

**Una perspectiva de las teorías de la emoción: hacia un estudio de las implicaciones
de las emociones en la vida del hombre.**

Monografía de grado
como requisito para optar al título de
Profesional en Filosofía
Escuela de Ciencias Humanas
Programa de Filosofía
Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario
Director: Wilson Herrera

Presentado por
David Hernández Zambrano

Semestre II, 2009

Tabla de contenidos

Introducción	1
1. Teorías de la emoción	8
1.1 Teorías fisiológicas y de sensación	8
1.2 Teorías evolutivas	12
1.3 Las nuevas teorías fisiológicas y evolutivas	15
1.4 Teorías cognitivas	23
1.5 Teorías de construcción social	27
2. Encuentros y divergencias: Reflexiones sobre las teorías de la emoción	33
3. Lo mental, lo físico y lo emocional	43
4. Moralidad y emoción	57
Conclusiones	73
Bibliografía	79

Introducción

El estudio de las emociones ocupó, hasta finales del siglo XIX, modestas posiciones dentro de investigaciones filosóficas que buscaban aclarar otros objetos de estudio. Por lo general las emociones cumplían un papel tangencial en diversos problemas generalmente asociados a la ética, la moral y el comportamiento humano. En muchas ocasiones, las emociones han sido vistas en directa oposición a la razón, como un impedimento para ella. Además, han sido tradicionalmente tratadas como fenómenos de los cuales el sujeto participa de forma pasiva, careciendo de control y siendo afectado por ellas, dada una supuesta separación insalvable entre las emociones y la razón, que condenaría a las primeras a ser fenómenos irracionales que no dependen, en forma alguna, del sujeto.

En la filosofía de occidente el tema de las emociones se ha tratado desde la Grecia antigua hasta la actualidad. Ha habido intentos por dar cuenta de las emociones desde distintas perspectivas, dándole, consecuentemente, diferentes funciones y grados de importancia. Aristóteles, por ejemplo, veía las emociones como afecciones del alma determinadas por el placer y el dolor. Esta determinación de las emociones dada por el placer y el displacer es una constante en las teorías filosóficas de la emoción. En la obra de Aristóteles, podemos ver esto en el capítulo 5 del libro II de la *Ética a Nicómaco*, cuando dice que las pasiones son algo que le sucede al alma (no las elegimos, la voluntad no toma partido en ellas) en su parte apetitiva. Las emociones, como la ira, están marcadas por el placer o displacer pero no pueden asignársele juicios de valor pues somos pasivos en nuestra relación con ellas.

Las emociones también han sido equiparadas con impulsos irreflexivos y han sido vistas como fallas e impedimentos de la razón. Un buen ejemplo de esto, es la forma en que filósofos como Spinoza o Leibniz veían la emoción. Para ellos las emociones no son más que opiniones vanas o pensamientos confusos.

Spinoza, para quien la emoción compromete alma y cuerpo, ve que hay una relación de las emociones con el esfuerzo tanto de la mente como del cuerpo, hacia la perfección, que marca su éxito dependiendo de si es el placer o el dolor el que involucra la emoción. La emoción nace de un esfuerzo, que se llama voluntad en el caso de la mente y deseo en el caso mente/cuerpo, siendo el deseo la emoción básica en la teoría

spinocista. De cualquier manera, la emoción no sería un acto de la voluntad ni implicaría a ésta de manera significativa.

Hemos visto hasta este punto algunas de las ideas que predominaron en la filosofía occidental en torno al tema de las emociones. De cualquier manera, en la actualidad, la oposición entre emoción y razón ha sido cuestionada, generando teorías que proponen que, no sólo razón y emoción no son opuestas sino que, además, están relacionadas. Aunque hay muchas teorías que proponen que las emociones son simples afecciones corporales o, al modo racionalista, pensamientos errados, se ha generado gran interés por la posible relación entre “cognición”, “razón” y “emoción”.

En la historia de la filosofía de occidente podemos encontrar antecedentes que relacionan la voluntad con las emociones, como en Hobbes o Agustín, o que las trata como juicios, como es el caso de los estoicos, quienes han sido retomados por autores como Martha Nussbaum y Robert Solomon para proponer las emociones como juicios intencionales, dirigidos a un objeto frente al cual son activos y que, además, pueden contener deliberación.

Lo que se quiere mostrar aquí es que las emociones son más que sencillas reacciones fisiológicas; son una forma de relación con el mundo que implica apreciaciones y creencias del sujeto que las experimenta. Si bien es cierto que el cuerpo humano puede ser considerado como un producto de la evolución y, en general, todas sus funciones necesitan del sustento de dicho cuerpo (de un organismo con determinadas características fisiológicas), cuando hablamos de las emociones debemos hablar de su conexión con el carácter, la voluntad, las escalas de valores y muchos otros factores que no pueden ser explicados a partir de una base como la determinación física, dado que, como acá se mostrará, las emociones son una variable indispensable para la organización social y, más específicamente, para la moral.

La inclusión de las emociones en el análisis de la moral hace justicia a su relevancia en el carácter, en la toma de decisiones y en la motivación a la acción entre otros fenómenos y características humanos. Sin embargo, para llevar a cabo esta inclusión sin perder de vista las cualidades recién descritas de las emociones, se necesita ver el papel de estas más allá y necesariamente de forma distinta, de la exención de la

responsabilidad moral y de la tradicional concepción de su alejamiento de lo cognitivo¹ y, más específicamente, de lo racional. Si asumimos que las emociones son parte de nuestro carácter y un medio a través del cual tomamos decisiones e interpretamos el mundo, verlas como un fenómeno que afecta al individuo (cumpliendo este último sólo un papel pasivo) sería incoherente. De cualquier manera, antes de aproximarnos a las emociones como un factor determinante en la moral, debemos justificar su carácter mental.

Los contenidos cognitivos, la racionalidad y, en general, lo mental de las emociones y la relevancia que tienen tanto para entender las emociones como para entender fenómenos humanos que implican estados emocionales son temas que están siendo estudiados en la actualidad por algunos círculos filosóficos que pueden, con toda seguridad, contribuir al crecimiento y complementación de las teorías éticas y al conocimiento del actuar y la psique humana. Además, por fuera del ámbito filosófico y algunas veces en cooperación con él las emociones son objeto de estudio de disciplinas como la neuropsicología, la psicología de la motivación y la teoría del aprendizaje entre otros. Son muchas las perspectivas y utilidades del estudio de las emociones que pueden contribuir a repensar la relación entre las emociones y el desarrollo humano.

Es común que las personas justifiquen sus comportamientos negativos por medio de la alusión a haber sido dominados por sus emociones, buscando probar que no se trataba de ellos mismos sino de la emoción actuando a través de ellos. El principio al que se obedecería es que si se tiene una emoción lo suficientemente intensa (no es claro cuál sería la intensidad o violencia necesaria para ser suficiente) el sujeto no sería responsable por ciertos actos en la medida en que, de alguna manera, no se trataba de él mismo. De acuerdo con este planteamiento podríamos llegar a decir que las emociones afectan negativamente a la razón y que sólo llegarían a activarse en detrimento del actuar racional. Sin embargo, decir esto es contrario a lo que se puede observar en la vida cotidiana de las personas, dado que cualquiera puede dar testimonio de haber experimentado una emoción mientras llevaba a cabo acciones perfectamente racionales.

¹ Cabe aclarar que cuando se habla acá de “cognitivo” o de “contenidos cognitivos” se habla de algún tipo de pensamiento o conocimiento que puede darse en forma de proposiciones (aunque lo proposicional sólo sea una parte de lo cognitivo). Cuando acá se hable de lo cognitivo se estarán indicando cuestiones como creencias, juicios, apreciaciones, ideas etc. Cognitivo refiere entonces, de manera genérica, a lo mental o a lo que refiere a algún tipo de conocimiento, que incluye algunos rasgos de lo racional, lo intelectual e incluso lo intencional.

Si aceptásemos de plano este planteamiento de que las emociones sólo actúan en detrimento de la razón, valdría la pena preguntarse si habría entonces que expropiar al individuo de todas las acciones que ha llevado a cabo mientras experimentaba una emoción violenta o intensa. Habría que ver si el interés en, por ejemplo, alguna rama del conocimiento ha sido responsable de grandes hallazgos y nada han tenido que ver los personajes a los que hasta hoy hemos atribuido esos descubrimientos. Si bien es cierto que adoptar esta perspectiva es algo extremo, se quiere hacer énfasis en dos cuestiones que son comúnmente desatendidas: la primera es que no hay una forma clara de definir la incidencia de las emociones en los procesos racionales (pues aunque es sabido que no se hace siempre una excepción de responsabilidad cuando se interpone como justificación el padecimiento de una emoción, es también un hecho que hay una tendencia a justificar ciertas acciones por medio de las emociones) y la segunda es que en general, tenemos emociones tanto en ocasiones en que actuamos por voluntad propia, racional y conscientemente, como en ocasiones en que no lo hacemos así. Vale la pena llamar la atención sobre este último punto en la medida en que debemos comenzar por creer en la posibilidad de la emoción como parte de un todo humano, que va en una misma dirección con la cognición y otras propiedades humanas.

Unir emoción y cognición como entidades que trabajan en un mismo sentido y no, como tradicionalmente se ha visto, en oposición, nos permite una concepción más amplia de la mente y el actuar humano, genera, a su vez, una perspectiva más abierta de la psique humana, ubicando las emociones como ligadas a la intencionalidad y racionalidad, permitiendo así un análisis menos fragmentado de la cognición y el actuar humano que explica más y mejor la cotidianidad de los individuos. Verlas como separadas y contrarias a la razón y a la mente deja un vacío en el intento de explicación de lo humano pues, como se espera demostrar en este escrito, las emociones son una de las formas más importantes en que los sujetos se relacionan con el mundo. Ver las emociones como parte del engranaje de la mente y no como una contingencia o accidente de ésta, conduce a verlas como un factor importante en las teorías éticas y por ende en el estudio de, por ejemplo, la política, las culturas y el actuar humano.

Ahora bien, antes de todo el planteamiento de las emociones como racionales o no, del problema en la relación mente cuerpo y demás, es necesario plantearse algunas preguntas básicas a partir de las cuales surgen muchas de las ramificaciones del problema, entre las que encontramos el cuestionamiento por la clasificación de la

emoción. Antes de poder hablar de emociones es necesario preguntarse ¿Qué cuenta como emoción? En el intento por responderla es necesario pensar si hay alguna diferencia entre estados de ánimo y emociones, si hay algo así como grados de emoción según violencia o calma, y si cuentan como emociones fenómenos físicos, mentales o fenómenos que cuentan con un poco de ambos. Hay que pensar detenidamente si es o no es necesario un componente físico para que se dé una emoción y si éste basta para que puedan darse fenómenos emocionales o al revés: ¿acaso basta con el contenido mental? o ¿es este necesario?

También debemos pensar en la duración de las emociones. Acaso estas sólo cuentan si son fenómenos con una corta y bien delimitada duración o sí pueden ser de larga duración (¿años, quizás decenios?). Otro tema importante sobre el que hay que detenerse al hablar de emociones es el cuestionamiento por su motivación, saber a qué se deben. Las emociones cuentan con dos partes (al menos para algunas de las perspectivas de la filosofía de las emociones). Hay una parte interna que tiene que ver con el sentimiento de la emoción, con todos los procesos y referentes internos del sujeto y también hay una parte externa, un objeto hacia el que se dirige la emoción y una forma de expresarla. Al profundizar un poco más en el tema, ineludiblemente nos encontraremos con preguntas por el objeto de la emoción. Ahí entra a jugar la intencionalidad. Nos preguntamos entonces por cuestiones como la necesidad de un objeto intencional para la existencia de la emoción. Debemos también pensar en las condiciones de posibilidad de las emociones. Hay que pensar en su relación con la sociedad, con lo inter-humano y ver las implicaciones del sujeto y de las comunidades en los fenómenos emocionales tomando en cuenta que las emociones son formas de relación de vital importancia en el ámbito de lo humano.

Para ver cómo, a través de las emociones, nos conectamos, nos relacionamos con el mundo y para ver qué tipo de relación son, debemos echar un vistazo sobre algunas teorías de la emoción, dado que así se podrán poner en evidencia formas distintas de abordar el problema y las ventajas y desventajas que suponen estas perspectivas.

Hay que tener en cuenta, de cualquier manera, que para lograr un estudio apropiado de las emociones se precisa tener en cuenta tanto las influencias físicas y evolutivas, como las cognitivas y sociales que les dan forma. Si desde un principio se deja de lado alguno de esos aspectos, nos vemos obligados a prescindir de algunas emociones pues, como se mostrará más adelante, no todas las emociones cuentan con

todos los aspectos mencionados de forma igualmente relevante y, por ende, al hacer un estudio parcializado de dichos fenómenos que no da cuenta de componentes importantes de las mismas. Aunque acá se defiende que los contenidos mentales (como apreciaciones y creencias) son una parte indispensable en el estudio de las emociones, no se niega la importancia de aspectos como los fenómenos físicos, y los rasgos de influencia evolutiva que se presentan en las emociones en general.

Para entender mejor el problema que acá nos interesa, a saber, la relevancia de las emociones en tanto que relación de los sujetos con el mundo, es conveniente hacer un breve repaso de algunas de las hipótesis planteadas a propósito de las emociones. Para hacer este repaso y con el fin de facilitarlo y ordenarlo, se dividirán las perspectivas de la emoción en las teorías fisiológicas y de sensación², teorías cognitivas y, finalmente, de las teorías de construcción social de la emoción.³ Después de ver las delimitaciones y definiciones que se hacen en dichas teorías a propósito de las emociones, se dedicará un espacio a las posibilidades de complementación entre teorías; se buscarán los puntos en los que se podría llegar a un acuerdo, esbozando una perspectiva que nos permita conciliar lo relevante de las teorías recién mencionadas.

A partir de lo que podemos inferir del análisis de las distintas teorías, se buscará mostrar por qué las emociones humanas son especiales, qué hace que no puedan ser fácilmente reducidas a un solo frente de estudio, lo que las hace más que torpes impulsos. Como se verá en este escrito, las emociones humanas son especiales en la medida en que están relacionadas con lo mental (aún cuando tengan relación con

² Esta categoría es tomada de la clasificación de las teorías de la emoción hecha por Robert Solomon y Cheshire Calhoun en *¿Qué es una emoción?*

³ Cabe mencionar una diferencia en los enfoques de las teorías recién mencionadas: mientras unas proponen un análisis de la génesis de la emoción, otras se enfocan en el análisis de la naturaleza de la misma. El presente escrito se interesa principalmente en la naturaleza de la emoción y, consecuentemente, se hablará de los postulados (de las diferentes teorías) acerca de la génesis de las emociones en la medida en que sean relevantes para contextualizar los diferentes problemas o en la medida en que apunten a afirmaciones acerca de la naturaleza de las emociones.

Aunque pueden llegar a desligarse de los postulados acerca de la naturaleza de las emociones, las propuestas acerca de la génesis de las emociones implican algún tipo de reconocimiento de algunas características (de las emociones) como especialmente relevantes en la explicación del fenómeno, lo que implica, de igual manera, un paradigma para el estudio de la naturaleza del mismo.

Es en este sentido (en la medida en que la descripción de la génesis de un fenómeno influye en la forma en que se investiga o se analiza su naturaleza) en que se hablará de algunos postulados que versan sobre el nacimiento de las emociones, como es el caso de la teoría de Charles Darwin y, en general, de las teorías que siguen, al menos en parte, postulados evolucionistas. En otras palabras: las teorías son, en este escrito, tratadas indistintamente, en la medida en que el enfoque del análisis es lo que tienen que decir a propósito de la naturaleza de las emociones, aún cuando para ello debamos hablar de propuestas acerca de sus orígenes.

cambios físicos), con artificios humanos como la sociedad⁴, en la medida en que no dependen de meros instintos sino que, por el contrario, dependen especialmente de lo que podríamos llamar nuestra vida racional.

Al incluir las emociones dentro de los fenómenos que deben ser vistos en directa relación con lo mental y si tenemos en cuenta que las emociones son, como se mostrará, relaciones con el mundo y con los demás, debemos hablar de las emociones en tanto fenómeno relacionado con lo social. Esto es claro si tenemos en cuenta que las sociedades se basan en consensos, en relaciones humanas y, como veremos más adelante, tanto los consensos como las relaciones mencionadas están fuertemente relacionados con las emociones; esos fenómenos que parecían no ser más que ciegas reacciones corporales.

⁴ No se quiere decir acá que el ser humano se reúne con otros de forma artificial. La necesidad de acercamiento con otros define, en parte lo que somos. De cualquier manera, hablar de “sociedad” al referirnos a seres humanos, implica muchas creaciones humanas como conceptos, creencias y expectativas. En este sentido, podemos referirnos a la sociedad en términos de artificio.

1. Teorías de la emoción

1.1 Teorías fisiológicas y de sensación

Antes que nada, vale la pena aclarar que se unirán acá las teorías fisiológicas y las teorías de la sensación en un mismo grupo de teorías pues, en general, las dos se enfocan en la forma en que el sujeto experimenta la emoción. Ambas, puede decirse, apuntan a la aprehensión del fenómeno emocional por parte del sujeto. Sin embargo, se diferencian en la forma en que se plantean el cuestionamiento por la experimentación de la emoción; mientras las teorías fisiológicas se preguntan por la cuestión física (proponiendo que la emoción se debe meramente a cambios físicos), las teorías de sensación se preguntan por cómo se experimenta la emoción, haciendo énfasis en el tratamiento mental del fenómeno. Para ocuparnos de estos dos grupos de teorías, nos enfocaremos en dos autores que son buenos exponentes de ambas perspectivas: hablaremos de David Hume en lo que atañe a la perspectiva de las teorías de sensación, mientras que tomaremos a William James ⁵ como exponente de la teoría fisiológica.

Luego de ver por qué podemos unir las dos perspectivas sólo queda, antes de empezar, ver por qué se distinguen, qué las hace diferentes. La diferencia entre las teorías de sensación y fisiológicas radica en que, mientras las teorías fisiológicas sostienen que las afecciones físicas son, no sólo indispensables, sino también el factor más importante de las emociones, las teorías de sensación se preocupan menos por lo físico y, en general, buscan un enfoque más conceptual al fenómeno.

Empecemos, entonces con la propuesta de Hume. Lo más relevante de la teoría humeana para el estudio de las emociones es la división que hace entre impresiones de sensación y reflexión, en la que se muestra que las emociones no son algo que percibamos a través de los sentidos, sino que son un tipo de impresión que denomina impresión secundaria. A continuación nos ocuparemos de esta distinción.

En la segunda parte del *Tratado de la Naturaleza Humana*, Hume hace distinciones que son cruciales para entender su teoría de las pasiones. Antes que nada,

⁵ Aunque los postulados fisiológicos también fueron formulados de manera independiente y en la misma época por Carl Lange (de hecho se suele hablar de la teoría de James-Lange) se abordará acá la postura fisiológica desde una perspectiva meramente jamesiana. En general, la propuesta de Lange es perfectamente compatible con los postulados jamesianos. Basta decir que para ambos lo relevante de la emoción (la experiencia subjetiva) depende de procesos fisiológicos y la emoción en sí misma es, en pocas palabras, lo que experimentamos cuando nuestro cuerpo cambia sus disposiciones como reacción a fenómenos del entorno.

nos dice que los contenidos mentales se dividen en ideas e impresiones⁶. En cuanto a las impresiones, afirma que las hay de dos tipos: originales (o simples) y secundarias. Las impresiones simples no tienen ninguna percepción antecedente; hablamos acá de impresiones del tipo de las que nacen de los sentidos, como el dolor físico, que no involucran nada más que el primer acercamiento del sujeto con un objeto. Sin embargo, es importante tener en cuenta que para Hume las impresiones simples pueden también provenir del espíritu mientras, como ya se dijo, no haya ninguna impresión antecedente. Puesto de otra forma, no se necesita que el factor excitante sea externo. Por su parte, las impresiones secundarias vienen, o bien directamente de las simples, o afectadas por la idea de estas. Dado que esta distinción es la misma que Hume hace entre impresiones de sensación y reflexión, se puede hablar entonces de impresiones simples y secundarias en términos de sensación y reflexión respectivamente.

Hume dice que las emociones son parte las impresiones secundarias, por lo que, las emociones serían mediadas por impresiones, e incluso ideas. En la teoría humeana, las impresiones de reflexión se subdividen entre las leves y las violentas. Teniendo en cuenta que las emociones son parte de las impresiones de reflexión las habría también, consecuentemente, de los dos tipos recién mencionados.

Por su parte, las impresiones violentas pueden ser, a su vez, de dos tipos: directas o indirectas. La diferencia entre estas dos radica en que las directas nacen directamente del placer y el dolor, del bien y del mal, mientras que las indirectas, aunque tienen que ver con las causas de las primeras, involucran también otras cualidades. Así, dado que hay emociones en el grupo de las impresiones violentas se puede hablar, consecuentemente de emociones directas e indirectas. Según la propuesta de Hume, las emociones directas serían del tipo de la alegría al momento de recibir un regalo inesperado; dada dicha recepción, se genera el placer⁷. Por otra parte, al hablar de emociones indirectas como el amor o el orgullo, según la teoría humeana se necesita no sólo el placer sino la intervención de creencias e ideas acerca del objeto (es decir, como dijimos anteriormente a propósito de las impresiones violentas indirectas, tener en cuenta otras cualidades).

⁶ “Del mismo modo que todas las percepciones de la mente pueden dividirse en *impresiones* e *ideas*, también las impresiones admiten una ulterior división en *originales* y *secundarias*. Esta división de las impresiones es la misma anteriormente utilizada al distinguir entre impresiones de *sensación* y de *reflexión*.” (Hume, 275). La distinción entre impresiones de sensación y reflexión la hace Hume en la sección 2 de la parte I del Libro I del Tratado.

⁷ Aunque para Hume no es evidente, incluso un regalo inesperado implica muchas creencias pues, por ejemplo, dependiendo de quién sea el regalo, el mismo regalo podrá o no causar la misma emoción.

Por último, vale la pena resaltar un aporte importante que hace Hume con respecto a las emociones: la diferencia entre causa y objeto de la emoción. Mientras que la primera es la idea que la suscita, la otra es la idea a la que se refiere. Esta distinción es de especial importancia pues, muchas veces, la emoción que tiene el sujeto hacia un objeto depende de eventos en el pasado o de creencias que no se refieren al objeto en cuestión. Un caso que ilustra esto es la persona que siente ira en presencia de un payaso al momento de entrar a un circo. En este ejemplo, la persona no tiene ninguna emoción hacia el payaso que está viendo, sin embargo, tiene ira dada la asociación que puede hacer entre este payaso y, por ejemplo, un payaso que en su infancia la golpeó. En realidad, el payaso que causa la emoción es el payaso presente y el objeto al que se refiere la emoción sería el payaso pasado, es un objeto que ya no está en presencia de la persona.

Después de ver la propuesta de Hume, en la que encontramos distinciones conceptuales que nos ayudan a delimitar las emociones dentro del rango de las impresiones y que nos permiten, además, trazar una diferencia entre causa y objeto de la emoción, se expondrá la perspectiva fisiológica, cuyo precursor es el filósofo estadounidense William James.

James, en *Principios de Psicología*, dice que la emoción es el sentir de los cambios corporales que se siguen de una percepción que los genera. Él describe el orden causal en que se encuentran organizadas las emociones, definiéndolas de la siguiente forma: “los cambios físicos se siguen directamente de la percepción del factor excitante y nuestro sentir de esos cambios [físicos] cuando ocurren ES la emoción”⁸(James 1991: 743). Su principal argumento para defender esta afirmación es que si a una emoción se le quitaran todos los aspectos físicos, no quedaría nada que nos permitiera afirmar su existencia. Sin embargo, James admite que no todas las emociones tienen el mismo ímpetu. Él acepta que hay emociones más sutiles que otras (en su perfil físico) sin dejar de insistir en la necesidad de algún tipo de alteración física perceptible como requisito para la existencia de la emoción. Para James, la necesidad de estados físicos es de gran relevancia, tanto es así, que afirma, de manera tajante, que la expresión de la emoción es condición necesaria de la misma; nos dice: “niéguese a expresar una emoción y ésta muere” (James 1991: 751).

⁸ Traducción mía. El énfasis está en el original.

James busca hacer una explicación psicológica (científica y física) de las emociones para evitar caer en una mera descripción del fenómeno. Él no quiere hacer un trabajo descriptivo pues lo encuentra, además de largo y tedioso, dada la inmensa cantidad de variaciones que podemos encontrar de sujeto a sujeto, inútil⁹ para la explicación del fenómeno. Lo importante es el hallazgo de causas generales de las emociones; causas que son, para James, inevitablemente psicológicas.

Para James las emociones son causadas por una reacción del cuerpo ante una situación determinada. Son algo instintivo, innato, que se activa de forma espontánea y mecánica ante situaciones particulares. En palabras de James: “reacciones instintivas y expresiones emocionales se mezclan de forma imperceptible entre ellas” (James 1991: 738). Según James, todo objeto¹⁰ que active un instinto activa también una emoción.

Es importante aclarar acá que la teoría de James hace énfasis en los fenómenos fisiológicos solamente como fenómenos físicos perceptibles por el sujeto que los experimenta. Sin embargo hay, dentro del grupo de las teorías fisiológicas, una noción más fuerte de fisiología, derivada de la propuesta de James, que incluye los procesos neuronales que no necesariamente deben poder ser percibidos por el sujeto que los experimenta. Antes que nada hay que decir que es imposible desligar, completamente, cualquier fenómeno del ser humano de su cuerpo. Es indudable que para pensar, soñar o para que se presente algún tipo de fenómeno mental, se necesita de algún tipo de fenómeno corporal. Eso no implica, en ningún momento, que los fenómenos neuronales expliquen la generación de una idea cumpliendo el papel de causa suficiente. Aunque los fenómenos físicos (en el caso de la actividad neuronal) pueden ser componentes necesarios de cualquier actividad mental, no son suficientes para explicarla. Por ejemplo: la activación e interacción de algunas partes del cerebro no explican por qué un sujeto tiene una imagen mental y no otra, como tampoco explican el porqué un sujeto califica algo, como bueno o como malo, al referirlo mentalmente. Respecto a la postura fisiológica que toma en cuenta los fenómenos neuronales, estoy de acuerdo en que debe haber algún tipo de fenómeno físico para las emociones, al igual que debe haberlo para cualquier actividad humana. Es importante aclarar que en ningún momento

⁹ Dado que, para James, la labor meramente descriptiva y de recolección de datos no permite un acercamiento a la naturaleza misma del fenómeno, no permite (dada la abrumadora diversidad de formas de experimentación de las emociones) llegar a saber qué lo ocasiona y qué es, sino simplemente, nos diría cómo se da en distintos sujetos.

¹⁰ Cabe anotar que la activación de la emoción, en la propuesta de James, al igual que en la de Hume, puede darse por un objeto mental o un objeto físico presente para el sujeto.

se propondrá en este escrito un dualismo en el que los procesos mentales estén escindidos del cuerpo; lo que se propone acá es, que si bien las emociones pueden ser acompañadas de fenómenos físicos perceptibles y no perceptibles, no pueden ser explicadas a partir de éstos. En el caso más extremo se podrá defender que la mente, al igual que las emociones humanas (quiero decir las emociones de seres racionales) son una propiedad emergente de nuestra situación fisiológica que guarda, con esta última, una relación constante de doble vía.

Finalmente, como conclusión de esta sección, vale decir que, en general, las teorías fisiológicas de la emoción buscan dar una explicación en la que las emociones son fenómenos reactivos que se derivan de disposiciones físicas, aun cuando tengan que ver con razonamientos (como veremos más adelante). Es importante notar que la explicación busca sustentar las emociones en disposiciones físicas que tendrían la finalidad de preservar el organismo que las posee. Ahora, cuando tomamos en cuenta la disposición fisionómica y fisiológica del cuerpo humano, se hace necesario tener en cuenta la evolución del mismo y las condiciones que generan y han generado dichas disposiciones. Así, pasamos al siguiente grupo de teorías.

1.2 Teorías evolutivas

Estas teorías se interesan, principalmente, por la socialización¹¹ de las emociones por medio de la conducta. El fenómeno, en su parte subjetiva, no les parece de interés. Para la perspectiva evolucionista, las emociones son, en general, fenómenos del comportamiento público, no tan subjetivos en individuales como se podría pensar. Se puede decir que las teorías evolutivas son una forma de teoría fisiológica en la medida en que también se basan en explicaciones que apuntan a adaptaciones corporales. Lo que las caracteriza es su intento por fundamentar las emociones como medios de supervivencia que son producto de muchas adaptaciones evolutivas sufridas a lo largo de la historia. En la actualidad, las teorías evolutivas aceptan, al igual que las teorías fisiológicas la importancia de las ideas y los razonamientos en las emociones y la influencia que éstas tienen sobre los procesos racionales; como bien diría Antonio Damasio: “la supuesta oposición entre emoción y razón ya no se acepta sin ponerla en

¹¹ Hablamos de socialización en la medida en que es un fenómeno visible y no en el sentido en que éste fenómeno tenga un propósito comunicativo; lo relevante de las emociones son acá sus expresiones asociadas.

cuestión” (Damasio, 2001: 50). Sin embargo la propuesta de Charles Darwin, que dio origen a las teorías evolutivas, presenta una perspectiva que no presta mucha atención a la relación entre emoción y cognición. A grandes rasgos, él considera que las emociones causan una conducta emocional que, al menos en algún momento en la historia evolutiva, tuvo objetivos específicos. Para Darwin, las emociones son comportamientos y, como tales, son fuertemente influidas por la selección natural. Según su teoría, las expresiones emocionales, que actualmente conocemos como emociones, son los vestigios de comportamientos más complejos que en un comienzo (en algún eslabón de la cadena evolutiva) servían a fines prácticos asociados con la conservación de la vida tanto del organismo como de la especie a la que pertenece.

Es de resaltar que para Darwin, lo que desencadena la serie de movimientos de la expresión emocional es un estado mental. Es decir, las emociones hacen parte de una disposición a llevar a cabo una acción que sirve como reacción a una situación específica y física que, a su vez, sirve a la supervivencia del organismo.¹² Sin embargo, cabe anotar que algunas de las expresiones emocionales tienen una génesis un tanto distinta. Cuando un estado mental es inducido, se desencadenan los movimientos de los cuales hace parte la expresión de la emoción; en otro caso, cuando se presenta un estado mental opuesto se dan movimientos corporales (expresiones) inversamente equivalentes simplemente por los diferentes estímulos de un estado y otro.

Un ejemplo que sirve para ilustrar la propuesta darwiniana es la retracción de las orejas del gato en situación de peligro. Según la perspectiva puramente evolucionista de Darwin, si bien es cierto que en la actualidad ese movimiento podría considerarse como la expresión de una emoción, ese mismo movimiento, inicialmente, servía para evitar la mutilación de las orejas del gato en situaciones de pelea. Con el pasar del tiempo, la retracción de las orejas se vuelve una expresión emocional dado que el estado mental de peligro se empieza a dar sin requerir una pelea con otro animal y se generaliza, volviendo el movimiento de retracción (que a su vez hacía parte del movimiento “pelea”) un hábito.

La retracción de las orejas sería un vestigio evolutivo en la medida en que se desliga esa expresión del complejo de movimientos que implica el modo “pelea” y se

¹² Darwin hace hincapié en que las expresiones de las emociones son parte de un complejo de acciones que sirven o servían para algo inmediato. Hay que tener en cuenta que él no se ocupa directamente de las emociones sino simplemente de sus expresiones acompañantes (que hacen de las emociones algo público, un fenómeno del comportamiento).

generaliza, volviéndose una respuesta automática a cualquier situación de peligro, volviéndose la muestra de un estado mental del sujeto (en este caso el gato). Un caso aún más claro es el de la expresión de la repugnancia en los humanos. Inicialmente la expresión de esa emoción hacía parte del complejo de acciones involucradas en escupir algo que tuviera mal sabor. Con el tiempo, esa expresión se convirtió en hábito y se vuelve una expresión emocional en la medida en que muestra la repugnancia hacia un objeto que no necesariamente tiene que estar presente en el entorno físico del sujeto. En pocas palabras, la idea es que cada vez que se da el estado mental que dispara el conjunto de movimientos al que pertenecen las expresiones emocionales, éstas últimas aparecen sin importar si cumplen o no, la tarea para la que inicialmente servían.

Aunque Darwin dice que la expresión de la emoción no tiene ninguna función comunicativa (propuesta que ha sido ampliamente controvertida incluso dentro de los posteriores defensores de la teoría evolutiva de la emoción), afirma que sí es ventajoso el aprender a “leer” las expresiones emocionales de los demás (en hombres o animales) dado que esa capacidad permite acciones que pueden preservar la vida del organismo. Tal es el caso de apartarse ante la ira de otro en un caso en que eso ayude a la preservación de la vida.

Si bien es cierto que el estado mental de los sujetos que experimentan una emoción puede ser variable, Darwin propone la universalidad de las expresiones emocionales por ser un rasgo evolutivo común en, por lo menos, todos los humanos. Este es el punto de partida de las teorías evolutivas en general. De cualquier manera, si bien es cierto que muchas de las expresiones de las emociones tienen que ver con la fisiología resultante de procesos evolutivos y por ese motivo se puede hablar de una universalidad de expresión de algunas emociones, hay que tener en cuenta que las emociones pueden no tener una expresión (en el sentido de estar acompañada de un gesto más o menos universal) y que un sujeto no depende de formas de expresión para tener emociones, contrario a lo que proponen las teorías evolutivas. Basta con pensar en el hecho de que no siempre podemos inferir el estado emocional de una persona a través de sus expresiones, que podemos suprimir, con cierto entrenamiento, la expresión de las emociones y que, en el caso de, por ejemplo, emociones de poca intensidad, no tenemos formas distintivas de expresión que nos permitan identificarlas, para darnos cuenta de que no hay un vínculo necesario entre la emoción y formas de expresión que la indiquen. Cabe resaltar, de cualquier manera, que sí hay gestos asociados a diferentes

emociones y que son indicios precisos (para el observador entrenado) de la presencia de emociones en los sujetos que pueden servir para la anticipación de las acciones de un individuo.

Hasta acá pudimos ver, *grosso modo*, los fundamentos de la perspectiva evolucionista de las emociones propuesta por Darwin. Quedan, no obstante, algunos cuestionamientos acerca de qué es una emoción y de cuál es el papel de la emoción en la intersubjetividad y en la relación de un sujeto con un objeto. Para comenzar, ocupémonos del cuestionamiento que versa sobre qué es la emoción desde perspectivas fisiológicas y evolutivas más actuales.

1.3 Las nuevas teorías fisiológicas y evolutivas

Ocupémonos ahora de los cambios que ha sufrido la teoría jamesiana en su desarrollo. Hablemos entonces de un heredero de su tradición, que cambió la forma de plantear las teorías fisiológicas: Antonio Damasio. Antes que nada, hay que tener en cuenta que Damasio propone que, para un estudio de las emociones desde la perspectiva fisiológica, es necesario tener en cuenta el factor evolutivo y su influencia en ellas. Así, vislumbramos la proximidad que existe entre los dos grupos de teorías recién expuestos. Una característica importante de la propuesta de Damasio es que, aún cuando decide abordar el problema de la explicación de las emociones desde una perspectiva fisiológica, la aproximación que él hace a las emociones se distancia de la concepción jamesiana tradicional. Este distanciamiento se da, en la medida en que Damasio propone un análisis fisiológico-evolutivo de las emociones, teniendo en cuenta la importancia de los contenidos mentales involucrados en éstas (al menos en las emociones humanas). Más específicamente, lo más interesante de las emociones como sujeto de estudio es, para él, “cómo se han conectado las emociones con ideas, valores principios y juicios complejos que sólo experimentan los humanos: y en esa conexión radica nuestra legítima sensación de que la emoción humana es especial.” (Damasio, 2001: 45).

El desarrollo de la teoría de Damasio está marcado, en general, por la inclusión de los procesos evolutivos y por la aceptación de las importantes relaciones que sostienen las emociones y la racionalidad. Consecuentemente él construye su teoría bajo tres principios fundamentales: 1) una perspectiva evolucionista que ve las características humanas como fruto de un proceso adaptativo incluyendo, obviamente, las emociones,

2) una noción de homeostasis (que se refiere a la regulación corporal y automática de las funciones vitales de un organismo) y 3) una noción de organismo que contempla mente, cerebro y cuerpo como un conjunto y no como características aisladas e independientes del ser humano.

Este autor propone que tanto las emociones como la conciencia son producto de la adaptación evolutiva (que tiene como fin la preservación de la vida), sin embargo, dice que la emoción no es necesariamente consciente y que la aparición de la emoción puede darse previa a la conciencia, incluso evolutivamente hablando; en otras palabras, no sólo es posible la aparición de una emoción en un individuo previa a la conciencia de tenerla sino que es muy probable que la raza humana haya desarrollado primero la capacidad de emoción y luego haya desarrollado la conciencia. Sin embargo, aunque la conciencia y la emoción sean dos fenómenos diferentes, su interrelación en la raza humana es de vital importancia para la existencia de las dos.

Para entender la propuesta de Damasio hay que mencionar una distinción a partir de la que él explica su teoría de la emoción. Al hablar de las emociones, en su teoría, hablamos de tres estados diferentes: primero, del estado de sentimiento (o sensación) que puede ser representado inconscientemente; segundo del estado de emoción que puede ser desencadenado y ejecutado inconscientemente; y tercero del estado de sentimiento hecho consciente en el que es indispensable que el sujeto sea consciente de sus sentimientos. A partir de estos estados, Damasio hace una distinción entre sentimiento y emoción. La propuesta es ver las emociones como más públicas mientras que los sentimientos de éstas (que constituyen la percepción consciente de los cambios físicos) serían meramente subjetivos, individuales; en palabras de Damasio: “Las emociones, y las sensaciones de las emociones, respectivamente, son el principio y fin de una progresión, pero la relativa exhibición pública de las emociones y la completa privacidad de las sensaciones correspondientes indican que los mecanismos a lo largo de ese continuo son bastante diferentes” (Damasio, 2001: 52). Vemos acá uno de los puentes que tiende Damasio entre las teorías fisiológicas y evolutivas: habla tanto de la sensación (o forma de experimentar la emoción) que es lo más relevante para la teoría jamesiana, como de la expresión (que tiene que ver con cambios fisionómicos que acompañan a la emoción) y que constituye una parte fundamental de estudio para las teorías evolutivas.

Si bien es cierto que Damasio acepta que los factores sociales y cognitivos guardan relaciones con las emociones, él hace énfasis en que las emociones cumplen un papel mecánico en la regulación de las funciones del organismo que las experimenta. Lo relevante, para él, es que las emociones son fenómenos físico-químicos que sirven a la supervivencia de un organismo que puede ser capaz de contenidos mentales o, sencillamente, no serlo. Las emociones serían parte de las respuestas automáticas del cuerpo al igual que, por ejemplo, la salivación. En resumen, las emociones tendrían relaciones sólo contingentes con la conciencia. Aunque, como se dijo anteriormente, este autor acepta la relación que tienen las emociones con contenidos cognitivos y, además, que la significación de éstas es influenciada por el entorno en el que se encuentra el individuo, Damasio insiste en recalcar la naturaleza meramente física de las emociones:

“Las emociones son conjuntos complejos de respuestas químicas y neurales que forman una pauta; todas las emociones tienen un cierto tipo de papel regulador, conducente de uno u otro modo a la creación de circunstancias ventajosas para el organismo que muestra el fenómeno; las emociones se *refieren a* la vida de un organismo, a su cuerpo para ser más precisos, y su papel es el de ayudar al organismo a conservar la vida. [...] la enorme variedad individual y el hecho de que la cultura juegue un papel en la formación de algunos inductores no suponen negación del propósito estereotipado, automático y regulador de las emociones.” (Damasio, 2001: 61)

Una objeción a las teorías fisiológicas, sobre la que se profundizará más adelante en este texto, es que, dado que las ideas y el aprendizaje son importantes en la generación de emociones, no se puede hablar de un proceso meramente fisiológico-evolutivo en este caso. Además, se podrá argüir que la noción de bienestar derivada de la racionalidad de los sujetos es la que mueve los procesos emocionales, es decir, que las emociones son juicios sobre el mundo que implican una toma de decisiones de acuerdo con la forma en que el sujeto aprehende los fenómenos. Esta objeción apunta a una perspectiva que sustenta la emoción priorizando ideas y creencias, viéndolas como las responsables de la activación de los fenómenos corporales (en el caso emocional) y constituyendo lo más relevante de los fenómenos emocionales. Damasio explica este problema desde una perspectiva fisiológica aceptando, de cualquier manera, la íntima relación existente entre las emociones y la mente pero excluyendo los procesos mentales como fundamento último de las emociones. El presupuesto básico es que las emociones son fenómenos meramente físicos que, a pesar de su naturaleza, afecta otras instancias del ser humano. Esto quiere decir, en pocas palabras, que aún cuando las emociones

pueden coincidir con nuestros estados y contenidos mentales como creencias o con elucubraciones racionales, las emociones no son fenómenos mentales sino, como máximo, pulsiones físicas que a veces coinciden con la mente. Una lectura de Damasio nos permitiría decir que la noción de bienestar propuesta por Martha Nussbaum como la base racional de las emociones¹³ no es una elaboración tan racional y se relaciona, más bien, con la homeostasis. Las bases reales de la emoción no serían de tipo cognitivo sino meramente biológico evolutivo y éstas estarían dispuestas por el organismo para incidir en la regulación de la homeostasis¹⁴ aún cuando en algunas ocasiones se coordinen con principios y valores, con, como lo dice Damasio, lo que a la mente le parece.

Teniendo en cuenta esta aclaración, veamos ahora la clasificación que hace Damasio de las emociones. Hay, según esta teoría, tres tipos de emoción: las emociones primarias, las secundarias y las de fondo. Las emociones primarias son seis: felicidad, tristeza, miedo, cólera, sorpresa o disgusto. Encontramos también otros fenómenos clasificados como emociones, que vienen a ser las emociones secundarias (entre las que se encuentran la turbación, los celos, la culpa o el orgullo) y las emociones de fondo (como bienestar, calma, tensión, etc.). Esta organización supone que las emociones secundarias son producidas por una mezcla o son derivadas de las primarias. Por su parte, las emociones de fondo pueden tener origen físico o del tipo de procesos continuados de conflicto mental. Las emociones de fondo son, a diferencia de las otras, emociones de larga duración sobre las que se dan nuestros estados de ánimo. Serían la base en la que se soporta nuestra vida emocional. Es fundamental mencionar acá que hay una diferencia entre estados de ánimo y emociones de fondo en la medida en que éstas últimas, cuando se prolongan, son responsables de los estados de ánimo. La distinción entre emociones de fondo y estados de ánimo, expuesta brevemente por Damasio en un pie de página, se basa en que los estados de ánimo se dan cuando una emoción de fondo es especialmente duradera (días, meses, años). De cualquier manera, la distinción entre estados de ánimo y emociones de fondo es oscura en el sentido en

¹³ Nussbaum dice que las emociones son juicios formulados a partir de creencias acerca del mundo que tienen que ver con la noción de bienestar del individuo. Esta teoría se aclarará en la sección “Teorías Cognitivas” de este texto.

¹⁴ Para Damasio, la “*Homeostasis* se refiere a las reacciones coordinadas y en buena medida automáticas que son necesarias para mantener adecuadamente los estados internos de un organismo vivo. La homeostasis describe la regulación automática de la temperatura, de la concentración de oxígeno o del pH de nuestro cuerpo.” (Damasio, 2001: 49). Cabe anotar que el sistema nervioso autónomo es el más involucrado con la homeostasis.

que los estados de ánimo son, sencillamente, emociones de fondo de gran duración. No es claro el porqué de la relevancia de la distinción. El pie de página dice:

“Cuando los estados de emoción suelen ser bastante frecuentes o incluso continuos a lo largo de periodos prolongados de tiempo es preferible referirse aquellos como *estados de ánimo* y no como emociones. Creo que deben distinguirse los estados de ánimo de las emociones de fondo; una emoción de fondo concreta puede mantenerse durante cierto tiempo para dar un estado de ánimo [...] Como los estados de ánimo son emociones sostenidas junto a sus correspondientes sentimientos, los estados de ánimo llevan a lo largo del tiempo la colección de respuestas que caracterizan a las emociones: cambios endocrinos, cambios en el sistema nervioso autónomo [...]” (Damasio, 2001: 346-347)

Siguiendo esta perspectiva, la depresión (suponiendo que es un estado de ánimo) sería la prolongación de un estado emocional depresivo que bien pudo ser ocasionado por desequilibrios químicos o procesos continuados de conflicto mental. La diferencia entre las emociones secundarias y las emociones de fondo se basaría, principalmente, en su duración y en que las emociones de fondo difícilmente podrán verse dirigidas a un objeto particular. Éstas serían parecidas a lo que comúnmente llamamos estados de ánimo.

Aunque Damasio propone que las emociones son reacciones viscerales, afirma también que son decisorias en los procesos racionales cuando se dan en la medida justa y que pueden ser muy importantes en el proceso racional. Para probar esa afirmación se vale del ejemplo de sujetos que por daños neuronales (daños, casi siempre, en la zona prefrontal del cerebro) pierden ciertas emociones. Estos sujetos siguen siendo inteligentes, sin embargo, al momento de afrontar un problema se enfrentan a un curioso obstáculo: si bien es cierto que pueden ver la lógica del problema y son capaces de aplicar conocimientos previos a la solución del problema que se les presenta, muchas de sus decisiones (tanto personales como sociales) son irracionales y van en contra de “sí mismos”. Pueden resolver problemas de lógica pero presentan serios problemas al momento de tomar decisiones en la vida práctica. Esto nos lleva a pensar que al menos una parte del razonamiento humano es emocional. Damasio dice: “Las emociones probablemente ayuden al razonamiento, sobre todo cuando se trata de asuntos personales o sociales que suponen riesgos o conflictos.” (Damasio, 2001: 51)

Según este autor, la ausencia de emoción es tan perjudicial para la razón como su demasía. Sin embargo, para él, las emociones ni deciden ni son las encargadas de la toma de decisiones. Damasio acepta la importancia de los fenómenos emocionales sin

darles en ningún momento un valor cognitivo relevante, pero acercándolas lo suficiente a la razón como para no caer en una perspectiva demasiado reduccionista que se apegue a la concepción jamesiana de las emociones, que, como vimos, no permite contemplar una relación entre emociones y procesos cognitivos. La aceptación de esta relación se hace evidente, cuando Damasio dice: “La emoción bien dirigida y bien desplegada parece ser un sistema de apoyo sin el que el edificio de la razón no puede funcionar adecuadamente.” (Damasio, 2001: 51)

Aunque más adelante se hablará sobre las teorías evolutivas de la emoción podemos adelantar que Damasio, en la construcción de su teoría, toma partes tanto de los postulados jamesianos como darwinianos reformulándolos, en parte, a ambos. Lo que marca una diferencia radical entre las teorías evolutivas y fisiológicas tradicionales y la de Damasio (que de cualquier manera es un heredero de la tradición jamesiana) es la relación que señala entre la mente y las emociones. Damasio, como ya se dijo, aunque defiende la relación entre emociones y cognición, subraya que las emociones, aún cuando pueden ser inducidas por ideas, juicios y otros fenómenos mentales, no pueden ser ni controladas ni explicadas a partir de estos inductores (mentales) dado que sólo existe una relación causal contingente entre las primeras y los segundos.

Desde las teorías fisiológicas en general se sabe que podemos intentar suprimir el inductor de la emoción (o sea, que podemos tratar de pensar en otra cosa) al igual que podemos intentar suprimir, o por lo menos enmascarar las expresiones de nuestras emociones. Sin embargo esa supresión es una empresa muy difícil que sólo unos pocos pueden llevar a cabo satisfactoriamente (por ejemplo, algunos actores). Dado que muchos de los responsables de la emoción son órganos que se activan inconscientemente, fingir emociones es, por lo general, una tarea casi imposible. En resumen, como lo dice Damasio: “podemos educar nuestras emociones pero no suprimirlas por completo y las sensaciones que albergamos en nuestro interior son el testimonio de nuestro fracaso” (Damasio, 2001: 58-59) y luego afirma: “el resultado de este estado de cosas es que en la mayoría de nosotros, que no somos actores, las emociones son un índice bastante aceptable de lo propicio que es el entorno para nuestro bienestar o, por lo menos, lo propicio que a nuestra mente le parece.” (Damasio, 2001: 58).

Después de ver una muestra, representada en la teoría de Damasio, del desarrollo de las nuevas teorías jamesianas, en la que podemos evidenciar la cercanía entre los dos

grupos de teorías vistos antes en este escrito, veamos el desarrollo de una nueva teoría evolutiva con el fin de poner en evidencia sus parecidos y relaciones. Las propuestas más recientes de explicación evolutiva de las emociones reelaboran los postulados darwinianos a la luz de hallazgos a los que Darwin no tuvo acceso. Un buen ejemplo es la propuesta de Carroll Izard, en gran parte compartida por Robert Zajonc, que se expondrá a continuación.

Las teorías evolutivas, al igual que las fisiológicas, se han transformado para dar cabida a conceptos como la cognición. Además, para estas teorías es remarcable la importancia que tienen las emociones para el ser humano dada, entre otras características, su enorme influencia sobre el comportamiento y su desempeño como colaboradoras del instinto de supervivencia. Izard, por ejemplo, define la personalidad como una serie de sistemas interrelacionados, a saber, el homeostático, el motor, el de emoción, el perceptual y el cognitivo. Si bien propone que estos sistemas están íntimamente relacionados y que hay constante interacción entre ellos, pone de relieve que hay casos en los que estos sistemas funcionan de forma independiente, dejando en claro que para él, como para Damasio, la relación entre las funciones cognitivas, que podrían ser vistas como racionales, y las emociones es una relación meramente contingente; negando la posibilidad de las emociones como entes fundamentalmente cognitivos. Hay que tener en cuenta que los partidarios de las teorías evolutivas, en general, ven afectos y emociones como un tipo de inclinación y no ven diferencias significativas como para diferenciar estos dos conceptos.

Para Izard, la función de los afectos en organismos primitivos se limita a motivar comportamientos de evasión o acercamiento para relacionarse con el peligro o la comida respectivamente. En el caso humano se presenta una gama mucho más amplia de emociones que los simples dos afectos de agrado y desagrado que bastan para algunos organismos más simples. Lo que podemos extraer como lo más relevante de estas aseveraciones acerca de los afectos en organismos sencillos y las emociones, en el caso humano, es que entre más emociones se tienen más posibilidades de acción hay, dadas las nuevas motivaciones que conllevan nuevas emociones; que tienen como fondo estructuras más complicadas que el mero agrado o desagrado.

La posibilidad de variadas formas de acción es una consecuencia del desarrollo de las emociones desde la perspectiva evolutiva dado que el papel principal de las emociones es, viéndolo desde este punto de vista, la motivación y tendencia a la acción

que llevan a lo que Izard denomina como “emoción sentida”¹⁵. Estas motivaciones a la acción obedecen, en el ámbito social, a funciones específicas según la forma en que Izard lo propone. Las funciones son “(a) mostrar algo de los sentimientos e intenciones del sujeto que expresa [la emoción], (b) proveer una base para algunas inferencias sobre el entorno y (c) fomentar interacciones sociales que pueden facilitar el desarrollo de relaciones interpersonales. “ (Izard, Kagan & Zajonc, 1984: 18). Al reparar en las tres funciones de la emoción que Izard propone, vemos rasgos importantes que no estaban presentes en la teoría evolutiva de Darwin: la función comunicativa de las emociones y el fomento de interacciones sociales. Estos dos factores están directamente relacionados dado que las interacciones sociales se dan, de un modo u otro, en forma de comunicación.

Es de resaltar que Izard presta especial atención a la influencia que ejercen las emociones en la forma misma en la que percibimos. Izard, para mostrar esto, se vale de la alusión a un experimento en el campo de la percepción selectiva y a cómo ésta se ve influida por las emociones. En primera medida, se hacen dos grupos de sujetos de igual número. Luego, a uno de los grupos se le indujo a la ira y al otro grupo a la alegría (por medio de interacciones hostiles o de halagos e interacciones amigables respectivamente). Luego se les pidió, a cada uno de los sujetos de ambos grupos, que miraran a través de un estereoscopio¹⁶ que contenía una imagen de un rostro con expresión de felicidad y otra con la de un rostro con expresión de ira. El resultado fue que los sujetos que habían sido inducidos a la ira vieron una cara con expresión de ira y los sujetos “alegres” vieron expresiones alegres en porcentajes significativos. Estos resultados prueban la importancia de las emociones en la forma misma en que percibimos el mundo. De igual manera, la forma en que funciona la memoria es también condicionada emocionalmente: tendemos a recordar algunas cosas específicas según las emociones que tengamos en un momento determinado; en el caso de la memoria funciona de forma parecida que en el caso del estereoscopio, es decir, recordamos más los momentos de tristeza cuando estamos tristes, de alegría cuando estamos alegres y así sucesivamente.

¹⁵ “felt emotion”, que viene siendo lo mismo que el estado de emoción del que habla Damasio y que explicamos anteriormente.

¹⁶ El estereoscopio es un aparato óptico que presenta dos imágenes (una por cada ojo). Al mirar con ambos ojos, el sujeto puede percibir una mezcla de las imágenes o sólo una de ellas.

No nos detendremos más sobre exposición de los postulados de las nuevas teorías evolutivas y fisiológicas dado que hasta este punto ya hemos hablado de lo relevante de dichas teorías para el presente estudio. Como ya se ha mencionado, las nuevas propuestas fisiológico-evolutivas toman en cuenta, cada vez más, las relaciones entre emoción y cognición. Defensores de estas teorías, como Izard, Zajonc o Damasio, proponen que sin los procesos cerebrales involucrados en la emoción, la cognición es imposible. Prueba de esto es que el hipocampo, zona del cerebro involucrada con la memoria y el procesamiento de información, es parte del sistema límbico, que es considerado como el cerebro emocional. Es indudable que sin los contenidos de la memoria y sin la posibilidad de procesar información la cognición no puede darse, sin embargo, defienden la posibilidad de un funcionamiento independiente entre emoción y cognición. Pero, esta alusión a las posibles relaciones entre emoción y cognición nos lleva a pensar qué se puede decir de estas relaciones. Podemos buscar respuestas en un planteamiento totalmente diferente de los que hemos visto hasta ahora, en uno que proponga que las emociones son una forma de ejercicio de la cognición.

1.4 Teorías cognitivas

Para mayor claridad, las teorías cognitivas serán divididas entre cognitivas fuertes y evaluativas dejándolas a ambas, sin embargo, dentro del grupo “cognitivas”. Las teorías cognitivas fuertes son la antítesis de las teorías fisiológicas, pues afirman que las emociones son formas de cognición que refieren a contenidos mentales y que cuentan con objetos proposicionales. Las emociones, desde esta perspectiva, evalúan y critican una situación por contrastación con experiencias pasadas y deben ser analizadas, necesariamente, desde su contenido racional. Para estas teorías la emoción está siempre ligada a una serie de creencias acerca del mundo en forma de contenidos proposicionales. Sin el contenido racional no se puede hablar (desde las teorías cognitivas fuertes) de fenómenos emocionales, y por lo tanto, estados físicos sin contenidos cognitivos (al estilo jamesiano) no serían emociones. Con respecto a las teorías evaluativas, estas afirman que las emociones son una forma de conciencia de mundo, a la vez que están intencionalmente dirigidas a objetos. Algo común a todas las teorías evaluativas es la afirmación de que las emociones trabajan junto con la razón (no la impiden o la limitan), que son fenómenos sujetos de un estudio epistemológico y, además, están ligados con valores, ya sean éticos, morales, estéticos o religiosos.

Desde mediados del siglo XX, han surgido teorías que tratan la emoción como un fenómeno que involucra más que sencillas compulsiones o estados físicos¹⁷. Los primeros indicios claros se dieron con la aparición de la primera teoría cognitivista de la emoción en 1960, con la propuesta de Magda Arnold, quien propone que las emociones dependen de las apreciaciones que tenemos de los objetos. Para ella, la forma en que el sujeto ve un objeto (en términos de juicios) determina la emoción que pueda generarse hacia dicho objeto. El punto principal es que entre la percepción y la emoción hay, necesariamente, una apreciación que determina una relación entre los dos. Sin embargo, no se supone, en la teoría de Arnold, una apreciación en términos de contenidos proposicionales en la cual haya concienzudos procesos de reflexión. Los contenidos mentales presentes en la apreciación serían del tipo de cálculos que hacemos de la velocidad y distancia al momento de agarrar un objeto en movimiento. Arnold propone esa idea así: “la tendencia al acercamiento que experimentamos hacia cualquier cosa que apreciamos como buena (beneficiosa), o de alejamiento de aquello apreciado como malo (dañino). Esa atracción o aversión se acompaña de un patrón de cambios psicológicos organizados hacia el acercamiento o alejamiento”¹⁸. Esta idea de contenidos cognitivos sin contenidos proposicionales es la base de muchas teorías de corte cognitivista que se han desarrollado posteriormente.

Algún tiempo después de la propuesta de Arnold, un experimento que hicieron los psicólogos Stanley Schachter y Jerome Singer¹⁹, a partir del cual se demostró la importancia del papel que desempeñan los pensamientos en la formación de las emociones, se convirtió en un sustento importante de las teorías cognitivas. En dicho experimento se le administró epinefrina (adrenalina) a unos voluntarios, algunos de los cuales no sabían que se trataba de adrenalina, pues se les dijo que se trataba de vitaminas, mientras otros sabían de la adrenalina y sus efectos, y otros estaban solamente informados de posibles efectos colaterales de las mencionadas vitaminas bajo el pretexto de un experimento relacionado con la visión.²⁰ Luego, se puso a los voluntarios en una sala de espera en la que un colaborador del experimento se comportó

¹⁷ Aunque ya para ese entonces había antecedentes de teorías que las veían como fenómenos mentales (podemos encontrar a Spinoza y a los estoicos como Séneca), el desarrollo de teorías cognitivas de la emoción sólo se dio hasta ese momento.

¹⁸ Ver Arnold, Magda. *Emotion and Personality* Vol 1 Psychological Aspects, Columbia University Press, New York, 1960. La traducción es mía.

¹⁹ Tradicionalmente se ha considerado la teoría de Schachter-Singer como la antítesis de la teoría de James-Lange.

²⁰ La consecuencia de la inserción de adrenalina en los sujetos es la excitación corporal.

de forma alegre con algunos y fastidiosa con otros. Después, cuando se le preguntó a los voluntarios por lo que experimentaron se obtuvo lo siguiente: los voluntarios que no fueron informados interpretaron su agitación corporal como ira o alegría según si el colaborador fue amable y alegre o si por el contrario fue molesto; por otra parte, los sujetos que sabían que lo que les habían suministrado podía tener como efecto la agitación, no adujeron a la ira o la alegría como base en la interpretación de su experiencia. Esto confirmó la hipótesis inicial del experimento que consistía en que además de los estímulos internos, el conocimiento personal, la asignación de relaciones causales y otros pensamientos (procesos cognitivos) son determinantes en la vivencia que tenemos de las emociones.

Otros defensores, más recientes, de las teorías cognitivas-evaluativas de la emoción, como Robert Solomon y Robert Gordon, ven las emociones como teniendo estructuras y elementos cognitivos y, en el caso específico de Solomon, como pertenecientes a una clase similar (si no igual) a la de los juicios. Más específicamente, Solomon dice que las emociones son una forma de implicación (engagement) en el mundo. Este autor, aunque está convencido de la relevancia del concepto de “juicio” en la emoción, cree que el término no da cuenta de la verdadera relación que se establece entre sujeto y objeto al ser emocional. En primer lugar, Solomon propone, al igual que Arnold, que al hablar de las emociones como juicios es obligatorio deshacernos de la concepción de juicio como totalmente intelectual y también tener en cuenta que las emociones no son solamente juicios. Se hace entonces clara la propuesta de Solomon de que para la emoción no se necesita ni la plena conciencia, ni la deliberación, ni la perfecta articulación. Solomon afirma: “decir que las emociones son inteligentes no es decir que la emoción sea un aspecto del intelecto, e insistir en que las emociones son juicios no es decir que las emociones son lo que algunos filósofos llaman “actitudes proposicionales” (Solomon, 2004: 77). Lo que quiere decir Solomon es que las percepciones del mundo no son disparadores de las emociones sino que esas percepciones son activadas o disparadas por medio de las perspectivas y concepciones que constituyen la emoción. En palabras de Solomon, “un juicio no es un acto intelectual indiferente, es un modo de forcejeo [grappling] cognitivo con el mundo”²¹ (Solomon, 2004: 77).

²¹ Traducción mía.

Para entender este postulado de Solomon, este “forcejeo”, debemos tener en cuenta lo siguiente: antes que nada, hay que recordar que la emoción está siempre dirigida a un objeto. Además, es obvio que la emoción tiene que ver con una implicación extraordinaria con el mundo; es claro que la relación indiferente con un objeto y una relación emocional con el mismo no son iguales en la medida en que en el segundo caso le damos, necesariamente, más importancia al objeto en cuestión. Hasta acá ya tenemos el hecho de que la emoción implica una relación de especial intensidad con un objeto. Ahora pensemos en los contenidos de la emoción. Siempre que nos relacionamos emocionalmente con algo o alguien podemos, luego de pensarlo un poco, decir cosas del estilo de “le temo porque / me gusta porque”; es decir, tenemos razones en nuestras emociones y estas razones están envueltas en juicios que hacemos acerca de los objetos a los que dirigimos nuestras emociones. Las emociones que tenemos hacia los objetos son, de manera relevante, juicios sobre algo que de una u otra manera nos parece relevante. También hay que tener en cuenta el hecho de que no sean, las emociones, juicios en forma de actitudes proposicionales. Esto último tiene que ver con la conciencia tácita que tenemos de la ejecución de estos juicios. Aunque podemos explicar y poner en palabras nuestros juicios emocionales, éstos no se dan en forma de lenguaje formal. Así llegamos ahora, a ver cómo, dado que las emociones implican un juicio que se realiza teniendo en cuenta el valor especial asignado a un objeto y viendo que constituyen, estas, una relación cognitiva (aunque no proposicional) de gran relevancia con el mundo, podemos hablar de emoción en términos de una implicación, un forcejeo con el mundo.

Esta perspectiva de la emoción, que ve a ésta como vínculo cognitivo con el mundo, como apropiación del mundo, nos lleva a conectar las emociones con perspectivas de mundo y con contenidos cognitivos que alimentamos por medio de la educación y, también, nos lleva a pensar las emociones como un objeto de estudio directamente relacionado con la ética. Cabe anotar que Solomon es fuertemente influido por los principios existencialistas sartreanos y por ende se preocupa por la responsabilidad que tenemos sobre nuestras emociones.

Las teorías cognitivas tratan las emociones como fundamentalmente mentales y consideran que, aun habiendo alteraciones físicas, es imposible tratar la emoción sin hablar, a su vez, de contenidos mentales. Hay quienes, como Martha Nussbaum, consideran que las emociones incluyen una evaluación de las circunstancias por

contrastación con la experiencia pasada, dejando en claro, que las emociones tienen necesariamente contenidos mentales, involucrando algún tipo de cognición y en este caso, algún tipo de cognición en forma reflexiva y deliberativa.

En general, estas teorías hacen un notable énfasis en la necesidad de algún tipo de pensamiento para la existencia de las emociones. Sin embargo, hay cuestiones importantes que se dejan de lado. En primer lugar, no se presta mayor atención a la afectividad de las emociones y hay un rechazo, también, hacia la posibilidad de que los fenómenos físicos y evolutivos sean relevantes para la explicación de los procesos emocionales. De cualquier manera, autores como Solomon han hecho, recientemente, rectificaciones en cuanto a esta última falencia, reconociendo la importancia de los fenómenos físicos pero manteniéndose firme en su tesis de que lo relevante para el estudio de las emociones es todo lo que atañe a sus fenómenos cognitivos dado que, como lo diría Robert Gordon, las emociones y el conocimiento están necesariamente ligados; no solemos tener emociones en detrimento de nuestras convicciones.

El siguiente grupo de teorías que analizaremos es interesante para el estudio de las emociones en la medida en que rescata en parte a las teorías fisiológicas, evolutivas y cognitivas sumando, ahora, una característica no muy tratada por las propuestas recién mencionadas pero a la que nos llevan, de alguna manera, las afirmaciones acerca de la marcada influencia que tienen en las emociones el aprendizaje y el contexto, propuestas por las teorías cognitivas de la emoción: la sociedad.

1.5 Teorías de construcción social

Las teorías de construcción social nacen en el ámbito de psicología en los años 80 con la propuesta de James Averill. En principio, esta aproximación al estudio de las emociones se puede ver como un desarrollo de las teorías cognitivas y las teorías evolutivas pues ve las emociones como mecanismos útiles para la vida (que dependen de la adaptación) y que a su vez cuentan con contenidos cognitivos, como las creencias (tanto socialmente construidas como subjetivas), dentro de sus componentes esenciales. No obstante, los postulados de las teorías de construcción social tienen grandes diferencias tanto con las teorías evolutivas como con las teorías cognitivas. Randolph Cornelius, uno de los defensores de esta perspectiva y alumno de Averill, nos muestra las distinciones más relevantes que hay entre las teorías evolutivas y las de construcción

social: mientras en la teoría darwiniana, las emociones son vistas como vestigios de acciones útiles, la propuesta de Averill se basa en que las emociones son acciones útiles en el presente, además, a lo que apuntan las teorías de construcción social es, a diferencia del centro biológico de estudio de las teorías evolutivas, en sus palabras: “la formas en que fenómenos como la emoción, el yo, la sexualidad y el género están envueltos en las prácticas sociales de la cultura, incluyendo su lenguaje, participan y constituyen parcialmente el orden moral de la cultura y sirven para mantener el orden moral” (Cornelius, 1996: 151). Finalmente, podemos tomar como el principal distanciamiento entre la perspectiva de construcción social y todas las demás, que no propone que las emociones sean solamente afectadas por la cultura; acá se considera que las emociones son un producto de ésta, es decir, que no son fenómenos que se modifican al encontrarse con la cultura sino que son una propiedad emergente de ésta, son en la medida en que hay una sociedad que las sustente.

Es interesante que, a pesar de plantear diferencias tan pronunciadas con las teorías evolutivas, Cornelius dice que él habla del mismo fenómeno del que hablan éstas últimas sólo que de manera diferente. La base de la tesis de construcción social es que si bien las emociones tienen rasgos físicos y evolutivos, ninguna de esas dos características permite una explicación cabal del fenómeno. Por el contrario, las emociones como construcciones sociales explicarían a cabalidad el fenómeno dado un tipo de dualismo de atributos en el que los postulados de construcción social serían, otra cara de la misma moneda. Serían doble aspectistas en la medida en que si bien aceptan que están hablando del mismo objeto que los evolucionistas, dicen que prestan atención a otras características (presuntamente más relevantes) de éste fenómeno, teniendo por consiguiente una definición disímil. La definición que contempla una perspectiva alterna a la evolutiva es presentada por Cornelius (en la versión original de Averill) así: “[la emoción es] un rol social transitorio (un síndrome socialmente constituido) que incluye una apreciación de la situación por el individuo y que es interpretada como una pasión más que como una acción” (Cornelius, 1996: 152).

Consciente de la dificultad de entender la definición sin aclaraciones ulteriores, Cornelius explica el porqué del concepto de “síndrome” en la delimitación de las emociones. Cornelius define síndrome como una serie de eventos que ocurren juntos y de forma sistemática proponiendo que los componentes del síndrome emocional son los siguientes: 1)Experiencias subjetivas, que son cualidades sensibles asociadas a la

emoción, 2) reacciones expresivas que abarcan gestos, posturas etc. relacionados con la emoción, 3) respuestas psicológicas, que se refieren a cambios físicos, principalmente del sistema nervioso y 4) reacciones de afrontamiento (“coping reactions”) que vienen siendo los comportamientos en los que participamos cuando somos emocionales.²²

La definición se vuelve aún más compleja cuando Cornelius dice que es importante notar que no necesariamente hay presencia de todos estos factores en todas las emociones. De hecho, un individuo puede ser emocional sin la presencia de los fenómenos que típicamente acompañan la emoción²³. El punto en el que se insiste es que no se puede reducir el concepto de emoción a un número limitado de características. Lo que nos permitiría agruparlas, a pesar de la imposibilidad de reducirlas a un solo grupo de características, es verlas como rol social además de verlas como síndrome.

Como se dijo anteriormente, lo que permite una explicación tan elástica de las emociones (en tanto que no hay un grupo de fenómenos común a todas ellas) es tratarlas en tanto que rol social, lo que presupone que hablamos acá de una serie de comportamientos prescritos por una agrupación social para que un individuo los siga en una situación determinada, es decir, que las emociones son papeles prediseñados de acción para el sujeto convenidos (tácita o explícitamente) por la sociedad en la que habita. En cierto sentido las emociones necesitan, para ser apropiadas, darse de acuerdo con ciertas reglas que determinan su rol. Por ejemplo, cuando alguien hace daño a otro, se le exige que debe sentir culpa y hasta cierto punto se le exige a la víctima sentir disgusto o emociones similares. Lo relevante es que las reglas de las emociones son aprendidas (las reglas necesarias para cumplir un rol) y que esas reglas contemplan una apreciación adecuada para diferentes circunstancias. Cuando hablamos de reglas hablamos de un tipo de compromiso que es, en este caso, un compromiso con una comunidad de individuos. En resumen, las emociones obedecen a reglas construidas por una sociedad de individuos siendo así un conjunto de requisitos adecuados a los requerimientos de la comunidad.

Al ser miembros de una sociedad aprendemos reglas, que regulan nuestras emociones por medio de la demarcación de lo que es aceptable en dos sentidos: el sentir y el expresar. Al mirar cualquier comunidad, podemos darnos cuenta de que hay unas

²² Comparar con Cornelius 1996 Pág. 153.

²³ Cornelius dice: “it is still posible to “be” emotional in absence of the phenomena that we typically think of as defining emotions” (Cornelius, 1996: 153)

normas establecidos acerca de hasta dónde se aceptan los sentimientos de una persona y también, de forma un tanto independiente, qué formas de expresión son las adecuadas a situaciones específicas. Dependiendo del contexto, es lícito sentir ira y es lícito también, por decir algo, romper un objeto (en ciertas circunstancias); así, por ejemplo, si una persona se entera de que el dueño de la finca aledaña envenenó a su perro preferido por merodear en los límites de su propiedad, con el falso argumento de que agredía a sus mascotas y sabiendo que lo hacía por una vieja pero hasta ahora trivial rencilla entre familias, probablemente no será sujeto de un juicio moral negativo si reclama en voz alta y siente ira.

Estas normas de cómo debemos actuar implican también una forma apropiada de apreciación de la situación en la medida en que todo depende de una escala de prioridades. Es remarcable también el hecho de que haya también una suerte de convenio social para decir qué cuenta como una emoción “x”. Así cuando queremos decir la emoción que creemos que experimenta un sujeto debemos primero verificar si encaja o no dentro de la definición usual del término, para luego poder socializar nuestra opinión. Todo depende de las convenciones sociales a través de las cuales se define el orden social.

Otro factor que requiere nuestra atención es la afinidad entre la propuesta cognitivista y la de la construcción social. La relación de las teorías de construcción social con las teorías cognitivas se evidencia en la gran importancia que da Averill a la interpretación y la apreciación del sujeto acerca de los objetos que desencadenan las emociones. Constructivistas como Averill refieren a lo cognitivo desde el punto de vista de que también nuestras apreciaciones del mundo son culturalmente determinadas. Averill está en desacuerdo en que esos fenómenos cognitivos sean respuestas innatas que es, en poca palabras lo que podrían defender algunos partidarios de las teorías fisiológicas y evolutivas. Para muchos constructivistas las emociones son juicios, y más específicamente, juicios morales sobre eventos del mundo que dependen de apreciaciones morales culturalmente construidas que varían de un lugar a otro. Esa afirmación tiene implicaciones de no poca importancia, en la teoría de Averill, en la medida en que la forma en que apreciamos nuestra propia experiencia de los fenómenos emocionales vendría siendo también una construcción. Refiriéndose a la propuesta constructivista de Averill, Cornelius dice: “la experiencia de pasividad asociada con las emociones es una *interpretación* o atribución que hacemos de nuestro comportamiento.

Hacemos esto [...] por razones individuales y sociales, pero principalmente para negar la responsabilidad por lo que hacemos mientras somos emocionales” (Cornelius, 1996: 157). Lo que se quiere señalar acá es que parte del aprendizaje de reglas relacionadas con las emociones es aprender a interpretar según unos parámetros comunitarios. El sujeto aprende cómo interpretar tanto los fenómenos externos como los fenómenos internos (la introspección) y, en este caso, lo que se propone es que lo que se ha puesto como paradigma de aprendizaje sirve a la función de la reducción de responsabilidad moral de las acciones que se llevan a cabo en momentos en que se tienen emociones.

El desarrollo de la interpretación se hace también, en cierta medida, según los cánones de la comunidad. En ese orden de ideas, la interpretación que el sujeto hace de sus emociones (y de muchos de sus estados internos) es parte de una construcción de una sociedad. Un comportamiento que obedece a un fin (socialmente construido) se vuelve una convención social que, a fuerza de costumbre se vuelve algo así como una máxima de apreciación. Así, inicialmente se puede decir que la percepción de la experiencia pasiva que tenemos de nuestras emociones sirve a una finalidad inmediata que más que con la conservación tiene que ver con la forma en que queremos que los demás hagan juicios morales sobre nosotros. Sin embargo tras muchas reiteraciones, el paso del tiempo y la generalización de esta conducta, se puede llegar a decir que ya no es una elección personal la de excusarse por motivos emocionales, puesto que ya se convirtió en la definición social de ser emocional²⁴. Esto es, que estaríamos culturalmente entrenados para ver las emociones como algo que suspende la racionalidad. Por ejemplo, está el concepto, en derecho, de crimen pasional y de locura temporal, que representan una supresión de la razón en la que se supone que dejamos de ser el yo corriente, reemplazándolo por un yo incontrolable que no estaría dentro de mi identidad. La cuestión sería que el único yo apto para juicios morales es aquel yo racional, mientras que el yo emocional estaría exento. En lo que se quiere hacer énfasis es en la existencia de una tendencia a excusar acciones (que no se atienen a la normatividad moral o ética) por medio de la alusión a la tenencia de emociones.

²⁴ Pasa, en esta propuesta, lo que Berkeley dice a propósito de las emociones en cuanto a su relación con el lenguaje: “Al principio, en verdad, las palabras pueden haber provocado las ideas que eran adecuadas para producir esas emociones; pero, si no me equivoco, se encontrara que debido al uso constante del lenguaje la percepción de los sonidos o la vista de los signos va a menudo acompañada inmediatamente por esas pasiones que en un principio solían producirse con la intervención de las ideas que ahora se omiten totalmente.” (Berkeley, 2004: 78)

La teoría de la construcción social comparte con la propuesta de Izard la afirmación de que una característica importante de las emociones es propiciar relaciones sociales. Sin embargo, hay que resaltar que la propuesta constructivista obvia un problema básico que nace del enfrentamiento de cognitivas y fisiólogos: el de cómo distinguir entre cognición y cuerpo. Para esta propuesta lo realmente importante es que tanto la cognición como el cuerpo participan en las formas de relación social.

2. Encuentros y divergencias: Reflexiones sobre las teorías de la emoción

Es evidente que uno de los problemas que se han presentado en las discusiones a propósito de las emociones se basa en que las teorías disienten en cuanto a la clasificación de las emociones, sus definiciones son distantes y en algunos casos contrarias y, en general, disienten en la forma en que abordan el problema. Esta complicación se mantiene, al menos en parte, dado que por diferentes motivos se descartan, desde la teoría, contraejemplos que ponen en evidencia fenómenos emocionales no tenidos en cuenta por ella y suelen dejarse de lado consideraciones que no encajan. El caso del argumento de James puede arrojar luz sobre este punto. Recordemos que James propone que al quitar todo sentir físico a una emoción no queda nada que pueda ser considerado como fenómeno emocional; en el mejor de los casos quedarían sólo apreciaciones intelectuales. Ahora bien, un contraejemplo, que encaja dentro de una teoría cognitivista, sería decir que si se le quita todo lo mental a una emoción no queda nada más que un sentir como cualquier otro; no sería posible distinguir entre un malestar estomacal y la sensación en el estómago característica del miedo. Se podría decir que esos dos ejemplos son una prueba de que hay diferencias insalvables en la forma de clasificar las emociones habiendo, por lo tanto, un problema de inconmensurabilidad entre teorías que no permite un acuerdo entre ellas.

Vemos, entonces, que tanto las teorías cognitivas fuertes como las fisiológicas usan formas unidimensionales en su intento de explicación de un fenómeno multidimensional. Si tomamos en cuenta ambos argumentos, podemos afirmar que las emociones tienen que ver tanto con contenidos mentales como con afecciones físicas, pues es innegable que en muchos casos en las que experimentamos emociones (especialmente de corta duración) sufrimos alteraciones físicas. James tenía motivos para afirmar la necesidad de cambios físicos en las emociones: es difícil concebir el que alguien reciba la noticia de la muerte violenta de un ser querido y no tenga ningún tipo de afección fisiológica. Sin embargo, en casos como la envidia es imposible entender la emoción sin un análisis cognitivo de ella. Para entender la envidia se necesita tomar en cuenta una escala de prioridades y objetos valorados como importantes por el individuo, una concepción de que hay un otro que tiene algo que el individuo desea y una apreciación de inconformidad con que el otro tenga algo que el individuo no posee. La

envidia no puede ser definida únicamente en términos de deseo en la medida en que éste apunta sólo a un objeto mientras que la primera involucra a un otro que *posee* un objeto (no necesariamente físico). Esto quiere decir que para poder experimentar envidia se necesita hacer apreciaciones acerca del mundo que son, necesariamente, juicios sobre éste. Además, como se muestra en el experimento de Schachter y Singer anteriormente expuesto, las emociones pueden no tener un perfil de cambios físicos perceptibles bien diferenciado. En conclusión se hace necesario, en una gran variedad de casos, tener en cuenta los contenidos mentales de la emoción para poder identificarla.

Luego de llegar a esta conclusión, nos enfrentamos con un nuevo problema: ¿Qué se puede decir de las emociones de larga duración que parecen carecer de estados físicos? Este nuevo cuestionamiento es un problema importante en el tema de las emociones y lo podemos encontrar, en *Emotions Thoughts and Feelings*²⁵ como parte de una propuesta cognitivista de la emoción presentada por Robert Solomon. Si bien es cierto que, tradicionalmente, al hablar de emociones se supone que nos referimos a arrebatos, a fenómenos de corta duración que se dan con mayor o menor violencia y que luego, sencillamente, desaparecen, hay que considerar casos de emociones que pueden durar largos lapsos. Es contra-intuitivo pensar que al hablar del amor de una pareja que lleva cincuenta años de casada (suponiendo que se aman) estemos hablando de algo que no entra dentro de la clasificación “emoción”.

Desde una perspectiva fisiológica, el amor sería una emoción que se define por los cosquilleos en el estómago y por todas las sensaciones que puede experimentar un sujeto que está enamorado. Sin embargo el caso del amor de la pareja que lleva muchos años de unión, que acá denominaré “maduro”, representa una objeción a la perspectiva fisiológica. Si hay algo cierto es que el amor no puede medirse según los trastornos físicos al hablar de un lapso tan amplio. Puede concedérsele a la pareja el haberse amado durante cincuenta años pero es inconcebible pensar que han sentido mariposeos en el estómago y un nudo en la garganta durante tanto tiempo. En casos como este, las emociones se analizarían desde una perspectiva de contenidos mentales. Si a alguno de los sujetos de la pareja se le pregunta por su emoción podrá contestar que en efecto ama a su pareja por tales o cuales razones y también decir que no siente ninguna alteración física al momento de contestar la pregunta.

²⁵ En Solomon, Robert C., *Thinking About Feeling*.

También hay situaciones que plantean el problema opuesto, como el miedo, que muchas veces se presentan sin contenidos mentales evidentes. Imaginemos el caso de una persona que trabaja hasta tarde en la oficina. Luego de trabajar en unos papeles durante un buen tiempo decide tomar un breve descanso. En ese momento, accidentalmente empuja un vaso haciéndolo caer del escritorio y causando un sonido perturbador. El sujeto siente miedo. Sin embargo, si luego se le pregunta por su emoción, el sujeto probablemente dirá que su emoción tenía un objeto (el ruido no identificado) pero no atribuirá creencias u otros contenidos mentales a esa emoción. Una experiencia análoga puede ser vivida por un bebé o un loco (a los que podría no asignárseles razón en el sentido tradicional de deliberación y reflexión) y en ninguno de los casos nos veríamos en la necesidad de atribuirle contenidos mentales como imágenes o reflexiones a la emoción. Podríamos hablar acá del miedo como instintivo y emocional y unir esas dos categorías como lo proponen James y algunos defensores de teorías fisiológico-evolutivas. No obstante, si revisamos la propuesta de Arnold, podemos alegar la existencia de contenidos cognitivos que no involucran imágenes mentales ni contenidos mentales intrincados que cuenten con contenidos proposicionales. Hablamos acá de apreciaciones del estilo de, como lo propone Arnold, un jugador de beisbol que tiene que hacer juicios sobre velocidad y distancia sin tener contenidos cognitivos que involucren reflexión (en la forma tradicional).

Hemos visto hasta ahora que hay emociones que involucran la mente y el cuerpo y otras que parecen involucrar solamente a alguna de esas dos entidades. En el caso de las emociones que involucran tanto al cuerpo como a la mente, podría llegar a decirse que las hay de dos tipos: las que parecieran afectar al cuerpo desde la mente y las que afectarían a la mente mediante el cuerpo²⁶. Esta distinción nos llevaría a considerar perspectivas muy diferentes. Se podría decir, como lo hace Aristóteles en *Sobre el alma*, que las emociones afectan al cuerpo mediante el alma en una relación inseparable o, desde una perspectiva más fisiológica, que hay contenidos mentales que se generan por las afecciones físicas experimentadas. Es claro entonces que las emociones son un

²⁶ No se pretende en ningún momento defender una postura idealista o materialista aún cuando el problema planteado pueda proponerse como una forma de dualismo. Volveremos sobre este tema en la siguiente sección

objeto de estudio que, para ser entendido, precisa tener en cuenta que no encaja en los intentos de reducción propuestos por algunos teóricos²⁷.

Si bien es cierto que cuando hablamos de emoción hablamos en muchos casos de alteraciones físicas, no podemos tomar estas alteraciones como condición suficiente de la emoción. Siguiendo algunos postulados de las teorías evaluativas de la emoción, se considera acá la cognición como un factor determinante para las emociones; una cognición que no es, en la mayoría de casos, deliberativa y reflexiva. No hablamos acá de la emoción como una actitud proposicional. Además, para la existencia de una emoción se necesita también la presencia de un juicio dirigido hacia un objeto. Sin embargo, no se propone acá que las emociones sean un suceso meramente intelectual; hay también afectos y estados físicos que interfieren en muchos de los fenómenos emocionales que experimentamos en nuestra vida diaria.

Una salida a estos impases se puede encontrar en una afirmación de Martha Nussbaum, que relaciona las emociones con el bienestar. Partiendo de la necesidad de cogniciones en los fenómenos emocionales, llegamos a la necesidad de una apreciación subjetiva de mundo o, puesto en otras palabras, una concepción especial de eudaimonía. El concepto de eudaimonía se usa acá, al igual que en el caso de la propuesta de Martha Nussbaum en *Upheavals of Thought*, para referir a una forma de concebir el bienestar que no encaja necesariamente con el significado original del término. Mientras la versión original tenía que ver con una tendencia hacia lo bueno como sinónimo de una tendencia hacia la virtud, la acepción de Nussbaum refiere simplemente a lo que un sujeto considera como propicio para su bienestar, de acuerdo a lo que él considera como importante para su realización.

Lo que acá se propone es que una emoción se da cuando se encuentran una apreciación de un objeto, una concepción de eudaimonía y, en gran parte de los casos, alteraciones físicas perceptibles, es decir, que un sujeto experimenta una emoción según la forma en que percibe cómo un objeto afecta su bienestar, teniendo como resultado, en muchos casos, alteraciones físicas. La manera en que el sujeto ve cómo el objeto lo afecta, se da por una apreciación de la influencia del objeto sobre él, en relación con lo que él considera como importante para su bienestar (que es, en gran medida una

²⁷ Se busca acá una alternativa a las posturas tanto materialistas como idealistas en la medida en que la mente, y consecuentemente las emociones son vistas (acá) como una propiedad que emerge de la conjunción de lo físico sin ser, necesariamente, independiente de este.

concepción construida socialmente). En otras palabras: la emoción está dirigida de un sujeto hacia un objeto según la forma en que el sujeto ve que el objeto lo afecta.

La necesidad de un objeto de la emoción (principio básico desde cualquier teoría de la emoción) nos lleva al siguiente punto. Es necesario, para estudiar la emoción, hacer una distinción entre estados de ánimo, emociones y fenómenos físicos. Los estados de ánimo son fenómenos que no se dirigen a un objeto específico. Es cierto, de cualquier manera, que los estados de ánimo afectan las decisiones, las acciones y también las emociones. Estar deprimido, por ejemplo, cuenta como un estado de ánimo que puede volvernos propensos a tener emociones como la tristeza y a tener fenómenos físicos de distensión muscular. Distinguir las emociones de estados anímicos es importante porque estos son demasiado generales y, aunque afectan la forma en que el sujeto se relaciona con el mundo, no surgen o se generan por la relación del sujeto con un objeto. Por su parte, una reacción física como el “salto” que damos ante una sorpresa como un ruido inesperado, no puede ser considerada como una emoción sino como un simple sobresalto físico. Se necesita algo más que simples afecciones físicas para hablar de emoción. La emoción puede involucrar fenómenos físicos como expresiones o sobresaltos pero debe involucrar algún tipo de cognición que haga que el sujeto (no necesariamente en forma proposicional) asocie el objeto a su concepto de bienestar en una valoración de la forma en que el primero afecta al segundo. Podemos decir que la emoción es una forma de relación entre sujeto y objeto que se da en los casos en que el sujeto valora como significativa, para su bienestar, la influencia del objeto sobre él. El “salto”, en este caso, es solamente una parte de la emoción.

¿Qué beneficios tiene esta perspectiva de la emoción? Una propuesta intermedia de definición como la que acá se propone evade los riesgos de intentos como los fisiológicos o cognitivos fuertes. Por un lado, incluye emociones como el amor maduro, que sería cualquier cosa menos una emoción para una teoría fisiológica, sin dejar de lado emociones de corta duración como el miedo del sujeto en la oficina. Por otro lado, se tiene en cuenta la historia evolutiva que antecede a todos los seres vivos mediante la aceptación de que somos lo que somos gracias a la evolución, aunque no se reducen a meras expresiones (como en la aproximación evolucionista) los fenómenos emocionales y se propone que hay aspectos de lo humano que no pueden ser explicados a través de la biología evolutiva. Al tomar las emociones como fenómenos que se basan en la relevancia de un objeto según unos principios del sujeto, que pueden o no ocasionar

estados físicos perceptibles por el sujeto, nos permite distinguirlas de estados cognitivos cualesquiera por su intensidad e importancia para el sujeto, de estados físicos por su referencia a lo mental y de estados de ánimo por su carácter específico. Además nos permite ver las emociones como trabajando de la mano de una racionalidad basada en el concepto de eudaimonía acá propuesto y por ende, involucradas con contenidos cognitivos y como veremos más adelante también normativos.

Si bien es cierto que somos producto de procesos evolutivos por medio de los cuales hemos llegado a la postura erguida, al desarrollo de un cerebro relativamente grande en comparación con el tamaño de nuestro cuerpo, a los pulgares opuestos y a muchas otras características que han influido en mayor o menor medida en el desarrollo de la razón, hay que tener en cuenta que el ser humano actual tiene cada vez menos que ver con un entorno natural; entorno que él mismo ha reemplazado por un entorno artificial. De cualquier manera, no hay nada que nos sea indiferente y a la vez nos cause alguna emoción. Como mencionaba anteriormente, una dolencia no nos genera ninguna emoción (nos es, en general indiferente) hasta que entendemos que se trata de, por ejemplo, una enfermedad, caso en el cual deja de sernos indiferente puesto que implica, directa o indirectamente, algún tipo de *displacer* además de una implicación negativa en nuestras prioridades. Vale decir que las emociones no son *placer* o *displacer* en sí mismas. El que haya fenómenos que produzcan *placer* a todo individuo de la raza humana (si es que los hay) no implica de ninguna manera que las emociones sean universales. Esto es evidente al reparar en que podemos experimentar *placer* sin emoción si consideramos las ideas como algo importante en el proceso emocional. Podemos sentir dolor sin estar tristes o iracundos por ese motivo, podemos, en pocas palabras, ser emocionalmente indiferentes a muchas formas de *placer* y *displacer*. Por ejemplo, cuando tenemos una herida podemos sentir dolor (*malestar*) sin tener ninguna emoción al respecto al menos mientras no *consideremos* que nuestra vida esté en peligro. Un sentir físico puede sernos indiferente durante un tiempo y luego generarnos una emoción al saber que se trata de un cáncer. La nueva información, en este caso “cáncer”, que implica posible dolor futuro o muerte prematura entre muchas otras posibilidades igualmente trágicas es la que nos hace sentir, luego de una concatenación de ideas, tristeza.

Sin importar que las emociones sean muchas veces acompañadas de estados físicos, hay que tener en cuenta que, en general, están directamente relacionadas con

contenidos mentales. Al analizar la relación del concepto “emoción” con estados y contenidos mentales, abrimos la puerta a una concepción plausible de las emociones como una construcción (en parte individual, en parte social) a partir de la cual nos relacionamos con el entorno. La construcción emocional tiene que ver con las diferentes formas de ver el mundo y las posibilidades que tenemos de mutar esas concepciones. Quitarle esa relación es deshumanizarlas, llevarlas fuera de nosotros y consecuentemente, verlas como un fenómeno ajeno al hombre; tendríamos, entonces, que dejarlas de lado en análisis sociales, éticos y morales.

En las teorías fisiológicas de fines del siglo XX se acepta que las emociones permiten la racionalidad y están ligadas a creencias e ideas. En principio se podría decir que podemos llevar esta perspectiva a aceptar las emociones como motores de acción en un sentido amplio que incluya la acción intelectual. Podríamos, entonces, ver las posibilidades de relacionar los postulados fisiológicos y evolutivos con la propuesta de que tener o carecer de ciertas emociones afecta la forma en que hacemos y lo bien que hacemos diferentes acciones. Podemos verlas como simple motor y no como corruptoras de la racionalidad, y menos aún de la racionalidad práctica.

Hemos visto ya lo concerniente a la perspectiva evolutiva y, para poderla relacionar con la motivación a la acción y con la racionalidad práctica, se dedicará un espacio a la propuesta que hace Michael Stocker en “Intelectual desire, emotion and action”²⁸ dado que puede ayudarnos a entender este problema. Stocker busca, principalmente, refutar la idea de un intelecto puro, apartado de, por ejemplo el deseo, y meramente teórico, mostrando la relación que guardan las acciones intelectuales con el carácter y por ende con las emociones. En principio, la idea de Stocker de mezclar el intelecto con emociones parecería una propuesta cognitivista y por ende, parecería generarse un alejamiento insalvable con la perspectiva fisiológico-evolutiva. Sin embargo, es de resaltar que Stocker es un detractor de las teorías cognitivas de la emoción. Él dice, al igual que James, que la sola cognición sólo puede llegar a generar apreciaciones intelectuales que, en sí mismas, no pueden ser consideradas como emociones. Este autor hace énfasis en la afectividad de las emociones poniendo en un segundo plano la cuestión cognitiva. También es importante aclarar que él, en ningún momento se ve a sí mismo como un defensor de las teorías fisiológicas o evolutivas en particular.

²⁸ En, Rorty, Amelie (ed). *Explaining emotions*.

Aunque tradicionalmente hay quienes han visto las emociones, el deseo y otros componentes del carácter como diferentes, independientes y, en cierta forma, opuestos al intelecto (y más específicamente al intelecto científico), la idea de Stocker es mostrar las razones por las que estos postulados no son del todo ajustados a la realidad. De la propuesta de Stocker a propósito de la inexistencia de un intelecto independiente de los afectos, tomaremos la posibilidad de relacionar nuestra racionalidad, tanto práctica como teórica, con las emociones. Esta parte de su argumentación es relevante para este escrito dado que si es posible ligar el intelecto en general al carácter y a las emociones, podemos entablar una relación entre las emociones y la responsabilidad moral por medio de la alusión a la mutua influencia ejercida entre los entes emocionales y cognitivo-intelectual que son separados por perspectivas reduccionistas.

Stocker define la emoción como una motivación a la acción que puede ser o bien racional o no racional²⁹. Él propone que así como podemos dar cuenta de nuestras acciones en la vida cotidiana (que tienen que ver con una racionalidad práctica), por medio de las emociones podemos dar cuenta, igualmente, de gran parte del trabajo científico que llevamos a cabo por medio de nuestras emociones, dado que el trabajo intelectual es el actuar mental y éste depende, necesariamente de lo que un sujeto desea de su actuar; es decir, que aún cuando un descubrimiento científico no sea una forma de “cognición emotiva”, son las emociones las que conducen a él en la medida en que hacen que el sujeto ponga empeño en su trabajo y decida gran parte de la forma en que trabaja.

En la propuesta de Stocker es central que las emociones afectan cómo hacemos y lo bien que hacemos las cosas (tanto en lo intelectual como en lo práctico). La capacidad de hacer las cosas con empeño, con dedicación y/o minuciosamente depende de las emociones mediante las cuales nos relacionamos con nuestras acciones y con los objetos del mundo en general. Las emociones ayudan a hacer algo y a hacerlo bien (en el caso de emociones como el interés). La gente interioriza los fines de sus acciones viéndose a sí misma como un individuo que lleva a cabo la acción y queriendo verse como alguien que hace bien la acción: es decir, la autoconciencia hace que el

²⁹ Esta afirmación de Stocker apunta al énfasis que él hace en la afectividad de las emociones. Stocker critica a las teorías cognitivas el hecho de que éstas se basen en, según él, volver las emociones intrincados procesos racionales y por eso hace énfasis en que hay emociones que bien pueden no ser racionales. Sin embargo hay quienes opinan, como Solomon, que una teoría cognitivista de la emoción no tiene porqué excluir la parte afectiva de esos fenómenos. También es importante aclarar que Stocker ve lo racional al estilo de lo que le critica a las teorías cognitivas y también se refiere a racional en un sentido de racionalidad pura (que se atribuyen algunos científicos).

sujeto quiera verse bien ante sí mismo y ante los demás, generando emociones que lo impulsan hacia un especial cuidado en la realización de sus acciones. Incluso en el caso del intelecto científico y la posibilidad de hacer algo con él, la motivación a la acción que pone en marcha las empresas que se proponen los sujetos, y en general, gran parte de las decisiones tomadas respecto al trabajo científico, son influidas por las emociones que tenemos. Stocker dice: “considere qué tipo de vida llevaría una persona y qué tipo de persona sería si, mientras está implicado en trabajo intelectual, no se juzgara o se evaluara a sí misma como una persona haciendo ese trabajo, que no le importara hacer bien el trabajo, que no se interesara por el trabajo mismo sino como máximo se preocupara por obtener respuestas o un ascenso” (Stocker 1980: 337). No obstante, es importante anotar que tener las emociones adecuadas no es la causa de hacer las cosas bien. En otras palabras: que alguien haga algo por amor no quiere decir necesariamente que lo haga ni mejor ni peor que una persona que lo haga sin emoción alguna. Lo que sí implica el hecho de tener ciertas emociones respecto a una acción que se realiza es que el sujeto que la lleva a cabo tratará de hacerlo lo mejor posible.

Si tenemos en cuenta que, como vimos, las emociones son parte del carácter, hay que tener en cuenta que por medio del carácter se hacen juicios morales de las personas. Los hábitos que forman el carácter son los que se juzgan como patrón de acción y de motivación teniendo como resultado un juicio moral. En general, es importante resaltar que nos evaluamos a nosotros mismos y a otros por tener o carecer de las emociones [que consideramos] adecuadas a la realización de una tarea. Así, como lo dice Stocker, “desarrollar el carácter moral, así llamado tradicionalmente, requiere entrenar y desarrollar las pasiones y los patrones de deseo, elección y emoción” (Rorty, 1980:325).

La idea que acá se propone, como añadidura a una perspectiva fisiológica, es ver el intelecto como asociado a la racionalidad práctica, de forma tal que tendría que estar involucrado y, al menos en cierta forma, movido por las emociones, el deseo y otros fenómenos tradicionalmente calificados de irracionales. La idea es proponer que aún cuando las emociones sean (obedeciendo a una perspectiva fisiológica) fenómenos viscerales, ellas influyen, definitivamente, en las acciones intelectuales y prácticas de los sujetos y también pueden ser objeto y/o motivo de evaluación moral.

Para conservar los principios fisiológicos debemos hacer énfasis en las emociones como reacciones viscerales que no deciden, que simplemente son parte de la propensión del organismo hacia la supervivencia. Hasta este punto la propuesta de

poner las emociones dentro de las motivaciones tanto intelectuales como prácticas funciona en la medida en que, apoyándonos en los postulados de Stocker, las acciones del intelecto al igual que todas las demás acciones tienen, necesariamente, un fundamento práctico, susceptible de ser afectado por las emociones. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la motivación a la acción, incluso en el sentido práctico, involucra más que simples instintos.

Luego de haber reflexionado sobre las teorías hasta ahora vistas y aceptando la ineludible relación de la mente con el cuerpo en la medida en que la primera no puede existir independientemente del segundo, pues para existir lo necesita, vale la pena reflexionar sobre cómo la percepción (mental) del mundo afecta nuestras relaciones con él y cómo algunos cambios en las disposiciones físicas de un sujeto pueden cambiar sus posibilidades de percepción y su perspectiva cognitiva en general.

3. Lo mental, lo físico y lo emocional

Hemos hablado, principalmente, de las distintas formas en que se intentan explicar las emociones. Si nos detenemos a pensar en este problema, podemos darnos cuenta de que gran parte del debate alrededor del estudio de las emociones se centra en si dar prelación al factor cognitivo o al factor fisiológico.

En cuanto al dilema de la participación de la mente y el cuerpo en los procesos emocionales, podemos partir de la aseveración de que es innegable la existencia de un vínculo necesario entre cuerpo y mente. La existencia de la mente, la razón, la inteligencia y del lenguaje dependen de la existencia de un cerebro y rutas neuronales, que a su vez se deben a un largo historial de procesos adaptativos. A lo largo de su historia (fisiológica) el ser humano desarrolló características que lo han diferenciado de otros animales de forma significativa. Las diferencias relevantes entre otros animales y los hombres en el estudio de las emociones tienen que ver con la disposición fisiológica y con lo que nuestra especie ha logrado gracias a ella.

En breve, cabe decir que el sistema nervioso central humano (y el de los mamíferos en general) es un órgano que jerarquiza la información en tres cerebros: el instintivo, el emocional y el racional³⁰. Dependiendo del desarrollo evolutivo, los distintos animales tienen más o menos desarrollados unos u otros de los cerebros recién mencionados. Por ejemplo, en los reptiles el cerebro instintivo está bien desarrollado mientras que el emocional es muy moderado. En el caso del hombre, la situación es muy distinta. Como lo dice Boris Cyrulnik: “perdura un análogo de ese cerebro [el instintivo], oculto en las profundidades y por debajo de las otras superestructuras cerebrales” (Cyrulnik, 2002: 79). Podemos resumir, muy brevemente, las funciones de cada cerebro señalando que el instintivo se ocupa de las funciones vegetativas, el emocional tiene por labor principal las emociones y la memoria y, por último, el racional se ocupa de procesar lo percibido y traer a la conciencia imágenes, y otras percepciones por asociación con cosas del pasado (que se almacenan en el cerebro emocional).

³⁰ Tomo esta división de *El encantamiento del mundo* (Pág. 78), un libro que versa sobre la relación que guarda el hombre con su entorno dada su constitución corporal y psíquica, escrito por el neurólogo, psiquiatra y psicoanalista Boris Cyrulnik. Los tres cerebros son, respectivamente, el rombencéfalo (instintos), el mesencéfalo (emociones) y el prosencéfalo (razón).

Dada esta distribución cerebral encontramos que, aparentemente, las emociones son fisiológicamente distintas e independientes de lo racional en el ser humano. También podríamos, consecuentemente, afirmar que las emociones son (o deben ser) subyugadas por la racionalidad en la medida en que aunque son dos cerebros distintos el racional puede actuar sobre el emocional; la relación entre los cerebros puede ser descrita, de forma en extremo simple, como: “el [cerebro] de los instintos, que se oculta bajo el cerebro de las emociones, controlado a su vez por la razón.” (Cyrulnik, 2002: 78). Así las cosas, podríamos tomar como indiscutible una postura fisiológica o evolutiva según la cual las emociones son fenómenos distintos e independientes de los procesos racionales y que, dadas las afirmaciones recién hechas, el marco de la evolución y la fisiología son la aproximación plausible para hablar de las emociones en todas sus instancias, dada su natural separación de la razón. Esto gana aún más fuerza si tomamos en cuenta que hay animales, con cerebro emocional e instintivo pero sin presencia significativa del cerebro racional. En este orden de ideas se podría alegar que con un análisis fisiológico-evolutivo de las emociones basta y que, dadas las condiciones cerebrales no hay que ver cómo la cognición actúa en las emociones sino simplemente como la cognición actúa sobre las alteraciones naturales del cuerpo. No obstante, como vimos antes, Damasio, defendiendo las teorías fisiológicas de la emoción demostró, por medio de investigaciones clínicas y neurológicas, que las personas con afecciones serias en sus procesos emocionales (causados por complicaciones como el derrame cerebral) se ven incapacitadas para la toma de decisiones racionales.

Como ya se ha dicho, se acepta acá la necesaria relación entre mente y cuerpo y en ningún momento se desatiende el hecho de que hay un factor físico importante en las emociones (y no solamente en forma de actividad neuronal sino también en fenómenos físicos que pueden ser percibidos por el sujeto que los tiene). No obstante, también se defiende que debe prestarse especial atención a una cuestión relevante en la vida del hombre: la llamada semiotización³¹ del mundo, la asignación de significado, el lenguaje y las transformaciones que los seres humanos podemos efectuar, por medio de estos, en el mundo. Recordemos que la construcción del sujeto y su racionalidad y en general de su conciencia del mundo en relación con él, necesitan del otro, de la comunicación y la

³¹ Se habla acá de semiótica y no de semántica en la medida en que se busca indicar la asignación de significados por medio del signo y no necesariamente de la palabra o el lenguaje (en un sentido restringido)

construcción de un consenso en la representación del mundo (al menos hasta cierto punto). Esta idea no es nueva, ya se había planteado la necesidad del otro como necesaria en el desarrollo del sujeto³² más allá del muy conocido postulado de que el hombre es un ser gregario. Es ahí, en la relación con el otro, en el surgimiento del lenguaje y las representaciones, donde los esquemas explicativos precisan un cambio de perspectiva. En ese momento el hombre crea el sentido de un mundo artificial hecho por él y para él. La creación de lo abstracto y de un mundo intermental a través de la asociación de individuos y de sus posibilidades creativas hace del hombre un ser que debe ser entendido de forma diferente a otros seres; Cyrulnik señala ese cambio en las siguientes palabras:

“cuando llega el signo, cambia la naturaleza de la evolución. [...] más acá del signo, estamos sometidos al conflicto incesante de la doble limitación, genética y ecológica. Del otro lado del signo, somos nosotros mismos quienes nos sometemos a las representaciones que inventamos y que heredamos de nuestros padres y de su grupo social” (Cyrulnik, 2002: 19)

Y, más adelante, (en el mismo libro) este autor hace énfasis sobre el cambio que se presenta en el ser humano:

“así como las formas vivas son increíblemente variadas y los cuerpos se hacen disímiles según las presiones del medio ambiente, del mismo modo la comparación entre cerebros permite observar la coherencia de la evolución. Hasta el momento en que, una vez que el cerebro de los hombres ha permitido la creación de mundos intermentales y de ámbitos de pensamientos liberados de la contextualidad [el medio físico], la evolución ya no tiene nada que decir [...] la aparición del lenguaje, al crear un mundo de representaciones verbales, provoca una mutación de los mundos mentales.” (Cyrulnik, 2002: 81)

La introducción de la lengua, de la capacidad de crear a partir de lo no presente, hace que en muchos aspectos (si no la mayoría) la vida del hombre sea una cuestión eminentemente artificial, de construcción intermental. Esto tiene sentido cuando pensamos en el hecho de que la sociedad es uno de los más importantes artificios del hombre y a la vez uno de los más relevantes para su existencia. Para poder hacer esos cambios en la experiencia del mundo (es decir, la construcción de un mundo intermental

³² Un buen ejemplo es la dialéctica que propone Hegel como condición del desarrollo de la autoconciencia. Por su parte, Cyrulnik habla del fenómeno de la interacción intersubjetiva como un cuarto cerebro: “A este esquema evolutivo [el de los tres cerebros y su desarrollo en distintas especies] habría que agregarle un cuarto cerebro: el que se estructura en el vacío entre dos personas. Lo no percibido absoluto se llena con nuestros signos y símbolos. En ese mundo, lo percibido sólo sirve para evocar lo no percibido” (Cyrulnik, 2002: 80). Hay que tener en cuenta que este cuarto cerebro es una clasificación metafísica. Además, cabe aclarar también, que, como lo dice Cyrulnik, dadas las posibilidades de adaptación del cerebro (por ejemplo en el caso de pérdida de alguna parte del cerebro, otra zona adopta el rol que la zona perdida tenía a su cargo), la distinción entre los tres cerebros, aunque en principio sea física, se refiere más a tareas que a zonas en el cerebro.

sobre el natural), se necesita la creación de representaciones y, en general, de una atribución de sentido a la experiencia y a la forma en que la aprehendemos, de una incursión en el campo semiótico. Dicha atribución de sentido sería dada por la comunidad a la que el individuo pertenece.

La capacidad de una “manipulación cognitiva” de los hechos del mundo a través de representaciones, sólo es posible mediante la temporalización del mundo y la “evasión” del presente. Evadir el presente significa prever el futuro; recordar, utilizar, mezclar y crear a partir del pasado y, finalmente, conjugar estas dos para hacer una interpretación “orgánica” del continuo flujo de la vida, generando así posibilidades de acción. Sin importar qué tan intrincada pueda parecer esta descripción, cabe anotar que es la forma cotidiana en que afrontamos la vida. Al momento de algo tan simple como tomar la decisión de cómo y cuándo abordar una persona, relacionamos experiencias pasadas, convenciones sociales y nuestra apreciación de la situación presente para determinar la mejor alternativa para llevar a cabo nuestro cometido. Esa posibilidad de evocar el pasado es la que nos permite acciones como la previsión o la venganza.

A diferencia del hombre, otros animales no pueden agredir a otro por un incidente que sucedió con una semana de anterioridad. Si agredimos a un perro él se vuelve y nos muerde, no obstante nunca podrá mordernos por la agresión de la que fue objeto hace un par de días. Si bien el perro puede agredir a alguien por diferentes motivos, no puede hacerlo como compensación de un daño sufrido y menos aún con días de distancia del agravio. Es esa capacidad de temporalizar el mundo (que a grandes rasgos tiene que ver con hacernos conscientes de un pasado como propio, en relación con otros y generando expectativas a futuro) la que lleva a las emociones humanas a un nivel diferente del de las emociones en general. En otras palabras, podemos decir que los intentos fisiológico-evolutivos de explicación de las emociones no llegan a explicar la emoción humana, pues la ven como escindida de su medio que es, en pocas palabras, el mundo del artificio humano. Privarnos del rol que cumple lo social en nuestro desarrollo y por ejemplo, del importante papel del otro en la construcción de nuestra percepción del mundo e incluso de nuestra identidad, nos lleva a una explicación parcial y, en realidad, bastante pobre de los fenómenos emocionales pues, de alguna manera, tendríamos que verlos como alejados de construcciones humanas como la moral y la ética; que, como veremos más adelante, están tan ligadas a las labores cognitivas (como la apreciación) como a las emociones (como el miedo).

De cualquier manera hay quienes dicen, como Jon Elster, que las emociones son un mal necesario para la vida, que aunque son necesarias, distorsionan nuestra perspectiva, nuestras creencias y, en términos generales, nuestra racionalidad. Sin embargo, incluso en la propuesta de Elster (que toma las emociones como algo tan alejado de la racionalidad), se aprecia lo importante de éstas. Él dice que las emociones encierran una paradoja importante: “la creencia de que uno puede tener el poder motivador de las emociones sin su poder distorsionador es en sí misma una instancia de la misma falacia. Las emociones proporcionan un significado y un sentido de dirección a la vida pero también nos impiden ir firmemente en esta dirección.” (Elster, 2003: 75). Elster, al igual que Stocker y P. Goldie se cuenta entre los que objetan los intentos reduccionistas de los que se acusa a las teorías cognitivas. Según este autor, al hacer tanto énfasis sobre la parte cognitiva, se deja de lado el poder motivacional puro de las emociones. Por su parte, él ve las emociones como actuando sobre un sujeto que no elige sobre ellas, que más bien las padece. No obstante, no se siente identificado con otros intentos de análisis de las emociones como los que versan sobre la utilidad biológica, social o personal de las emociones (si bien es cierto, tampoco dice que la propiedad cognitiva o las utilidades mencionadas sean falsas). En general, se puede decir que para Elster las emociones tienen un grupo principal que él denomina “emociones núcleo”, que provienen de lo inmediato. Se deben a lo presente y sólo al sujeto que las experimenta, es decir, que son inherentemente agradables o desagradables y que no dependen de nada más; serían emociones muy básicas³³ que serían el fundamento de todo el aparato emocional humano. Estas emociones serían el fundamento de todas las demás emociones.

Las emociones más complejas, como la envidia, incluyen contenidos cognitivos que pueden llegar a ser intrincados. En el caso de la envidia, por ejemplo, al intentar describirla nos damos cuenta de que no sólo implica el deseo sobre lo ajeno. Ésta emoción requiere que el individuo, primero, considere que hay alguna igualdad entre el sujeto envidiado y él mismo (pues rara vez se envidia a alguien que esté muy por encima de uno), segundo, que más que el deseo de tener lo que el otro tiene, se tenga el deseo de que el otro no tenga lo que tiene pues hace que (quien experimenta la envidia) se sienta inferior. Hay muchas emociones que funcionan de esta forma y también que

³³ Se refiere a emociones como el disgusto, la vergüenza, el odio o el miedo que, según Elster, no requieren mediaciones de los otros o de lo no presente. En lo que respecta al autor de este texto, esta parte de la propuesta de Elster no es del todo clara: ¿acaso la vergüenza no depende de las emociones de los otros y la forma en que éstos ven al sujeto que tiene la emoción?

implican construcciones como los contrafácticos que implican pensamientos del estilo de “podría haber sido distinto”, “es culpa de alguien que no haya sido distinto” o “existe una forma de que alguien haga que sea distinto”.

Si bien es cierto que Elster hace énfasis en el poder distorsionador que tienen las emociones sobre la racionalidad, es de resaltar la relevancia que tienen los contenidos cognitivos y en general el uso que se hace de las apreciaciones en las emociones. Elster propone que las emociones, aún cuando afectan la racionalidad de nuestro pensamiento son, a la vez, muchos de los motivos que tenemos para pensar. En resumen, las emociones son, para Elster motivaciones a la acción que impulsan la vida humana y que a la vez, en cierto sentido, la dificultan. Elster se basa en una descripción de las emociones en la que éstas inducen al sujeto a tener creencias no realistas, a distorsionar la percepción que tiene del mundo pero a la vez como motivación para la acción y para, en general, todo en la vida cotidiana, como relación fundamental con el mundo. Así, aun cuando distorsionen la forma en que vemos el mundo, dependemos de las emociones para tener motivos para actuar, dependemos de ellas incluso para pensar. Un sujeto sin emociones, aún cuando pudiera tener una perspectiva verdaderamente objetiva del mundo (si es que eso es una virtud), no tendría motivos, como lo dice Elster, ni para vivir ni para suicidarse en la medida en que el deseo de hacer cualquiera de las dos depende, en parte, de las emociones.

Luego revisar brevemente lo propuesto por Elster cabe preguntarnos por el potencial perturbador de las emociones en el que hace énfasis. Ver las emociones como “dadas”³⁴, cuando parte de ellas es la apreciación de cómo los otros perciben al sujeto en cuestión, de cómo lo afecta y de posibilidades de hechos que nunca sucedieron o que podrían llegar a suceder, plantea una pregunta por la relevancia de los contenidos cognitivos pues, por ejemplo, el hablar de contrafácticos implica, cognición de algún tipo. De hecho Elster lo dice: “sin duda “todo está en la mente” pero la mente no es como un tablero de control con la llave para cada emoción” (Elster, 2003: 72). A lo que se quiere llegar acá es que, a pesar del papel perturbador de la emoción que propone Elster, podríamos ver las emociones como un involucrarse cognitivamente con el

³⁴ Elster propone que las emociones está fuera de nuestra elección, especialmente en el corto plazo. Dice: “En el corto plazo nuestras pautas emocionales están dadas. En el largo plazo están al menos parcialmente bajo nuestro control.” (Elster, 2003: 72). A lo que acá se apunta es a que Elster hace un énfasis exagerado en nuestra pasividad en la experiencia que tenemos de nuestras emociones.

mundo, involucrarse tanto consciente³⁵ como intencionalmente. Volvamos, entonces, sobre lo que atañe a lo cognitivo.

Fuera de los dominios de la representación y de un mundo atravesado por el lenguaje, la emoción humana se acomodaría perfectamente a la definición fisiológica. Sin embargo, con la relación entre emoción y representación, significado y lenguaje, nos encontramos ante un fenómeno muy diferente, tanto que incluso la forma en que hablamos de las emociones afecta la forma en que las experimentamos. El léxico emocional, que abarca las formas en las que nos referimos a las emociones, como lo diría Cornelius, es fundamental en la socialización de éstas y es uno de los mayores determinantes en la forma en que experimentamos y aprendemos a experimentar las emociones. Averill pone esto en evidencia cuando menciona que la percepción de pasividad que tenemos de nuestra experiencia de las emociones tiene que ver con un rol social. Cuando vemos el léxico que le asignamos a las emociones podemos hacernos una idea del rol que asignamos a las emociones: nadie dice en inglés “I climbed into love” sino “I fell in love”, en español se usa “estar poseído/dominado/invasado por la ira”, en francés está el “tomber amoureux”, etc.; podríamos seguir mencionando innumerables ejemplos de estas expresiones y de los significados que asignamos a las palabras cuando las referimos a emociones. Otro buen ejemplo de que la forma en que nos referimos a las emociones afecta la forma en que las vemos y las experimentamos lo señala Solomon al hablar de la historia de la filosofía de las emociones³⁶: en la edad media, dado que la preocupación por las emociones giraba principalmente en torno a la ética y, más específicamente, al pecado, la clasificación “emoción” tenía que ver especialmente con el deseo pecaminoso. Así, emociones como la ira, la envidia y el orgullo eran el centro de atención mientras que, por cuestiones prácticas, otras emociones como la esperanza y el amor no eran clasificadas dentro del grupo

³⁵ Conscientemente se usa acá en el sentido de una conciencia no necesariamente reflexiva. De forma semejante a lo dicho por Sartre en “Bosquejo de una teoría de las emociones”, se habla acá de una *conciencia* mas no de una *conciencia de sí*, en el sentido en que no es necesario articular un pensamiento que se refiera al yo, de forma explícita, en relación con un objeto del mundo. El ejemplo propuesto Sartre a propósito del problema de la conciencia que puede ayudarnos a entender mejor el problema es el siguiente:

“En este momento [...] escribo, pero no tengo conciencia de escribir. ¿Dirán que el hábito me ha retirado la conciencia de los movimientos de mi mano al trazar las letras? Sería absurdo. Tal vez tenga el hábito de escribir, pero no el de escribir estas palabras en este orden. [...] En realidad, el acto de escribir no es en absoluto inconsciente; es una estructura actual de mi conciencia. Pero no es consciente de sí mismo. Escribir es tomar una conciencia activa de las palabras en tanto que nacen bajo mi pluma. No de las palabras en tanto que escritas por mí.” (Sartre, 2005: 60-61)

³⁶ Ver, Solomon, 2008: 6

“emociones” (dada la carga semántica del término) sino que eran elevadas casi hasta el mismo nivel de la razón. Esta forma de ver las emociones, en el ámbito cristiano, genera cambios significativos en la forma en que se experimentan las emociones en la medida en que los juicios que se hacen sobre ellas conducen a describirlas de formas diferentes. Si pensamos en la forma en que los religiosos cristianos viven distintas emociones podremos ver más claramente lo recién dicho: mientras que emociones como la envidia son vistas como algo que viene de fuera y de lo que se participa pasivamente (aunque también como algo que debe ser evitado a toda costa), emociones como el amor a Dios parecen depender del sujeto, de sus actitudes, de su fe; mientras unas emociones se experimentan como producto del propio esfuerzo, otras parecen permanecer fuera de la conciencia.

Cabe anotar, sin embargo, que aún cuando el lenguaje nos haya permitido muchos cambios en nuestra actividad cognitiva, éste no es un requisito para pensar. A lo que se apunta acá es a que procesos como la abstracción (fundamental para el desarrollo de la inteligencia humana) no son expresiones en forma de proposiciones. En pocas palabras, la aparición del lenguaje no sólo genera posibilidades lingüísticas de pensamiento y cognición en general. Por ejemplo, a veces tenemos ideas de conceptos con las que tenemos grandes dificultades para comunicarlas mediante el lenguaje (hablado o escrito), además, si pensamos en la experiencia de nuestra vida cotidiana podremos darnos cuenta de que es poco el tiempo en el que pensamos por medio de palabras, la mayor parte del tiempo pensamos de formas (no lingüísticas) que luego podremos convertir a palabras. En lo que se quiere enfatizar es en la existencia de formas de comunicación diversas que no necesitan de la articulación de palabras. Luego de haber visto que el significado, el uso y la pertinencia de las distintas emociones son variables gracias a la aparición de una representación llena de significado, vale la pena volcarnos sobre cómo se da la relación entre sujeto y mundo (por medio de la emoción) dada esta característica semiótica (y a veces semántica) de las emociones. Partiendo de este punto, es decir de la posibilidad de cognición no proposicional, cabe volver sobre la propuesta de Solomon de una teoría cognitiva de las emociones.

Este autor nos dice que las emociones son un tipo de juicio (aunque no una actitud proposicional). Un juicio que es una estrecha relación³⁷, un enlace cognitivo con el mundo. En su propuesta, la emoción no es pensamiento, aún cuando está involucrada con él. Los pensamientos indican, y pueden ser producidos por la emoción; también los pensamientos pueden ser, al igual que la emoción, marcados por el lenguaje y la cultura. Cabe decir que también son inteligentes (si bien no una parte del intelecto) y evaluativas, aunque no necesariamente según las definiciones tradicionales pues no tiene por qué haber reflexión o deliberación en este tipo de juicios.

Solomon ve las emociones como un complejo de juicios (complejos o no) que, de cualquier manera, tienen que ver con afectividad y deseo. Aunque decide usar la palabra “juicio” para hablar de las emociones, no puede aferrarse a la definición tradicional de esta palabra. Dado que él se interesa, siguiendo a Sartre, en las emociones como algo más que sencillos fenómenos de corto plazo (como los definirían Izard o James)³⁸, en las emociones como cosas más sustanciales, más largas, más psíquicas y dotadas de significación, necesita precisar algunas cosas sobre qué es lo que busca decir cuando dice “juicio”, pues el concepto, por sí mismo, puede llegar incluso a ser desorientador.

El problema del concepto de juicio no es que sea, como “pensamiento”, muy cerebral sino que no da cuenta (de manera satisfactoria para Solomon) de esa implicación tan importante que representa el tener la experiencia de una emoción. El punto esencial es que en casos como el del amor, la emoción no solo cambia nuestro punto de vista; produce expectativas y proyecciones en el otro (en el objeto) y el cumplimiento o frustración de éstas genera, nuevas emociones.

³⁷ Solomon utiliza la palabra “engagement” que puede traducirse como “compromiso” o “implicación”. Sin embargo, con “engagement”, Solomon propone las ideas de verse envuelto, de tener un compromiso, incluso de una suerte de confrontación, y de un estar atado-unido al mundo.

³⁸ Cuando Solomon dice: “I am interested in the meanings of life, not short term neurological arousal” (Solomon, 2004: 75) se evidencia la cercanía (de Solomon) con la concepción sartriana de emoción. Sartre acusa a los psicólogos de aproximarse a las emociones como *hechos* aislados, a partir de los cuales se debería poder construir lo que es la emoción. Su acusación apunta a que la suma de fragmentos no relacionados entre sí no puede llevar a la concreción de una perspectiva unificadora de qué es una emoción; pues no se tiene en cuenta que debe haber algo de fondo, que debe haber alguna significación intrínseca en la emoción. Sartre dice que “[e]sperar el *hecho* es, por definición, esperar lo aislado; es preferir, por positivismo, lo accidental a lo esencial, lo contingente a lo necesario, el desorden al orden; es rechazar, por principio, lo esencial hacia el porvenir: [y, parodiando la actitud psicológica] «será para más adelante, cuando hayamos reunido bastantes hechos».” (Sartre, 2003: 11-12). El hilo de esta crítica es que una aproximación a la emoción por medio de los *hechos* no podrá más que llevarnos a una descripción de condiciones de posibilidad y no a una verdadera aprehensión del fenómeno (en sentido fenomenológico).

Solomon dedicó gran parte de su obra a insistir en que todo el tiempo hacemos algo a lo que él llama juicios cinestésicos³⁹, no reflexivos, no deliberativos y no articulados; así dice: “los juicios cinestésicos difícilmente son deliberativos y pocas veces merecen atención consciente pero éstos caracterizan un aspecto esencial de nuestra implicación en el mundo⁴⁰” (Solomon, 2004: 82). Él propone que la virtud de esta forma de ver el juicio es que se puede referir a animales, niños y todo tipo de personas; a diferencia de conceptos como “pensamiento” o “creencia” que son más restrictivos. “Juicio” es suficientemente dúctil como para ser una buena forma de explicación, tanto en el caso de las emociones que algunos denominan como más básicas, como en fenómenos tan cognitivamente ricos como la envidia.

Recordemos que Solomon hace especial énfasis en que, aunque se acuse a las teorías cognitivas de volcarse sobre lo mental, haciendo de la definición de lo emocional demasiado intelectual como para ajustarse a la realidad, no hay razón para que una teoría cognitiva no pueda incluir el factor afectivo que algunos, como Stocker, dicen ver relegado en las teorías cognitivas. Solomon es consciente de que defiende una teoría cognitiva y también afirma que da cuenta de aquello a lo que nos referimos cuando decimos “afectivo”⁴¹. De hecho, Solomon dice: “Siempre he sospechado [...] que el “afecto” de Stocker se escabulle en mucho de lo que otros describen como cognición” (Solomon, 2004: 80); pero también, que mucho de lo que se quiere decir con afecto tiene que ver con los fenómenos físicos⁴². Dado que ya se ha hablado sobre la importancia de las apreciaciones de valor que se hacen en las emociones (que pueden referir a un valor estético, moral, etc.), apreciaciones que pueden ser tomadas como afectivas, nos enfocaremos en la parte física de la que Solomon nos ofrece un intento de

³⁹ “Cinestésico” se refiere a lo que tiene que ver con la sensación consciente de la posición de las articulaciones, del movimiento, espacio y de la posición en el espacio. La noción de juicio cinestésico se explica más adelante.

⁴⁰ En el original “Kinesthetic judgements are rarely deliberative and rarely merit conscious attention, but they characterize an essential aspect of our ongoing engagement in the world.”

⁴¹ Aunque en muchos de sus escritos Solomon defiende lo que se podría ver como una teoría cognitivista fuerte, en sus últimos trabajos (como “Ética emocional” o en artículos como “Emotions thoughts and feelings”) le dedica atención significativa a la parte tanto física como afectiva de las emociones, aceptando que en escritos anteriores no prestó suficiente importancia a esta instancia de los fenómenos emocionales. De cualquier manera, Solomon mantiene siempre su distancia con las teorías fisiológicas, aún cuando acepte la relevancia de lo físico en la experiencia de las emociones,

⁴² Solomon, con mucha razón, ve “afecto”, “afectividad” y expresiones afines como utilizadas de una forma demasiado amplia. De hecho, en la crítica de Stocker a las teorías cognitivas dado su alejamiento del carácter “afectivo” de las emociones, nunca es claro en cuanto a qué se refiere cuando habla de afecto. Afecto, para Stocker (y como lo interpretan Ronald de Sousa y Solomon (por separado)) viene siendo algo entre la cognición, la motivación y la alteración física (o parte de ambas).

explicación. Es en este punto de la discusión donde los juicios cinestésicos pueden ser de ayuda.

Dado que, aún cuando las teorías cognitivas fuertes e incluso el mismo Solomon, en muchos de sus escritos, dejen de lado el factor físico de las emociones y la relación que entre estos se presenta (relación que se cumple para la mayoría de ellas), se debe aceptar que hay una presencia significativa de fenómenos corporales (perceptibles y no perceptibles) en muchas de ellas. El sentir físico es parte de la experiencia de la emoción y, en la mayoría de casos, parte significativa. Es también pertinente advertir sobre el sesgo que hay en asociar los estados corporales relacionados a las emociones con fenómenos que afectan desde fuera al hombre y su racionalidad; como fenómenos del todo involuntarios. Es el prejuicio de concebir al sujeto como racional y a la emoción como algo que, desde fuera, lo afecta. Lo que acá se defiende es que hay que ver las emociones como parte del sujeto, que nace de él y no, como lo propondrían otras concepciones, que vendría de fuera de sí (de un yo que sería representado por una psique racional). Hay que tener en cuenta que, cuando hablamos de lo voluntario y lo involuntario en la experimentación de la emoción, si bien es cierto que hay fenómenos que se experimentan como pasivamente, no son pocas las reacciones, actitudes y predisposiciones a la acción que son voluntarias⁴³.

Como se mencionó anteriormente, Solomon opina que mucho de lo que llamamos “afectividad” tiene que ver con fenómenos físicos. También, en sus últimos escritos, menciona y hace cierto énfasis en el importante papel de los fenómenos físicos para las emociones. Si bien es cierto que no está de acuerdo con teorías como las de Damasio o Izard y que no intenta una aproximación fisiológica a la emoción, sí busca involucrar el sentir corporal como característica relevante de las emociones: “la analogía con juicios cinestésicos sugiere la posibilidad de traer los sentimientos directamente dentro del cuerpo del análisis de la emoción” (Solomon, 2004: 86). Esta inclusión de lo físico como relevante es de gran importancia en la teoría de Solomon pues ese factor es parte del compromiso con el mundo⁴⁴ que es, en resumen, el juicio que constituye la emoción.

⁴³ Solomon nos advierte que muchas veces, nuestras actitudes y expresiones (y en general los comportamientos asociados a la socialización) de la emoción son voluntarios.

⁴⁴ “Both arousal and action readiness should be subsumed under the more general phenomenological rubric of *getting engaged in the world*.” (Solomon, 2004: 86)

Más que pensar en que, como lo diría James, sentimos afecciones corporales que padecemos (pasivamente, como recibíendolas de fuera), el objetivo tanto en el texto de Solomon como en el presente texto, es hablar de las estas “afecciones” como parte del compromiso que implica nuestra relación emocional con el mundo. Siguiendo ideas de Sartre⁴⁵, podríamos decir que lo importante es ver lo físico que acabamos de mencionar, como una parte de *ser emocional* (que a su vez tiene que ver con el *ser humano* y el *ser yo*), del involucrarse con el mundo (al estilo de Solomon). Esto es relevante en la medida en que hay que ver las emociones como parte de *ser hombre* y no como un añadido a la noción de lo que sería *ser hombre*. Insistimos acá, en la necesidad de ver las emociones como parte del sujeto y no como algo que lo afecta desde fuera.

Habiendo visto que lo físico está generalmente acompañando a la emoción (más específicamente, cuando se presenta, es parte integrante de la emoción), y viendo que ese factor físico hace parte del juicio (o complejo de juicios) que constituye a esta, volvemos sobre el problema de lo cognitivo. Como se mencionó anteriormente, las formas lingüísticas no son las únicas formas posibles de cognición. Por lo tanto, cuando hablamos de formas de cognición involucradas en los fenómenos emocionales, hablamos bien de lo lingüístico (en sentido semántico), bien de lo no lingüístico o de ambos. Esta distinción entre lo cognitivo y lo lingüístico es muy importante para los propósitos de este texto y también para entender la noción de juicio en Solomon dado que en ambos se defiende que no se necesitan actitudes proposicionales en la emociones, aún cuando éstas impliquen apreciaciones y la formulación de juicios. Prueba de esto es que, en la defensa de su noción de juicio (que como se ha dicho de forma reiterada, implica, de forma necesaria, la cognición) Solomon dice: “[...] estoy de acuerdo con que gran parte de la cognición es de una naturaleza radicalmente pre-lingüística (muy erróneamente llamada “pre-cognitiva”)”. (Solomon, 2004: 87)

⁴⁵ Sartre propone, en “Bosquejo de una teoría de las emociones” la necesidad de partir desde una noción de hombre para analizar qué puede ser la emoción. No es viable (para una verdadera explicación de lo que es una emoción), según él, hacer una recolección de hechos, luego juntarlos para decir qué es emoción y, finalmente, agregar esta agrupación de hechos a una agrupación previa que nos diría qué es hombre dado que, como él mismo lo dice: “[...] resulta tan imposible alcanzar la esencia [de un fenómeno] acumulando accidentes como llegar a la unidad añadiendo indefinidamente números a la derecha de 0,99” (Sartre, 2003: 12) Hay que partir de una noción de qué es hombre (en un sentido fenomenológico) para entender qué es lo emocional. A diferencia de lo que él dice que es la actitud científica de los psicólogos, él propone que para estudiar las emociones hay que partir de una unidad (qué es ser hombre en el sentido en que esto *significa*). El principio básico de la propuesta sartriana es estudiar la emoción en tanto que ésta *significa*. Es referirnos a lo real, a lo aprehensible, recurriendo, implícitamente a la existencia de una esencia del fenómeno (acá es donde se recurre a la concepción fenomenológica).

Para hacer hincapié sobre los juicios pre-lingüísticos, y lo relevante para todo lo que involucra el concepto “cognición”, Solomon introduce una nueva distinción, que versa sobre dos tipos cognitivos: el “saber que” y el “saber cómo” (“knowing that” y “knowing how” respectivamente)⁴⁶. Los juicios cinestésicos tendrían que ver principalmente con el saber cómo. Solomon llega incluso a llamar estos juicios como juicios del cuerpo. Sin embargo es necesario poner de relieve el hecho de que al hablar de estos “juicios del cuerpo” (o corporales) Solomon no se refiere, en ningún momento, a lo que James propuso como respuestas corporales. Los motivos para hablar de juicios corporales son dos en la propuesta de Solomon: la primera es la no necesaria articulación de los juicios y la segunda es, que mucho del conocimiento humano no es del tipo “saber que”⁴⁷. A lo que llega Solomon es que en el caso de los juicios emocionales, si pueden ser no proposicionales pueden también estar fuera del tipo de cognición de “saber que”. La distinción sobre la que se basa este autor para hablar de juicios del cuerpo no es del todo clara en “Emotions Thoughts and Feelings”, sin embargo, se refiere a lo proposicional y lo no proposicional. El punto de Solomon es que aún cuando haya afectos, o sentimientos, que son de vital importancia para la emoción, estos no son imposibles de analizar desde una perspectiva cognitiva; sólo no son sujetos de un análisis proposicional. Las manifestaciones físicas, o afectos, que en algunas teorías cognitivas se dejan de lado son, en palabras de Solomon “manifestaciones profundas de nuestras muchas formas de implicarnos emocionalmente con el mundo” (Solomon, 2004: 88).

Dado que, como hemos dicho, todo en la vida cotidiana está recubierto de significados artificiales, ni los objetos de las emociones ni las emociones son excepciones. Por ende, si tomamos en cuenta lo dicho en esta sección encontramos que, en la vida de los seres humanos, las emociones son de vital importancia. Son, para ponerlo en pocas palabras, la forma en la que nos relacionamos con nuestro entorno; son las encargadas de afinar nuestra racionalidad práctica y, hasta cierto punto, dirigir nuestra racionalidad teórica. Al pensar en la influencia de las emociones en la vida,

⁴⁶ “Saber que” es una forma de conocimiento proposicional que se refiere siempre a una proposición que puede ser verdadera o falsa (saber que... todo objeto ocupa un espacio) mientras que “saber cómo” se dirige siempre a una acción, implica un conocimiento que, en vez de referirse a una proposición se refiere a una acción compleja (que no tiene, en sí misma, valor de verdad); el “saber cómo”, a diferencia del “saber que” se refiere a cualidades, no a hechos.

⁴⁷ “it goes without saying that many of our most “knowing” responses to the world and the ways in which we bring meaning to our world may have more to do with the habits and practices we perform than with the ways in which we think about and describe the world” (Solomon, 2004: 87)

debemos darnos cuenta que son éstas la que dan, por así decirlo, sentido a la vida tanto individual como social. Un buen ejemplo es que gran parte de nuestra identidad se basa en nuestra experiencia emocional, dado que construimos la noción de un yo a través de la alusión a juicios, preferencias y concepciones morales.

Con esto, queda claro que las emociones tienen que ver con nuestra relación con el otro y con la forma en que se da esta relación. Las emociones son un implicarse con el mundo, con el otro; comprometerse en un mundo intermental. Como se ha mencionado anteriormente, el artificio humano es el medio en el que se desenvuelven los sujetos, es el componente básico de la sociedad y, en cierto sentido, la sociedad misma. Ver al hombre como escindido del mundo intermental es de escaso provecho para ver las emociones y más aún cuando, como se explicará más adelante, son éstas, en gran medida, el sustento de la asignación de responsabilidad moral.

4. Moralidad y emoción

En un principio, hablar del vínculo entre moralidad y emoción no es ni obvio ni demasiado sugestivo. Hace falta reflexionar sobre por qué o cómo podrían estar relacionadas para llegar a concebir la fuerte relación que las vincula. Partiremos acá de una afirmación que se justificará en el curso de esta sección: las emociones son la base de la responsabilidad moral y una condición necesaria de la misma. Haremos acá una alusión a la idea de la forma en que las emociones impregnan y, en cierta forma, generan nuestra vida social basándonos, principalmente en el concepto de emociones reactivas que tomaremos de Peter Strawson y R. Jay Wallace, sumado a la propuesta de comunidad que plantea Josiah Royce.

Una buena forma de aproximarnos a las emociones como base de la moralidad es a través de tres emociones en particular: la culpa, la indignación y el resentimiento. Constituyen, éstas, un buen punto de partida en la medida en que sintetizan, de alguna manera, las posibilidades de asignación de responsabilidad moral; a saber, del sujeto hacia otro sujeto en directa relación con él (en el caso del resentimiento), del sujeto hacia sí mismo en la relación con otro y consigo mismo (culpa) y del sujeto hacia un sujeto relacionado con un tercero (indignación⁴⁸). Estas tres emociones obedecen a la división que hace Strawson en *Libertad y Resentimiento*, según la cual se ordenan las emociones en tres grupos: las auto-dirigidas, las que yo dirijo a otro que está en relación directa conmigo y las que dirijo respecto a la relación de otro con un tercero. Para poner en contexto la exposición que se hará en esta sección, vale la pena mencionar algunos de los aspectos importantes de la propuesta de Strawson en cuanto a las emociones o, como él las llama, actitudes reactivas.

Para Strawson, las emociones son naturales en el hombre o, mejor, inherentes a él; son actitudes que aparecen como reacción a las situaciones a las que se enfrenta el individuo. Por ese motivo, pensar en el problema de si sería o no sería racional tener emociones según podamos afirmar la veracidad o falsedad de las tesis del

⁴⁸ Cabe anotar que éstas no son las únicas emociones morales posibles, sin embargo, como lo propone R. Jay Wallace, aproximarse al problema de la adjudicación de responsabilidad por medio de estas emociones es una buena forma de introducirnos en el problema.

determinismo⁴⁹, es, sencillamente, un problema sin fundamento; esto porque, dada la unión necesaria entre ser humano y tener emociones (tanto morales como no morales), no se puede hablar de que tenerlas sea racional o irracional –es, sencillamente necesario y, por decirlo de alguna manera, está fuera de discusión. En resumen, Strawson afirma que la pertinencia de las actitudes reactivas (emociones) no depende del debate acerca de la determinación o indeterminación de la condición humana. Lo que a él le preocupa en *Libertad y resentimiento* es el papel que las emociones juegan en el sujeto y su relación con otros. Esto lo podemos ver en la afirmación que hace Strawson en el texto mencionado: “el lugar común central en el que quiero insistir es en la gran importancia que damos a las actitudes e intenciones que adoptan hacia nosotros otros seres humanos y la gran medida en que nuestros sentimientos y reacciones personales dependen de, o involucran, nuestras creencias acerca de estas actitudes e intenciones” (Strawson, 1995: 41-42).

Wallace, el autor de quien hablaremos a continuación, construye su teoría de las emociones a partir de la propuesta de Strawson siendo, no obstante, más estricto en cuanto a qué cuenta como una emoción moral. Wallace exige que una emoción moral implique expectativas y creencias morales, exige más cognición de la que exigiría Strawson. Más adelante volveremos sobre este tema. Por ahora, podemos empezar con que Wallace, tomando como base muchos de los elementos de la teoría de Strawson, basa su propuesta de las emociones morales partiendo de las emociones reactivas⁵⁰.

Para Wallace, la razón de la aproximación a la moralidad por medio de las tres emociones reactivas arriba mencionadas, es que éstas pueden ser fácilmente agrupadas y distinguidas de las demás emociones, principalmente porque dependen, necesariamente, de la tenencia de expectativas sobre sujetos. Él propone que alguien puede ser considerado como moralmente responsable solamente si puede ser sujeto de alguna de estas emociones en el sentido de sentimiento moral⁵¹. Vale decir que se necesita que

⁴⁹ Strawson hace una aproximación a las emociones teniendo en cuenta dos cuestiones importantes: Primero, que éstas están ligadas a la responsabilidad moral (más adelante veremos por qué) y su asignación y segundo, que el problema de la posibilidad de asignar responsabilidad moral pareciera estar enmarcado en los problemas de determinismo/indeterminismo y de compatibilismo, incompatibilismo. Estas discusiones acerca de la posibilidad de la veracidad del determinismo y sus consecuencias en la responsabilidad no es una preocupación de la que nos hagamos cargo en este texto. Se asumirá que, de alguna manera, somos libres y que actuamos según nuestra voluntad, al menos la mayoría del tiempo.

⁵⁰ En lo que respecta a la propuesta de R. Jay Wallace, se hablará acá de lo propuesto en su libro *Responsibility and the Moral Sentiments*.

⁵¹ Una posible objeción a esta afirmación sería pensar en los niños que, aunque capaces de emociones reactivas, no son considerados como sujetos de éstas. La respuesta a esta objeción puede ser que en estos

alguien pueda ser sujeto de alguna de estas emociones, cuando dependan de juicios y creencias morales, para ser un sujeto moralmente responsable. En resumen, para Wallace, la responsabilidad moral se da cuando, o bien hay sentimientos morales o bien cuando se consideran adecuados. Más adelante volveremos sobre este tema.

Es indispensable aclarar que las emociones reactivas pueden no ser siempre sentimientos morales. Esta particularidad se puede explicar por medio de la alusión a la posibilidad de que estas emociones puedan ser, en algunas ocasiones, injustificadas. Si asumimos, como Wallace, que los sentimientos morales deben tener una justificación proposicional, no puede calificarse de sentimiento moral la culpa que siente un sujeto que, al pensar en la adecuación de su emoción, no se considere culpable (es decir, cuando busque las razones que justifican su emoción, no encuentre ninguna). Para que este caso de culpa pudiese ser visto como sentimiento moral sería necesario encontrar los contenidos proposicionales que la sustentan o, de lo contrario, la emoción sería errada y podría ser corregida, como lo propone Roger Lamb, por medio de un examen de las propias creencias. Puesto de otra forma, podemos decir que, para que podamos considerar una emoción como sentimiento moral, debemos poder sustentarla con razones (proposicionalizables) que indiquen el porqué de la adecuación de la emoción a la situación en la que está envuelto el sujeto. Wallace parte, para hablar de este tema, de “la existencia y eficacia explicativa de actitudes proposicionales como creencias, deseos y emociones” (Wallace, 1996: 6). Del presupuesto de Wallace podemos inferir que estas emociones reactivas tienen necesariamente contenidos cognitivos⁵² que las explican y justifican. De cualquier manera, creo que es necesario tener en cuenta que la justificación de la emoción no es algo absoluto, es decir que no existe una sola versión de justificación correcta; dependiendo de la cultura y de las personas, unas justificaciones podrán parecer más válidas que otras. Lo importante de la posibilidad de justificación de las emociones morales es que debe haber por lo menos una creencia que

casos se está dando la transición del niño hacia la agencialidad. Además, si pensamos un poco en esto encontraremos que a los niños, desde muy temprana edad, se les empieza a adjudicar cierta responsabilidad moral (por simple que sea). Si bien es cierto que no consideramos a los niños como plenamente responsables si les atribuimos, hasta cierto punto, responsabilidad.

⁵² En el texto de Wallace, se hace referencia a lo cognitivo en términos de contenidos proposicionales. Sin embargo es pertinente mencionar el hecho de que Wallace no afirma que el sujeto que tiene la emoción deba plantearse la emoción como una actitud proposicional al momento de tenerla. Lo único que exige su teoría es que las expectativas que dan origen a la emoción puedan ser planteadas lingüísticamente aún cuando el sujeto no lo haga. Con esto se quiere decir que es posible que el sujeto perciba los contenidos proposicionales relacionados con la emoción (como creencias y expectativas) por medio de un examen de sus estados emocionales. En pocas palabras: el sujeto puede percibir los contenidos proposicionales de sus emociones al momento de tenerlas, o simplemente no hacerlo; lo importante es que pueda hacerlo eventualmente.

las respalde (aún cuando esta no parezca tener razones demasiado convincentes), no pueden ser “porque sí”. No obstante, hay casos en los que, revisando la justificación de una emoción, no encontramos un soporte convincente y aún así no dejamos de experimentarla. En estos casos hay que tener en cuenta dos cosas: la primera es que las emociones no aparecen y desaparecen tan pronto como la voluntad lo ordene, toma tiempo cambiar las emociones al igual que toma tiempo interiorizar nuevas creencias. La segunda es que podemos tener, cada cual, justificaciones que para nosotros sean válidas, aún cuando para otros puedan parecer irracionales o insensatas; el argumento de la fe es un buen ejemplo: “siento culpa porque para Dios esto que hice es malo”. Puede que esta afirmación no tenga justificaciones bien argumentadas sobre el porqué Dios lo considera malo o sobre porqué lo que Él opine es relevante para el sujeto; de cualquier manera, para el sujeto dicha justificación basta. En vista de estas dos consideraciones debemos tener en cuenta que la justificación de los estados emocionales es construida por una comunidad moral y moldeada por los sujetos que la conforman y que, dado que muchas veces refiere a lo no verificable empíricamente (como juicios de valor), no necesariamente hay una sola versión correcta de justificación. Otro sería el caso si se trata de creencias fácilmente verificables como el caso de que alguien siente culpa porque cree que mató a alguien con su carro. Si la persona salió ilesa, la culpa por el asesinato es injustificada y desaparece aún cuando pueda haber culpa por otros motivos como la imprudencia o la negligencia.

Volvamos ahora sobre el tema de la responsabilidad. Antes que nada vale la pena hacer una breve explicación de qué es ser responsable en la propuesta de Wallace. La responsabilidad implica la posibilidad, del sujeto al que se le asigna, de deliberar, de controlar sus propios comportamientos a la luz de razones.

Se supone el hecho de que las acciones de los sujetos a los que tenemos por responsables son, de alguna manera, parte del sujeto, son una expresión de su carácter. Esto es de vital importancia dado que se toman acá las acciones de los sujetos como parte de sí mismos. De igual manera, las emociones serían, de alguna manera, una parte del ser, del carácter y de la identidad de cada cual. Lo relevante acá es que tanto las acciones como las emociones de los sujetos deben ser parte de ellos, deben ser una muestra de su actitud hacia el mundo, de una serie de apreciaciones (incluidas, obviamente, las morales) que representan su yo, su identidad. Quiero resaltar este punto dado que en este escrito se busca una aproximación que no se base en la conducta sino

en algo más allá de ella, que implica formas de cognición sin ser una apreciación meramente intelectual; como lo diría Sartre: “las conductas puras y simples *no son* la emoción, como tampoco lo es la conciencia pura y simple de estas conductas”. En pocas palabras lo que acá se persigue es una perspectiva de las emociones que tome en cuenta tanto la conciencia como las formas de expresión, las influencias sociales y el factor físico. Las personas, en tanto sujetos u objetos de la emoción, son consideradas, en cierta forma, como el ser sartriano, como siendo parte de un involucramiento e implicación en el mundo⁵³; son consideradas como capaces de reflexión y deliberación aún cuando no se proponga que debe haber reflexión y deliberación en un sentido proposicional (ni cuando se es objeto ni cuando se es sujeto de la emoción). De una forma un tanto kantiana, Wallace propone esa idea de la siguiente manera: “la responsabilidad requiere [...] el poder de apartarse de los propios deseos, de reflexionar sobre los fines que [éstos] nos inclinan a perseguir a la luz de principios morales y de ajustar o modificar los propios fines como resultado de esa reflexión” (Wallace, 1996: 14)⁵⁴. Un ejemplo que puede ser aclarador en este punto es el del sujeto incontinente. Tanto en la acepción física como en la mental, la incontinencia es una patología en la que las “acciones”, si cabe el término, de los sujetos se dan de forma independiente a su voluntad, a sus reflexiones y en general a su posibilidad de control; estas “acciones” son fenómenos sobre los que el sujeto no tiene más control que el que tiene sobre, por ejemplo, la órbita del planeta tierra. Claramente, no creemos que nadie sea responsable por aquello sobre lo que no tiene control; no vemos como responsable a nadie por la forma de la órbita terrestre ni tampoco por el movimiento de su pierna cuando un médico golpea su rodilla con un pequeño martillo. Grosso modo se ha presentado acá lo que para Wallace se necesita para ser responsable. Pasemos ahora a las consideraciones de Wallace sobre qué es ser responsable, específicamente en el ámbito moral.

En cuanto a la responsabilidad moral, en la propuesta de Wallace, podemos decir que, además de requerir la característica de ser responsable se necesita la susceptibilidad a determinadas emociones. En sus palabras: “tener a alguien por moralmente responsable es esencialmente estar sujeto a un rango distintivo de sentimientos morales en nuestras interacciones con la persona” (Wallace, 1996: 8). Una pregunta que se sigue de esta afirmación es por qué podría un sujeto ser objeto de ese rango de sentimientos

⁵³ Como en la propuesta de Solomon.

⁵⁴ El texto original dice: “responsibility requires, in addition, the further powers to step back from one’s desires, to reflect on the ends they incline one to pursue in light of moral principles, and to adjust or revise one’s ends as a result of such reflection”.

morales (que son, para Wallace, las actitudes reactivas). La respuesta es que las emociones reactivas, en tanto que sentimientos morales, están conectadas con obligaciones, con expectativas morales que se basan en unos principios que son comunes a un grupo de sujetos, a una comunidad de personas. En otras palabras podemos decir que cuando tenemos sentimientos morales hacia alguien, lo hacemos de acuerdo a una evaluación de sus actos en términos del cumplimiento de obligaciones y expectativas que ponemos en ellos por ver en ese alguien a un sujeto que forma parte de una comunidad moral. Las demandas que se hacen a los sujetos dependen en gran parte de nuestra relación con ellos y al rol que, según esta relación deberían desempeñar. Así, según el tipo de responsabilidad que atribuimos exigimos cosas distintas. Strawson pone esto en juego, de una forma bastante clara, en *Libertad y resentimiento* cuando dice:

“En general demandamos algún grado de buena voluntad o respeto por parte de aquellos que mantienen esas relaciones [ser partícipes de un interés común, ser amante, familiares, amigos, colegas etc.] con nosotros, aunque las formas en que solicitamos que adopte pueden variar ampliamente de caso a caso. La gama e intensidad de las actitudes que adoptamos *como reacción* ante la buena voluntad, su ausencia o su contraria no varían menos.” (Strawson, 1995: 43)⁵⁵

En este caso, el de la teoría de Strawson, hablaríamos de una relación con una comunidad moral, en la que se espera un seguimiento de cierto código de conducta.

Antes de hablar de la comunidad, pongamos nuestra mirada sobre las emociones reactivas. Wallace se decide por la indignación, el resentimiento y la culpa como el grupo de emociones relacionadas con la responsabilidad moral principalmente por dos motivos: el primero es que todas tienen que ver con las expectativas que se ponen en alguien. Cabe aclarar que hay una diferencia entre las expectativas morales y las no morales que consiste en que las primeras dependen de alusiones a la valoración de algo como bueno o malo y de creencias en torno a esa valoración, mientras que las segundas pueden basarse en cualquier tipo de creencia o valoración (por ejemplo estética); la emoción reactiva, para ser sentimiento moral, necesita basarse en expectativas morales. Cuando la persona no cumple esas expectativas, se vuelve un posible objeto de dichas emociones. De esto último, obtenemos el segundo motivo: para Wallace, algo que caracteriza este reducido grupo de sentimientos morales es que se refieren a algo, es decir, que son intencionales en el sentido en que se dirigen a un objeto que en este caso debe ser un agente. Él dice que esas emociones tienen un contenido proposicional en la medida en que, por ejemplo, el sujeto se siente culpable *por* algo. Para efectos del

⁵⁵ El énfasis está en el original.

presente texto, nos detendremos solamente en el primer motivo, dado que ya se ha hablado anteriormente de que un requisito para que una emoción pueda ser considerada como tal, es que se refiera a un objeto. Cabe anotar, de cualquier manera, que para Wallace, la necesidad de la referencia a un objeto por parte de la emoción no es tan clara en todas las emociones como lo es para los sentimientos morales y más específicamente, para las emociones reactivas.

Ahora, habiendo explicado por qué podemos agrupar estas emociones queda por decir cómo diferenciarlas. La respuesta radica en las creencias morales (que son, en pocas palabras, creencias que involucran una valoración moral como parte relevante de su contenido) que estas emociones implican y que las justifican. Así, la culpa implica la creencia de que “yo” le he hecho daño a otro, la indignación implica la creencia de que el agente a quien está dirigida la emoción le hizo daño a otro y el resentimiento implica la creencia de que un sujeto me ha hecho daño a mí (con daño nos referimos a la ruptura de la expectativa moral puesta en el sujeto).

Como hemos visto hasta ahora, en la propuesta de Wallace se postula una relación entre las emociones y la responsabilidad moral por medio de las emociones reactivas, dada la posibilidad, dice Wallace, de agruparlas mediante sus contenidos proposicionales y su conexión con expectativas. En este punto de la discusión es evidente la conexión de la propuesta de Wallace con la propuesta de Strawson. Para este último la referencia un objeto y las expectativas son un punto importante de partida para hablar de las actitudes reactivas⁵⁶. Así, las emociones reactivas, en la teoría de Wallace, son sentimientos morales sólo si se conectan con expectativas morales, que generalmente se traducen en obligaciones o requerimientos, más específicamente, cuando se trata de obligaciones de las que el sujeto puede dar una explicación moral (contenido proposicional) y cuando existe la creencia moral de la violación de una máxima moral por parte de un sujeto capaz de deliberación.

Se hará ahora una pausa en la revisión de la propuesta de Wallace para hablar de la conexión de las expectativas con la existencia de una comunidad. Esa comunidad, es

⁵⁶ Strawson puso, de forma explícita esta afirmación: “las actitudes reactivas personales descansan sobre, y reflejan, una expectativa y una demanda de manifestación de un cierto grado de buena voluntad y compromiso por parte de los demás seres humanos hacia nosotros mismos; o, cuando menos, descansan sobre la expectativa y la demanda de que no se manifestará mala voluntad activa ni desinterés o indiferencia.” (Strawson Pág. 54). De cualquier manera, también podemos darnos cuenta de la diferencia antes mencionada, entre Wallace y Strawson en la medida en que para Strawson todas las emociones reactivas (que para él son todas las emociones personales y no sólo las tres que Wallace rescata) cuentan con esta estructura.

el concepto que nos permite incluir a los otros en nuestras expectativas y demandas, se construye a través del consenso y de la creación de un mundo inter-mental entre los individuos que la conforman.

Algo que debemos tener en cuenta al hablar de las emociones es que se encuentran en las relaciones, no en un ente separado llamado “individuo” o “sujeto”. Más específicamente, cuando hablamos de emociones entre sujetos, tenemos que hablar de la construcción de un mundo humano por medio de herramientas como el lenguaje y las relaciones interpersonales. Por eso, cuando debemos hablar de emociones entre sujetos tenemos que tener en cuenta una concepción particular de lo que es ser hombre. Aún cuando se diga de la emoción que es un fenómeno subjetivo y, como todos los procesos humanos pueda ser percibida sólo por un yo, la emoción y lo relevante para su análisis (al hablar de lo interpersonal y de lo social) está en la relación entre sujetos y no en los sujetos como entes separados que se unen al azar. Esto, dado que no podemos referirnos a la moral hablando *del* hombre sino, necesariamente, de *los* hombres.

La distinción entre *el* hombre y *los* hombres recién mencionada la tomo de lo expuesto en *¿Qué es la política?* de Hannah Arendt. Ella hace énfasis en que lo político no puede buscarse como parte del individuo, pues la política nace en la relación entre los hombres. En el caso, de las emociones y la responsabilidad moral, cuando hablamos de “el hombre” en realidad se hace referencia a los hombres y no a un individuo que se relaciona forzosamente con los demás. Arendt se refiere al hombre “creado a la imagen de la soledad de Dios” como una de las concepciones occidentales que implican la imposibilidad del acercamiento al génesis de la política; pues se preconice al hombre como teniendo por sinsentido a los otros hombres, siendo éstos creados a imagen y semejanza de la soledad divina.

Dado que se busca acá un acercamiento al problema de la responsabilidad moral, que necesita de la interacción entre sujetos, debemos tener en cuenta la naturaleza social y la influencia que tienen los sujetos entre sí. El encanto de nuestra relación con el mundo empieza, en nuestra relación con el otro. Precisamos del otro y de una relación con éste para hablar de fenómenos humanos como la política, la moral y las emociones involucradas con esta última; pues no podemos referirnos a un sujeto aislado cuando hablamos de sentimientos morales. Para las personas es muy importante y valorado (positiva o negativamente) que los demás, y algunos en especial, tengan cierto tipo de actitudes hacia ellas que se vean reflejadas en sus interacciones y acciones en general.

Así, de la valoración que hacemos de las acciones y actitudes de los demás generamos una actitud propia hacia los otros que, en conjunto con la actitud de los demás hará parte de una comunidad moral. Es importante hacer énfasis en que la vida comunitaria y la cultura (entendida como el conjunto de creencias, costumbres y formas de vida de una comunidad) son parte de *ser humano*; Tzvetan Todorov afirma esto de una forma a la vez sencilla, precisa y clara que puede ayudarnos para terminar esta idea:

“Un ser sin cultura alguna no es del todo humano. [...] El ser humano no se contenta con una vida biológica, sino que necesita sentir que existe, lo cual sólo puede proceder de su inserción en la sociedad específicamente humana, un medio del que no puede prescindir, ya que no encuentra en sí mismo las pruebas de esta existencia. *La conciencia de sí surge del reconocimiento de los otros, dado que lo interhumano precede y fundamenta lo humano*”⁵⁷. (Todorov, 2008: 96).

Lo descrito en la cita anterior es una buena explicación de por qué una comunidad⁵⁸ no es solamente la multiplicidad de sujetos. Se necesita algo que los identifique y que, de una u otra manera los haga perseguir fines coherentes con los motivos que permiten la identificación entre los diferentes sujetos. Aunque el concepto de mundo inter-mental ya fue expuesto en la sección anterior del presente escrito, se puede ilustrar de forma clara mediante la alusión a los postulados de Royce en su escrito *The Nature of Community*.

Antes que nada quisiera poner de relieve que la noción de Royce que se expondrá aquí, acerca de la comunidad, es tomada someramente y sólo con el fin de ampliar la idea de la necesidad de una base cognitiva para las emociones que tienen que ver con la regulación social. La comunidad royciana encaja acá como ejemplo de la necesidad de examinar las emociones como característica social, construida sobre la base del plano cognitivo que antes llamamos mundo inter-mental; todo esto en vista del postulado ya planteado de que las emociones deben ser tenidas en cuenta como parte del ámbito humano que, por decirlo de alguna manera, ha trascendido la selección natural y que depende, casi exclusivamente de la capacidad de creación de ámbitos independientes del determinismo fisiológico y evolutivo, independientes de la generalidad de gestos y reacciones nerviosas. Esta aclaración nos lleva a que las

⁵⁷ El énfasis no está en el original.

⁵⁸ En el presente texto se usa el término “comunidad” en un sentido amplio que incluye, en general, todas las formas de agrupación humana que tienen que ver con consensos y construcciones mentales. Hago esta aclaración teniendo en cuenta que para John Rawls y para otros, sociedad democrática y comunidad son dos cosas totalmente diferentes. Aquí, hablamos de comunidad abarcando la sociedad democrática en el sentido en que, para la vida en sociedad se necesita de la existencia de expectativas y algunos consensos morales.

emociones y más específicamente, las emociones como parte de la moralidad, son distintas de las meras reacciones cuando hablamos de artificios humanos.

Royce, en su propuesta de comunidad, se refiere a una comunidad moral, fuertemente vinculada por medio de principios y valores. En este punto se puede hacer una vinculación entre los postulados de Royce y Wallace. La comunidad propuesta por Royce y la comunidad moral en la que se da la asignación de responsabilidad moral, dependen de lazos suficientemente fuertes como para que se dé la interiorización de las máximas morales que rigen al grupo. La relevancia de esta conexión radica en que cuando hablamos de sentimientos morales, hablamos de una implicación profunda con las normas. Si no hay esa relación entre el sujeto y la norma, se puede aceptar la norma por motivos meramente pragmáticos, no sintiendo culpa indignación o resentimiento cuando se rompen las normas. Así, la aceptación de una norma por motivos superfluos no implica poner en otros o en sí mismo las expectativas que motivan los sentimientos morales⁵⁹. Lo que diferencia la relación con las normas que se tienen cuando hay sentimiento morales involucrados y cuando no los hay, es que éstos implican, como ya se dijo, una aceptación de la norma, un involucramiento con ella; Wallace lo pone de la siguiente forma:

“[las emociones reactivas] son respuestas emocionales dirigidas a la violación de obligaciones morales que nosotros aceptamos. Al expresar esas emociones no solo estamos descargando [venting] sentimientos de enfado y odio para satisfacer el deseo de infligir dolor o sufrimiento [en quien ponemos la emoción] [...]; estamos demostrando nuestro compromiso con ciertos estándares morales, como reguladores de la vida social. (Wallace, 1996: 69)

La teoría de la comunidad de Royce parte del rechazo a la concepción de que una comunidad está formada por individuos que no tienen en común mucho más que el hecho de su coexistencia. La razón de este desacuerdo es que cuando tomamos a los individuos como entes separados y los ponemos uno junto al otro, lo máximo que podemos obtener es una multitud, en la cual es imposible asignar responsabilidad moral dado que no hay una cohesión cognitiva sino una multiplicidad de motivaciones, fines y reglamentos individuales inconexos entre sí. La idea es que un grupo de individuos de ese estilo sería algo como el estado de naturaleza hobbesiano en el que no hay cohesión entre sujetos sino la propensión continua a la guerra. Así, para hablar de moral (que parte necesariamente de una comunidad), se necesita de la mediación cognitiva de ideas consensuadas, de una identificación entre los individuos.

⁵⁹ Wallace utiliza la expresión “holding someone to an expectation”.

Para Royce, una multitud puede comportarse de una u otra manera sin llegar a ser comunidad dada la carencia de una historia, de unas tradiciones, de una unidad coherente. No se hará acá una larga explicación de la necesidad de memoria e historia para la composición de una comunidad. Asumiremos esta necesidad para dar prioridad a temas más importantes para los planteamientos que aquí se hacen. Baste decir que se necesita de una temporalización del individuo y de la comunidad (como se mencionó en la sección anterior aludiendo a la necesidad de la evasión del presente) para la creación de la sociedad como artificio humano. Para Royce, entre más ricas sean la memoria y la historia común de los miembros de una comunidad, más se estrechan los lazos entre ellos, son cada vez más, todos ellos, uno sólo. Esto es crucial para la moralidad en tanto ente regulador (pues la moral constituye una serie de valoraciones que implican, tácita o explícitamente, unas determinadas reglas de conducta) dado que, para la asignación de responsabilidad moral, el individuo sujeto a esta responsabilidad debe ser parte de una comunidad moral, debe estar sujeto a las emociones que se vinculan con la responsabilidad de forma tal que, siguiendo a Wallace, independientemente de sus estados emocionales, crea que, por ejemplo, la culpa sería una emoción adecuada como respuesta a sus propias acciones.

Esta necesidad de memoria es, en la propuesta de Royce, al igual que en la propuesta de Cyrulnik, algo que también concierne al individuo. Un individuo “es” en la medida que tiene conciencia de su pasado. No se puede hablar de un ser en un único momento presente. La construcción de la identidad depende, en gran parte, de la conciencia de un pasado que nos da pautas para poder señalar o reconocer un carácter como propio; es un hecho que cuando queremos mostrar nuestro yo o presentarnos (no en el sentido formal sino en el sentido de mostrar quiénes somos) recurrimos siempre a anécdotas, historias y, en general, a nuestro pasado. Además, no sólo la memoria es importante, también lo es la expectativa hacia el futuro en la medida en que, complementando lo que se dijo en la frase anterior, podemos decir que gran parte de lo que somos y hacemos está enfocado en lo que queremos lograr y, de hecho, también podemos definirnos, al menos en parte, a través de nuestras aspiraciones. En palabras de Royce: “[...] mi idea de mi mismo es una interpretación de mi pasado –conectada también con una interpretación de mis esperanzas e intenciones para mi futuro.”⁶⁰

⁶⁰ En el original: “my idea of myself is an interpretation of my past –linked also with an interpretation of my hopes and intentions as to my future”. Ver Royce, “The Nature of Community” en *Classic American Philosophers* Pág. 204

Teniendo en cuenta que tanto nuestros recuerdos como nuestras expectativas son necesarios para la existencia del sujeto, y que éstas están marcadas por los grupos a los que se pertenece o se ha pertenecido, cabe mencionar cómo encaja el individuo en esta concepción. Veamos entonces, lo que Royce llama comunidad de expectativas. En pocas palabras, dicha comunidad de expectativas es una en que los individuos aceptan, como parte de su ser y de su vida individual, el mismo futuro que el de los otros miembros de la comunidad. La comunidad constituiría un cuerpo espiritual.

Si bien es cierto que el concepto de expectativa es utilizado en contextos diferentes en la propuesta de Royce y en la de Wallace quiero exponer el porqué pueden ser relacionadas. Mientras en Royce la “expectativa” se refiere a una finalidad social, en Wallace se refiere a la observancia de una determinada normatividad. Sin embargo, si vamos un poco más allá, podemos decir que la expectativa royciana incluye la expectativa de cumplimiento de una normatividad en la medida en que se necesita de esta última para afirmar la comunidad moral, es decir, que esperamos de los demás lo mismo que de nosotros (en términos normativos) con la finalidad del bienestar y la cohesión social (que puede ser vista como la “expectativa” que propone Royce).

El siguiente punto en cuanto a la propuesta de Royce, es una revisión de las condiciones para que una comunidad sea posible. La primera es que el individuo expanda su vida, tanto en el pasado como en el futuro, mucho más allá de lo que su experiencia pueda testimoniar. La segunda consiste en que los individuos sean capaces y estén dispuestos a establecer comunicación, una comunicación que los una. La tercera condición es que la proyección de pasado y futuro hecha por los distintos individuos, tenga eventos en común para todos. Esto es, en resumen, lo que se necesita para lograr una comunidad consciente de su propia vida. Para poder hablar de comunidad se necesita que haya más que simple cooperación, hay que ser consciente del por qué, del desde cuándo se coopera. Esto encaja con la necesidad de cohesión entre los sujetos, la necesidad de identificarse con una sociedad, con una comunidad moral que existe antes que nosotros y que perdurará luego de nuestra desaparición. Se puede decir, a manera de conclusión de lo anterior, que es a partir de la aceptación de un mundo inter-mental que no está en el hombre, sino entre los hombres (que la componen) de lo que depende una comunidad moral. La comunidad se hace posible porque cada cual incluye su vida idealmente extendida en los actos intencionales de cooperación llevados a cabo por la comunidad. Entre menos individuales sean los actos intencionales, más cohesionada

será la comunidad. Se ve entonces, claramente, el planteamiento de Royce: los sujetos, en lo que respecta a la comunidad, son más que simplemente individuos, son parte de un todo.

Luego de echar un vistazo a la noción de comunidad y su relación con lo mencionado en secciones anteriores de este escrito volvamos a la propuesta de Wallace. Como habíamos dicho antes, las emociones reactivas son sentimientos morales en la medida en que aparecen en concordancia con expectativas morales, de las que podemos hablar en términos de obligaciones de las que el sujeto puede dar una explicación moral. Además, recordemos, las emociones reactivas se dan cuando, por ejemplo, se da la creencia de la violación de una máxima moral por parte de un sujeto al que puede asignársele responsabilidad moral.

Vale la pena mencionar que tener a alguien por responsable sólo implica el creer que sería apropiado tener las emociones reactivas, no se necesita tener, necesariamente la tendencia a la emoción. Sólo se necesita aceptar que un sentimiento moral sería adecuado, no necesariamente sentirlo. Tener a alguien por responsable es simplemente poner expectativas en ese alguien (expectativas en el sentido en que están conectadas con las emociones reactivas). Las sanciones morales están siempre ligadas a la colocación de expectativas en otros. Por ejemplo, esperamos siempre de los demás, en la vida cotidiana, que se dirijan con nosotros sin recurrir a insultos y agresiones; cuando esta expectativa se rompe, aún en el caso hipotético de que no se generara ningún sentimiento moral en quien recibe el insulto, la persona, aún sin experimentar una emoción, al reflexionar sobre el hecho seguramente llegará a la conclusión de que, por ejemplo, el resentimiento sería adecuado de su parte.

Es interesante que, como se puede ver, Wallace construye la relación entre emoción y moralidad por medio de la alusión a la ruptura de expectativas, a la violación de máximas morales, y, más específicamente por emociones que podríamos considerar como negativas. Podríamos justificar, en la propuesta de Wallace, el hecho de abordar de esa forma la mencionada relación, aludiendo a que, además de las características enunciadas anteriormente y asumiendo que no incluimos los casos de emociones erradas o irracionales (como en el caso de sentir culpa aún cuando no hay un contenido proposicional que justifique la emoción), las emociones reactivas de Wallace son las únicas que tienen una conexión directa con justificaciones morales. Por ejemplo,

mientras la vergüenza (que sería la emoción más cercana a la culpa)⁶¹ puede estar basada en razones morales bien puede, sencillamente, no estarlo; por contraposición, la culpa implica necesariamente una creencia moral. En la propuesta de Wallace, ser moralmente responsable implica ser culpado o reprochado más no alabado en cierta forma porque las acciones supererogatorias no son exigibles⁶². Sin embargo, en la propuesta de Wallace, esto no implica que otras emociones (fuera de las que implican algún tipo de rechazo o reproche) no puedan constituir sentimientos morales.

A pesar de lo que acabamos de ver a propósito de la propuesta de Wallace, pensemos en otras alternativas. Si bien emociones como la admiración pueden ser causadas por contenidos mentales distintos a los morales y que pueden no ser fácilmente puestos en proposiciones, sí podemos vincularlas cognitivamente y en un sentido moral con acciones que sobrepasan las expectativas y en general las obligaciones morales. Por ejemplo, pensemos en la figura del héroe. Los actos heroicos están siempre ligados a emociones como la admiración y representarían la motivación contraria a la de la indignación manteniendo el mismo esquema mental: es una acción de alguien hacia un tercero que yo juzgo como buena o mala. Es común que en ciertas ocasiones, especialmente en ocasiones que representan algún tipo de riesgo, excusamos a las personas de obligaciones morales que normalmente exigiríamos de ellas. En general lo que se propone es que hay acciones que, siguiendo una máxima moral, están más allá de lo que normalmente exigimos y que generan sentimientos morales específicos. Para ilustrar esto podemos hablar, por ejemplo, de conservar un secreto aún cuando la vida está en juego o de salvar la vida de alguien a costa incluso de la propia. Sin embargo, cuando no hacemos uso de, verbigracia, nuestro legítimo derecho a la conservación de la propia vida y, en cambio, mantenemos las máximas morales que no se nos exigirían, se vuelve apropiada la admiración. Es importante resaltar, que en este caso al igual que en todos los casos de emociones interpersonales, la emoción depende de la actitud y

⁶¹ La diferencia entre vergüenza y culpa radica en que, como ya se dijo, la culpa implica necesariamente la aceptación de la responsabilidad que se tiene sobre el motivo de ésta (que puede ser, por ejemplo, una acción), como en el caso en que aceptamos que rompimos una porcelana por falta de cuidado y de atención a las advertencias que se nos hicieron (esta emoción implica saber que estaba actuando negligentemente, que las acciones que se llevan a cabo están en contra de las expectativas que otros pondrían en mí y que puedo, por mí mismo, cumplir o no cumplir), mientras que la vergüenza no necesariamente implica la noción de responsabilidad (pensemos en el hecho de que alguien puede sentirse avergonzado de algunos familiares aún cuando no dependa de él, ni sea su responsabilidad, quién forma parte de su familia ni cómo se comportan sus familiares).

⁶² Cabe mencionar que, de cualquier manera, Strawson no estaría de acuerdo con esto en la medida en que él considera como actitudes y sentimientos reactivos todas las emociones implicadas en las relaciones interpersonales

propósitos de la persona a la que asignamos nuestras emociones; como lo diría Strawson:

“Si las acciones de alguien me sirven para lograr una ventaja que deseo, entonces me benefician en cualquier caso; pero si su intención es que me benefician a causa de una buena voluntad general hacia mí, sentiré con razón una gratitud que no sentiría en absoluto si el beneficio fuese consecuencia incidental, no querida o incluso lamentada por él, de algún plan de acción con un objetivo distinto.” (Strawson, 1995: 42).

Wallace evita una perspectiva muy inclusiva (como la de Strawson) de las emociones como vinculadas con la responsabilidad moral, dado que propone, no sin razón, la dificultad de agrupar las emociones relacionadas por medio de contenidos mentales. Él propone que las emociones morales se pueden agrupar en la medida en que tienen contenidos mentales que podemos identificar y describir y que están relacionados con creencias morales. Para Wallace, la relación de otras emociones con la cognición no es tan clara y, la relación es menos clara aún al hablar de creencias y máximas morales. Hagamos, sin embargo, un alto en este punto. Como se ha mostrado a lo largo de este escrito, las emociones, en la medida en que son una apreciación de un fenómeno⁶³, requieren tanto de un objeto al que se dirigen como de un contenido cognitivo que sustente esa relación. Como se dijo anteriormente, la necesidad de contenidos cognitivos, que bien pueden ser puestos en proposiciones, no implica que las emociones sean actitudes proposicionales. Teniendo esto en cuenta, la única diferencia entre los sentimientos morales y las demás emociones sería que los primeros contarían con contenidos cognitivos morales. Vale la pena hacer énfasis en el hecho de que no se necesita que los contenidos mentales presentes en las emociones se formulen en proposiciones. Lo que sí es condición necesaria es que dichos contenidos mentales puedan ser puestos en proposiciones al momento de reflexionar sobre ellos.

Luego de ver el papel que juega la normatividad moral en las emociones, podemos ver que cumplen distintos roles dentro del ámbito de lo humano. Están relacionadas con todo tipo de apreciaciones, incluidas las morales, sentando una base para nuestra relación con el mundo a través del involucramiento que tenemos con él, con los artificios que lo conforman y especialmente con la vida comunitaria.

⁶³ Nos referimos acá a una perspectiva cognitiva como la de Arnold y Solomon. Sin embargo Wallace, aunque defiende la relación que hay entre sentimientos morales (y otras emociones) con creencias y otros contenidos cognitivos, no considera que las emociones sean juicios. Éstas son consideradas como fenómenos cuasi-evaluativos; son parte de la actitud que incluye tanto el juicio como la emoción.

Cuando extrapolamos las características de relación, implicación y las características cognitivas de las emociones al campo moral (características que hemos referido en esta sección y que han sido también sustentadas en secciones anteriores), a un campo mucho más amplio, es decir, a lo concerniente al mundo de lo humano, podemos evidenciar la relación de involucramiento que representan las emociones con la forma en que percibimos y en que, en general, nos relacionamos con el mundo.

Si tenemos en cuenta que la moral es parte del artificio humano, de un mundo inter-mental y hasta cierto punto construido mediante la utilización de nuestras habilidades lingüísticas, y que las emociones son una parte fundamental para su sustento y que, además, muchas de nuestras relaciones cognitivamente mediadas con el mundo dependen de una implicación especial con él y que estas relaciones *son* las emociones, vemos como éstas son cognitivas y funcionan de acuerdo a apreciaciones tanto meramente individuales como consensuadas. También, vale la pena aclarar, estas sirven a impulsos naturales como el deseo de conservación de la vida. No obstante, el hecho de que sirvan para propósitos de conservación, que podríamos relacionar con las teorías fisiológicas y evolutivas, no quiere decir que las emociones sean un fenómeno que se explique enteramente mediante los métodos propuestos por estas teorías. De ser así, por la relación con lo que podríamos llamar selección natural tendríamos que asumir lo mismo de la razón.

Sin embargo no podemos prescindir de lo cognitivo en la explicación ni de la razón ni de las emociones, porque la mente, al igual que el cerebro han cambiado en los hombres. Como lo vimos en el tercer capítulo, cuando el ser humano entra en el ámbito de la significación, de la mencionada semiotización del mundo, cuando se envuelve en la creación de mundos inter-mentales, las emociones deben ser tenidas en cuenta como fenómenos que son más que simples reacciones involuntarias, irracionales e irreflexivas; deben analizarse desde sus contenidos mentales y su ascendencia social.

Conclusiones

Los estudios de las emociones han resultado en distintas conclusiones acerca de la naturaleza de de éstas. Dichas conclusiones, diferentes entre sí, implican, a su vez, concepciones distintas en cuanto a la incidencia de las emociones en la vida de los sujetos y las comunidades. Mientras algunas teorías llegan a la conclusión de que las emociones son fenómenos involuntarios que afectan de alguna manera la vida racional del sujeto, otras llegan a la conclusión de que las emociones son parte misma de la vida racional e intelectual del hombre. En este escrito, hemos visto que, para un estudio de las emociones, hay que tener en cuenta las distintas teorías y las conclusiones a las que estas llegan, con el fin de lograr una perspectiva de las emociones que nos permita verlas como una parte relevante de lo que es *ser hombre* y como una forma cognitiva y racional de implicación en el mundo. Es necesario, entonces, revisar lo que se ha dicho respecto al tema.

En las teorías de la emoción encontramos perspectivas que ponen a las emociones como meros impulsos físicos o como parte de la herencia animal que tenemos de nuestro proceso evolutivo. Encontramos, a este respecto, las propuestas de William James y Charles Darwin acerca de los fenómenos emocionales.

James, por su parte, propone que las emociones son nuestra experiencia de los cambios físicos que tenemos ante un factor excitante como, por ejemplo, una situación de peligro. Esta perspectiva nos presenta las emociones como reacciones físicas percibidas que se presentan al encontrarnos ante distintas situaciones en nuestro medio. Aunque esta aproximación a los fenómenos emocionales nos presenta un acercamiento plausible a la forma en que muchos interpretan sus experiencias emocionales, quedan aún ciertas dudas acerca del cuestionamiento por el origen de nuestras emociones. Podríamos pensar que se trata de disposiciones corporales, lo que nos llevaría a procesos evolutivos y a la constitución fisiológica del hombre. Debemos, entonces, preguntarnos por la forma en que la evolución nos llevó a esta reacción ante factores excitantes.

Al pensar en la evolución pensamos, necesariamente en los postulados de Darwin. Él afirma que las emociones sí son producto de la evolución, sin embargo, a

diferencia de James, propone que las emociones son expresiones físicas que se relacionan con complejos de acción que son, o fueron, medios para la conservación de la vida. Así, Darwin define las emociones como vestigios de acciones útiles para la conservación de la vida viendo por ejemplo, la repugnancia, como parte del complejo de acciones que se llevan a cabo para expulsar de la boca algo que tenga mal sabor o que es desagradable. Según la propuesta de Darwin, estas expresiones se dan cada vez que se da la idea de estar involucrado en situaciones que activan el mencionado grupo de acciones; sin embargo, con el tiempo, la idea se relaciona con situaciones análogas a las que inicialmente dispararon las acciones relacionadas con la conservación, llevando a que algunas expresiones de, por ejemplo, escupir, se presenten sin los demás fenómenos involucrados en la acción y sin que haya siquiera algo que expeler de nuestro organismo. Por ese motivo, la expresión de repugnancia (que para Darwin constituye la emoción) se generaliza, por medio del hábito, como respuesta a experiencias de desagrado.

Las teorías de Darwin y James nos muestran las emociones como fenómenos físicos que no cuentan con ningún tipo de inteligencia o cognición que los soporte. Esto es evidente si pensamos en lo que implica el decir “fisiológico” o “evolutivo”: se puede decir que lo fisiológico y lo evolutivo puede servir para ciertos propósitos, pero de ninguna manera se puede atribuir una conexión con la intencionalidad o con procesos racionales. Las emociones son para estas teorías, en resumen, fenómenos ciegos y, como lo dirá Solomon en *Ética emocional*, estúpidas.

En este punto, luego de ver lo que originalmente nos proponen las perspectivas fisiológicas y evolutivas, hay aún muchas preguntas por responder. Quedan, por ejemplo, cuestionamientos por la coincidencia de nuestros estados mentales con las emociones (representadas en estados físicos). Esto nos obliga a buscar nuevas propuestas de estas teorías, teorías que hablen un poco más sobre la forma en que las emociones nos afectan. Pensamos entonces en nuevas versiones de las teorías fisiológicas y evolutivas. Recurrimos, consecuentemente a uno de los defensores contemporáneos de esos dos grupos de teorías: A. Damasio y C. Izard.

A pesar de que tanto Izard como Damasio insisten en una explicación fisiológico-evolutiva de las emociones, encontramos, entre sus hallazgos, algunas implicaciones de las emociones en los sujetos que no aparecían en las versiones más antiguas de las teorías evolutivas y fisiológicas. Encontramos, por ejemplo, que las

emociones condicionan nuestra percepción y, consecuentemente, nuestra experiencia de la realidad; también hay, en estas nuevas propuestas, experimentos que demuestran que las emociones son una condición de posibilidad para la racionalidad práctica y que, de alguna manera, concuerdan, en ocasiones, con nuestras creencias y prioridades.

En las nuevas elaboraciones de las teorías mencionadas encontramos algo fundamental: aunque las emociones sigan siendo, de alguna manera, ciegas, ya no son consideradas del todo estúpidas. De hecho Izard, a lo largo de sus investigaciones se convence, cada vez más, de las relaciones que guardan las emociones con formas de cognición. Por su parte, Damasio señala que hablar de una oposición entre la razón y la emoción tiene muchas objeciones que deben ser tenidas en cuenta.

Luego del examen de las teorías evolutivas y fisiológicas, habiéndonos dado cuenta de los problemas para clasificar las emociones en grupos de complejos de expresiones y alteraciones físicas (como lo vimos en este texto)y, también habiendo visto que hay emociones que sólo se distinguen de otras por las creencias que involucran, llegamos a una conclusión importante: es necesario, para entender y estudiar las emociones, tener en cuenta los contenidos mentales involucrados en nuestros procesos emocionales.

El siguiente punto en el que debemos pensar es, entonces, las consideraciones de la relevancia de la cognición en las emociones. Dado que el análisis de las propuestas de Izard y Damasio suscita algunas dudas y cuestionamientos acerca de cuál puede ser la relación de las emociones con la cognición, debemos pensar en las teorías que se ocupan de este tema. Cuando pensamos en los tipos de cognición que implicarían las emociones, podemos adoptar dos posiciones: la primera es que las emociones son formas de cognición directamente vinculadas con la deliberación y la reflexión en un sentido proposicional y la segunda, es que las emociones son algún tipo de cognición en un sentido menos estricto, que no requiere deliberación y reflexión pero que sí involucran juicios y apreciaciones.

En el primer caso encontramos un problema importante: la contrastación con la realidad. Si pensamos en nuestra experiencia de las emociones podemos constatar, rápidamente, que no son, o no están acompañadas de concienzudos procesos reflexivos. En el segundo caso, en el que se propone que las emociones son formas de cognición no proposicionales nos damos cuenta de que las emociones son juicios y más específicamente complejos de juicios dirigidos a un objeto en el mundo, bien sea

causados por el objeto mismo o por algo que nos haga pensar en él (distinción que se expuso a través de la teoría humeana). En cuanto a estos juicios, nos damos cuenta que requieren conocimiento del mundo, asignaciones de valor y una conciencia, aunque tácita de ser un sujeto involucrado con el mundo de diferentes maneras o, como lo diría Solomon, “[...] tenemos nuestras emociones de manera irreflexiva, pero esto no significa que el hecho de hacerlo no implique aprendizaje y conocimiento detallado del mundo y de nuestro lugar en él.” (Solomon 2007: 281). Nos encontramos en este caso, sin embargo, con el problema de la justificación de llamar este tipo de cognición como juicios y apreciaciones. En otras palabras, la pregunta por si no es demasiado injustificado considerar estos fenómenos como formas de pensamiento. Apelamos entonces a una respuesta que podemos encontrar en Solomon: las emociones son formas de cognición, sí, podemos hablar de juicios y apreciaciones en la medida en que dependen del conocimiento del mundo, de valores, de creencias, de procesos de aprendizaje y de nuestra inmersión en un contexto. Las emociones son, en pocas palabras, formas de implicación en el mundo y apreciación del mismo que llegan a ser asombrosamente precisas y sutiles. Llegamos, entonces, a otra conclusión: que las emociones no son irracionales sino que son una parte de lo humano, al igual que lo es la razón de acuerdo a la cual, en una asombrosa cantidad de casos, trabajan.

En cuanto a un cuestionamiento por el papel que desempeñaría el sujeto en estos fenómenos (dado que se necesitaría de conciencia para que algo cuente como una forma de cognición racional) encontramos una respuesta bastante sencilla: nuestra conciencia de la realización de muchas de nuestras acciones, incluso las intelectuales, es tácita; sólo en contadas ocasiones somos plenamente conscientes de nuestro papel como sujetos en la realización de una acción.

Volvamos, ahora, sobre una de las afirmaciones que recién se hicieron: las emociones están íntimamente conectadas con el aprendizaje y con el contexto en el que vivimos. Esta aseveración nos obliga a preguntarnos por las implicaciones sociales de las emociones y, por qué no, por su origen social. Debemos ocuparnos, consecuentemente de las teorías que acá denominamos como de construcción social. Según estas teorías, las emociones son, en pocas palabras, “un rol social transitorio [...] que incluye una apreciación de la situación por el individuo y que es interpretada como una pasión más que como una acción” (Cornelius, 1996: 152).

De esta propuesta vale la pena extraer el hecho de que las emociones obedecen a ciertas formas de organización social y que tienen que ver con la forma en que son percibidas. En otras palabras, debemos tener en cuenta que las emociones, al igual que el ser humano, son susceptibles de profecías auto-realizadoras⁶⁴ en el sentido en que la forma en que nos referimos a ellas y en general, la imagen que se genera en el imaginario tanto social como individual afecta la forma en que percibimos, experimentamos y construimos nuestras emociones; es decir: la definición que asignamos a la emoción termina volviéndose, tarde o temprano, para nosotros, la emoción misma. Por otra parte, vimos como las emociones juegan un papel muy importante en tanto rol en la comunidad, habiendo emociones adecuadas a situaciones específicas.

Las emociones, como se vio a lo largo de este texto, dependen de las capacidades cognitivas de los seres humanos, que a su vez se basan en su naturaleza social, en la construcción de mundos intermentales que están, por así decirlo, fuera del alcance de los condicionamientos físicos y evolutivos a los que se halla sujeto el hombre. En la vida del hombre y, consecuentemente, en sus emociones, la vida en comunidad y sus implicaciones mentales se vuelven tan importantes para el hombre como es la evolución en otros animales; o, como lo diría Tzvetan Todorov:

“Comparados con los demás animales, los hombres disponen de mayor libertad respecto de sus determinaciones biológicas. [...] si las comunidades en que nacemos y crecemos no hubieran hecho anteriormente ciertas elecciones y no hubieran restringido así el inmenso ámbito de posibilidades, estaríamos sumidos en el desorden y el caos. La cultura toma el relevo de la genética” (Todorov, 2008: 47).

Podemos concluir que las emociones obedecen a reglas construidas por una sociedad de individuos siendo así un conjunto de requisitos adecuados a los requerimientos de la comunidad. En cierto sentido las emociones necesitan, para ser apropiadas, darse de acuerdo con ciertas reglas establecidas por una comunidad. Por ejemplo, cuando alguien hace daño a otro se le exige sentir culpa y hasta cierto punto se le exige a la víctima sentir resentimiento o emociones similares. Las reglas de las emociones son aprendidas esas reglas contemplan una apreciación adecuada para diferentes circunstancias. Cuando hablamos de reglas hablamos de un tipo de compromiso que es, en este caso, un compromiso con una comunidad de individuos que

⁶⁴ Una profecía auto-realizadora es una predicción que por ser hecha, es en sí misma la causa de que se haga realidad.

puede ser una comunidad moral. Es a partir de la aceptación de un mundo inter-mental, que no está en el hombre sino entre los hombres (que la componen), de lo que depende una comunidad moral y todas las relaciones emocionales que esta involucra. Cabe recordar que no todas las emociones son interpersonales o morales, aun cuando las haya, no pocas, de este tipo.

Después de llegar a las conclusiones que se han expuesto en esta última sección, podemos darnos cuenta que el recorrido descrito, a saber, primero las emociones como alteraciones físicas, luego como vestigios evolutivos, luego como entes cognitivos, después consideradas como fruto de la sociedad y finalmente tenidas en cuenta como actores morales nos lleva a un par de conclusiones más: primero, que las emociones son un poco de todo lo que se les atribuye desde las distintas teorías sin poder ser del todo abarcadas por ninguna de ellas. Sin embargo, vemos también, que las emociones, en tanto partícipes de la vida del hombre dependen necesariamente de sus contenidos mentales, de sus apreciaciones de mundo, de su memoria y sus expectativas hacia futuro. Además vemos que todas estas expectativas, creencias etc. están envueltas en una comunidad y esto, nos lleva a la segunda conclusión: hay aun mucho por decir acerca de la participación de las emociones en la vida tanto individual como comunitaria, hay muchos debates abiertos sobre el papel de las emociones en, por ejemplo, la responsabilidad moral, sobre el papel de éstas en los procesos de elección y en la vida psíquica de los sujetos en general. Queda abierta, esta discusión a discusiones en el ámbito de la filosofía de la psicología, en filosofía de la mente y en la ética en la que se espera poder ahondar en escritos posteriores.

Las emociones son, en resumen, una serie de juicios, basados en prioridades y escalas de valor, que califican y median nuestra relación con los objetos del mundo (bien sea físicos o mentales). Para que las emociones puedan existir en su forma humana (es decir como grupos complejos de juicios) se necesita de la mediación cognitiva, gracias a la semiotización de la experiencia, de nuestra relación con el mundo. Esto se da porque la lengua es fruto de una comunidad, de una serie de acuerdos y descubrimientos con los que crecemos y en los que creemos (aún cuando puedan ser sujetos de revisión); la lengua no es algo neutro, implica ideas, acciones y juicios que son fruto del pasado y, más importante aún, implica una forma de división y clasificación de la realidad, una perspectiva.

Bibliografía

- Arendt, Hannah; *¿Qué es la política?*. Paidós: Barcelona, 2007.
- Aristóteles; *Ética a Nicómaco*. Alianza Editorial: Madrid, 2004.
- Arnold, Magda; *Emotion and Personality Vol 1 Psychological Aspects*. Columbia University Press: New York, 1960.
- Averill, James R.; “The Emotions”. En E. Staub (ed), *Personality. Basic aspects and current research*. Prentice Hall: New Jersey, 1980.
- Berkeley, George; *Principios del conocimiento humano*. Losada: Buenos Aires, 2004.
- Calhoun, Cheshire/ Solomon, Robert C. (compiladores); *¿Qué es una emoción? : Lecturas clásicas de psicología filosófica*. Fondo de Cultura Económica: México, 1989.
- Cornelius, Randolph R.; *The science of emotion. Research and tradition in the psychology of emotion*. Prentice-Hall: Inc. New Jersey, 1996.
- Cyrulnik, Boris; *El encantamiento del mundo*. Editorial Gedisa: Barcelona, 2002.
- Damasio, Antonio R.; *La Sensación de lo que ocurre- cuerpo y emoción en la construcción de la consciencia*. Editorial Debate: Madrid, 2001
- De Sousa, Ronald; *Emotion*. En Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2003. En <http://plato.stanford.edu/entries/emotion/>
- _____; “The rationality of emotions”. En Rorty, Amélie (ed), *Explaining emotions*. University of California Press: Berkley & Los Angeles, 1980.
- Elster, Jon; *Tuercas y tornillos*. Editorial Gedisa: Barcelona, 2003
- Gordon, Robert M.; “Emotions and Knowledge”. En *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, No. 13. (Jul. 3, 1969): 408-413.
- Hume, David; *Tratado de la Naturaleza Humana*. Editorial Tecnos: Madrid, 2008.
- Izard, Carroll / Kagan, Jerome / Zajonc, Robert B.; *Emotions, cognition and behavior*. Cambridge University Press: New York, 1984.
- James, William; *Principles of psychology*. University of Chicago Press: Chicago, 1991.

- Lamb, Roger; "Objectless Emotions". En *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 48, No. 1. (Sep., 1987): 107-117.
- Morris, Herbert; "Nonmoral guilt". En Schoeman, Ferdinand (ed), *Responsibility, Character and the Emotions*. Cambridge University Press: New York, 1987.
- Newen, Albert / Zinck, Alexandra; "Somos lo que sentimos". En *Mente y Cerebro*, No. 34 (enero-febrero 2009): 62-67.
- Nussbaum, Martha C.; *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*. Cambridge University Press: New York, 2003.
- Roberts, Robert C.; *Emotions*. Cambridge University Press: Cambridge, 2003.
- Rorty, Amélie; "Explaining emotions". En Rorty, Amélie (ed), *Explaining emotions*. University of California Press: Berkley & Los Angeles, 1980.
- Royce, Josiah; "The nature of community". En *Classic American philosophers*. Fordham University Press: New York, 1996.
- Sartre, Jean-Paul; *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza editorial: Madrid, 2005.
- Solomon, Robert C.; *Thinking About Feeling*. Oxford University Press: New York, 2004.
- _____; *Ética emocional*. Paidós: Barcelona, 2007.
- _____; "The philosophy of emotions". En *Handbook of emotions*. The Guilford Press: Nueva York, 2008.
- _____; "Emotions and choice". En Rorty, Amélie (ed) *Explaining emotions*. University of California Press: Berkley & Los Angeles, 1980.
- Spinoza, Baruch; *Ética*. Alianza Editorial: Madrid, 2001.
- Stocker, Michael; "Intellectual desire, emotion and action". En Rorty, Amélie (ed) *Explaining emotions*. University of California Press: Berkley & Los Angeles, 1980.
- Strawson, Peter F.; *Libertad y resentimiento y otros ensayos*. Paidós: Barcelona, 1995.
- Todorov, Tzvetan; *El miedo a los bárbaros*. Círculo de Lectores S.A.: Barcelona, 2008.

- Traue, Harald C.; “Mímica emocional”. En *Mente y Cerebro*, No. 34 (enero-febrero 2009): 58-61.
- Wallace, Jay R.; *Responsibility and the moral sentiments*. Harvard University Press: 1996.
- Rawls, John; *Political Liberalism*. Columbia University Press: New York, 1993.