

¿UNA ANOMALÍA EN LA CIENCIA CARTESIANA DE LAS PASIONES? EL CASO DE LAS EMOCIONES INTELECTUALES EN EL *TRATADO DE LAS PASIONES* DE DESCARTES

NATANAEL F. PACHECO CORNEJO

UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo examinar un peculiar tipo de emociones, las emociones intelectuales, dentro del tratado científico de Descartes dedicado al examen de la emotividad humana, el Tratado de las pasiones. Veremos, en primer lugar, el alcance y límite de la aproximación «en physicien» de la obra, así como la necesidad de considerar un enfoque diferente para examinar la naturaleza de las emociones intelectuales, una aproximación en métaphysicien. A continuación, desarrollaremos esta aproximación analizando la constitución de las emociones intelectuales, tanto su dimensión emotiva como su dimensión epistémica. Finalmente, concluiremos con una reflexión sobre la complementariedad de las aproximaciones en physicien y en métaphysicien en el pensamiento científico de Descartes.

Palabras clave: Descartes, ciencia emociones intelectuales, fisiología, física, metafísica, pasiones.

An anomaly in the Cartesian science of the passions: the case of intellectual emotions in Descartes' *Treatise of the Passion*

Abstract: The purpose of this paper is to examine a peculiar kind of emotions, intellectual emotions, in Descartes' scientific treatise about the human emotions, the Treatise of the passions. In the first place, we will see the scope and limits of its approach «en

Correspondencia: Natanael f. Pacheco Comejo

Universitat de les Illes Balears

e-mail: natanael.pacheco@gmail.com

physicien», and the need to consider a different approach to examine the nature of intellectual emotions, an approach en métaphysicien. Hereafter, we will develop this approach by analysing the structure of the intellectual emotions (its emotive and its epistemic dimension). Finally, we will conclude with some remarks about the complementarity of both approaches, physical and metaphysical, in Descartes' scientific thought.

Keywords: *Descartes, science, intellectual emotions, physiology, physics, metaphysics, passions.*

1. La ciencia cartesiana de las pasiones: el Tratado de las pasiones y su aproximación «en physicien»

Publicado en 1649, el *Tratado de las pasiones* constituye la única formulación de la fisiología humana publicada en vida por René Descartes¹, formulación de carácter mecanicista que tuvo como objetivo explicar el fenómeno de las pasiones de manera científica y no meramente filosófica o retórica. En efecto, en la segunda de las cartas que sirven de prefacio a esta obra, el autor francés señala que su propósito «no ha sido explicar las pasiones como orador, ni tampoco como filósofo moral, sino solamente como físico [*en physicien*]» (AT XI, 326)², lo cual muestra una clara voluntad de desmarcarse de las aproximaciones a este fenómeno habituales en su época³, así como de abordarlo desde la perspectiva del filósofo natural.

Si bien se ha discutido ampliamente el alcance y sentido de esta aproximación *en physicien* dada la peculiar exposición del *Tratado* (Shapiro, 2003: 35), es indiscutible que Descartes considera que las emociones humanas no pueden seguir explicándose apelando únicamente al alma, tal y como acostumbraban a hacer los filósofos, sino que, al asignarles una causalidad corporal, se requiere de un conocimiento detallado del cuerpo humano y de los mecanismos fisiológicos que ocurren en él. Por esta razón, encontramos numerosos artícu-

1. Las otras dos obras de Descartes dedicadas a la fisiología humana, el *Tratado del hombre* y la *Descripción del cuerpo humano*, se publicaron póstumamente.

2. Las traducciones de las citas de Descartes serán siempre nuestras, tomando como fuente de referencia la edición canónica de Ch. Adam y P. Tannery, *Oeuvres de Descartes*, 12 vols., París: VRIN/CNRS, 1964-1976. La citación de esta edición se realizará presentando las letras AT, seguidas del volumen en números romanos y del número de página del respectivo volumen.

3. Entre la amalgama de aproximaciones al fenómeno de las pasiones que precedieron a la de a Descartes, cabe destacar la de aquellos pensadores afines al estoicismo y al escepticismo, principalmente en su vertiente romana, tales como Justus Lipsius, Guillaume Du Vair y Pierre Charron; también dos “tratadistas” muy en boga en la época, como Francisco de Sales y Luis Vives; y también un grupo de moralistas franceses, inmediatamente anteriores a Descartes, que ejercieron gran influencia en el pensamiento francés del s. XVII, Jean-Pierre Camus, Nicolás Coeffeteau, Jean-François Senault y Marin Cureau de la Chambre. Para una exposición general de estas distintas aproximaciones, véase González Calero (2012).

los del *Tratado* dedicados a ofrecer una explicación mecánica de los flujos corporales y de las reacciones musculares que tienen lugar en el cuerpo cuando ocurre una determinada pasión.

Ahora bien, de acuerdo con Descartes, esta aproximación a las pasiones encuentra su fundamento teórico primero en la metafísica (Shapiro, 2003, 34; Garber, 1992: 31-62), tal y como queda patente en los primeros artículos del *Tratado*, siendo sus investigaciones de la fisiología humana un fundamento posterior. Así, partiendo de la tesis metafísica de que mente y cuerpo, al ser sustancias distintas, poseen funciones diferentes que deben ser distinguidas claramente (AT XI, 328, 342), y de la idea de que, pese a esta distinción, ellas están estrechamente unidas formando un compuesto (AT XI, 328), Descartes sitúa el fenómeno de las pasiones en el ámbito de la unión mente-cuerpo, entendiendo que el fenómeno emotivo encuentra su causa directa en el flujo de los espíritus animales y su efecto sobre la glándula pineal, situada en el centro del cerebro (AT XI, 352). La peculiaridad del enfoque *en physicien* que ejemplifica Descartes no consiste solamente en situar las pasiones en el ámbito de la unión (reconociendo así su dependencia de la corporalidad), sino en un esfuerzo constante por ofrecer una explicación mecánica de los procesos fisiológicos implicados en cada una de las pasiones que identifica.

Ahora bien, dentro de la amplia gama de emociones examinadas, encontramos unas que son presentadas como distintas a aquellas causadas por la corporalidad, un tipo de emoción peculiar y aparentemente anómala si atendemos al enfoque *en physicien* de la obra, a saber, las emociones intelectuales. Descartes las menciona por primera vez en el artículo 91, refiriéndose a un tipo particular, la «alegría intelectual», en contraposición a la alegría «que es una pasión»: mientras que la segunda sería una «agradable emoción del alma, consistente en el disfrute que ésta tiene del bien que las impresiones del cerebro le representan como suyo» (AT XI, 396), la primera consistiría en «una agradable emoción suscitada en ella [el alma] por ella misma, consistente en el goce que tiene el alma del bien que su entendimiento le representa como suyo» (AT XI, 397). Si tomamos al pie de la letra las palabras de Descartes, la peculiaridad de esta alegría «intelectual» respecto a aquella «que es una pasión» residiría en que su causa directa es una operación del alma y no una operación del cuerpo, de manera que aquí no habría lugar para una explicación mecánica de su ocurrencia, aplicable solamente a cuerpos físicos.

En este sentido, el examen de la emoción intelectual parece sobrepasar la aproximación *en physicien* ensayada por Descartes en su obra, causando el mayor de los desconciertos para el lector que espera encontrar allí un tratamiento estrictamente fisiológico de las pasiones. Repárese bien en el problema que plantean estas emociones: no es sólo que Descartes reserve un papel crucial al alma incorpórea para explicar todo fenómeno pasional en tanto que pasión *del alma*, sino que, además, enuncia un tipo de emoción cuya causa y efectos inmediatos se encuentran *solamente* en el alma, lo cual supone la quiebra de la aproximación *en physicien* en este terreno. Esto implicaría que dicha aproximación es insuficiente

para dar cuenta del fenómeno de las emociones intelectuales, y que es necesario una nueva aproximación cuya relación con la anterior debe determinarse. Pero, ¿cuál será esta aproximación? Para responder a esta pregunta y poder dirimir su relación con la anterior, examinemos con algo más de detalle la naturaleza de las emociones intelectuales.

2. Hacia el examen de las emociones intelectuales: la necesidad de una aproximación en métaphysicien

Descartes desarrolla su explicación de las emociones intelectuales en los arts. 147 y 148 del *Tratado* (AT XI, 440-441). Descartes se refiere a ellas como «emociones interiores del alma» [*émotions intérieures de l'âme*], las cuales «no son excitadas en el alma sino por el alma misma», en lo cual «difieren de las pasiones que dependen siempre de algún movimiento de los espíritus» (AT XI, 440), si bien están «a menudo juntas» con éstas (AT XI, 440-441). De hecho, en los ejemplos presentados por Descartes, éste se refiere a las emociones interiores como el «placer» [*plaisir*] de sentir las pasiones ocasionadas por la «diversidad de objetos que se ofrecen a nuestra imaginación», esto es, un placer intelectual que no es causado directamente por la corporalidad pero que es estimulado por ella con independencia de si las pasiones que se están experimentando son agradables o desagradables. Este peculiar placer es descrito como «un gozo intelectual [*joie intellectuelle*]» (AT XI, 441), si bien en el artículo 92 incluye una clase de «tristeza intelectual [*tristesse intellectuelle*]» que sería la contrapartida de aquélla (AT XI, 397).

Descartes presenta dos ejemplos para ilustrar estas peculiares emociones. El primero, el del hombre viudo que, pese a llorar sinceramente la pérdida de su mujer fallecida, se alegra interiormente por la libertad adquirida con su desaparición; y el segundo, el del lector de libros o el del espectador de obras de teatro que, pese a sentir diversas pasiones, tanto agradables como desagradables, es capaz de experimentar «el placer de sentir las» (AT XI, 441). Mediante estos ejemplos Descartes parece ilustrar un fenómeno que todos hemos experimentado alguna vez: *provocarnos* (voluntaria o involuntariamente) una peculiar emoción agradable cuando estamos *padeciendo* una emoción desagradable, o viceversa. No se trata aquí de emociones contradictorias que se entremezclan, sino de emociones que se solapan, pues parece que ambas se dan a niveles distintos.

Intentemos formular ejemplos más ilustrativos de esta cuestión. Por ejemplo, la muerte de un familiar muy cercano tras un largo padecimiento y agonía por causa de una enfermedad degenerativa: por un lado, nos sentimos rotos por el dolor de la pérdida, pero, por otro lado, pensamos sinceramente que «su partida supone un descanso tanto para él como para todos nosotros», lo cual da ocasión a un secreto e íntimo alivio en nuestro interior. No se produce aquí una contradicción ni una sustitución, sino un solapamiento de emociones: mientras que de una emoción somos pacientes, parece que de la otra somos agentes. Véase este otro ejemplo: nos sentimos profunda e irresistiblemente atraídos por una persona cuando estamos a su lado, pero somos conscientes de que esta persona nos ha engañado en

numerosas ocasiones, y al reparar en nuestro enamoramiento pensamos «me da rabia sentirme de esta manera por alguien así», lo cual da lugar a una desagradable emoción de rebeldía o de frustración, *paralelamente* a la agradable emoción de enamoramiento. Atendiendo a estos ejemplos, podemos considerar que Descartes distingue dos niveles de la emotividad humana que, aunque relacionados, son distintos por su naturaleza, distinción que parece basarse, por un lado, en la *agencia* del sujeto las emociones llamadas «intelectuales» en contraposición a su *pasividad* en el caso de las otras emociones; y por otro lado, en la atribución de esta agencia al alma pensante e incorpórea.

Así, para explicar el “mecanismo” que produce estas peculiares emociones, se requiere un conocimiento de la geografía, no ya del cuerpo, sino del alma, geografía que viene dada por la investigación metafísica y que es presentada en esbozo en los artículos 17-30 del *Tratado*. De ahí que a la hora de explicar las emociones intelectuales, al menos desde la perspectiva de Descartes, no podamos realizar una aproximación *en physicien*, sino más bien *en métaphysicien*, aproximación que atienda a la naturaleza y funciones *del alma* y que se encuentra contenida en el *Tratado*, al menos por lo que se refiere a sus principios. Aplicar esta aproximación es lo que vamos a ensayar en los próximos apartados.

3. La naturaleza de las emociones intelectuales: percepciones-emociones internas al alma

Comencemos nuestra aproximación *en métaphysicien* buscando precisar la naturaleza de las emociones intelectuales. Si acudimos al art. 27 del *Tratado*, lugar donde Descartes define las pasiones del alma, podemos observar hasta qué punto las emociones intelectuales son semejantes y desemejantes respecto a aquéllas: si bien las emociones intelectuales son también, en cierto modo, «percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren particularmente a ella», no son «causadas mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus» (AT XI, 349), sino que encuentran su causa en el alma misma. Atendiendo a la primera parte de esta definición, constatamos que las emociones internas pueden considerarse como «percepciones» en tanto que son «pensamientos que no son acciones del alma o voliciones» (AT XI, 349), y también que son «emociones [*émotions*]» porque «agitan y conmueven» al alma «fuertemente»⁴ (AT XI, 350). Ahora bien, no pueden considerarse propiamente como «sentimientos [*sentiments*]», en tanto que ellas no «se reciben en el alma del mismo modo que los objetos de los sentidos exteriores»⁵ (AT XI, 350). Así, en una pri-

4. De ahí que el término empleado por Descartes sea el de «emociones» y no «pasiones».

5. Efectivamente, si hemos de entender la recepción que hace el alma de los objetos de los sentidos exteriores como la percepción que ella experimenta a causa de la modificación cerebral producida por el flujo de los espíritus animales, causado a su vez como la modificación de los nervios de los sentidos externos, entonces no podemos considerarlas como «sentimientos» desde el momento que Descartes considera que las emociones internas «difieren de las pasiones que dependen siempre de algún movimiento de los espíritus» (AT XI, 440).

mera aproximación, podemos decir que las emociones intelectuales son «percepciones» al tratarse de pensamientos que no son voliciones, son «emociones», en tanto que agitan y conmueven el alma, y son «internas» en tanto que son excitadas (*excitées*) en el alma por el alma misma sin necesidad de que tenga lugar el concurso del cuerpo. En pocas palabras: las emociones intelectuales serían *percepciones-emociones internas al alma*. A partir de aquí, podemos empezar a plantear algunas cuestiones que pueden ser respondidas a partir de lo expuesto en el *Tratado* mismo.

¿Qué quiere decir exactamente que las emociones internas *son excitadas* en el alma *por el alma misma*? Siguiendo la terminología establecida por Descartes en el art. 1, la excitación del alma por el alma misma consiste en la *acción* o ejecución de una operación sobre sí misma cuyo resultado es su *pasión* o recepción en ella, de manera que esta acción y pasión son *de la misma naturaleza* (AT XI, 327): no existe distinción real (sustancial, de naturaleza) entre la acción y la pasión del alma en el caso de las emociones internas, sino simplemente una distinción modal⁶, esto es, la aparición de dos modos u operaciones de la misma substancia, en este caso, de la substancia pensante o alma.

¿En qué consiste el primero de esos modos, la *acción* del alma? Según lo expuesto en los arts. 17 y 18, las acciones del alma «son todas nuestras voliciones», las cuales «parecen depender del alma misma» (AT XI, 342), y ya dentro del conjunto de las voliciones, la mencionada acción sería una de aquellas «acciones del alma que se terminan en el alma misma» y no en el cuerpo (AT XI, 343). Así, la acción no sería la emoción interna propiamente dicha en tanto que ella es una pasión del alma (AT XI, 349), sino que sería una *volición*, en virtud de la cual la emoción interna es provocada, una operación de la facultad volitiva del alma que acaba desencadenando la emoción interna.

Por otra parte, ¿en qué consiste el segundo de los modos en cuestión, la *pasión* del alma? De acuerdo a lo expuesto en los arts. 17 y 18, las pasiones en sentido general son «todas las clases de percepciones o conocimientos que se encuentran en nosotros» (AT XI, 342), y ya dentro del conjunto de las percepciones, se trataría de aquellas que «tienen por causa el alma», entre las cuales encontramos «las percepciones de nuestras voliciones y de todas las imaginaciones u otros pensamientos que dependen de ellas» (AT XI, 343). Dado que la acción del alma que provoca esta pasión es una operación de la facultad volitiva, las emociones internas han de incluirse dentro de la categoría de los «pensamientos que dependen de la voluntad».

Decimos que este pensamiento que es la emoción interna constituye una pasión en un sentido general porque se trata de una *modificación* del alma, resultado de la acción volitiva del alma sobre sí misma. Ahora bien, ¿en qué sentido constituye la emoción interna una *modificación* del alma? Es importante reparar en que toda modificación del alma lo es en dos sentidos, uno ontológico y otro epistémico, esto es, uno que tiene que ver con aquello que

6. Sobre la distinción modal, véase el art. 61 de la primera parte de los *Principios de la filosofía* (AT VIII-1, 29)

ocurre en la substancia y otro que tiene que ver con el contenido cognitivo de dicha modificación, y es este segundo aspecto el que nos interesa aquí: ella *presenta* al alma un contenido, el cual, además, tiene la capacidad de *alterar* o *afectar* las operaciones del entendimiento y de la voluntad, tal y como veremos un poco más adelante. Por esta razón, decimos que la emoción interna no es solamente una percepción sino más bien una *percepción-emoción* en tanto que se trata de un pensamiento con un contenido cognitivo con la capacidad de conmover el alma.

Examinemos ahora su carácter de «percepciones». A diferencia de las pasiones que son causadas por las alteraciones del cuerpo, las emociones internas son percepciones que, al tener el alma como su propia causa, pueden ser *cambiadas* directamente por ella en tanto que sólo *dependen* de ella (AT XI, 360). Ahora bien, ¿qué significa exactamente esto? La pregunta admite dos respuestas que se corresponden a los dos niveles del pensamiento, el ontológico (en tanto que modo de una substancia) y el epistémico (en tanto que contenido cognitivo o intencional). Ontológicamente, significa que el alma no necesita de la acción de la substancia corporal para provocar la emoción interna, pues ésta constituye un modo *del alma* (una percepción-emoción) provocado *solamente* por otro modo *del alma* (una volición) que no depende de otra cosa que no sea el alma misma (AT XI, 342). Epistémicamente, significa que el contenido cognitivo de la emoción interna depende exclusivamente de la determinación de la propia alma, de manera que sólo puede tratarse de una idea, de una volición o de un juicio (AT VII, 34). Determinar a cuál de estas tres opciones corresponde el contenido cognitivo de la emoción intelectual es algo que realizaremos más adelante.

Atendamos ahora a su carácter de «emociones». De manera semejante a lo que ocurre con las pasiones del alma en sentido propio, el carácter emotivo de las emociones intelectuales consiste en su capacidad de *incitar* y *predisponer* a la voluntad a querer determinadas cosas (AT XI, 359), siendo esta capacidad el rasgo distintivo de esta clase de operaciones de la mente, pues en caso de no poseerlo, sería indiscernible de cualquier otro contenido cognitivo. Ahora bien ¿en qué consiste propiamente este poder de incitar y predisponer a la voluntad? Por lo pronto, se trata de un poder necesariamente distinto al de las pasiones en sentido propio dado que su causa no procede del cuerpo, de manera que resulta necesario explicar este mecanismo apelando exclusivamente a las facultades del alma, cuestión que llevaremos a cabo en la siguiente sección.

4. La dimensión emotiva de las emociones intelectuales: placer y dolor del alma

En el art. 148 del *Tratado*, Descartes entiende la dimensión emotiva de las emociones intelectuales como un «placer» exclusivo del alma que es definido como «gozo intelectual [*joie intellectuelle*]» (AT XI, 441), si bien ésta no es la única determinación de tal dimensión emotiva, pues, como dijimos al principio, Descartes se refiere también a una forma de «incomodidad» o de «languidez desagradable», exclusiva del alma, que es conceptualizada como

«tristeza intelectual [*tristesse intellectuelle*]» (AT XI, 397-398). Así, del mismo modo que existe un placer y un dolor que tendrían su causa en el cuerpo, Descartes postula un placer y un dolor que tendrían su causa en el alma misma. Para identificar la peculiaridad de este placer y dolor intelectual debemos, por una parte, diferenciarlos claramente de aquellos placer y dolor que solamente son físicos, y, por otra parte, distinguirlos de aquellos que son provocados por el gozo y la tristeza que son pasiones⁷.

En las obras previas al *Tratado*, Descartes se refiere casi siempre al placer en relación con una sensación corporal, incluso cuando considera que se trata de un «pensamiento confuso» (AT VIII-1, 318), pues éste siempre es producido por una *titilación* en alguna parte del cuerpo (AT XI, 144), por una «sensación de cosquilleo [*sensus titillationis*]» a la cual le seguiría «una cierta alegría [*laetitia quaedam*]» (AT VII, 76). Ya en el *Tratado*, Descartes no sólo liga el placer con la sensación corporal, sino con la pasión del gozo [*joie*], la cual es definida como una pasión del alma causada por la acción de los espíritus animales, que dan lugar a «una agradable emoción del alma consistente en el disfrute que ésta tiene del bien que las impresiones del cerebro le representan como suyo» (AT XI, 396). Descartes entiende que esta «agradable emoción» es el efecto provocado en el alma por causa de un «calor agradable» generado por el flujo sanguíneo (AT XI, 402-403).

Ahora bien, en el mismo art. 91, Descartes se apresura a distinguir esta pasión del gozo del «gozo puramente intelectual [*joie purement intellectuelle*], que le llega al alma sólo por su propia acción» (AT XI, 397)⁸. Este gozo intelectual es definido como «una agradable emoción [*agréable émotion*] excitada en ella [el alma] misma, la cual consiste en el disfrute [*la jouissance*] que tiene el alma del bien que su entendimiento le representa como suyo», es decir, «proviene de la opinión que se tiene de poseer algún bien [*l'opinion qu'on a de posséder quelque bien*]» (AT XI, 397). Aunque Descartes reconoce que esta emoción intelectual de gozo no es fácilmente identificable, ya que la acompaña casi siempre la pasión del gozo, exhorta al lector a «no confundir este gozo, que es una pasión, con el gozo puramente inte-

7. Para simplificar este análisis nos centraremos en el caso del placer, que es el que privilegia Descartes en su exposición del *Tratado*, si bien asumiendo que la explicación general del mecanismo del placer es análoga a la del dolor.

8. En carta a la princesa Elisabeth del 1 de septiembre de 1645, Descartes distingue explícitamente «entre los placeres del cuerpo y los espirituales», estableciendo que su principal diferencia consiste en la *duración* y en la *estabilidad* de los mismos: mientras que los primeros están sujetos a las variaciones de la corporalidad, los segundos pueden durar ilimitadamente si poseen un fundamento firme que no se vea socavado ni por la falsedad ni por la verdad misma: «al estar sometido el cuerpo a un cambio perpetuo, hasta tal punto que incluso su conservación y su bienestar dependen de dicho cambio, poco duran cuantos deleites tengan que ver con él, pues no proceden sino de la consecución de algo que le resulta útil al cuerpo en el momento en el que lo recibe; y no bien deja de serle ésta de provecho, concluyen aquéllos; mientras que los [placeres] del alma pueden ser inmortales como ella con tal de que tengan una base tan sólida que ni el conocimiento de la verdad ni ninguna persuasión engañosa puedan destruirlo» (AT IV, 286). Duración y estabilidad pueden ser rasgos característicos del placer intelectual, pero no nos dice nada del mecanismo *animico* que lo provoca, de ahí que esta explicación nos resulte insuficiente para nuestros propósitos.

lectual, que le llega al alma por su sola acción» (AT XI, 397), indicando así que ambos tipos de gozo corresponden a ámbitos distintos⁹.

El problema que se plantea entonces es el siguiente: si el placer (y el dolor) propio de la emoción intelectual es distinto del placer corporal y del placer provocado por las pasiones, ¿cómo podemos explicar en qué consiste exactamente este placer de naturaleza intelectual?¹⁰, esto es, ¿cómo podemos saber qué es exactamente esa experiencia emotiva que Descartes denomina como «disfrute del alma», como «agradable emoción» del alma provocada por el alma misma? Lo que parece claro es que una explicación del mismo sólo puede hacer referencia a las facultades y disposiciones del alma sin apelar a las del cuerpo, pero ¿encontramos en la obra de Descartes algún modelo explicativo que nos permita elucidar esta peculiar forma de placer desde sus propios términos?

Un camino que nos parece prometedor para elucidar esta dimensión emotiva de carácter estrictamente intelectual es atender a la que Descartes considera la principal función de las pasiones, la de *incitar y predisponer* al alma a querer determinadas cosas (AT XI, 359), en la medida en que aceptamos que las emociones intelectuales comparten dicha función. En este sentido, al experimentar placer, el alma se vería incitada y predispuesta a *considerar* esa cosa placentera como buena y a buscarla, mientras que al experimentar dolor, el alma se vería incitada y predispuesta a *considerar* esa cosa dolorosa como mala y a huir de ella. La pregunta por la dimensión emotiva de las emociones intelectuales consistirá entonces en la pregunta por el “mecanismo” de esta incitación y predisposición del alma a *considerar* la cosa placentera o dolorosa como buena o mala, mecanismo que es exclusivamente intelectual.

En la metafísica de Descartes encontramos dos explicaciones que podrían servir de ilustración de lo que ocurre en el caso de las emociones intelectuales: la que dedica a las enseñanzas de la naturaleza y la que dedica a la percepción clara y distinta, ambas en las *Meditaciones metafísicas*. Examinaremos a continuación ambas vías, y en la búsqueda de la elucidación de la dimensión emotiva de las emociones intelectuales nos encontraremos con la clarificación de su dimensión epistémica.

9. Podría decirse, de manera esquemática, que el gozo que es una pasión corresponde al ámbito de la unión de la mente y el cuerpo (el ámbito en el que hallamos pensamientos y movimientos corporales *unidos por naturaleza* (AT VII, 82), mientras que el gozo que es una emoción intelectual corresponde al ámbito de la pura mente.

10. Descartes reconoce la dificultad de establecer dicha distinción puesto que «es cierto que, mientras el alma está unida al cuerpo, este gozo intelectual apenas puede evitar acompañarse del que es una pasión», es decir, del fenómeno según el cual «la imaginación no deja de causar inmediatamente alguna impresión en el cerebro, a la que sigue el movimiento de los espíritus que provocan la pasión del gozo» (AT XI, 397). Dicho de otra manera, la emoción intelectual del gozo encuentra el contenido que provoca su placer en el *entendimiento* (tal y como se verá más adelante); sin embargo, al ser acompañada de la pasión del gozo, la atención del entendimiento se dirige hacia la imaginación, concretamente hacia «alguna otra forma, cuya impresión está unida con la del bien y el mal en el cerebro» (AT XI, 398).

5. La dimensión epistémica de las emociones intelectuales: el juicio

En la Sexta Meditación, Descartes afirma que «[la] naturaleza enseña en verdad a huir de aquello que produce sensación de dolor y a buscar lo que produce sensación de placer» (AT VII, 82), y entiende el concepto «enseñanza de la naturaleza» como la inclinación espontánea y natural que todos manifestamos frente a los estímulos de placer y dolor: nuestra naturaleza nos predispone a *considerar* como beneficiosos aquellos objetos que nos provocan una sensación de placer (corporal) y a *perseguir* estos objetos; y también nos predispone a *considerar* como perjudiciales aquellos objetos que provocan la sensación de dolor (corporal) y a *huir* de ellos. Ahora bien, al ser la emoción intelectual una operación de la pura mente, el concepto de *naturaleza* que hemos de manejar no es el mismo que el de la explicación anterior, el cual hace referencia al compuesto mente-cuerpo, sino más bien al que hace referencia a la mente pura¹¹ (AT VII, 82).

En este sentido, nos resulta más útil la explicación de las percepciones claras y distintas. En la Cuarta Meditación Descartes afirma que la naturaleza de la mente es tal que la voluntad no puede dejar de asentir a la percepción del entendimiento cuando ésta es clara y distinta, es decir, se ve irresistiblemente inclinada no sólo a considerar la cosa tal y como la está considerando, sino a asentir a ella: «yo soy de tal naturaleza [*naturae*] que, cuando percibo algo muy clara y distintamente, no puedo no creer que sea verdadero [*non possim non credere verum esse*]» (AT VII, 69, 136, 169). Para Descartes, en este fenómeno de espontáneo e irresistible asentimiento sólo intervienen la voluntad y el entendimiento, ninguna facultad de carácter corporal.

Podemos considerar que algo semejante a esto ocurre en el caso del gozo intelectual: mi mente o alma es de tal naturaleza que cuando considero que algo que poseo es bueno para mí, o sea, cuando *entiendo* algo y lo *juzgo* como bueno, mi voluntad se ve espontánea y naturalmente impelida a asentir a ello y a quererlo. Ahora bien, podría objetarse que muchas veces entendemos algo y lo juzgamos como bueno sin que eso mueva nuestra voluntad a buscarlo: en varias ocasiones tomamos malas decisiones sabiendo que son malas. Así, este “entender” y este “juzgar” ha de ser cualitativamente distinto a aquél: debe ser un genuino acto de *reconocimiento* donde no exista discrepancia entre lo entendido, lo juzgado y lo querido, de ahí que no sea algo frecuente.

Si este modelo explicativo es correcto, entonces podría decirse que el carácter *emotivo* del gozo intelectual consiste en la experiencia de asentimiento y de inclinación espontánea de nuestra voluntad hacia lo que el entendimiento presenta como «bueno», experiencia que sería «agradable» y «placentera» a un nivel exclusivamente anímico. En otras palabras,

11. En efecto, el concepto de *naturaleza* manejado en la explicación anterior hace referencia a mi naturaleza en tanto que «compuesto de cuerpo y mente» (AT VII, 82); sin embargo, el concepto de *naturaleza* apropiado aquí sería el aplicado a la mente sola, el cual hace referencia a «muchas cosas que pertenecen sólo a la mente», y más concretamente a «todas las (...) cosas que me son conocidas por la luz natural» (AT VII, 82).

el placer anímico de la emoción intelectual consistiría en *la experiencia de la espontaneidad de la voluntad*¹² al querer genuinamente lo comprendido y aceptado como bueno.

Lo que queda por determinar ahora es qué es esto que presenta el entendimiento en el momento de experimentar la emoción intelectual, lo cual consiste en precisar cuál es su dimensión *epistémica* o contenido cognitivo. Como vimos más arriba, ella consiste en una percepción-emoción interna al alma, en un pensamiento con capacidad de conmover al alma y que es causado por el alma misma. Entendemos esta capacidad emotiva como una experiencia de asentimiento e inclinación al contenido del pensamiento que constituye la emoción intelectual, pero ahora la cuestión es la siguiente: ¿en qué consiste la «*opinión*» que se tiene de poseer algún bien» y que provoca el ya mencionado «disfrute del alma»? En primer lugar, debemos señalar que en tanto que el gozo intelectual se trata de una operación estrictamente mental, esta opinión sólo puede ser el resultado de operaciones estrictamente mentales.

Una vez asumido esto, hemos de considerar cuatro aspectos que guiarán nuestra comprensión de esta «opinión»: el primero, que por lo dicho en el art. 17 del *Tratado*, todas las operaciones del pensamiento se reducen a dos grandes clases, percepciones o voliciones, es decir, la ejecución de las facultades de entender y de querer (AT XI, 342); el segundo, que en la definición dada del gozo intelectual, Descartes hace referencia explícita a la participación del entendimiento: «una agradable emoción» que consiste en «el disfrute que tiene el alma del bien que *su entendimiento* le representa como suyo» (AT XI, 397); el tercero, que, tal y como hemos visto más arriba, las emociones internas se incluyen dentro de la categoría de «pensamientos que dependen de la voluntad», que son el resultado de una operación de la facultad volitiva; y finalmente, que, para Descartes, puede haber percepciones sin voliciones pero no puede haber voliciones sin percepciones, no puede haber acciones brutas de la voluntad sino que ella siempre actúa sobre una determinada percepción del entendimiento¹³. En virtud de estas cuatro consideraciones, podemos afirmar que la «opinión de

12. Esta interpretación parece verse reforzada por las propias palabras de Descartes en el art. 29, donde afirma que «nuestras voliciones (...) pueden denominarse emociones del alma que se refieren a ella, pero que son causadas por ella misma» (AT XI, 350); en tanto que la emoción intelectual es causada por un acto de la voluntad que, a su vez, es capaz de incitar o predisponer la voluntad al asentimiento de una creencia, esta experiencia de asentimiento es una emoción que, además, es agradable.

13. Descartes se refiere a este aspecto en diversos lugares de su obra. Por ejemplo, en Carta a Mersenne del 28 de enero de 1641: «Pretendo que tenemos ideas no solamente de todo lo que existe en nuestro intelecto, sino también de todo lo que existe en la voluntad. Porque no podríamos querer nada sin saber que lo queremos, ni saberlo sino mediante una idea; pero no digo que esta idea sea distinta de la acción misma» (AT III, 295). Carta a Regius de mayo de 1641: «la intelección es propiamente pasión de la mente y la volición su acto; pero dado que nunca queremos nada que no entendamos simultáneamente y apenas tampoco entendemos cosa alguna que simultáneamente no queramos algo, por eso no distinguimos fácilmente la pasión de la acción» (AT III, 372). Véase también los art. 17-19 de la primera parte del *Tratado de las pasiones* (AT XI, 343). Así, las voliciones, en tanto que operaciones de la facultad activa de la mente, nunca son aisladas sino que se producen «en

poseer un bien» implica la concurrencia simultánea del entendimiento y de la voluntad (AT VII, 56), que es para Descartes el ejercicio de la facultad de juzgar (AT VII, 53), el juicio (AT VIII-2, 18).

El juicio constituye una operación compuesta en la que intervienen la percepción del entendimiento y la acción de la voluntad, esto es, dos modos del pensamiento o dos fenómenos mentales que son *modalmente* distintos. En esta operación compuesta, podemos decir que el entendimiento proporciona el *contenido proposicional* percibido y la voluntad proporciona la *actitud proposicional* hacia ese contenido, es decir, afirma, niega, quiere, no quiere o suspende el asentimiento respecto a dicho contenido según la circunstancia (Rosenthal, 1997: 143)¹⁴. Según la definición cartesiana de gozo intelectual, la opinión o juicio que lo constituye es el de «poseer algún bien», de manera que el contenido proposicional del gozo intelectual está compuesto por dos proposiciones más simples: 1) «x es mío» y 2) «x es bueno». Así, con independencia de las circunstancias particulares que llevan al alma a interpretar o entender que algo es «suyo» y que también es «bueno», sostenemos que la «agradable emoción» del gozo intelectual consiste en aquello que experimenta el alma en el momento en que su voluntad se ve *espontáneamente inclinada* a asentir a la «opinión» o juicio cuyo contenido es «x es mío y es bueno», experiencia definida en términos de «satisfacción» y «contento» espirituales en tanto que no involucran al cuerpo, si bien la pasión (corporal) del gozo suele acompañar a esta.

6. La ciencia cartesiana de las pasiones como conjugación de aproximaciones: ¿son realmente “anómalas” las emociones intelectuales?

Una vez concluido el despliegue de la aproximación *en métaphysicien* para examinar las emociones intelectuales, podemos sintetizar y evaluar los resultados obtenidos. Hemos visto que una emoción intelectual consiste en una modificación *interna* del alma, esto es, una modificación que es causada en el alma *por el alma misma*. La acción que la causa consiste en un acto volitivo, y su efecto es una percepción-emoción del entendimiento, la cual posee un contenido cognitivo y, al mismo tiempo, un carácter emotivo que mueve a la voluntad a *asentir* a las cosas que esta percepción presenta. En sentido estricto, este carácter *emotivo* de la emoción intelectual, tomando como ejemplo la alegría intelectual, consistiría en el *disfrute o agradable emoción* del alma provocado por la experiencia de la inclinación *espontánea* de

tándem” con las operaciones del entendimiento, esto es, se trata de la capacidad mental en virtud de la cual nos inclinamos («*propendeo*» (AT VII, 57-58), esto es, asentimos o disentimos con respecto a determinados contenidos proposicionales (AT VII, 58; Rosenthal, 1997: 140-141).

14. Una de las consecuencias de la teoría del juicio cartesiana, según la cual asentir o negar una proposición es un acto libre de la voluntad, es que creer (y suspender el asentimiento a nuestras creencias) es algo que está bajo nuestro control directo. Dicho control directo es algo que Descartes afirma explícitamente en Carta a Clerselier (AT IX-1, 209) AT VII, 481. Véase también Della Rocca (2006: 148).

nuestra voluntad hacia lo que el entendimiento le presenta como «bueno»; mientras que su dimensión epistémica consistiría en el juicio al que se presta asentimiento en el momento de experimentar la emoción.

Como se puede observar, es posible hacer una caracterización completa de la naturaleza de las emociones intelectuales remitiéndonos exclusivamente a las funciones de la mente y sin hacer referencia alguna a la corporalidad. Es este aspecto el que hace que ellas nos resulten un cuerpo extraño, una anomalía, dentro de la ciencia cartesiana de las pasiones, construida desde un enfoque fisiológico al reconocer en las pasiones una causalidad corporal. ¿Quiere decir esto que la aproximación *en physicien* no tiene nada que aportar respecto a las emociones intelectuales? No exactamente.

Pese a que las emociones intelectuales constituyen una operación *exclusivamente mental* que empieza y acaba en el alma misma, Descartes afirma que «puede muy bien nacer [*naitre*] tanto de la tristeza como de las demás pasiones», pues, por ejemplo, una forma de gozo intelectual procede del «placer» [*plaisir*] de sentir las pasiones provocadas por la «diversidad de objetos que se ofrecen a nuestra imaginación», hasta el punto de que pueden «incluso nacer de las que le son contrarias» (AT XI, 441), es decir, de pasiones tristes o dolorosas. Descartes lo expresa así también en el art. 91: «es cierto que, mientras que el alma está unida al cuerpo, este gozo intelectual apenas puede evitar acompañarse del que es una pasión» (AT XI, 397); sin embargo, el gozo intelectual y las demás pasiones provocadas por el cuerpo «difieren tanto que a veces podemos sufrir dolores con gozo y tener cosquilleos que desagradan» (AT IX, 399). Así, puede decirse que si bien el mecanismo completo de la emoción intelectual es *autónomo* respecto al cuerpo, frecuentemente genera pasiones, es acompañado por ellas o incluso es suscitado por ellas.

Esto es importante, pues nos permite recordar que para Descartes las emociones intelectuales constituyen un fenómeno *humano* que se da paralelamente a la ocurrencia de diversas pasiones en una relación que Descartes atribuye al dominio de la unión mente-cuerpo: la pasión del amor puede suscitar una alegría intelectual si reconocemos la bondad del objeto amado, o bien una tristeza intelectual si identificamos su carácter pernicioso porque entre el pensamiento y el cuerpo, aunque se trate de naturalezas distintas, existe una relación de “naturaleza” que es propia de la unión. Esto significa que, aunque la explicación del fenómeno de la emoción intelectual pueda prescindir de la referencia a los mecanismos corporales, dicho fenómeno no podría ocurrir sin la presencia de tales mecanismos: la emoción intelectual siempre tiene lugar en el contexto de las pasiones en sentido estricto.

Esto nos conduce a la cuestión de la complementariedad de aproximaciones en la ciencia cartesiana de las pasiones: dado que ellas mismas son un fenómeno mixto que implica alma y cuerpo, su examen requiere de enfoques diferentes que necesariamente deben complementarse para poder formular un modelo explicativo satisfactorio. Mientras que la “mecánica” de los procesos anímicos requiere de una aproximación *en métaphysicien*, la mecánica de los procesos fisiológicos requiere de una aproximación *en physicien*: «no hay mejor

camino para llegar al conocimiento de nuestras pasiones que examinar la diferencia que hay entre el alma y el cuerpo, a fin de conocer a cuál de los dos debe atribuirse cada una de las funciones que hay en nosotros» (AT XI, 328).

Ahora bien, aquí no acaba la confluencia de aproximaciones en el desarrollo del *Tratado*. En el art. 148, Descartes indica que «para que nuestra alma tenga así de qué estar contenta», esto es, para que ella experimente gozo intelectual, «sólo tiene que seguir exactamente la virtud», puesto que «cualquiera que haya vivido de tal modo que su consciencia nunca pueda reprocharle que haya dejado de hacer lo que creía mejor» (precisamente lo que Descartes llama «virtud») «recibe una satisfacción que es tan poderosa para hacerle feliz, que los más violentos efectos de las pasiones nunca tienen poder suficiente como para turbar la tranquilidad de su alma» (AT XI, 442). Se amplía aquí el campo de aproximaciones al incluir la virtud en la ecuación, abriendo el espacio para una aproximación *en moraliste* que se deja notar en los artículos finales de cada una de las tres secciones del tratado.

Esta amalgama de aproximaciones, que tan extraña puede parecernos a nosotros, lectores del s. XXI acostumbrados a la división de las ciencias, no es algo anómalo en los albores de la ciencia moderna durante el s. XVI. En el caso de Descartes es todavía menos sorprendente cuando atendemos que, para él, «la totalidad de la Filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias que se reducen principalmente a tres: a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral, entendiendo por ésta la más alta y perfecta Moral que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la Sabiduría» (AT IX-2, 14). Para Descartes la filosofía es un todo orgánico cuyas partes más externas presuponen y aplican los conocimientos obtenidos en el desarrollo de las partes más internas. Atendiendo a esta circunstancia, la “anomalía” que representan las emociones intelectuales en el *Tratado* no está tanto en su naturaleza, sino en los ojos del lector cuando lo que la lectura le muestra no coincide con sus expectativas o prejuicios.

Bibliografía

BROWN, D. (2006), *Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.

DESCARTES, R. (1964-1976), *Oeuvres*, Paris, VRIN/CNRS, (Ed. Ch. Adam y P. Tannery, 12 vols).

DESCARTES, R. (1995), *Principios de la Filosofía*, Madrid: Alianza (trad. Guillermo Quintás).

DESCARTES, R. (1997), *Las pasiones del alma*, Madrid: Tecnos (trad. José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué).

DELLA ROCCA, M. (2006), "Judgment and Will", in GAUKROGER, S. (ed.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, Cambridge: Blackwell Publishing, 142-159.

GARBER, D. (1992), *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, The Chicago University Press.

GONZÁLEZ ROMERO, F. (2012), *Pasiones, amor y compasión en la construcción del sujeto moderno. Los predecesores de Descartes. Siglos XVI y XVII*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas.

ROSENTHAL, D.M. (1997), "Will and Theory of Judgment", in CHAPPEL, V. (ed.), *Descartes' Meditations. Critical Essays*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 129-158.

SHAPIRO, L. (2003), "The Structure of *The Passions of the Soul* and the Soul-Body Union", in WILLISTON, B.; GOMBAY, A. (eds.), *Passion and Virtue in Descartes*, New York: Humanity Books, 31-7