especies que abarcan?”; o de descripción: “¿Mediante qué expresión se caracteriza cada emoción?” Y ahora los interrogantes son *causales*: “¿Qué cambios excita precisamente este objeto y qué cambios excita aquel otro?” y “¿A qué se debe que exciten estos cambios particulares y no otros?”⁴⁸.

⁴⁷Ibid., p. 78-80.

⁴⁸JAMES, William, 1989, Op. Cit., p. 918.

Un riesgo del enfoque anterior, es que puede dar lugar a la interpretación de que una particular disposición del cerebro puede responder satisfactoriamente a preguntas como las dos últimas planteadas por James. En lugar de eso, pienso que en cada pregunta reside una idea realmente valiosa para el estudio científico y filosófico de la emoción.

“¿Qué cambios excita precisamente este objeto y qué cambios excita aquel otro?” James pensaba la emoción como una especie de cerradura presente en cada criatura, a la que le corresponden muchas llaves que se encuentran esparcidas por el mundo a su alrededor. Como consecuencia, las emociones ya no se entenderían como una porción particular y aislada de nuestra vida mental, sino como una forma de cognición extendida por el mundo circundante. Además, las preguntas de ésta clase no tienen un número definido, porque los *objetos emocionalmente competentes*⁴⁹ no están dados en su totalidad. Ciertamente, el instinto determina muchos de los objetos y situaciones que desatan determinadas emociones, pero el instinto se configura a partir de una misma circunstancia reiterada por diferentes individuos durante un período determinado de tiempo. Ninguna carga genética puede decirnos cómo reaccionar ante objetos o situaciones nuevas, piénsese, por ejemplo, en los objetos de la tecnología y en cómo esos objetos alteran nuestras conductas. Preguntas como éstas obligan a *mirar* por fuera de los cerebros, para buscar la emoción en cada una de nuestras formas de vida.

“¿A qué se debe que los objetos exciten estos cambios particulares y no otros?” Con “cambios”, James se refiere a “síntomas”, nada especial: cambios en el pulso, respiración, coloración, aumento o disminución de secreciones, contracciones musculares, etc. Lo valioso de la pregunta está en que dirige la atención a las

⁴⁹ “*Competitive emotional object*”. Uso esta expresión de Damasio tal como él la usa para referirse a todos aquellos objetos que desencadenan un episodio emocional.

particularidades de cada emoción. Muchos errores en la comprensión de las emociones surgen de pensar en “el odio” o “los celos” en general. Tales generalizaciones originan casos límite, en los que no se puede diferenciar “rabia” de “ira”, o incluso “amor” de “odio”. Una auténtica labor filosófica consistiría en colocar las emociones bajo un microscopio conceptual. Ya no se trataría de relacionar un *tipo* de emoción con un conjunto de alteraciones corporales y conductuales, sino de observar un episodio emocional desde sus particularidades.

2.2. UNA “FILOSOFÍA DE LA EMOCIÓN”

2.2.1. Clasificar las emociones.

Ahora es tiempo de volver al terreno del conocimiento en el que Descartes cosechó la mayor parte de su buena reputación como académico, pese a haber sembrado allí sólo una modesta porción de su ingenio. Las herramientas científicas para el estudio de la emoción, como se intentó mostrar en la sección anterior, abarcan observaciones anatómicas, explicaciones fisiológicas, anécdotas clínicas e hipótesis biológicas. La pregunta entonces es ¿de qué herramientas dispone la filosofía? Y más concretamente, ¿de qué herramientas filosóficas dispuso Descartes para estudiar las emociones?

Como aproximación a la respuesta de esas preguntas, veamos las definiciones de algunas de las 39 emociones que Descartes *ordena* y *enumera* en LPA.

“La consideración del bien presente excita en nosotros alegría, y la del mal **tristeza**, cuando se trata de un bien o un mal que se nos presenta como perteneciente a nosotros mismos”⁵⁰.

“(…) cuando se nos presenta una cosa como buena con relación a nosotros, es decir, como conveniente, esto hace que sintamos amor

⁵⁰DESCARTES, René, 2000, Op. cit., p. 67.

hacia ella; y si se nos presenta como mala o dañosa, esto nos excita al **odio**⁵¹.

“La **envidia**, pues, en cuanto es una pasión, **es una especie de tristeza mezclada con odio**, que procede de ver que disfrutan bienes los que se creen indignos de ellos”⁵².

La tristeza es una emoción básica o primitiva, de ahí que sea definida con independencia de otras emociones. El odio, por el contrario, es una emoción particular. Nótese que la definición del odio abarca implícitamente la de tristeza; puede decirse que el odio es excitado “cuando se nos presenta un objeto que nos entristece”. Finalmente, la envidia está conformada por la tristeza y el odio en conjunto. En este orden de ideas, “ordenar” no es otra cosa que “clasificar”, *generar* emociones particulares a partir de emociones básicas que, como se dijo antes, incluyen la admiración, la alegría, la tristeza, el amor, el odio y el deseo. Pero antes de iniciar cualquier tarea de clasificación, es necesario conocer cuántos y cuáles son los elementos a ordenar. Sobre éste punto Descartes afirma que “(...) a fin de enumerar las pasiones, sólo hay que considerar ordenadamente de cuántas maneras distintas que nos importen pueden nuestros sentidos ser movidos por los objetos que les corresponden”⁵³. Una vez más, la fisiología tiene un papel protagónico en la concepción cartesiana de las emociones. El orden y enumeración de las afecciones corporales son correlacionados con elementos del orden mental, tales como recuerdos, imaginaciones, creencias y contemplaciones. Quizás, lo que más llama la atención es que no hay una ponderación específica para las especies de emoción que pueden derivarse por éste medio, sino que la atención se centra en los efectos que los objetos tienen sobre los sentidos, según *nos importen* más o menos esos objetos.

⁵¹Ibid., p. 65.

⁵²Ibid., p. 142.

⁵³Ibid., p. 64.

Ahora bien, en lo que se refiere enumerar y ordenar las emociones, o mejor dicho, sus definiciones, Spinoza es sin lugar a dudas el más acertado. Veamos:

“3. La **tristeza** es el paso del hombre de una perfección mayor a una perfección menor”⁵⁴.

“7. El **odio es la tristeza** acompañada de la idea de una causa exterior”⁵⁵.

“23. La **envidia es el odio**, en cuanto que afecta al hombre de tal manera que se entristece con la felicidad del otro, y, al revés, goza con el mal del otro”⁵⁶.

En la *Ética* se contemplan sólo tres emociones básicas o afectos primarios: el deseo, la alegría y la tristeza. Era de esperarse que, como buen geómetra, Spinoza planteara su sistema a partir del menor número posible de definiciones, y, para persistir con la analogía geométrica, se puede decir que la tristeza es una emoción *puntual*, el odio una emoción *lineal*, y la envidia un emoción *superficial*. Las definiciones se implican una en otra y acumulan su complejidad conceptual, tal como sucede con el punto, la recta y la superficie. Ciertamente, esta triada conceptual no precisa ninguna demostración geométrica, ya que las definiciones al igual que los axiomas no necesitan ser sometidos a demostración. Las definiciones de los afectos primarios, por el contrario, están concatenados deductivamente con otras proposiciones en diferentes capítulos de la *Ética*. Aquí se encuentra la diferencia más notable entre los métodos clasificatorios en cuestión: las afecciones son *deducidas* en el sistema de Spinoza. Y aunque no estoy seguro de cómo consiguió Descartes formular sus emociones básicas, es poco probable que llegara a ellas por vía de una deducción; una forma de hacerlo sería enlistar tantas definiciones de emociones *como se considere pertinente*, para luego depurarlas hasta llegar a términos irreducibles.

⁵⁴ SPINOZA, Baruj, Op. Cit., p. 170.

⁵⁵ Ibid., p. 171.

⁵⁶ Ibid., p. 173.

Muy a pesar de la formidable labor deductiva y clasificatoria de ambos filósofos, hay que reconocer que la verosimilitud de las definiciones se tambalea tan pronto como son contrastadas con la forma como experimentamos a diario nuestras emociones. ¿Qué tristeza hay en el odio? ¿Qué queda del odio cuando sentimos envidia? Más bien, sucede que la tristeza desaparece tan pronto como llega el odio; y podemos odiar a alguien del que pensamos que no merece el cargo que ocupa en su trabajo, pero si nos concentramos en odiarlo, no tendremos ocasión de envidiarlo o de considerar esta o aquella circunstancia que lo hace indigno de lo que tiene⁵⁷. De otra forma, debería aceptarse que es posible experimentar dos o más emociones simultáneas ¿acaso es eso posible? Spinoza pensaba que era posible incluso experimentar “fluctuaciones de ánimo” y verse afectado simultáneamente por dos afectos “contrarios” como los son el amor y el odio: “Si imaginamos que una cosa, que suele afectarnos con un afecto de tristeza, tiene algo semejante a otra cosa que suele afectarnos con un afecto igual de alegría, lo odiamos y lo amaremos a la vez”⁵⁸. Considérense las siguientes figuras:

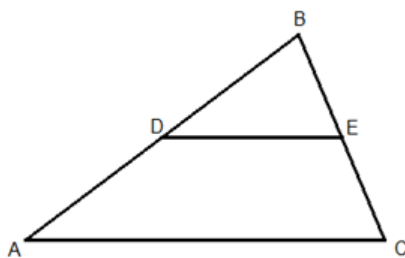


Figura 1

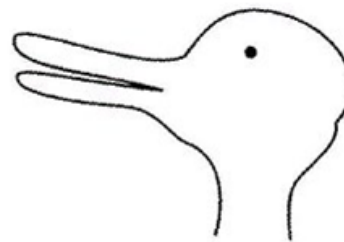


Figura 2

Bajo el supuesto de que el segmento DE (figura1) es paralelo al segmento AC, puede concluirse que los triángulos ABC y DBE son semejantes. Entonces, los ángulos correspondientes ($\angle CAB$ y $\angle EDB$, $\angle ACB$ y $\angle DEB$, $\angle ABC$ y $\angle DBE$) son congruentes. Si se fija la atención en cualquiera de los tres ángulos en común, (especialmente en $\angle ABC$ que está superpuesto sobre $\angle DBE$) y aún con la certeza

⁵⁸Ibid., p. 138-139.

matemática de que los triángulos son semejantes ¿estaríamos dispuestos a aceptar que percibimos “simultáneamente” los dos triángulos? Igual con el pato-conejo (figura 2⁵⁹): dadas las semejanzas ¿Se percibe un pato y un conejo “a la vez”? ¿Y si alguien odiara los patos y amara los conejos, diríamos que odia y ama simultáneamente “la figura”? ¿Cuál figura?

Tal vez el lector se sienta tentado a preguntar por la legitimidad de un argumento fundado en algunos casos especiales de percepción sensorial, cuando la discusión está concentrada en la forma como percibimos las emociones. La respuesta está en el antecedente del teorema de Spinoza: “**si imaginamos** que x es semejante en z aspecto con y, entonces...”. ¿Pero qué es la imaginación para Spinoza?:

Por todo lo anterior dicho resulta claro que percibimos muchas cosas y formamos nociones universales: 1.º) a partir de cosas singulares que nos son representadas por los sentidos de forma mutilada, confusa y sin orden al entendimiento...; y por eso he solido calificar tales percepciones de conocimiento por experiencia vaga. 2.º) A partir de signos, como, por ejemplo, que al oír o leer ciertas palabras, recordamos las cosas y formamos de ellas algunas ideas semejantes a aquellas con que solemos imaginarlas... A estos dos modos de contemplar las cosas los llamaré en adelante conocimiento de primer género, opinión, o *imaginación*⁶⁰.

Si la imaginación opera a partir de percepciones sensoriales, y las cosas adquieren significado en virtud de su semejanza con las imaginaciones. Y si las fluctuaciones de ánimo surgen cuando “*imaginamos que una cosa, que suele afectarnos con un afecto de tristeza, tiene algo semejante a otra cosa que suele*

⁵⁹ Tomado de: WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigaciones Filosóficas. Trad. De Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. México: Crítica, 1988, p. 447.

⁶⁰Ibid., p. 108.

affectarnos con un afecto igual de alegría”, parece lógico afirmar que la percepción sensorial está implicada en la “percepción emocional” al menos para el caso de las fluctuaciones de ánimo.

Hasta aquí se han mencionado diferencias en el número de emociones básicas y secundarias, según fueron planteadas por Descartes o Spinoza. Además se señalaron diferencias en los métodos de clasificación de las definiciones de emociones particulares, así como lo insuficientes que son dichos métodos a la hora de contrastar las definiciones con nuestras experiencias afectivas. Entonces ¿a qué se deben tales diferencias? Una posible respuesta nos la ofrece James, pero esta vez no el James fisiólogo, sino el pragmático: “*cualquier clasificación de las emociones es considerada tan “natural” como cualquier otra*, a condición de que sirva a algún propósito; la pregunta “¿Cuál es la expresión “real” o “típica” de la ira o del temor?”, es considerada como carente totalmente de significado”⁶¹. Puede que James tenga razón, pero otra pregunta persiste: ¿Fue la clasificación la única herramienta de la que dispuso Descartes para estudiar las emociones?

2.2.2. *Sentio ergo sum.*

Cuando se restringe la mirada a LPA, parece normal pensar que la definición y la clasificación fueron las únicas herramientas comunes a la filosofía de las que Descartes echó mano para estudiar las emociones. Sin embargo, al inicio de la sección 2.1 se insinuó una interpretación de LPA, según la cual ese trabajo estaría precedido de algunos episodios metafísicos. Esta es una ocasión apropiada para mostrar la continuidad histórica y racional que hay entre trabajos como el *Discurso del método*, las *Meditaciones metafísicas* y *Las pasiones del Alma*. Una vez haya sido trazada esa continuidad, se tendrá un nuevo rango de búsqueda de las herramientas conceptuales que Descartes tuvo en consideración durante sus estudios de la mente.

⁶¹JAMES, William, 1989, Op. Cit., p. 919.

Para empezar veamos cuál era, según Descartes, el mejor camino para conocer las pasiones del alma:

Considero, además, que no hallamos ningún sujeto que obre más inmediatamente en nuestra alma que el cuerpo a que está unida; por lo cual debemos pensar que lo que en ella es una pasión es comúnmente una acción en el cuerpo; no habiendo, por tanto, mejor camino para llegar al conocimiento de nuestras pasiones que el examen de la diferencia que hay entre el alma y el cuerpo, a fin de saber a cuál de los dos debe atribuirse cada una de las funciones que en nosotros existe⁶².

Pero un estudio comparativo del alma y el cuerpo ya había sido efectuado de forma exhaustiva en la *Meditaciones Metafísicas*, ocho años antes de la publicación de LPA. Y Aunque es evidente que en todo ese tratado no hay ninguna referencia explícita a las *Meditaciones*, también es cierto que allí no se acuerda qué se debe entender por alma, pensamiento o cuerpo. A mi parecer, LPA opera implícitamente con la definición de mente y cuerpo que está consignada en las *Meditaciones*. Puede que el Art. 4º de LPA ayude a fortalecer esa afirmación:

(...) como no concebimos que el cuerpo piense de ningún modo, tenemos razón para creer que todos los géneros de pensamiento que existen en nosotros pertenecen al alma; y como no dudamos de que hay cuerpos inanimados que pueden moverse de tantas o más maneras que los muertos y que tienen tanto o más calor..., debemos creer que todo el calor y todos los movimientos que se dan en nosotros, en cuanto no dependen del pensamiento, pertenecen al cuerpo exclusivamente⁶³.

⁶² DESCARTES, René, 2000, Op. Cit., p.26.

⁶³ Ibid., p.27.

Para Descartes, *no concebir* cuerpos pensantes o *no dudar* de la existencia de cuerpos móviles inanimados, sustenta suficientemente que la función del alma es pensar y la del cuerpo moverse o producir y mantener el calor. Pues bien, la disposición que opera en el fondo de este argumento no es otra que la primera regla metodológica del *Discurso*. Y esto nos lleva directamente a las *Meditaciones*; uno no estaría dispuesto a aceptar, sin más, a partir de un par renglones, que al alma le corresponde exclusivamente el pensar, a no ser que esa argumentación esté respaldada por una previa lectura de, por lo menos, la primera y segunda meditación.

Y, en general, la concepción de emoción en LPA no toma pleno sentido hasta que es restituido su vínculo original con el *pienso* cartesiano:

Yo soy cosa pensante, es decir, que duda, que afirma, que niega, que entiende pocas cosas, que ignora muchas, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente; porque, como lo señalé antes, aunque aquellas cosas que siento o imagino fuera de mí tal vez no sean nada, sin embargo esos modos de pensar que llamo sentidos e imaginación, en cuanto son únicamente ciertos modos de pensar, estoy cierto de que están en mí⁶⁴.

Pienso, siento, soy; la triple equivalencia es el lema silencioso que inaugura la concepción cartesiana de las pasiones. Ante la necesidad de explicar en qué consisten las facultades de imaginar y sentir, Descartes avanza a la conjetura de una probable existencia del cuerpo⁶⁵. Rápidamente la inercia del razonamiento conduce a la afirmación de la existencia de las cosas materiales⁶⁶; quien es sólo pensamiento no puede ser el causante de sus propias ideas de las cosas sensibles.

⁶⁴DESCARTES, René. *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Trad. De Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011, p. 99.

⁶⁵Ibid., p. 169.

⁶⁶Ibid., p. 179.

Tampoco puede un Dios no engañador introducir esas ideas directamente o mediante otra cosa que no sean los mismos cuerpos. Ahora sí, están dadas las condiciones para llegar al conocimiento de las pasiones del alma, pasiones que “También pueden llamarse sentimientos, porque son recibidos en el alma de igual manera que los objetos de los sentidos exteriores, y no son por ella conocidos de otro modo que éstos (...)”⁶⁷. De este modo, la afirmación de la existencia del mundo exterior y la certeza de que se puede adquirir conocimientos verdaderos por vía de los sentimientos, son la justificación para un desarrollo ulterior de una teoría de las pasiones basada parcialmente en una fisiología sensorial.

En este orden de ideas, y a modo de corolario, cabe resaltar que la teoría cartesiana de las pasiones no es solipsista. Con ello no se ha dicho mayor cosa, porque es conceptualmente problemático e intuitivamente imposible concebirse como un “sólo yo existo”, y aún así imaginarse invadido por una emoción. Lo que se busca, sin embargo, son algunos puntos de intersección entre la metafísica de Descartes y su teoría de la emoción. El solipsismo es uno de esos puntos, en tanto que las *Meditaciones* terminan por afirmar el mundo exterior que inicialmente han suspendido en la duda. Así, es posible afirmar que la negación del solipsismo posibilita (aunque sea extra-textualmente) el desarrollo del concepto cartesiano de emoción.

Es posible ir un poco más lejos; en las *Meditaciones* no sólo se abre el camino para el desarrollo de una teoría de las emociones a partir de la negación del solipsismo, sino que se recorre parte de ese camino. El argumento contra el solipsismo inicia con la conjetura de una probable existencia del cuerpo, a partir de la necesidad de explicar la imaginación. Luego, se le atribuye tanta realidad formal al cuerpo, como realidad objetiva hay en algunas ideas de los objetos matemáticos. Dicha atribución, a su vez, es legitimada apelando a la antes

⁶⁷ DESCARTES, René, 2000, Op. Cit. p. 44.

demostrada existencia de un Dios no engañador⁶⁸. Tan pronto como finaliza el argumento, Descartes se dedica a explicar cómo interactúan el alma y el cuerpo, valiéndose de analogías como la del hombre en el navío, o la cuerda A, B, C, D. Veamos en qué consiste ésta última: “(...) en la cuerda A, B, C, D, si se tira su última parte D, de igual manera se mueve la primera A, la que podría ser movida si se tira una de las intermedias B, o C, y la última D se mantuviera quieta”⁶⁹. Y ahora recordemos en qué consiste el principal recurso del que se valió Descartes para explicar la interacción mente-cuerpo en LPA: La cuerda A, B, C, D es en últimas una descripción más general del funcionamiento de los espíritus animales. Los dos sistemas ofrecen una explicación mecánica del movimiento del cuerpo: la continuidad de la cuerda es equivalente a la continuidad de los espíritus que “en ningún lugar se detienen”, además ambos sistemas transmiten el movimiento. Similarmente puede relacionarse los espíritus animales con la analogía del hombre en el navío. Entonces, en las meditaciones no sólo se establecieron las condiciones epistemológicas para una teoría de la emoción, también se adelantaron allí los primeros pasos hacia la construcción de esa teoría.

En resumen, hay una afinidad conceptual entre LPA y las *Meditaciones*, reflejada en el uso de términos como alma, cuerpo y pensamiento, sumada al hecho de que la sensación o pasión es considerada y tratada como un modo del pensamiento en ambos textos. Además, los argumentos en contra del solipsismo ofrecen una base epistemológica para LPA y permiten un prematuro desarrollo sus componentes teóricos. Como resultado de esta aproximación, parece conveniente concluir que las metafísica cartesiana expuesta en las *Meditaciones* es extensiva a la teoría de la emociones propuesta en *Las Pasiones del Alma*.

⁶⁸Ibid., p. 165-179.

⁶⁹Ibid., p. 189.

2.2.3. El fabuloso experimento de Descartes.

Es preciso advertir que antes de que la premisa “siento, luego soy” diera vía libre al conocimiento de las pasiones, Descartes tuvo que llegar primero al “pienso, luego soy”. A su vez, el eslabón inaugural en el razonamiento que conduce a la famosa máxima cartesiana es el supuesto del “genio maligno”. Según parece, tal supuesto hace parte de una forma de análisis conceptual conocida como *experimento mental*. De aceptarse lo anterior, estaríamos ante una nueva herramienta filosófica utilizada por Descartes para establecer los fundamentos de su teoría de las pasiones.

Para colegir la pertinencia del supuesto del genio maligno, Descartes tuvo que atacar los principios que mantenían en pie todas sus opiniones. El primer ataque estuvo dirigido hacia las creencias que tienen sustento en los datos sensoriales; entre los cuales hay que distinguir una clase referida a cosas lejanas que se perciben pequeñas a la distancia, y otra clase que abarca las percepciones de nuestro cuerpo con todo lo que está a su alcance. Para el caso de la veracidad de percepciones lejanas no es difícil encontrar motivos de duda, en vista de las limitaciones inherentes a los sentidos. Las percepciones cercanas, por el contrario, requieren un contra argumento más elaborado, a saber, la ausencia de un criterio absoluto de distinción entre el sueño y la vigilia. En general, la dinámica de éstas dubitaciones cartesianas se apoyan en la lógica del contraejemplo y se legitiman en el marco de las disposiciones metodológicas del *Discurso*⁷⁰. De forma análoga quedan suspendidas en la duda las creencias que tienen origen en la certeza matemática. El contraejemplo en este caso, también anecdótico, consiste en señalar que es posible equivocarse en los procedimientos más simples de la aritmética y la geometría. Pero todavía falta por evaluar un tercer principio. Se trata de la creencia en un Dios tan poderoso que incluso puede abarcar los principios anteriores y ser el causante de las equivocaciones en las que el hombre incurre cuando juzga sus percepciones y razonamientos. El siguiente paso sería

⁷⁰ Las reglas del método.

encontrar (suponiendo que lo haya) un argumento contra esa creencia. No obstante, esto es lo que Descartes concede cuando llega a ese punto de la argumentación:

Tal vez haya algunos, sin embargo, que prefieran negar un Dios tan poderoso, antes de creer que todas las demás cosas son inciertas. Pero no los contradigamos, y concedamos que todo eso acerca de Dios es ficticio; y que supongan que yo he llegado a ser lo que soy o por el hado, o por casualidad, o por la serie continua de las cosas, o de cualquier otro modo; como equivocarse y errar parece ser una cierta imperfección, cuanto menos potente sea el autor que le asignen a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto que siempre me equivoque⁷¹.

El fragmento de texto anterior no encierra necesariamente un supuesto. Principalmente, porque con decir “todo acerca de Dios es ficticio” no se emite afirmación o negación alguna. La traducción del texto francés resulta más reveladora: “Pero por ahora no les hagamos resistencia, y supongamos, a favor suyo, que todo lo que se ha dicho aquí de Dios es una fábula [*fable*]”⁷². Sólo hay que pensar en la literatura para darse cuenta de que en la ficción el principio del tercero excluido no aplica. Una visión mediata de esa indeterminación puede sugerir que en realidad no se está dudando la existencia de Dios, sino que la deducción (afirmación) de esa existencia está dada y se desplaza hacia una fase adecuada del argumento. Por otra parte, una mirada inmediata revela que la proposición “Dios existe”, en tanto que ficción, es producto del ejercicio genuino de la duda cartesiana, que le otorga la propiedad de no ser verdadera ni falsa.

Esto nos lleva al supuesto del genio maligno:

⁷¹Ibid., p. 75.

⁷²Ibid., p. 243.

Supondré, pues, no que un Dios óptimo, fuente de verdad, sino un cierto genio maligno, y demás extremadamente poderoso y astuto, ha empeñado toda su habilidad en engañarme: consideraré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sueños y todas las cosas externas nos son más que engaños de los sueños con los cuales le ha tendido insidias a mi credulidad...y así, aunque no estuviera en mi poder conocer algo verdadero, cuidaré con mente inmovible al menos lo que está en mí, no consentir lo falso, y que ese engañador, por más poderoso y astuto que sea, no puede imponerme nada⁷³.

Adviértase que el supuesto cobija *todas las cosas externas*, cercanas o lejanas, y en general todo lo que sea posiblemente falso, pero no en virtud de ser el consecuente de alguna implicación; es decir, no se sigue de los argumentos que suspenden en la duda las creencias provenientes de los sentidos, la certeza matemática o la omnipotencia de Dios, sino que es el equivalente condensado de esos argumentos. Con ello aclara y a la vez se refuerza la idea de que el supuesto del genio maligno es el primer eslabón en la argumentación de las *Meditaciones*.

Ahora sí, hay un supuesto y también una fábula genuina. Mientras que el “El hado”, “la casualidad” y “la serie continua de las cosas” no encarnan necesariamente un personaje o escenario fabuloso, el geniecillo maligno, engañador, astuto y poderoso, sí personifica la duda cartesiana. Resulta revelador que Descartes se haya referido insistentemente a las fábulas en las primeras páginas de su *Discurso*: “Pero supuesto que propongo este tratado solamente como una historia o, si se prefiere, como una fábula, en la que junto con algunos ejemplos imitables se encontrarán quizás otros varios que con razón no serán seguidos, espero que llegue a ser de utilidad para algunos sin que llegue a ser

⁷³Ibid., p. 77.

perjudicial para nadie y que todos agradecerán mi franqueza.⁷⁴ Este mismo matiz fabuloso e inofensivo confirió su utilidad al *Discurso* y las *Meditaciones*, evitando que llegaran a consideraciones perjudiciales para alguien, en especial para su autor, quien encabezaba una sigilosa oposición contra el escolasticismo. Además, Descartes “(...) estimó que la graciosa elegancia de las fábulas excita el ingenio (...)”⁷⁵ y advirtió que éstas “(...) suscitan la imaginación de muchos sucesos como posibles, cuando en absoluto lo son.”⁷⁶ Análogamente, el supuesto del genio maligno tiene la función propedéutica de preparar al interlocutor para entablar una discusión sobre las ciencias, sin los prejuicios heredados de las escuelas. Como se verá, la importancia de estas consideraciones está en que mucho de lo que las *Meditaciones* tienen de fábula, también lo tienen de experimento mental. Pero, ¿qué es un experimento mental?

Imagine que se encuentra encerrado en una habitación. Una exploración rápida del lugar le advierte que todo lo que podrá encontrar allí, son una serie de cajas que contienen símbolos chinos y un libro enorme (o un *software*) que le indicará un conjunto de reglas para responder a cualquier pregunta en cualquier dialecto chino. Además, un requisito para permanecer en esta habitación es que usted no comprenda un solo grafema de ese idioma. En algún lugar del cuarto, ubique una ranura que da con el exterior, a través de la cual recibirá las preguntas (aunque usted realmente no sabe que son preguntas). Acto seguido, deberá revisar en el programa-libro cuáles caracteres chinos debe tomar de las cajas y qué debe hacer con ellos para “responder” las preguntas. Al otro lado de la ranura, algunos hablantes nativos encontrarán bien o mal formuladas sus respuestas a las preguntas respectivas.

⁷⁴DESCARTES, René, 1987, Op. Cit., p. 5.

⁷⁵Ibid., p. 6.

⁷⁶Ibid., p. 7.

El experimento mental anterior es conocido como “la habitación china”⁷⁷, y fue formulado por John Serle, para atacar el núcleo del funcionalismo computacional, o lo que él llama “Inteligencia artificial fuerte”. La pregunta crucial que nos debemos hacer es: ¿comprendemos el idioma chino durante nuestra estadía en la habitación? Y por consiguiente: ¿Puede un computador llevar a cabo lo que llamamos “comprensión” de un idioma?

Como bien lo dijo Thomas Kuhn, “La categoría de “experimento mental” es demasiado amplia y demasiado vaga como para resumirla.”⁷⁸ Por eso, las implicaciones epistemológicas de este experimento en particular no es lo que nos interesa, más bien se trata de destacar algunos rasgos distintivos de este modo imaginario de experimentación, para luego contrastarlos con ciertas particularidades del razonamiento en el que está implicado el supuesto del genio maligno. Elke Brendel, en su artículo *Pompas de intuición y el uso adecuado de los experimentos mentales*, plantea dos características de tales experimentos que me gustaría traer a colación:

i) Alguien podría darse a la tarea de construir la habitación china, pues las cajas y el manual pueden ser recreados y el “huésped”, por otra parte, no está supuesto a tener facultades intelectuales diferentes a las nuestras. En otras circunstancias las condiciones del experimento pueden ser contrafácticas, sin embargo, lo esencial es que “Los experimentos mentales se caracterizan porque alcanzan sus propósitos sin necesidad de ser ejecutados en un experimento físico real”⁷⁹.

En el caso de las *Meditaciones metafísicas*, hay, por lo menos, dos condiciones contrafácticas: la primera de ellas es el genio maligno; una mente superior que puede imponernos ideas confusas y percepciones falsas de forma inmediata. La

⁷⁷SEARLE, John. *Mind: A brief Introduction*, New York: Oxford University Press, 2004, p. 62-64.

⁷⁸KUHN, Thomas. *La función de los experimentos imaginarios*. En: *La tensión esencial*. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia. México. Fondo de cultura económico, 1987, p. 264.

⁷⁹BRENDEL, Elke. *Pompas de intuición y el uso adecuado de los experimentos mentales*. Trad. De Ignacio Ávila. En: *Ideas y Valores*. N°123 (Diciembre de 2003.); p. 6.

segunda, está expresada así al inicio de la tercera meditación: “Cerraré ahora los ojos, me tapané los oídos, apartaré todos mis sentidos, también todas las imaginaciones de las cosas corporales las borraré de mi pensamiento, o, en verdad, ya que esto apenas puede hacerse, como inanes y falsas no les daré valor alguno”⁸⁰. No hay que confundir lo anterior con un ejercicio de introspección. Recordar el sabor de una comida, un tono musical, o cómo duele una muela, son reflexiones introspectivas. En cambio, es fácticamente imposible anular los sentidos y borrar del pensamiento cualquier vestigio de las cosas corporales.

Antes se mencionó otro experimento externo a las *Meditaciones*, al hablar de los “modelos de hombre” del *Tratado del hombre* de Descartes. Si el supuesto de que Dios creó del barro una máquina idéntica al cuerpo humano eso no contrafáctico, parece una cuestión controvertible y ameritaría una discusión ulterior. Sin embargo, lo cierto es que es un experimento mental que consiste en describir el cuerpo humano a partir de la mecánica fisiológica, dado el supuesto de que ese cuerpo existe y fue creado por Dios. Valga decir, el propósito del experimento no depende de *un experimento físico real*.

ii)⁸¹ “Los experimentos mentales poseen las siguientes funciones y propósitos: a) probar que ciertas teorías o conceptos envuelven contradicciones; b) proporcionar evidencia de respaldo a una teoría o un concepto; c) ilustrar una posición abstracta o compleja; d) detectar la vaguedad de un concepto y sus casos dudosos de aplicación”⁸². A la habitación china le correspondería la función a), porque Searle plantea un contraejemplo, es decir, un caso para el que la ejecución

⁸⁰ DESCARTES, René, 2011, Op. Cit., p. 99.

⁸¹En su artículo (2003) Brendel agrega otra característica. Aquí no lo consideraré por pertenecerle más a los experimentos mentales de las ciencias que a los de la filosofía: “ii) Los experimentos mentales son experimentos en tanto que comparten ciertos requisitos teóricos mínimos con los experimentos reales, tales como: a) el cambio planeado y controlado de datos; b) mostrar la manera en que en una situación artificial las variables dependen funcionalmente unas de otras; c) la dependencia de ciertas hipótesis y teorías de trasfondo con miras al análisis y la evaluación del argumento.” Véase ELKE, Brendel. Pompas de intuición y el uso adecuado de los experimentos mentales. En: Ideas y Valores. N^o123 (Diciembre de 2003.); p. 6-7.

⁸²BRENDEL, Elke, Op. Cit., p. 6-7.

de un programa no implica necesariamente un acto de comprensión. Ahora, si se tuviera que elegir una función para el razonamiento de Descartes, tal vez la mejor opción sería la c), que bien podría denominarse como una *función didáctica* de los experimentos mentales, pues las *Meditaciones* ilustran los complejos razonamientos mediante los cuales Descartes llegó a deducir cosas como la existencia de Dios, de los cuerpos o de las cosas materiales. Incluso puede agregarse una función más, al advertir que el *Discurso* y las *Meditaciones* son una *propedéutica*⁸³ para el estudio de las ciencias.

Finalmente, sólo hay que considerar la lista de propósitos de los experimentos mentales enlistados por Brendel, para darse cuenta de que todos ellos son pertinentes para el estudio de la emoción. Supongamos que con los experimentos mentales fuera posible: a) probar que ciertas teorías de la emoción o conceptos relacionados envuelven contradicciones, así como hay contradicciones al clasificar la emoción; b) proporcionar evidencia de respaldo a una teoría sobre la emoción o conceptos afines, c) ilustrar un caso complejo en el que se da una emoción (tal vez un caso tan complejo como las fluctuaciones de ánimo spinozianas); d) detectar la vaguedad de un determinado concepto o nociones relacionadas, como sucede cuando no queda claro en qué sentido las emociones son “básicas” o cuando no se acaba de entender cómo una pasión, para Descartes, puede llegar al alma toda vez que tiene origen en el cuerpo.

Debido a esa versatilidad, los experimentos mentales han sido apreciados y ampliamente aceptados en la tradición científica y filosófica, desde la antigüedad griega hasta la naciente ciencia cognitiva. Para Nicholas Rescher⁸⁴, estos experimentos son una invención de los filósofos presocráticos. En su artículo *Thought experiments in pre-socratic philosophy*, Rescher reconstruye los experimentos mentales de filósofos presocráticos en forma de argumentos, para

⁸³ Sobre esta función de los experimentos imaginarios, véase también: KUHN, Thomas, Op. Cit. En especial p. 263-289.

⁸⁴ RESCHER, Nicholas. Thought experimentation in presocratic philosophy. En: Thought experiments in the history of science and philosophy : Rowman & Littlefield publishers, 1991, p.2.

trazar patrones argumentativos a los que llama “métodos” de experimentación mental. Así, el método mental-experimental de los filósofos pitagóricos sería la *reductio ad absurdum*, y un caso paradigmático de su aplicación es la prueba de la inconmensurabilidad de la diagonal de un cuadrado con respecto a sus lados; a Tales de Mileto se le atribuye el método de “conjeturas explicativas”; a Anaximandro de Mileto, el razonamiento “demostrativo negativo”; a Xenófanes de Colofón, el método de “experimentación mental escéptica”, y cada uno constituye lo que se puede llamar un “molde lógico” sobre el que se vierten las condiciones particulares de cada experimento.

En la época medieval las cosas no fueron muy distintas. Según Peter King, la experimentación mental fue el método utilizado por los científicos medievales. En su artículo *Medieval Thought-Experiment: The metamethodology of Medieval Science*, King se opone a la tesis tradicional que considera la “ciencia” medieval como un preámbulo para la ciencia Moderna y propone una teoría que vincula su metodología con las prácticas retóricas medievales conocidas como *obligatio*, donde se extraían consecuencias estrictamente teóricas de un supuesto al que llamaban “*positum*”: “The point of the exercise, if there is an identifiable point, is trap the respondent in a contradiction; an obligational dispute explores “what happens” given the *positum*.”⁸⁵ Hay un ejercicio similar en las meditaciones; el *positum* es el supuesto del genio maligno, y aunque le corresponde a Descartes defender sus planteamientos, también él hace las veces de opositor cuando se auto obliga a llenar los vacíos de sus propios razonamientos. De ahí que la dinámica de las dos primeras meditaciones se asemeje a la de una disputa, evidencia de ello son los conectores que inauguran los párrafos, los cuales forman una estructura intercalada de afirmaciones y conjunciones adversativas. En *El tratado del hombre*, el *positum* es la máquina supuestamente construida por dios a

⁸⁵ KING, Peter. Medieval thought-experiments: the metamethodology of medieval science. En: Thought experiments in the history of science and philosophy : Rowman & Littlefield publishers, 1991, p.9

partir del barro, la *obligatio* es describir detalladamente (característica c)) la complejidad de la máquina del cuerpo.

Una posición más reciente frente a los experimentos mentales que va a tono con las dos anteriores es la defendida por John Norton en su artículo titulado *Thought Experiments: Is There More to the Argument?* Norton afirma que los experimentos mentales son argumentos que se revisten de un ropaje llamativo y que no se diferencian lógicamente de los argumentos normales, aunque posean un poder de persuasión más acentuado⁸⁶. En este sentido, se les puede tomar como una práctica argumentativa corriente en el sentido de las *obligatio*. Al parecer, Descartes le dio un uso peculiar esta dimensión retórica de los experimentos mentales. Es probable que el carácter inofensivo, anecdótico o si se quiere fabuloso de su razonamiento lo hubiera salvado de entrar en conflicto con la iglesia. Igual de favorable resultó el hecho de que la experimentación mental fuera un método de conocimiento aprobado por la ciencia y la filosofía medieval.

Si el fabuloso experimento de Descartes tiene alguna moraleja que sea oportuna para la presente monografía, ésta es que la experimentación mental es una valiosa herramienta de análisis conceptual. Es verdad que apenas se le puede relacionar de forma indirecta con la teoría cartesiana de las pasiones expuesta en LPA, pero por lo menos queda deshecho el dilema metodológico que debatía el estudio de las pasiones entre los niveles de clasificación y explicación causal. Además, queda sentada la cuestión de si es posible ganar una mejor comprensión de las emociones por medio de tales experimentos. De hecho, la siguiente sección de esta monografía surge de ese interrogante. Con tal motivo, se planteará la posibilidad de interpretar los juegos de lenguaje de Wittgenstein como experimentos mentales. Esa determinación operará bajo el siguiente supuesto: si los juegos de lenguaje entendidos como experimentos mentales pueden aportar

⁸⁶ Norton, John (2002) On Thought Experiments: Is There More to the Argument? *Philosophy of Science*, Vol. 71, No. 5

una mejor comprensión de un fenómeno tan complejo como el lenguaje, lo mismo debería aplicar para el caso de las emociones.

3. LOS JUEGOS DE LENGUAJE COMO EXPERIMENTOS MENTALES

“Pero naturalmente que esto no es simplemente una cuestión de fisiología. Lo fisiológico aquí es un símbolo para lo lógico”. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, parte II, X.

¿Cómo entendía Wittgenstein las emociones? ¿Cuántos de sus juegos de lenguaje se refieren a la emoción o nociones afines? ¿Qué pueden aportar los juegos de lenguaje, entendidos como experimentos mentales, a las discusiones actuales sobre la emoción? Preguntas así sólo pueden dejarse indicadas en este trabajo, pues el examen de sus posibles respuestas (de haberlas) sobrepasaría los objetivos aquí propuestos. Por eso, este capítulo se limitará únicamente a señalar en qué sentido los juegos de lenguaje son experimentos mentales, así como las razones que llevan a pensar que esa determinación puede ser fructífera en lo que se refiere al estudio filosófico de la emoción.

En este orden de ideas, la pregunta más urgente es ¿qué es un juego de lenguaje? Y la respuesta más evidente sería que es un juego. Pero ¿Qué entendía Wittgenstein por “juego”?:

[§69] ¿Cómo le explicaríamos a alguien qué es un juego? Creo que le describiríamos *juegos* y podríamos añadir la descripción: «esto, y cosas similares, se llaman “juegos” ». ¿Y acaso sabemos nosotros más? ¿Es acaso sólo a los demás a quienes no podemos decir exactamente qué es un juego?—Pero esto no es ignorancia. No conocemos los límites porque no hay ninguno trazado. Como hemos dicho, podemos —para una finalidad especial— trazar un límite. ¿Hacemos con ello utilizable ahora el concepto? ¡De ningún modo! Excepto para esta finalidad especial⁸⁷.

⁸⁷WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*. Trad. De Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: Crítica.1988, p. 91.

Entonces, explicar qué es un juego no es muy diferente a explicar qué es un experimento mental. No es común encontrar definiciones puntuales en la literatura sobre experimentos mentales. De hecho, cuando fue necesario dar una definición aquí, se optó por describir la habitación china de Searle. Luego, a partir de la caracterización de Brendel, se trazaron algunos límites orientados a una *finalidad en especial*, a saber, contrastar parte del razonamiento de las *Meditaciones* con el método de experimentación mental. Para persistir con las palabras de Kuhn, puede decirse que al igual que la categoría de “juego”, “La categoría de “experimento mental” es demasiado amplia y demasiado vaga como para resumirla”⁸⁸. O para utilizar un término con el que Wittgenstein se refiere a los juegos (§71), diríamos que la categoría de experimento mental es una categoría de “bordes borrosos”⁸⁹.

Lo siguiente es determinar en qué sentido un juego es “de lenguaje”. Un ejemplo paradigmático de juego de lenguaje se encuentra en §2 (lenguaje de (2)) de las *Investigaciones Filosóficas*, donde Wittgenstein imagina un caso ilustrativo para una concepción particular de la esencia del lenguaje que Agustín describe en sus *Confesiones*:

Imaginémonos un lenguaje para el que vale una descripción como la que ha dado Agustín: El lenguaje debe servir a la comunicación de un albañil A con su ayudante B. A construye un edificio con piedras de construcción; hay cubos, pilares, losas y vigas. B tiene que pasarle las piedras y justamente en el orden en que A las necesita. A este fin se sirven de un lenguaje que consta de las palabras: «cubo», «pilar», «losa», «viga». A las grita — B le lleva la piedra que ha aprendido a

⁸⁸KUHN Thomas, Op. Cit., p. 264.

⁸⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig, 1988, Op. Cit., p. 91.

llevar a ese grito. — Concibe éste como un lenguaje primitivo completo⁹⁰.

A partir del lenguaje de (2), Wittgenstein aproxima en §7 una definición de los juegos de lenguaje: “Podemos imaginarnos también que todo el proceso del uso de palabras en (2) es uno de esos juegos por medio de los cuales aprenden los niños su lengua materna. Llamaré a estos juegos «juegos de lenguaje» y hablaré a veces de un lenguaje primitivo como un juego de lenguaje”⁹¹. Joachim Schulte, en su artículo *The builders' language*, presta especial atención a los diferentes matices que tiene la palabra “primitivo” en pasajes como el anterior. Con ello, ofrece una caracterización de los juegos de lenguaje que, según pienso, encaja dentro de los rasgos distintivos de los experimentos mentales.

Schulte⁹² empieza resaltando dos ocurrencias sucesivas pero diferentes que tiene el término “primitivo” en el siguiente pasaje (§2) de las *Investigaciones*: “Ese concepto filosófico del significado reside en una imagen primitiva del modo y manera en que funciona el lenguaje. Pero también puede decirse que es la imagen de un lenguaje más primitivo que el nuestro”⁹³. Según Schulte⁹⁴, al hablar de *una imagen primitiva del modo como funciona el lenguaje*, el término “primitivo” tiene una connotación peyorativa, de que la imagen no ha sido esbozada por alguien particularmente brillante. En cambio, cuando se dice que una imagen muestra un lenguaje *más primitivo que el nuestro*, se está llevando a cabo una comparación entre dos objetos, uno de los cuales es menos complejo. A partir del juego de palabras, surge la sospecha que puede haber más de un sentido en el que las connotaciones de “lenguaje primitivo” y los significados implícitos de “primitivo” pueden definir qué es un juego de lenguaje.

⁹⁰Ibid., p. 19.

⁹¹Ibid., p. 25.

⁹²SCHULTE, Joachim. *The builders' language – The opening sections*. En: AMMERELLER, Erich y FISCER, Eugen. Wittgenstein at Work. *Method in the Philosophical Investigations*. Taylor & Francis e-Library, 2004, p. 24-25.

⁹³WITTGENSTEIN, Ludwig, 1988, Op. Cit., p. 19.

⁹⁴SCHULTE, Joachim, Op. Cit., p. 24.

Otro sentido de “primitivo” lo encuentra Schulte en la exhortación que hace Wittgenstein a concebir el lenguaje (2) como *un lenguaje primitivo completo*:

Here the word functions like ‘counterfeit’ in ‘counterfeit money’ (which is not money at all) or ‘cupboard’ in ‘cupboard love’ (which is not a special kind of love). Perhaps the best parallel is with the word ‘model’ as in ‘model trains’ or ‘model car’. These are not really trains or cars but they are what they are only (a) if there are sufficiently many specifiable similarities of a certain kind between them and real things of the relevant kind and (b) if they are useful, e.g. fulfill certain purposes that can be indicated by reference to the context in which they are employed. Roughly speaking, in this sense a primitive language is a model language. It is not a full real language spoken by real people but a constructed object of comparison⁹⁵.

En esta ocasión, los juegos de lenguaje se conciben como “*modelos de lenguaje*” a partir de la noción de *lenguaje primitivo completo*. Y modelo a su vez se entiende como un *objeto de comparación construido*. Asimismo, se puede decir que la habitación china de Searle es un modelo de computadora, construido a una escala conceptual lo suficientemente amplia como para permitirnos ver de qué forma aplicamos el concepto de interpretación cuando consideramos la ejecución de un *software*. Más claro todavía es el modelo de cuerpo descrito en el *Tratado del hombre*, construido para ser comparado parcialmente con el concepto cartesiano de hombre. Nótese, además, que un “lenguaje modelo” no necesita ser hablado por gente real, así como los experimentos mentales “(...) alcanzan sus propósitos sin necesidad de ser ejecutados en un experimento físico real”⁹⁶.

⁹⁵Ibid., p. 27.

⁹⁶BRENDEL, Elke, Op. Cit., p. 6.

Ahora bien, si un experimento mental es un modelo en el mismo sentido en que lo es un juego de lenguaje, debería satisfacer los dos requisitos mencionados por Schulte: a) similitud y b) utilidad.

- a) La principal similitud entre el juego de lenguaje de los albañiles de Wittgenstein y la imagen agustiniana del lenguaje, está en que en ambos casos las palabras son tomadas como nombres de objetos que se aprenden y usan por medio del adiestramiento. En el cuarto chino, las similitudes abarcan aspectos como la forma de ejecución de un algoritmo y los criterios de corrección de los resultados obtenidos durante la realización del programa (prueba de Turing). Y en general, el modelo exitoso es como un experimento mental eficaz, en palabras de Kuhn: “Para que esta clase de experimentos imaginarios sea eficaz, debería permitir que quien lo realiza o estudia emplee los conceptos de las mismas maneras que los han empleado antes. Sólo cuando se satisface esa condición puede el experimento imaginario enfrentar a su público con consecuencias imprevistas de sus operaciones conceptuales normales”⁹⁷. Evidentemente, a los que estudiamos el lenguaje de los albañiles de Wittgenstein se nos permite utilizar el concepto de nombre y significado de la misma forma como lo emplea Agustín. Y entre las consecuencias imprevistas de nuestras operaciones conceptuales regulares, está advertir que tomamos por “esencia” lo que parece ser sólo un accidente del lenguaje.

- b) Un modelo, además de mantener similitudes con el objeto modelado, debe satisfacer algún propósito que se pueda señalar en su uso. Sólo hay que pensar en cuántos propósitos o funciones tienen los experimentos mentales. Recordemos dos de los cuatro mencionados por Brendel: “(...) b) proporcionar evidencia de respaldo a una teoría o un concepto; c) ilustrar

⁹⁷KUHN, Thomas, Op. Cit., p. 275.

una posición abstracta o compleja”⁹⁸. Si la posición que ilustra el juego de lenguaje (2) pudiera llegar a parecer tan simple como para no corresponderle a la función c), sólo hay que pensar en el juego de lenguaje de §48 ⁹⁹ de las *Investigaciones*, donde se ilustra el concepto de *protoelemento* del *Teeteto* que, Según Wittgenstein¹⁰⁰, es equivalente a los “individuos” de Russell y los “objetos” del *Tractatus*. Del mismo modo, c) se cumple para cada juego de lenguaje porque cada uno de dichos juegos es evidencia de respaldo para la concepción que Wittgenstein tiene del lenguaje.

Dos últimas ocurrencias de “primitivo” las encuentra Schulte¹⁰¹ en un manuscrito, donde Wittgenstein se refiere al juego de lenguaje (2) como un *rudimento* del lenguaje y también como un *lenguaje degenerado*:

Now, it is interesting that Wittgenstein does not call language-game 2 a *fragment* of our language but a *rudiment*, which suggest that it is an elementary, a basic structure which is far from fully developed into something more complex – something which, even if it is not or language, would approximate to it. In other words, a rudiment is an early or primitive stage in the development of mouthing much richer.

Wittgenstein says that one may call language game (2) a *degenerate* language. He does not say that one ought to call it that, but he admits that one has right to do so...At any rate, the idea is that what is degenerate is a kind of borderline case, something to be found at one of the extreme point of an array of phenomena (...) ¹⁰²

⁹⁸BRENDEL, Elke, Op. Cit., p. 6-7.

⁹⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig, 1988, Op. Cit., p. 67.

¹⁰⁰Ibid., p. 63.

¹⁰¹ SCHULTE, Joachim, Op. Cit., p. 32-34.

¹⁰²Ibid., p. 33.

Antes se habló de c) como una función propedéutica de los experimentos mentales. De igual manera, los juegos de lenguaje entendidos como rudimentos son una aproximación o preparación para comprender algo más complejo. Finalmente, en tanto “lenguaje degenerado”, un juego de lenguaje es un caso-límite (*borderline case*) suscrito a la función d) de los experimentos mentales: “(...) detectar la vaguedad de un concepto y sus casos dudosos de aplicación”¹⁰³.

En este punto, en vista de que los juegos de lenguaje encajan dentro de la caracterización de los experimentos mentales antes presentada, parece acertado concluir que los juegos de lenguaje son una forma de experimentación mental. ¿Pero qué puede aportarle esa determinación al estudio filosófico de la emoción? En primer lugar, está el hecho de que el método de las *Investigaciones* ofrece una idea de cómo pueden conjugarse los experimentos mentales para comprender algo tan complejo como el lenguaje. En palabras de Schulte:

The microcosm of a language-game does not reveal a full mirror image of the macrocosm of language. But by positioning a number of microcosmic images in such a way that they reflect each other as well as some aspects of the macrocosm we hope to gain a better understanding of language in general.¹⁰⁴

La explicación de Schulte está guiada por la noción de *parecidos de familia*¹⁰⁵ que Wittgenstein propone en §67. Los juegos de lenguaje o microcosmos se relacionan uno con otro como los integrantes de una familia o macrocosmos, de tal modo que los parentescos se reflejan entre determinados integrantes y ese reflejo, a su vez, muestra en qué sentido son “familia”, sin que sea necesario señalar un rasgo que sea común en todos ellos.

¹⁰³ BRENDEL, Elke, Op. Cit., p. 6-7.

¹⁰⁴ SCHULTE, Joachim, Op. Cit., p. 35.

¹⁰⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig, Op. Cit., p. 87, 89.

Igualmente, las descripciones de episodios emocionales concretos pueden conducir a una mejor comprensión de ciertos aspectos de la emotividad. Incluso desde el plano físico, las variaciones entre los cambios corporales de cada emoción son tan drásticas o abarcan tantas posibilidades, que considerarlos todos en conjunto puede llegar a ser muy confuso. Supongamos que un individuo emprende la huida tan pronto como se le presenta un objeto emocionalmente competente para excitar el miedo, mientras que otro permanece quieto. Se dirá que alguno de los dos casos no puede considerarse como auténtico miedo, o que un sujeto experimentó más miedo que otro, o que el objeto no resultó ser emocionalmente competente. Pero también puede darse el caso de que no se tenga una buena comprensión de qué es el miedo.

Los experimentos mentales pueden plantear situaciones con objetos definidos, que ilustren los parentescos que hay entre diferentes emociones. Éste nivel de detalle descriptivo estaría orientado a señalar rasgos distintivos de la emotividad, sin que se llegue necesariamente a una definición general, o a la inversa, se pondrían a prueba los conceptos de emoción por medio de la construcción de casos especiales.

Por otra parte, la pertinencia de entender los juegos de lenguaje como experimentos mentales, está en el hecho de que Wittgenstein dedicó una parte considerable de su tiempo al examen de los conceptos de la psicología. Según afirma Russell Goodman en su libro *Wittgenstein and William James*¹⁰⁶, Wittgenstein menciona a James más que a cualquier otro escritor en el primer volumen sus *Remarks on the philosophy of psychology* (RPP), donde le da crédito a éste por advertir la íntima conexión entre el cuerpo y la emoción, pese a criticar el enfoque cuasi-científico de esa conexión. Muchos errores de la psicología se los atribuye Wittgenstein a la confusión entre juegos de lenguaje, es por eso que su obra puede ofrecer una idea de cómo identificar errores conceptuales por medio

¹⁰⁶ GOODMAN, Russell. *Wittgenstein and William James*, United Kingdom: Cambridge University Press, p. 115.

de la experimentación mental. Un ejemplo de confusión entre juegos de lenguaje que involucra las emociones está consignado en la sección X de la segunda parte de las *Investigaciones*:

Si hubiéramos adiestrado a alguien para que emitiera un determinado sonido al ver algo rojo, otro sonido al ver algo amarillo, y así sucesivamente para los demás colores, no por ello diríamos que esa persona describe los objetos según sus colores. Aunque nos podría ayudar en una descripción. Una descripción es una representación figurativa de una distribución en un espacio (de tiempo, por ejemplo).

Dejo que mi mirada pasee por una habitación, repentinamente se fija en un objeto de notable coloración roja y digo «¡Rojo!» — con ello no he hecho ninguna descripción.

¿Son las palabras «Tengo miedo» la descripción de un estado anímico?¹⁰⁷

El error está en confundir el juego de lenguaje que consiste en describir lo que se ve con el de describir un estado anímico. En esta ocasión, el experimento mental (juego de lenguaje) tiene un acento didáctico; el proceso de adiestramiento sensorial es más claro, y esa claridad es llevada hasta el juego de describir emociones. Así como al decir “rojo” no se está describiendo un objeto según su color, al decir “tengo miedo” tampoco se está dando la descripción de un estado de ánimo. El error está supuesto a ser superado, o cuando menos advertido, tan pronto como el espectador del experimento nota cómo se produce un caso degenerado de descripción mediante la vista, y posteriormente lo contrasta con la forma como habitualmente ofrece descripciones de estados anímicos. Un par de párrafos adelante, Wittgenstein plantea el problema que subyace a su experimento:

¹⁰⁷ WITTGENSTEIN, Op. Cit., p. 433.

El problema es ciertamente éste: El grito^[108], al cual no se le puede llamar una descripción, que es más primitivo que cualquier descripción, no obstante sirve como una descripción de la vida anímica.

Un grito no es una descripción. Pero hay transiciones. Y las palabras «Tengo miedo» podrían estar más próximas o más alejadas de un grito. Puede que estén muy cerca de él, y pueden estar completamente alejadas de él.

No siempre diremos de alguien que él se lamenta porque dice que siente dolor. Por lo tanto, las palabras «Siento dolor» pueden ser un lamento, y también otra cosa.

Pero si «Tengo miedo» no siempre es algo parecido a un lamento, y a veces por otro lado sí lo es, ¿por qué entonces tiene que ser siempre la descripción de un estado anímico?¹⁰⁹

Wittgenstein descarta la posibilidad de que “tengo miedo” llegue a ser equivalente al grito, pues éste es *más primitivo* que aquel. Si tuviera que elegirse, un significado de “primitivo” para el grito, tal vez “rudimento” sería el más apropiado, en tanto que es una fase anterior en el desarrollo de la descripción de la vida anímica, una fase de *transición*. Al no ser equivalente al grito, la expresión “tengo miedo” sólo puede aproximarse al grito, es decir, el juego de expresar dolor a gritos puede usarse para expresar verbalmente del dolor, pero también para muchos otros propósitos. Una conclusión del experimento es que expresiones como “tengo miedo” no siempre están orientadas a comunicar un acontecimiento anímico. Es decir, la misma expresión puede aparecer en juegos de lenguaje diversos, ocasionando así nuevos errores sobre la forma como entendemos las emociones.

El aporte de los juegos de lenguaje a la comprensión de la emotividad se advierte mejor en §19 de las *Investigaciones*: “Puede imaginarse fácilmente un lenguaje

¹⁰⁸ Sobre la relación entre el grito, la descripción y la expresión verbal, véase también §219 en: WITTGENSTEIN, Ludwig, 1988, Op. Cit., p. 219.

¹⁰⁹ Ibid., p. 437.

que conste sólo de órdenes y partes de batalla.— O un lenguaje que conste sólo de preguntas y de expresiones de afirmación y de negación. E innumerables otros. — E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida.¹¹⁰ Es interesante pensar cuántos juegos de lenguaje hacen parte de las formas de nuestra vida que están relacionadas con las emociones: actuar en teatro, hacer un chiste, contar un chiste, maldecir, rezar¹¹¹. Así como el juego de describir un objeto por su apariencia puede llevar a una mejor comprensión de la forma como se expresa verbalmente un estado de ánimo, hay otros que están relacionados con diferentes manifestaciones de las emociones, bien sean las que se han presentado hasta aquí, u otras que se puedan advertir en el marco de un ulterior examen.

¹¹⁰Ibid., p. 31.

¹¹¹Todos son juegos de lenguaje mencionados por Wittgenstein en §23. Véase WITTGENSTEIN, Ludwig. Op. Cit., p. 39.

CONCLUSIONES

En esta monografía se identificó una conjunción metodológica entre la filosofía y la fisiología presente en la concepción cartesiana de las pasiones. Además, se determinó, a partir del paralelismo psicofísico de Spinoza, un punto de bifurcación metodológica, que posteriormente se radicalizó con la teoría Jamesiana de las emociones. Como se mostró, cada parte del dilema metodológico tiene algo que aportar a la comprensión de nuestra afectividad.

Corporizar la emoción ataca el paradigma intelectualista que disloca la emoción al desvincularla del mundo exterior. Y aunque la emoción no se agota en síntomas corporales, la fisiología aporta la valiosa idea de que la emoción sólo puede ser comprendida a partir de una descripción detallada de las circunstancias particulares en las que acontece el evento emocional. Por otra parte, la multiplicidad de herramientas explicativas de la ciencia incita a preguntar por los instrumentos descriptivos de los que dispone el estudio filosófico de la emoción.

En el lado filosófico del dilema, la clasificación parecía ser la única herramienta de análisis contemplada por las concepciones cartesiana y Jamesiana de las emociones. A partir de ésta circunstancia, resultó conveniente reconstruir la teoría cartesiana de las pasiones consignada en *Las pasiones del alma*, a la luz de las *Meditaciones* y el *Discurso*, con el objeto de trazar un nuevo rango de búsqueda de herramientas descriptivas. Al interpretar parte del razonamiento de las *Meditaciones* que conduce al “siento, luego soy” como un experimento mental, puede advertirse una herramienta de análisis conceptual conocida como experimento mental, enraizada en la filosofía de Descartes y legitimada a partir de otros usos exitosos en ciencias como la física y la matemática.

Finalmente, al interpretar los juegos de lenguaje como experimentos mentales, se planteó la posibilidad de aprovechar directamente la labor de clarificación de algunos conceptos de la psicología afectiva que se lleva a cabo en la obra de Wittgenstein. Obra que, además, ilustra indirectamente de qué forma la sistematización de los experimentos mentales puede conducir a una mejor comprensión de fenómenos tan complejos como las emociones.

BIBLIOGRAFÍA

BRENDEL, Elke. Pompas de intuición y el uso adecuado de los experimentos mentales. Trad. De Ignacio Ávila. En: Ideas y Valores. N°123 (Diciembre de 2003.)

DAMASIO, Antonio. En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos. Trad. De Joandomènec Ros. Barcelona: Crítica, 2006.

DESCARTES, René, Meditaciones a cerca de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas. Trad. De Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011.

_____ René. Discurso del Método. En: Discurso del Método, Dióptrica, Meteoros y Geometría. Trad. De Guillermo Quintás Alonso. Madrid: Alfaguara, 1987.

_____ René. El tratado del Hombre. Trad. De Guillermo Quintás Alonso. Madrid: Alianza, 1990.

_____ René. Las pasiones del alma. Trad. De Manuel de la Revilla México: Coyoacán, 2000.

GOODMAN, Russell. Wittgenstein and William James, United Kingdom: Cambridge University Press. 2004.

HENDELMAN, Walter. Atlas of Functional Neuroanatomy. EEUU: Taylor & Francis, 2006.

JAMES, William. Las emociones. En: Principios de psicología. Trad. De Agustín Bárcena. México: Fondo De Cultura Económica, 1989.

_____, William. Qué es una emoción. En: Estudios de psicología. Vol. X, No. 21. Trad. De Elena Gaviria Stewart.1985.

KING, Peter. Medieval thought–experiments: the meta methodology of medieval science. En: Thought experiments in the history of science and philosophy :Rowman& Littlefield publishers, 1991.

KUHN, Thomas. La función de los experimentos imaginarios. En: La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia. México: Fondo de cultura económica, 1987.

LOKHORST, Gert-Jan, "Descartes and the Pineal Gland", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.). Disponible en <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/pineal-gland/>>.

NORTON, John. On Thought Experiments: Is There More to the Argument? *Philosophy of Science*, Vol. 71, No. 5,2002

RESCHER, Nicholas. Thought experimentation in presocratic philosophy. En: Thought experiments in the history of science and philosophy : Rowman & Littlefield publishers, 1991.

SEARLE, John. Mind: A brief Introduction, New York: Oxford University Press, 2004.

SPINOZA, Baruj. Ética demostrada según el orden geométrico. Trad. De Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2000.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigaciones Filosóficas. Trad. De Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: Crítica. 1988.