



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS  
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

## LECTURA SESIÓN 8

# CTX 101 INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Nussbaum, Martha C. “Las emociones como juicios de valor”. En *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, 41-112.  
Traducción de Araceli Maira. Barcelona: Paidós, 2008.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre, 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

## CAPÍTULO 1

# Las emociones como juicios de valor

Las emociones, argumento aquí, comportan juicios relativos a cosas importantes, evaluaciones en las que, atribuyendo a un objeto externo relevancia para nuestro bienestar, reconocemos nuestra naturaleza necesitada e incompleta frente a porciones del mundo que no controlamos plenamente. En consecuencia, comienzo con un relato de tales evaluaciones, una narración que trata del temor, la esperanza, la aflicción, la ira y el amor.

### I. NECESIDAD Y RECONOCIMIENTO

En abril de 1992 me encontraba en Dublín impartiendo clases en el Trinity College.<sup>1</sup> Como mi madre convalecía en el hospital tras una operación seria pero corriente, yo llamaba por teléfono con regularidad para informarme sobre su estado. Una de esas llamadas me trajo la noticia de que había sufrido una complicación grave durante la noche: la rotura de la incisión quirúrgica entre el esófago y el estómago. Se había producido una infección interna general, tenía fiebre y, aunque estaba recibiendo los mejores cuidados en un hospital excelente, su vida corría peligro. La noticia me hizo sentir como si me perforaran el estómago con un clavo. Con la ayuda de mis anfitriones, hice los preparativos para regresar en el próximo vuelo, que no salía hasta el día siguiente. Esa tarde impartí la clase programada sobre el tema de las emociones (un proyecto para la serie de charlas en la que se basa este libro). Yo no era la filósofa entusiasta y autosuficiente que impartía una

1. Nussbaum (1998) reelabora este material en forma de diálogo filosófico; éste será revisado nuevamente para incluirlo en un libro sobre el tema de la forma del diálogo en el que me encuentro trabajando.

clase o, más bien, no era sólo eso, sino también una persona traspasada por el mundo y que a duras penas contenía las lágrimas. Esa noche soñé que mi madre aparecía en mi cuarto del Trinity College, en su cama del hospital, muy demacrada y encogida, en posición fetal. La miré sintiendo una efusión de afecto y le dije «mami guapa». De repente se levantó, joven y bella como en las viejas fotografías de cuando yo tenía 2 o 3 años. Me sonrió con su característico y cálido ingenio y me dijo que los demás podían llamarla maravillosa, pero que ella prefería de lejos que la llamaran guapa. Me desperté y lloré, sabiendo que la realidad era otra.

Durante el vuelo transatlántico del día siguiente, contemplé con esperanza esa imagen de salud. Pero también pasó ante mí, con mayor frecuencia, la imagen de su muerte, y mi cuerpo quería interponerse frente a ella, negarla. Me temblaban las manos mientras escribía unos párrafos de una charla sobre la clemencia y la comprensión narrativa de los criminales. Y sentía, todo el tiempo, una cólera intensa pero imprecisa: contra los médicos, por permitir que la crisis se produjera; contra los auxiliares de vuelo, por sonreír como si todo fuese normal; sobre todo contra mí misma, por no haber sido capaz de impedir que esto sucediese o por no haber estado con ella cuando ocurrió.

Al llegar a Filadelfia llamé a la unidad de cuidados intensivos del hospital y la enfermera me comunicó que mi madre había muerto hacía veinte minutos. Mi hermana, que vivía allí, estaba con ella y le había dicho que yo estaba de camino. La enfermera me alentó a ir y ver cómo la amortajaban. Me apresuré por las sucias calles del centro como si se pudiera hacer algo. Al final de un laberinto de pasillos, pasada la cafetería en la que los trabajadores del hospital charlaban y reían, encontré la unidad quirúrgica de cuidados intensivos. Conducida por una enfermera vi, tras una cortina, a mi madre acostada boca arriba, tal como la había visto a menudo dormir en casa. Llevaba puesta su mejor bata, la del cuello de encaje. Estaba impecablemente maquillada (las enfermeras, que le había tomado mucho cariño, me dijeron que sabían lo importante que siempre había sido para ella llevar bien pintados los labios). Tenía un tubo apenas visible en la nariz, pero no estaba conectado a nada. Lloré de forma incontrolable, y mientras, las enfermeras me traían vasos de agua. Una hora después iba hacia mi hotel en una furgoneta del hospital, llevando su pequeña maleta roja con su ropa y los libros que yo le había dado para leer en el hospital, extraños vestigios que parecían no pertenecer ya al mundo, como si hubieran debido desaparecer con su vida.

En las semanas siguientes, pasé por periodos de llanto angustioso; días enteros de una fatiga aplastante; pesadillas en las que me sentía a la

vez desprotegida y sola, y parecía notar como si un extraño animal caminara por mi cama. También experimenté ira: contra las enfermeras, por no prolongarle la vida hasta que yo llegara, aunque sabía que seguían sus instrucciones escritas de no tomar «medidas extraordinarias»; contra los médicos, por dejar que una operación común desencadenara una catástrofe, aunque no tenía motivos para sospechar que había habido una mala praxis; contra la gente que me hacía llamadas de trabajo como si no pasase nada, aunque sabía que era imposible que estuviesen al tanto. Pero es que lo apropiado en ese caso parecía que era estar enfadada, y es imposible estarlo con la mortalidad misma. Sobre todo, sentía rabia contra mí misma por no haber estado con ella a causa de mi intensa dedicación profesional y de mi inquebrantable determinación de trabajar, que siempre me habían impedido verla tanto como mi hermana. Y aunque me recordaba a mí misma que de hecho la había visto a menudo en los últimos meses y que me había informado bien, preguntando concienzudamente a los médicos sobre su estado, antes de ir a Irlanda, me seguía culpando por mi desatención, mis enfados y todas las faltas de amor que podía hallar en mi relación con ella; y otras que quizá me inventé. Mientras completaba mi conferencia sobre la clemencia y el perdón, me culpaba a mí misma con el máximo rigor.

No obstante, acabé mi disertación y la leí poco después de viajar con mi hija al funeral. Y advertí lo siguiente: que la estructura continua de la vida diaria con mi hija, con mi trabajo, con mis amigos, con mis compañeros de trabajo y las personas a las que quiero, la estructura relativamente inalterada de mis expectativas acerca de lo que ocurriría en esa vida cotidiana el día siguiente y el posterior a éste, hacía que la aflicción resultase menos caótica para mí que para mi hermana, la cual había vivido cerca de mi madre y la había visto casi a diario. Aunque considero que la queríamos por igual, había una asimetría en el modo en que la vida trataba ese amor, lo cual originaba una asimetría en la duración de la emoción. Por otra parte, aunque mi vida en ese momento estaba menos trastornada, tenía la extraña sensación de haber sido desposeída de su historia, de ya no ser alguien que contaba con un pasado familiar. Por esta razón me llenó de alegría ver a mi ex marido en el funeral, pues reconocía en él veinte años de vida con mi madre, y sabía que él los reconocía en mí y evidenciaba su existencia. Durante el oficio las intervenciones de muchas personas a las que había ayudado también me animaron, ya que probaban la continuidad de su influencia en el mundo. Y hacer algo similar a lo que constituye mi actividad profesional habitual, pronunciar unas palabras en nombre de la familia, me hizo sentir menos indefensa, pese a lo cual abrigué sospechas sobre el propio acto en tanto posible signo de imperfección de mi amor.

En este relato podemos distinguir diversas características de las emociones de las cuales mi argumentación tratará de dar cuenta: su apremio y su calor; su inclinación a apoderarse de la personalidad e impulsarla a la acción con una fuerza arrolladora; su relación con vínculos importantes, con respecto a los cuales la persona define su vida; la sensación de pasividad ante ellas; su aparente relación de confrontación con la «racionalidad», en el sentido de un cálculo frío o de un análisis del tipo coste-beneficio; el estrecho vínculo entre ellas, pues la esperanza alterna de modo titubeante con el temor, o un solo acontecimiento transforma la esperanza en aflicción, o la aflicción, en busca de una causa, se expresa en forma de ira, a la vez que todas ellas pueden ser el vehículo de un amor subyacente.

A la luz de las características precedentes, podría parecer muy extraño sugerir que las emociones son formas de juicio. No obstante, algo cercano a esa tesis será lo que defenderé. Argüiré que todos esos rasgos son compatibles, e incluso pueden explicarse mejor, con una versión modificada de la concepción de los antiguos estoicos griegos según la cual las emociones son una forma de juicio valorativo que atribuye a ciertas cosas y personas fuera del control del ser humano una gran importancia para el florecimiento del mismo. De esta manera, las emociones son efectivamente un reconocimiento de nuestras necesidades y de nuestra falta de autosuficiencia. Mi objetivo en esta primera parte consiste en examinar este planteamiento y los argumentos que lo apoyan, añadiendo algunas distinciones y argumentaciones adicionales al punto de vista original.<sup>2</sup>

2. Se encontrarán algunos elementos de una postura filosófica relacionada con ésta en Lyons (1980), Gordon (1987) y de Sousa (1987). Ninguno de ellos, sin embargo, hace hincapié en la naturaleza evaluativa del contenido cognitivo de las emociones. Tal aspecto de las emociones fue subrayado en Pitcher (1965), una de las primeras y más radicales críticas de la visión humeana dominante, y todavía una de las explicaciones más interesantes de la intencionalidad de las emociones; véase también Kenny (1963) y Thalberg (1964). Otro trabajo pionero que destaca el nexo entre emociones y valoraciones es el de Solomon (1976, 2ª ed. 1993). Asimismo Solomon acentúa la intencionalidad que caracteriza a las emociones (págs. 111-119) y censura los modelos dominantes «hidráulico» y «sensible» (págs. 77-88, 96-102). Pero su aproximación, en otros puntos, es muy diferente de la adoptada aquí. Muy influido por el existencialismo, considera que las emociones suponen atribuciones de valor que son intencionales y completamente subjetivas y, en consecuencia, se refiere a las emociones como «la fuente de nuestros valores», cosas que «crean nuestros intereses y objetivos» o que incluso «constituyen nuestro mundo» (todas en pág. 15). Mi planteamiento no toma partido en cuanto a la naturaleza del valor, sino que pretende mostrar la naturaleza evaluadora de nuestras valoraciones desde el punto de vista interno de la persona que experimenta la emoción. Recientemente Ben-Ze'ev (2000), en un libro excelente y compre-

Como argumentaré en el capítulo 2, hemos de reemplazar el interés de los primeros estoicos por la comprensión de proposiciones lingüísticamente formuladas por un planteamiento de mayor alcance y capacidad. Tal modificación se hace necesaria para dar cuenta adecuada de las emociones de los niños y de los animales, así como de muchas emociones de los seres humanos adultos. Otras alteraciones supondrán examinar el papel de las normas sociales en las emociones (capítulo 3) y explicar el desarrollo de las emociones en la primera infancia y en los comienzos de la niñez (capítulo 4). No obstante, argumentaré que las emociones siempre suponen la combinación del pensamiento sobre un objeto y el pensamiento sobre la relevancia o importancia de dicho objeto; en este sentido, encierran siempre una valoración o una evaluación. En consecuencia, me referiré a mi concepción con el término «cognitivo-evaluadora» y a veces, más brevemente, como «cognitiva». Pero mediante el término «cognitiva» no quiero expresar nada más que «relativa a la recepción y al procesamiento de información». No deseo sugerir la presencia de cálculo elaborado o cómputo, ni siquiera de autoconciencia reflexiva.

Me centraré en el desarrollo de una explicación filosófica adecuada. Pero dado que toda teoría apropiada en esta área ha de ser coherente, en mi opinión, no sólo con los datos de la propia experiencia y los relatos de las experiencias ajenas, sino también con los de los mejores trabajos de sistematización y explicación de la experiencia emocional efectuados en los campos de la psicología y la antropología, también me acercaré a esas disciplinas, en la cuales resulta que los planteamientos relacionados con el mío se han estado imponiendo recientemente: en psicología cognitiva, tanto en la investigación sobre la indefensión y el control como en la investigación sobre la emoción como «valoración» de lo que pertenece al «bienestar» del ser; en antropología, en el trabajo relativo a la emoción en tanto «construcción social» evaluadora; y en psicoanálisis, en el estudio de las relaciones de objeto tempranas y sus dimensiones evaluativas.

---

hensivo, ha concedido en su explicación una posición prominente a la valoración y ha defendido las concepciones valorativas frente a sus oponentes (véase, en particular, su eficaz réplica de las págs. 541-542, n. 49, a las objeciones a tales planteamientos realizadas por Griffiths (1997), con cuyos puntos coincido plenamente). Pese a que su acercamiento presenta una textura más abierta que el defendido aquí, y aunque él niega que el elemento evaluativo resulte imprescindible para distinguir las emociones de las no emociones (pág. 70), también asegura, refiriéndose a este libro, que si la explicación de la valoración o evaluación es lo suficientemente compleja, las objeciones que él formula no se sostendrán (pág. 70 y pág. 540, n. 44). Otra perspectiva reciente de relevancia es la de Green (1992).

A lo largo del libro, el *explanandum* será el género cuyas especies son, entre otras, la aflicción, el temor, el amor, la alegría, la esperanza, la ira, la gratitud, el odio, la envidia, los celos, la compasión y la culpa. Los miembros de este conjunto son, como argumentaré en el capítulo 2, significativamente distintos tanto de los apetitos corporales, como el hambre y la sed, como de estados de ánimo sin objeto, como la irritación o la depresión endógena. Hay muchas diferencias internas entre los integrantes del grupo, pero tienen lo suficiente en común como para ser estudiados de manera conjunta; y una larga tradición de la filosofía occidental, que se remonta a Aristóteles, los ha agrupado de este modo. Tal agrupación no es una peculiaridad de la tradición occidental: también se han dado clasificaciones similares, aunque no idénticas, en otras tradiciones de pensamiento.<sup>3</sup> Encontramos asimismo este grupo en la experiencia cotidiana, en la que tratamos de modo efectivamente distinto las emociones y los estados de ánimo, los apetitos y los deseos, aunque es posible que carezcamos de una buena explicación teórica de por qué lo hacemos. Así pues, disponemos al menos, demarcada a grandes trazos, de una categoría de fenómenos que se pueden examinar para descubrir sus rasgos comunes, aunque también debemos estar dispuestos a encontrarnos con que los contornos de la clase son borrosos y con casos periféricos que sólo comparten algunas de las características de los ejemplos principales.<sup>4</sup> No debemos esperar que una teoría explicativa sostenga o preserve todos los fenómenos; pero partiré del supuesto de que el criterio de corrección para una teoría sobre esta cuestión es que debe preservar la verdad «del mayor número y de las más básicas» de tales experiencias,<sup>5</sup> y que debe poder proveer de una explicación convincente de cualquier error en la clasificación atribuido eventualmente a la experiencia.

## II. EL ADVERSARIO: INTENCIONALIDAD, CREENCIA, EVALUACIÓN

La concepción estoica de las emociones cuenta con un adversario. Se trata de la perspectiva según la cual las emociones son «movimientos

3. Véase Marks y Ames (1995) sobre las tradiciones orientales. Agradezco las conversaciones que mantuve con Lothar von Falkenhausen, acerca de las tradiciones chinas, con Kwasi Wiredu, sobre el pensamiento ghanés y con Unni Wikan (sobre cuyo trabajo véase también el capítulo 3) acerca de las emociones en Bali. Estoy en deuda con ellos. Una característica sobresaliente del planteamiento ghanés es que trata las emociones desde un principio como una subcategoría del pensamiento; al parecer, lo mismo sucede en Bali.

4. Véase Pitcher (1965) para una excelente exposición de este asunto.

5. Véase Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1147a.

irracionales», energías irreflexivas que simplemente manejan a la persona sin estar vinculadas a las formas en que ésta percibe o concibe el mundo. Se mueven e impulsan a la persona como rachas de viento o corrientes marinas, de una forma obtusa, sin visión de un objeto ni creencias sobre el mismo. En este sentido, no «tiran de» nosotros, sino que nos «empujan». En ocasiones, este planteamiento se relaciona con la idea de que las emociones derivan de una parte «animal» de nuestra naturaleza, más que de un componente específicamente humano —suele ser el caso de pensadores que no tienen en gran consideración la inteligencia animal (por mi parte, argüiré que los animales tienen una gran capacidad de pensamiento y discriminación, capacidades que hemos de invocar a fin de dar cuenta de sus emociones). Algunas veces, también, la concepción del adversario se vincula a la idea según la cual las emociones son «corporales» y no «mentales», como si ello bastara para despojarlas de inteligencia. Aunque creo que las emociones, al igual que otros procesos mentales, son corporales, también opino, como argumentaré, que el hecho de considerar que en todos los casos tienen lugar dentro de un cuerpo vivo no nos da motivos para reducir sus componentes intencional-cognitivos a movimientos corporales involuntarios.<sup>6</sup> Probablemente, ni siquiera tenemos justificación para incluir en la definición de un tipo de emoción dado alguna referencia a un estado corporal concreto; pero éste es un punto mucho más polémico que exigirá una discusión elaborada. Desde luego, no es que tengamos que optar entre concebir las emociones como fantasmales energías espirituales y considerarlas movimientos corporales salvajes o ciegos, como cuando decimos que el corazón nos da un brinco o que nos hierva la sangre. De hecho, los cuerpos vivos tienen las capacidades de la inteligencia y de la intencionalidad.

El punto de vista de este antagonista es, como veremos, flagrantemente inadecuado. En este sentido, tomarlo en consideración podría parecer una pérdida de tiempo. Que haya ejercido una gran influencia hasta hace poco, tanto en la filosofía de corte empirista como en la psicología cognitiva<sup>7</sup> (y a través de ambas en campos como el derecho y la

6. Sobre de mi postura general sobre el problema de la reducción mente/cuerpo, véase Nussbaum y Putnam (1992).

7. Para una buena exposición de los motivos por los cuales adquirió preeminencia, véase Deigh (1994), quien aduce que la supresión de la intencionalidad vino a considerarse característica de las concepciones científicas modernas por contraste con sus predecesoras medievales. Véanse las críticas iluminadoras de las versiones filosófica y psicológica de esta perspectiva en Kenny (1963), quien advierte la existencia de un estrecho parentesco entre la filosofía humeana y la psicología conductista. Véase también la descripción de la «concepción tradicional» en Pitcher (1965); de los modelos «hi-



política pública),<sup>8</sup> nos da algún motivo más para dedicarle nuestro tiempo. Una razón aún más poderosa proviene del hecho de que este punto de vista, pese a su inadecuación, capta realmente algunos aspectos importantes de la experiencia emocional, los cuales han de figurar en toda explicación apropiada. Si entendemos por qué esta visión tiene el poder del que innegablemente disfruta, y a continuación vemos por qué y cómo la reflexión ulterior nos aleja de ella, también comprendemos qué es lo que no podemos ignorar o eliminar al alejarnos.

Retornando ahora al relato de la muerte de mi madre, advertimos que la concepción de las emociones como «movimientos irreflexivos» parece capturar al menos parte de lo que sucedió: mis terribles y tumultuosas sensaciones de hallarme a merced de corrientes que me arrastraban sin mi consentimiento ni mi comprensión cabal; el sentimiento de ser zarandeada entre la esperanza y el temor, como si estuviera en medio de dos vientos encontrados; la sensación de que fuerzas muy poderosas estuviesen destrozando mi yo, o desmembrándolo; en definitiva, el terrible poder y apremio de las emociones, su problemática relación con mi propio sentido de la individualidad, la sensación de pasividad o indefensión frente a ellas. No nos sorprende que incluso aquellos filósofos que defienden una concepción cognitiva de la emoción se refieran a ella de este modo: el estoico Séneca, por ejemplo, se complace en comparar las emociones con el fuego, con las corrientes marinas, con violentas tempestades, con fuerzas penetrantes que abaten al sujeto, que lo hacen explotar, lo cercenan, lo descuartizan.<sup>9</sup> Es

---

dráulico» y «sensible» en Solomon (1976), págs. 77-88, 96-102; de las perspectivas sensibles y conductistas en Lyons (1980), capítulo 1; y véase también Green (1992). La propia concepción de Hume es compleja: véanse Davidson (1976) y Baier (1978). Ciertamente, Kenny tiene razón sobre algunos pasajes importantes, y tales aspectos de la concepción han ejercido una enorme influencia; pero Hume confiere una mayor complejidad a su explicación en algunos puntos cruciales, tornándola más plausible de lo que algunas afirmaciones oficiales sugieren. Una fuente de gran influencia de la visión opuesta, de la que me ocuparé con mayor detenimiento en el capítulo 2, es Lange y James (1922). El psicoanálisis da origen a otros planteamientos hidráulicos y mecanicistas de la emoción: véanse Solomon (1976); Lyons (1980), capítulo 1; Kahan y Nussbaum (1996). En el capítulo 4 me ocuparé de perspectivas psicoanalíticas que no entrañan reduccionismo en este sentido. Para una visión psicoanalítica no reduccionista y muy diferente, véase Wollheim (1999).

8. Vemos tales concepciones, por ejemplo, en la psicología conductista de Posner (1990) y hasta cierto punto en Posner (1992). Para el papel de estos planteamientos en el derecho penal, con abundancia de ejemplos, véase Kahan y Nussbaum (1996). La visión opuesta no es la tradicional en el derecho consuetudinario, sino una incursión reciente bajo la influencia de la psicología humeana y conductista.

9. Para un análisis de estas metáforas, véase Nussbaum (1994).

más, tales imágenes se encuentran en muchas tradiciones culturales y, por lo tanto, no pueden explicarse como una mera idiosincrasia de la cultura occidental.<sup>10</sup> Parece que a la concepción adversaria le resulta sencillo explicar estos fenómenos: si las emociones son sólo fuerzas irreflexivas, sin conexión con nuestros pensamientos, valoraciones o planes, entonces realmente son idénticas a las corrientes invasoras de un océano. Y, de algún modo, realmente son un no-yo; y nosotros, en verdad, somos pasivos frente a ellas. Parece que a la concepción antagonista, además, le resulta sencillo explicar su carácter apremiante: una vez que las concebimos como fuerzas irreflexivas, podemos sin dificultad imaginarlas como poderosas en grado extremo.

Por el contrario, en apariencia mi perspectiva neoestoica encuentra dificultades en todos los puntos anteriores. Pues si las emociones son una clase de juicios o pensamientos, resulta difícil dar cuenta de su apremio y su vehemencia; por lo general se concibe a los pensamientos como imparciales y apacibles. Parece arduo, también, hallar en ellos la pasividad que indudablemente experimentamos en las emociones: los juicios parecen ser cosas que hacemos o creamos activamente, no cosas que sufrimos. Y la capacidad de desmembrar al yo también parece ausente en ellos, pues en apariencia los pensamientos son paradigmáticos de lo que controlamos y de los componentes mejor dominados de nuestra identidad. Veamos ahora qué motivos hay para apartarse de la concepción de nuestro contendiente. Más tarde nos ocuparemos del modo en que una perspectiva neoestoica da respuesta a nuestras inquietudes.

¿Qué es, entonces, lo que distingue las emociones de mi ejemplo de las energías naturales privadas de pensamiento que he descrito? En primer lugar, son *acerca de* algo: tienen objeto. Mi temor, mi esperanza, mi aflicción final, todas estas emociones que experimento son acerca de mi madre y se dirigen a ella y a su vida. Un viento puede azotar algo y una corriente sanguínea puede golpear contra algo: pero no son de la misma forma *acerca de* las cosas que encuentran en su camino. La propia identidad de mi temor en tanto temor depende de que tenga objeto: elimínese éste y se convertirá en un mero temblor o palpito del corazón. La identidad del viento en tanto viento no depende del mismo modo de ningún objeto concreto contra el cual pueda golpear.<sup>11</sup>

En segundo lugar, este objeto es de carácter *intencional*: esto es, figura en la emoción tal como es percibido o interpretado por la persona

10. Lutz (1988) sugiere que sólo la tradición occidental trata las emociones como fuerzas de la naturaleza; pero tales metáforas están muy extendidas en la poesía de la India y de China, en la novela africana y en otros lugares.

11. Para una excelente formulación de este punto, véase Pitcher (1965).

que la experimenta. Las emociones no son *acerca de* sus objetos meramente en el sentido de situarlos en el punto de mira y dirigirse hacia ellos, igual que una flecha se dispara hacia el blanco. La relación es más interna y entraña una manera de ver. Mi temor percibía a mi madre como un ser extremadamente importante a la par que amenazado; mi aflicción la veía como valiosa, además de apartada de mí de forma irrevocable (ambas emociones, se podría añadir —para empezar a acercarse a la concepción adversaria sobre el yo— encerraban una correspondiente percepción de mí misma y de mi vida —amenazada en un caso y desposeída en el otro). Este «ser acerca de algo» resulta de mis formas activas de percibir e interpretar: no es como recibir una instantánea del objeto, sino que requiere observar el mismo, por así decirlo, a través de nuestra propia ventana.<sup>12</sup> Puede que esta percepción suponga una visión acertada del objeto y puede que no (y de hecho puede tomar como objetivo un objeto real y presente o, también, puede estar dirigida hacia un objeto que ya no existe o que nunca ha existido. También en este sentido la intencionalidad es distinta de un tipo más mecánico de direccionalidad).<sup>13</sup> Hemos de insistir de nuevo en que «el ser acerca de algo» forma parte de la identidad de las emociones. Lo que distingue el temor de la esperanza, el miedo de la aflicción, el amor del odio, no es tanto la identidad del objeto, que puede no cambiar, cuanto la forma de verlo. En el temor, uno se percibe a sí mismo o a aquello que uno ama como seriamente amenazado. En la esperanza, nos vemos o vemos a quienes nos importan como inmersos en la incertidumbre, pero con muchas probabilidades de que se produzca un buen resultado.<sup>14</sup> En la aflicción, se conciben los objetos o personas importantes como perdidos; en el amor, como investidos de una suerte de resplandor especial. Una vez más, la perspectiva del adversario se revela como incapaz de explicar tanto el modo en que efectivamente identificamos e individuamos las emociones, como una característica prominente de nuestra experiencia de las mismas.

En tercer lugar, las emociones no encarnan simplemente formas de

12. Véanse Solomon (1976), Pitcher (1965) y Lyons (1980), capítulo 9. Ben-Ze'ev (2000) ofrece valiosas reflexiones sobre este aspecto de las emociones en todo el libro: véanse, por ejemplo, págs. 49-51, 106-109.

13. Sobre el papel de esta independencia respecto de los objetos concretos en el concepto de intencionalidad, véase Caston (1992).

14. El temor y la esperanza pueden entrañar a menudo el mismo conjunto de hechos, pero difieren al poner el acento en su enfoque: sobre el peligro en el primer caso y sobre el posible resultado positivo en el segundo. Como afirma Séneca: «Si dejas de esperar, dejarás de temer. Uno y otro son propios de un espíritu indeciso». (*Epístolas morales a Lucilio* 5.7-8; véase sobre este asunto Nussbaum [1994], pág. 389.)

percibir un objeto, sino creencias, a menudo muy complejas, acerca del mismo (no siempre resulta fácil, ni siquiera deseable, distinguir un ejemplo de *percepción de X como Y*, tal y como la he descrito aquí, de la creencia de que X es Y. Abordaré esta cuestión en el capítulo 2; por ahora seguiré empleando el lenguaje de la creencia). Para sentir temor, como ya Aristóteles<sup>15</sup> percibió, debo creer que es inminente algún infortunio; que su carácter negativo no es trivial, sino serio; y que el impedirlo escapa a mi completo control.<sup>16</sup> Para sentir ira debo poseer un conjunto de creencias aún más complejo: que se ha infligido un perjuicio, a mí o a algo o alguien cercano a mí;<sup>17</sup> que no se trata de un daño trivial, sino relevante; que fue realizado por alguien; probablemente, que fue un acto voluntario.<sup>18</sup> Resulta plausible suponer que todos los miembros de esta familia de creencias son necesarios para que la ira esté presente. Si yo descubriese que en realidad era B en lugar de A quien había realizado el daño, o que no se hizo de modo voluntario, o que no era tan grave, podría esperarse que, en consecuencia, mi cólera se modificase o que se aplacase.<sup>19</sup> Mi ira contra los asistentes de vuelo

15. *Retórica* II.5.

16. Aristóteles añade que uno tiene miedo sólo cuando cree que hay alguna posibilidad de escapar (*Retórica*, II.5, 1383a5-6). Se podría discrepar al considerar la manera en que se teme a la muerte, incluso cuando se sabe no sólo que ocurrirá, sino cuándo. Hay mucho que decir a este respecto: incluso un condenado a muerte, ¿sabe con certeza que no se le concederá un indulto? ¿Sabe alguien con seguridad en qué consiste la muerte? Y, por supuesto, uno nunca sabe cómo es la muerte ni lo que pudiera haber después de ella. En este sentido, siempre hay un elemento de incertidumbre, dado que hasta el ateo más firme puede abrigar la esperanza de que haya otra vida. Y, sin embargo, el aserto de Aristóteles sigue pareciendo demasiado dogmático: tememos las desgracias incluso cuando sabemos que sucederán. Con mayor precisión: nos *aterran* las desgracias; si negásemos que el terror es una especie de miedo, podríamos preservar la afirmación aristotélica. Pero en mi opinión, concebimos el terror como un tipo de miedo.

17. Aristóteles insiste en que el daño ha de tener forma de «desprecio», sugiriendo que lo censurable cuando perpetramos un daño es que siempre se muestra una falta de respeto (*Retórica*, II.2, 1378a31-33). Se trata de una postura interesante y, en mi opinión, en definitiva muy plausible para muchos casos, pero no la defenderé aquí.

18. *Retórica* II.2-3. Aristóteles agrega que la ira supone el pensamiento de que sería bueno que el autor del daño fuera castigado, e incluso que éste resulta un pensamiento agradable (1378b1-2). De modo parecido, los estoicos catalogan la ira como una emoción que supone concebir un evento futuro bueno. Esto es plausible para algunos casos, pero probablemente no para todos. Puede que haya diferencias culturales genuinas entre la *orgê* reseñada por Aristóteles y la ira que menciono en mi relato; pero en el sentimiento que yo describo, el lado reactivo parece ser el principal.

19. En mi caso, sin embargo, puede advertirse que la misma magnitud de una aflicción accidental provoca en ocasiones una búsqueda de alguien a quien culpar, incluso en ausencia de toda prueba convincente de que haya algún agente responsable implicado. Parece que el que haya alguien a quien culpar es mejor que la idea de que el uni-

que sonreían se disipó rápidamente cuando pensé que lo habían hecho sin ninguna intención de molestarme ni de ofenderme.<sup>20</sup> Asimismo, mi temor se habría transformado en alivio, como sucede a menudo, si la información médica hubiera cambiado o se hubiera demostrado que era incorrecta. De nuevo, estas creencias son esenciales para la identidad de la emoción: por sí mismo, el sentimiento de agitación no me indicará si lo que estoy experimentando es miedo, aflicción o compasión. Sólo un examen de los pensamientos puede discriminar entre estas emociones. El pensamiento tampoco es una herramienta puramente heurística que revela lo que siento, caso en el que el sentimiento se entiende como algo sin pensamiento. Parece, pues, necesario introducir el pensamiento en la propia definición de la emoción. En caso contrario, parece que carecemos de una buena forma de establecer las distinciones necesarias entre los tipos de emociones. Una vez más, por lo tanto, la concepción del adversario resulta demasiado simple: al separar la creencia de la emoción, la aísla de lo que es no sólo una de sus condiciones necesarias, sino también una parte de su identidad misma.

Por último, hay algo notable en las percepciones intencionales y las creencias características de las emociones: el *valor* les concierne, contemplan su objeto como investido de valor o importancia. Supongamos que yo no quisiese a mi madre o no la considerase alguien de gran importancia; supongamos que la considerase tan importante como una rama de un árbol cercano a mi casa. En ese caso (a menos que hubiese investido a la rama de un valor inusual), no temería su muerte ni esperaría con tanta vehemencia que se recuperase. Mi experiencia registra esto de muchas maneras, como, por ejemplo, en mi sueño, en el cual la vi bella y maravillosa y, viéndola así, deseé que recobrase su hermosura y su ingenio. Y, desde luego, en la propia aflicción había la misma percepción: de su enorme importancia, de haber sido permanentemente suprimida. De hecho, ésta es la razón de que la visión del cadáver de un ser querido resulte tan intolerable: porque la misma visión que nos recuerda el valor que para nosotros tiene también evidencia su pérdida irrevocable.<sup>21</sup>

---

verso sea un lugar azaroso donde los seres queridos de uno se hallan indefensos. La culpa es un poderoso antídoto frente a la indefensión (véase el capítulo 2). Una de las razones de que en nuestra sociedad la mala praxis médica provoque tanta ira puede ser que a menudo no hay forma de demostrar que no ha habido negligencia médica, de manera que ésta se convierte en un objetivo útil para quienes no están dispuestos a culpar a deidades hostiles o a espíritus malvados.

20. La ira contra uno mismo es un fenómeno más intrincado, ya que casi nunca se desencadena sólo acerca de los eventos del momento (véase el capítulo 4).

21. Podría preguntarse cómo se define aquí el valor y si no necesitará definirse con referencia a la emoción, creando así un círculo problemático (aunque no necesaria-

El valor percibido en el objeto parece ser de un tipo particular. En apariencia, hace referencia al propio florecimiento de la persona. El objeto de la emoción es visto como *importante para* algún papel que desempeña en la propia vida de la persona.<sup>22</sup> Uno no teme cada una de las catástrofes de cualquier parte del mundo ni teme (o eso parece) cada una de las catástrofes que sabe que son graves en un sentido importante. Lo que inspira miedo es la idea de daños inminentes que laceren el núcleo de nuestros más preciados apegos y proyectos. Lo que provoca aflicción es la muerte de una persona querida, alguien que ha sido una parte importante de la propia vida. Esto no significa que las emociones conciban estos objetos simplemente como herramientas o instrumentos para la satisfacción del agente: pueden estar investidos de valor o mérito, como lo estaba con certeza mi madre. Pueden ser amados por sí mismos y su bien puede ser procurado por sí mismo. Pero lo que lleva a la emoción a centrarse en esta madre en particular, entre la multitud de personas y madres maravillosas del mundo, es que se trata de *mi* madre, de una parte de mi vida. En este sentido, las emociones poseen un carácter local: adoptan un lugar peculiar dentro de mi propia vida y, precisamente ahí, se centran en la transición entre la luz y la oscuridad, al margen de la distribución general de la luz y la oscuridad en el uni-

---

mente vicioso). (Para una versión de esta objeción, véase Gibbard [1990], págs. 130-131.) Pero éste no tiene por qué ser el caso. En mi opinión, los juicios de emoción constituyen una subclase de los juicios de valor. Pertenecen a objetos que figuran en el esquema de objetivos y proyectos de la persona y, en casos importantes, a objetos que la persona considera como no completamente controlados. Por consiguiente, habrá otros juicios de valor que no entrañen emoción, e incluso otros juicios que supongan la noción del bien humano. Por ejemplo, yo podría pensar que la actividad intelectual es un bien humano; sin embargo, en mi caso específico este bien dedicándome a hacer filosofía; mi actitud hacia las matemáticas considerará que son muy valiosas, pero no experimento emociones acerca de ellas en ningún sentido, dado que no son una parte importante de mi vida. Asimismo, en calidad de músico, podría considerar la música clásica india como muy valiosa y, pese a ello, no experimentar ninguna emoción acerca de ella o de la dedicación a la misma; simplemente, no sé mucho sobre ella, no me atañe. Cuestión aparte es la definición del valor, no se trata precisamente del concepto de más fácil definición en filosofía. Podríamos mencionar las nociones de lo que merece ser procurado, lo que supone un buen empleo del tiempo o aquello de lo que parece bueno ocuparse.

22. Sobre este aspecto, véase Lazarus (1991), que examinaré con mayor detalle en el capítulo 2. Solomon (1976) sostiene que el objetivo de las emociones es «maximizar» siempre «la dignidad personal y la autoestima» (véanse págs. 160, 181). En mi opinión, esto las torna excesivamente egoístas, y mi propia concepción ha de distinguirse tajantemente de ésta. Incluso la compasión, como argumentaré en el capítulo 6, es siempre eudaimonista; pero puede incluir el bienestar de otros seres lejanos como un elemento de valor en mi esquema de fines y objetivos.

verso en su totalidad. Incluso cuando se interesan por acontecimientos que tienen lugar a distancia o eventos del pasado, es porque la persona ha conseguido investir tales sucesos de cierta importancia dentro de su propio esquema de fines y objetivos. La noción de *pérdida*, que es fundamental en la aflicción, muestra este doble aspecto: alude al valor de la persona que se ha ido o que ha muerto, pero también se refiere a la relación de esa persona con la perspectiva del que se duele.

Otro modo de formular esta idea —a la que regresaré a menudo— es que las emociones parecen ser *eudaimonistas*,<sup>23</sup> esto es, que tienen que ver con el florecimiento del sujeto que las tiene. Considerar por un momento las teorías éticas eudaimonistas de la Grecia antigua nos ayudará a dar los primeros pasos en la reflexión sobre la geografía de la vida emocional. En una teoría ética eudaimonista, la pregunta central que se plantea una persona es «¿Cómo ha de vivir el ser humano?». La respuesta a tal interrogante es la concepción que esa persona detente de la *eudaimonía* o florecimiento humano, en el sentido de qué entiende por una vida humana plena. La concepción que tenga de la *eudaimonía* debe incluir todo aquello a lo que el agente atribuye un valor intrínseco: si uno consigue demostrarle a una persona que ha omitido algo sin lo cual no consideraría plena su vida, tendrá un argumento suficiente para que se añada el elemento en cuestión.<sup>24</sup> El punto que ahora nos importa es éste: en una teoría eudaimonista, las acciones, relaciones y personas incluidas en ella no son valoradas simplemente debido a la relación instrumental que puedan guardar con la satisfacción del agente. Éste es un error común en relación con tales teorías, en el que se incurre por influencia del utilitarismo y del uso engañoso de «felicidad» como traducción de *eudaimonía*.<sup>25</sup> No sólo las acciones virtuosas, sino también aquellas relaciones recíprocas, tanto personales como cívicas, de amistad y amor, en las que se ama y

23. Conservo esta ortografía [*eudaimonistic* en el original] frente a la que se suele usar, «eudemónico» [*eudaemonistic* en el original], porque deseo referirme explícitamente al concepto de la Grecia antigua de *eudaimonía*, compatible con tantas teorías distintas de lo que es el bien como se propongan; la palabra se ha venido a asociar a un tipo específico de perspectiva: en concreto, aquella según la cual el supremo bien es la felicidad o el placer.

24. Acerca de esto véase Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, I; y para un caso particular, IX.9, sobre el valor de la *philia*. Para una excelente exposición sobre este aspecto del punto de vista aristotélico, véase Williams (1962).

25. Sobre este error de interpretación, junto con una corrección brillante del mismo, véanse Prichard (1935) y Austin (1970). El término «felicidad» resulta engañoso si se interpreta que el fin u objetivo es un estado de placer o satisfacción. Como muestra Austin, la palabra inglesa [*happiness*] tenía un alcance mayor al incluir las acciones buenas que no producen placer.

se beneficia al objeto por sí mismo, pueden considerarse partes constitutivas de la *eudaimonía* de una persona.<sup>26</sup> Por otro lado, son valoradas en cuanto constitutivas de una vida que es la mía y no la de otro, como acciones mías, como la gente con la que tengo alguna relación.<sup>27</sup> Por ejemplo, una persona aristotélica realmente persigue la justicia social en cuanto bien en sí mismo: por eso la ha incluido en su concepción de *eudaimonía*. No le interesa una concepción antigua cualquiera, sino que quiere la que valora las cosas correctamente, de la forma en que un ser humano ha de hacerlo. No obstante, una vez que la ha encuadrado en su concepción, persigue tanto el bien intrínseco de la justicia como ser una persona que realiza acciones justas por sí mismas. No juzga irrelevante tener la oportunidad de realizar *ella misma* tales acciones; si se encuentra en prisión y es incapaz de actuar, considerará incompleta su vida. Su presencia misma en la acción es significativa desde el punto de vista ético, pese a que no considera la acción un simple medio para sus propios estados de satisfacción. Al parecer, así son las emociones. Insisten en la importancia real de su objeto, pero también representan el compromiso de la persona con el objeto en tanto que es parte de su esquema de fines. Por eso, en los casos negativos, uno siente que las emociones destrozan el yo: porque tienen que ver conmigo mismo y con lo mío, con mis planes y objetivos, con lo que es importante en mi propia concepción (o impresión más embrionaria) de lo que significa vivir bien.<sup>28</sup>

Queda mucho por decir sobre los tipos y niveles de eudaimonismo y sobre la relación entre el elemento autorreferencial (el «mis» de «mis planes y objetivos») y el componente de valoración general (que el objeto es importante o valioso por sí mismo) en diversos tipos de emociones; volveremos a estas cuestiones en la sección V. Por ahora, tan sólo incido en que las emociones perciben el mundo desde el punto de vista del sujeto, trasladando los acontecimientos a la noción de éste de lo que posee valor o importancia de carácter personal.

26. Para una buena explicación de este punto en lo que se refiere a la *philia*, véase Cooper (1980).

27. Williams (1973) subraya el contraste entre tales concepciones eudaimonistas y las que promueven una mayor imparcialidad, distinguiendo esta dicotomía de la diferencia entre egoísmo y altruismo.

28. Como veremos, no ha de interpretarse que «tener que ver con» suponga que las emociones simplemente tomen como su *objeto* una concepción de la *eudaimonía*, afirmando «X forma parte de mi esquema de objetivos». Si ése fuera el caso, sólo se equivocarían si se confundiesen sobre la concepción del valor que sostengo efectivamente. En la visión neostoica, las emociones se refieren al *mundo*, tanto en sus aspectos valorativos como en los circunstanciales.



### III. LA NECESIDAD Y LAS PARTES CONSTITUTIVAS

Hemos avanzado considerablemente hacia una refutación del adversario del estoicismo, pues he alegado que su concepción, a pesar de abordar ciertos rasgos de la vida emocional reales e importantes, ha obviado otros de igual o mayor relevancia que son fundamentales para definir las emociones y para discriminarlas entre ellas: su «ser acerca de algo», su intencionalidad, su apoyo en las creencias, su vinculación con la evaluación. Estas características, después de todo, asemejan las emociones de manera notable a los pensamientos; e incluso hemos comenzado a ver cómo desde una perspectiva cognitivo-evaluadora se podrían explicar algunos de los fenómenos que el adversario ha invocado a su favor (la relación íntima de las emociones con el yo o su carácter apremiante). Pero nos encontramos lejos de una concepción enteramente neoestoica, según la cual las emociones se definen únicamente en términos de juicios valorativos. En apariencia, las objeciones que hemos presentado podrían resolverse mediante un planteamiento más débil o más híbrido, según el cual las creencias y las percepciones desempeñan un papel importante en las emociones, pero no son idénticas a las mismas.

Podemos empezar a delimitar las posibilidades formulando tres preguntas:

1. Las creencias relevantes,<sup>29</sup> ¿son *partes constitutivas* de las emociones en cuestión?
2. Tener tales creencias, ¿es una *condición necesaria* para experimentar la emoción en cuestión?
3. Tener tales creencias, ¿es una *condición suficiente* para experimentar la emoción en cuestión?

Las respuestas a estas preguntas son independientes desde el punto de vista lógico. Cabe sostener que las creencias son necesarias y, a la vez, afirmar que son o que no son suficientes, y viceversa. Aseverar que son necesarias es compatible con sostener que son parte constitutiva de las emociones, pero una cosa no implica la otra, pues las creencias podrían ser necesarias como causa externa de algo que en su propia naturaleza no contenga creencias. Lo mismo sucede con las afirmaciones de suficiencia. Las creencias pueden ser parte constitutiva de las emociones siendo o no un componente *necesario* de la identidad de la emoción. Y pueden ser una parte que no asegure la presencia del todo o, por

29. Como he señalado, incluiré formas de percibir X como Y cuya consideración como creencia dependerá de cómo se defina la noción de creencia.

otro lado, una parte que baste por sí misma para que se dé por sentada la presencia del todo (ya sea por causalidad o por ser la única parte existente).

Me parece que ya hemos avanzado lo suficiente como para descartar que la necesidad y la suficiencia adopten la forma de causa externa, pues he alegado que los elementos cognitivos son una parte esencial de la identidad de la emoción y de lo que diferencia a las emociones entre sí. Un examen de los intentos filosóficos de definir las emociones a lo largo de la historia confirma esta hipótesis: una y otra vez, tanto si la explicación se presenta a sí misma como cognitiva como si no lo hace, la definición encierra un contenido cognitivo. Aristóteles, Crisipo, Cicerón, Séneca, Espinosa, Smith, e incluso Descartes y Hume (para quienes esto crea cierta tensión dentro de sus teorías generales de la mente): todos ellos definen las emociones en términos de creencias. Como veremos en el capítulo 2, también en psicología han resultado fallidas las tentativas de desembarazarse de los elementos cognitivos de la definición. Ni un sentimiento ni un modo de comportamiento característicos parecen suficientes para distinguir emociones como la envidia, la esperanza, la aflicción, la compasión y los celos o para diferenciarlas entre sí. En algunos casos (por ejemplo, la ira y el temor) al menos hay candidatos *prima facie* para tal sentimiento definitorio, aunque he alegado que la emoción genuina exige algo más que ese componente (y alegaré más adelante que no siempre está presente). En otros casos, tales como la esperanza y la envidia, no hay modo de especificar tal sentimiento definitorio.<sup>30</sup> Así pues, nos queda resolver si son partes constitutivas, es decir, examinar la tesis según la cual los elementos cognitivos forman parte de lo que la emoción es —ya sea de manera que el constituyente de la creencia baste para la presencia de las otras partes o que su presencia sea, sin más, necesaria.

¿Cuáles podrían ser esos otros constituyentes? El adversario tiene una respuesta preparada: algún tipo de movimientos irreflexivos, o quizás (adoptando el punto de vista de la experiencia) sentimientos sin objeto de dolor y/o placer. Numerosas cuestiones relativas a estos sentimientos nos vienen a la mente de modo inmediato: si no son *acerca de/relativos a nada*, ¿cómo son? ¿En qué residen el placer o el dolor? ¿De qué manera se vinculan con las creencias, si ellos mismos no contienen ningún pensamiento o cognición? Y un largo etcétera. Abordaré estas cuestiones en la sección VI, argumentando que tales sentimientos no resultan elementos definitorios imprescindibles en ningún tipo de emoción.

30. Véase Pitcher (1965), pág. 338.

No obstante, subsiste un problema relativo a la afirmación de necesidad en el que deberíamos detenernos antes de proseguir. En apariencia, a veces las personas cambian su opinión sobre las creencias que subyacen a sus emociones y, sin embargo, siguen experimentando dichas emociones. Sandra, intimidada por un perro cuando era pequeña, puede aprender que los perros ya no constituyen un peligro para su bienestar; pero les sigue teniendo miedo. Jack puede decidir que había admitido equivocadamente la creencia de sus padres según la cual los afroamericanos están arruinando el país; pero sigue sintiendo una ira intensa contra ellos. ¿Significa esto que, después de todo, se pueden eliminar las creencias evaluativas sin suprimir las emociones?<sup>31</sup>

Los ejemplos no apoyan tal conclusión por la sencilla razón de que a menudo sostenemos creencias contradictorias, en especial en los casos que suponen un hábito largo. Cuando era pequeña me convencí de que el Tribunal Supremo de Estados Unidos estaba en California (llegué a esta conclusión porque escuchaba con frecuencia las palabras «Earl Warren» y «California», donde aquél había sido gobernador, y también las palabras «Earl Warren» y «Tribunal Supremo»). En el mapa de mi mente lo ubiqué en ese estado, en algún lugar cerca de Sacramento. Hasta el día de hoy, cada vez que oigo las palabras «Tribunal Supremo» veo ese punto en el mapa. Hace unos cuarenta y cinco años que sé que se trata de una creencia falsa, pese a lo cual aún la retengo de alguna forma. Me descubro empleándola para efectuar inferencias sobre la distancia que recorrerá algún compañero cuando va allí o acerca del tiempo que probablemente se encuentre. En ocasiones, llego al extremo de cometer equivocaciones embarazosas al hablar. Incurro en errores parecidos en otras cuestiones relativas a creencias espaciales que se han convertido en profundamente habituales. Durante cuarenta y ocho años de mi vida en la costa este de Estados Unidos, me habitué a pensar que cuando no estoy en casa y me dispongo a volver en coche, tengo que conducir en dirección este. Hasta hoy en día, tengo grandes dificultades para no pensar que Chicago está al este de South Bend e incluso de Ann Arbor. A veces entro en la autopista en el sentido equivocado, e incluso cuando no lo hago, experimento una intensa sensación corporal de estar conduciendo hacia el este cuando regreso a casa (y cuando el sol se encuentra en el lugar que no espero, entonces se produce una disonancia en mi paisaje mental y pienso que al sol le pasa algo extraño).

Si esto puede ocurrir con asuntos de los que no depende nada, es más probable que ocurra con las creencias evaluadoras que establece-

31. Véase Greenspan (1988).

mos en nuestra niñez, a menudo de la mano de relaciones de apego de gran intensidad. Cambiar aquéllas, como Séneca sabía, demanda una vida entera de autoexamen y ni siquiera así se alcanza siempre el éxito. Sandra sigue considerando a los perros peligrosos para su bienestar en casos particulares, aunque simultáneamente sostiene una creencia general que contradice la anterior (aunque quizá no lo haga: sería irracional creer que los perros no ocasionan daño nunca, de manera que su creencia probablemente sostiene que muchos perros no hacen daño). Puede que Jack se esté enseñando a sí mismo algunas verdades morales, pero de vez en cuando sus arraigados hábitos hacen borrón y cuenta nueva, de modo que su pasado vuelve a dominarlo. De la misma forma, Séneca cree que el honor no es muy importante, pero, cuando alguien lo sienta en un lugar de la mesa que considera ofensivo, se encuentra a merced de sus costumbres.<sup>32</sup> En este punto no es que Séneca esté tentado de afirmar que la emoción no contiene juicio alguno: el problema reside en que cree que ha sido insultado de manera significativa pese a saber que el asunto carece de importancia. De modo que el argumento en contra de la necesidad de las creencias en las emociones no resulta convincente; para rebatirlo sólo cabe señalar que la mente posee una arqueología compleja y que las creencias falsas, en especial las relativas a las cuestiones del valor, son difíciles de socavar.

#### IV. JUZGAR Y RECONOCER, Y LAS CONDICIONES SUFICIENTES

A fin de preparar un desarrollo y una defensa más completos de la concepción neoestoica, hemos de abordar ahora la cuestión del juicio. Para comprender los argumentos a favor de que las emociones se consideren juicios, hemos de entender con exactitud lo que quieren decir con eso los estoicos; creo que juzgaremos la exposición como intuitivamente atractiva y como una base valiosa para criticar una creencia humana muy conocida: que el deseo constituye un buen marco para la explicación de la acción (véase el capítulo 2). No obstante, el planteamiento estoico nos parecerá demasiado concentrado en el contenido proposicional lingüísticamente formulable y, en consecuencia, se hará necesaria una modificación considerable. Según los estoicos, un juicio consiste en el asentimiento a una apariencia. En otras palabras, es un proceso que tiene lugar en dos etapas. Primero, se me ocurre o me parece que algo es el caso. Me da esa impresión, veo las cosas de esa ma-

32. Véase Séneca, *De la ira*, III.36.

nera, pero de momento no lo he aceptado de verdad. Nótese que tal planteamiento no requiere ninguna metafísica de representaciones internas que supuestamente reflejen el mundo: los estoicos sólo hablan del modo en que las cosas se presentan a las personas, modo que puede o no ser transmitido a la mente mediante mecanismos internos de representación.<sup>33</sup>

En este punto hay tres posibilidades. Puedo aceptar o abrazar la apariencia de las cosas e incorporarla como el modo en que las cosas son: en este caso la apariencia se ha convertido en mi juicio y tal acto de aceptación es aquello en que consiste el raciocinio. También puedo rechazar la apariencia por no ser como las cosas son: en tal caso, creo lo contrario de lo que se me aparece. O puedo dejar la apariencia suspendida sin comprometerme en un sentido u otro. En este caso no albergo, en ningún sentido, ninguna creencia o juicio sobre la cuestión.<sup>34</sup> Considérese un ejemplo sencillo relativo a la percepción presentado por Aristóteles.<sup>35</sup> Me da la impresión de que el Sol mide unos 30 cm de ancho (de esa forma aparece ante mí, así es *como* yo lo veo). Puedo abrazar esta apariencia y hablar y actuar en consecuencia; la mayor parte de los niños así lo hacen. Si la astronomía me desconcierta, puedo negarme a suscribir un compromiso cognitivo sobre el asunto. Pero si confío en la creencia de que el Sol es de hecho tremendamente grande y de que su aspecto es engañoso, rehusaré esta apariencia y abrazaré su contraria. No parece haber nada extraño en la afirmación simultánea de que la apariencia se presenta ante mis facultades cognitivas y de que su aceptación o rechazo constituye la actividad de tales facultades. Abrazar o asentir ante una forma de ver algo en el mundo, reconocerla como verdadera, parece una labor que *exige* el poder de discernimiento de la cognición. No es preciso concebir la cognición como inerte, como su-

33. Véase Frede (1986). Acerca del representacionismo en las traducciones e interpretaciones de Aristóteles, véase Nussbaum (1978), ensayo 5.

34. Aristóteles señala que este tipo de «apariencia» no aceptada puede conservar algún poder de motivación, pero sólo de forma limitada: como cuando una visión repentina lo asusta a uno (pero no lo atemoriza realmente) —véase *Acerca del alma* III.9, *Sobre el movimiento de los animales*, cap. II. Séneca ofrece una reflexión similar relativa a las que denomina pre-emociones o *propathēiai*: véase *De la ira* II.3; resulta notable que Richard Lazarus reinvente, de forma en apariencia independiente, el mismo término de «pre-emociones» para describir un fenómeno idéntico en los animales que estudia —véase Lazarus (1991), que se examinará en el capítulo 2. Los escépticos griegos sugieren que se puede vivir toda una vida recibiendo sólo los estímulos de las apariencias, sin por tanto tener creencia alguna, y lo hacen suponiendo que los animales se mueven de esa manera. Pero su ejemplo resulta dudoso pues, entre otras cosas, no parece describir adecuadamente los mecanismos cognitivos de los animales —véase el capítulo 2.

35. *Acerca del alma* III.3.

cede en la tradición humeana. En este caso, es la propia razón la que extiende el brazo y toma la apariencia para sí, afirmando, por así decirlo: «Sí, ésta me la quedo. Así es como son las cosas en verdad». Incluso podría afirmarse que se trata de un buen modo de concebir el raciocinio: la capacidad en virtud de la cual nos comprometemos con una visión de cómo son las cosas en realidad.

Los estoicos consideraban que el asentimiento es siempre un acto voluntario y que en todo momento está en nuestro poder afirmar o rehusar asentir a toda apariencia (o al menos los adultos tenían esta facultad, pues la perspectiva voluntarista formaba parte de su argumento para negar las emociones de los niños y los animales no humanos). En consecuencia, desarrollaron una concepción de la personalidad extremadamente voluntarista, además de una exigente doctrina del autocontrol que Epicteto resume en la máxima «vigílate como un enemigo al acecho». No es preciso aceptar estos aspectos de la psicología estoica junto con su descripción general del juicio. De hecho, podemos recordar a los estoicos que en otros textos hablaron de las apariencias que «nos obligan a asentir arrastrándonos del pelo» (aunque no incluían en tal categoría a las apariencias relacionadas con la emoción). De todos modos el hábito, el apego y el propio peso de los acontecimientos pueden con frecuencia concitar nuestro asentimiento; no hay que figurárselo como un acto que siempre llevamos a cabo de manera deliberada.

Al entender el asentimiento en este sentido lato, comprendemos también cómo esta perspectiva, así ampliada, podrá finalmente atribuir emociones a los niños y a los animales no humanos, los cuales carecen en mayor o menor medida de la capacidad de negar el asentimiento a las apariencias con las que la vida los confronta. Cuando aceptan una apariencia del mundo como lo que es, cabe afirmar que poseen raciocinio en el sentido que yo defiendo. Hay que señalar, sin embargo, que la descripción estoica de los animales y los niños es de hecho poco verosímil pues, a menudo, en cuanto éstos acumulan experiencia, son capaces de formar pensamientos del tipo «Esta persona está sonriendo, pero en realidad no es un amigo» o «Esto parece bueno para comer, pero en realidad no lo es».<sup>36</sup>

Permítaseme regresar ahora a mi ejemplo principal. Mi madre ha muerto. Me invadía la sensación de que una persona de enorme valor que ocupaba un lugar crucial en mi vida ya no estaba. Tenía la impresión de que se me había hundido en las entrañas un clavo procedente del mundo; también sentía que de repente se había abierto un desgarrón o

36. Para un tratamiento detallado de estos aspectos de la visión estoica del juicio, véanse Deigh (2000) y mi réplica en Nussbaum (2000b).

una grieta en la vida, una brecha abisal. Asimismo, veía su hermoso rostro: como inmensamente querido, pero también separado de mí para siempre. La apariencia, sea cual fuere la forma en que la describamos, posee al menos en parte un contenido proposicional: aún la idea de importancia y la de pérdida y su contenido es que algo de importancia se ha perdido. Y, como he mencionado, es evaluador y eudaimonista: no asevera únicamente «Betty Craven está muerta». Resulta fundamental en el contenido proposicional la enorme importancia de mi madre, tanto en sí misma como en cuanto elemento de mi vida.

Hasta ahora nos hallamos aún en la etapa de la apariencia —repárese en que yo me encontraba en esta etapa en el transcurso de la noche antes de su muerte y durante el largo vuelo transatlántico, mortificada por esa imagen cargada de valor para mí pero que era incapaz de aceptar o rechazar, pues estaba en manos del mundo (no siempre hay dos etapas: a menudo el aspecto del mundo y lo inexorable de la verdad que encierra ese aspecto se imponen a la persona de manera simultánea). Podría haber tenido algún motivo para desechar la apariencia: por ejemplo, si me hubiese despertado y hubiera descubierto que la experiencia de haber recibido malas noticias y de haber preparado mi viaje de vuelta había sido sólo una pesadilla. O de otra forma, podría haberla rechazado si el desenlace hubiera sido bueno y de hecho mi madre ya no estuviese en peligro de muerte. Acepté que se encontraba en peligro; de modo que tenía miedo. Pero si la había *perdido* o la *perdería*, eso no lo podía afirmar. Pero ahora estoy en la habitación del hospital y su cuerpo se encuentra ante mí. Abrazo la apariencia tal y como son las cosas. ¿Puedo asentir a la idea de haber perdido a un ser muy querido y a pesar de ello conservar la ecuanimidad emocional?

Los neoestoicos aseguran que no. Si lo que estoy aceptando es ese mismo conjunto de proposiciones, con todos sus elementos evaluativos, no puedo. Supóngase que yo les hubiera dicho a las enfermeras: «Sí, veo que una persona a la que amo profundamente está muerta y que nunca la volveré a ver. Pero me encuentro bien: no estoy nada afectada». Dejando de lado las consideraciones relativas a nuestra reticencia ante los desconocidos y si no interpretamos esta afirmación como un engaño, hemos de pensar que una de las tres cosas siguientes probablemente sea el caso. En primer lugar, puede que en realidad esta persona no atribuyera mucha importancia a quien ha fallecido. Puede que, por motivos sociales, esté asegurando que lo hace, pero quizás haya dejado hace tiempo de querer a la persona muerta. Podríamos postular esto si tuviéramos suficientes pruebas relativas a sus otras afirmaciones y acciones.

En segundo lugar se da una posibilidad más común: puede que la persona esté afligida, pero que no se encuentre preparada para admitir

ante sí misma tal hecho porque la indefensión la asusta. Este caso, al igual que los otros ejemplos de emoción no consciente que consideraré en la sección VIII, ha de introducirse con gran cuidado, pues si reconociésemos demasiados casos de este tipo se comprometería la estrategia argumentativa en su integridad, suponiendo que apoyemos nuestra concepción por su mayor capacidad de explicar la experiencia. Pero, como argumentaré más abajo, podemos admitir algunos de estos ejemplos en condiciones específicas: si el patrón de comportamiento de la persona parece explicarse mejor con la hipótesis de que experimenta cierto miedo, ira o aflicción inconscientes. Nuestro poder de convicción será aún mayor si bajo determinadas circunstancias la persona reconoce este hecho relativo a sus pautas de comportamiento.

Pongamos otro ejemplo: la madre de John acaba de morir. Él sabe que ha muerto, pero afirma que está bien y niega con sinceridad sentirse afligido. A pesar de ello, actúa de manera extraña. Está injustificadamente enojado con las personas y cosas que hay a su alrededor. Muestra una determinación poco frecuente a no dejarse ayudar de ninguna manera. Si se le pregunta, esta persona admite de repente que experimenta aflicción e ira dirigidas hacia su madre: aflicción por su muerte, ira por el hecho de que aquélla lo haya convertido en un niño necesitado e indefenso.

La tercera y quizá la más común de las posibilidades es que el conocimiento de la relevancia evaluadora de la muerte aún no se haya asentado. John sabe de alguna forma que su madre está muerta y de alguna forma no lo sabe. No está asintiendo realmente a las proposiciones relativas a la importancia fundamental que ella tiene en su vida, aunque en realidad su madre era importante en su vida. Puede que pronuncie esas palabras, pero algo en su interior se resiste. Quizás asienta ante la proposición «La señora Y (el nombre propio de su madre) está muerta». O incluso (si suponemos que «mi madre» posiblemente carecería de contenido evaluador eudaimonista) a la proposición «Mi madre está muerta». Lo que no está reconociendo o asumiendo plenamente es el pensamiento «Una persona a la que quiero profundamente, alguien fundamental en mi vida, está muerta», pues admitirlo significaría estar intensamente afectado.

Este caso está muy cerca del segundo que he presentado. Ambos reflejan el hecho de que las personas se sienten contrariadas cuando se perciben indefensas y pasivas y, por ello, oponen una resistencia característica al reconocimiento de la muerte de sus seres queridos o de sus propias enfermedades. La diferencia estriba en que en el segundo caso John ha interiorizado el conocimiento y sus acciones han resultado alteradas por el mismo; en el tercero, el conocimiento todavía se refrena



y, en consecuencia, no ha influido aún en el patrón de sus otros juicios y acciones.

Adviértase la crucial importancia que tiene conocer el contenido preciso de los pensamientos que atribuimos a la persona. Pues si concibiésemos que el juicio relevante es un juicio carente de contenido evaluador, como por ejemplo «Betty Craven (el nombre propio de mi madre) está muerta»,<sup>37</sup> pensaríamos acertadamente que la aceptación de tal pensamiento podría constituir como mucho una causa de aflicción, no la aflicción misma. Asimismo, si introducimos cierto valor en el juicio sin hacer referencia al yo, afirmando que el contenido del pensamiento era «Betty Craven, una persona valiosísima, está muerta», tampoco tendremos un pensamiento que podamos identificar de modo plausible con la aflicción. El neoestoico sostiene que la aflicción es idéntica a la aceptación de una proposición a la vez evaluadora y eudaimonista, esto es, concerniente a uno o más de los objetivos y fines importantes de la persona. Aún no hemos defendido por extenso la equiparación de esta (o estas) proposición (o proposiciones) con la emoción: pero hasta ahora parece mucho más plausible que este juicio pueda en sí constituir un levantamiento, una convulsión.

No deja de ser una cuestión empírica, y así debe ser, si una de estas tres posibilidades ha de ser siempre el caso cuando, sin embargo, parecen existir creencias sin emoción. Si encontrásemos un número elevado de casos convincentes que no respondieran a ninguna de estas tres descripciones, tendríamos motivos para dudar de la tesis de la suficiencia. Pero tales fenómenos de negación y elusión son tan bien conocidos y están tan extendidos que no parece que contemos aún con un grupo de contraejemplos que nos haga perder la confianza en dicha tesis.

Debemos incluir ahora un elemento adicional. Para los estoicos, los juicios que se identifican con las emociones tienen un tema común: todos ellos conciernen a cosas vulnerables, cosas que pueden verse afectadas por eventos del mundo que se hallan fuera del control de la persona, que pueden llegar por sorpresa, que pueden ser destruidas o eliminadas incluso cuando uno no lo desea. Se trata de los «bienes externos» de la persona —externos no en el sentido de que tengan que quedar fuera del perímetro corporal de la persona, sino en el de que se retraen al control completo de la misma. Sostenían que cuando la mente toma como su objeto intencional un elemento de la vida considera-

37. Por supuesto, desde el momento en que incluimos el nombre de un ser humano ya hay algún contenido evaluador; y algunas teorías morales alegarían que éste es todo el valor que en sentido propio debería haber en toda respuesta a una muerte. Trataré este asunto en los capítulos 6 y 7.

do totalmente seguro por la persona —tal como su propia virtud—, el estado resultante no es una emoción propiamente dicha. Si lo denominamos alegría, hemos de reconocer que se trata de un género diferente de alegría que no es realmente emocional.<sup>38</sup>

¿Debemos aceptar este postulado adicional y definir las emociones en términos de un tema concreto? Nos acercamos aquí a la inclusión de la sorpresa y el cambio en la definición de la propia emoción, un paso que han dado recientemente el psicólogo Keith Oatley y el filósofo Aaron Ben-Ze'ev, pero que en el capítulo 2 encontraremos motivos para rechazar.<sup>39</sup> Y también comprometemos nuestra metodología: la gente, efectivamente, habla de alegría por su propio buen carácter, como reconoce hasta Séneca; de manera que estaríamos afirmando que las personas han clasificado un género amplio de experiencias de un modo en cierta medida incorrecto. Resulta algo difícil valorar esta propuesta de los estoicos, dado que casi ninguno de nosotros coincide con ellos acerca de la naturaleza totalmente controlable de nuestro pensamiento y de nuestras inclinaciones virtuosas; tendemos a pensar que ningún estado o actividad mental se halla completamente bajo nuestro control. Puede que nuestra idea de que las emociones toman dichos estados mentales como su objeto esté influida por esta diferencia. Pero, a pesar de ello, parece una suerte de dogmatismo afirmar en la propia definición de la emoción que el objeto ha de ser vulnerable a los cambios. Resultaría aún más dogmático insistir en que el contenido de una emoción-pensamiento ha de registrar la creencia de que de hecho se ha producido algún cambio.

Podemos afirmar algo cercano a lo anterior sin incurrir en semejante dogmatismo. Muchas de las emociones específicas contienen la vulnerabilidad al cambio en su misma definición. El miedo, la esperanza, la compasión, la ira, la envidia, los celos, la aflicción: todas estas emociones han de tomar un objeto del tipo demandado por los estoí-

38. Véase Séneca, carta 39.

39. Oatley (1992), Ben-Ze'ev (2000); véase el capítulo 2, sección III. Es particularmente revelador el intento de Ben-Ze'ev de dar cuenta del miedo de fondo a la propia muerte que siempre nos acompaña en términos de la teoría del cambio. Sostiene que todas las emociones entrañan «un cambio percibido cuya trascendencia determinamos nosotros» (pág. 16), pero casi inmediatamente después afirma que «la posibilidad de nuestra muerte se encuentra siempre en el fondo de nuestra existencia: nos recuerda nuestra profunda vulnerabilidad» (pág. 16). En la siguiente oración avanza como si no hubiese aflorado ningún problema: «Este tipo de cambio expresa nuestra profunda vulnerabilidad y dependencia de los factores externos que no controlamos» (pág. 16). (Una nota al pie en este punto hace referencia al argumento del presente capítulo de este libro.) Pese a mi gran admiración por el libro de Ben-Ze'ev, no encuentro este punto particularmente convincente.

cos, ya que su contenido proposicional afirma o bien que hay cambio, o bien que el cambio es posible. Algunas variedades de la alegría y el amor también son así: en el interior de su propia estructura cognitiva específica albergan la idea de una fortuna incierta o de la posibilidad del cambio. El amor erótico implica de manera notoria la idea de inestabilidad en este sentido, tal y como muestra la mente del barón de Charlus al enlazar el amor con la envidia, los celos, el sufrimiento y el asombro. Por el contrario, otras variedades de alegría y amor no son de este modo; diferirá en consecuencia su estructura cognitiva, así como su relación con otras emociones y la experiencia de encontrarse bajo su dominio. En realidad, los estoicos ya han afirmado esto; nosotros simplemente hemos suprimido su parte dogmática: «y éstas no son emociones de verdad» (la concepción de Spinoza es más cercana, pues hace del amor intelectual de Dios una clase real de amor, que sin embargo carece de algunas de las funestas propiedades de otros géneros de amor).

En definitiva, la mayor parte del tiempo las emociones nos vinculan a elementos que consideramos importantes para nuestro bienestar, pero que no controlamos plenamente. La emoción registra esa sensación de vulnerabilidad y de control imperfecto.<sup>40</sup> Veremos en breve cómo emerge esto en la compleja combinación de consideraciones circunstanciales y evaluadoras que ha de estar presente en los pensamientos relevantes. Por ahora, adviértase que esto supone que la aceptación de tales proposiciones dice algo sobre la persona: que permite que tanto ella misma como su bien dependan de cosas fuera de su control, y que admite cierta pasividad ante el mundo.

En este momento, nos encontramos en condiciones de concluir no sólo que los juicios del tipo descrito son elementos constituyentes necesarios en la emoción, sino también que son suficientes, pues hemos alegado que, si no hay emoción, tenemos derecho a afirmar que no hay juicios de forma completa o real. Los argumentos de la sección previa sugerían que deberíamos concebir tal suficiencia en sentido interno, como la de una parte constitutiva que causa ella misma con fiabilidad las otras partes que pudiera haber. En efecto, me he referido al modo en que los juicios relevantes constituían al menos una parte de las condiciones de identidad de la emoción. Pero es preciso regresar a esta cuestión ahora que hemos elaborado la concepción del juicio en que se apoya nuestra teoría, dado que aún puede parecer contraintuitivo hacer de la misma emoción una función de las facultades cognitivas (del

40. Esto no equivale a afirmar que las emociones registren un cambio que se considera ya consumado, como en el planteamiento de Ben-Ze'ev (véase la nota precedente).

pensamiento, en su significado más general) antes que un movimiento irracional producido de algún modo por la cognición.

Pues bien, ¿qué elemento en mi interior *es* el que experimenta la terrible sacudida de la aflicción? Pienso en mi madre; abrazo en mi mente el hecho de que nunca volverá a estar conmigo; y me conmuevo. ¿Cómo y dónde? ¿Nos imaginamos el pensamiento provocándome un revoloteo de manos o un temblor de estómago? Y si lo hacemos, ¿realmente queremos decir que este revoloteo y este temblor son *mi* aflicción por la muerte de mi madre? El movimiento parece carecer de aquel «ser acerca de algo» y de la capacidad de reconocimiento que han de formar parte de la emoción. La percepción del objeto amado y de su importancia tiene que ser interna a la propia aflicción; la propia aflicción ha de calibrar la riqueza de nuestro amor, su importancia en mi vida. La aflicción misma debe encerrar el pensamiento de su muerte irrevocable. Desde luego, podríamos afirmar que hay una parte emocional separada del alma que posee todas estas capacidades. Pero ya no tenemos motivo para albergar la aflicción en una parte no cognitiva separada: el pensamiento parece el lugar apropiado para cobijarla.

El adversario podría ahora objetar cierta falta de claridad, pues incluso si concedemos que la sede de las emociones ha de ser capaz de llevar a cabo muchas operaciones cognitivas, también parece haber un aspecto cinético y afectivo en la emoción que no se asemeja a un juicio ni a ninguna de las partes del mismo. Se trata de movimientos veloces, de sentimientos de dolor y conmoción: ¿de verdad vamos a equipararlos a alguna parte de un juicio que sostenga que tal cosa y tal otra es el caso? ¿Por qué no postular que el juicio es una causa de la emoción, e identificar ésta con dichos movimientos? O incluso podríamos aceptar que el juicio es un elemento constitutivo de la emoción y, en cuanto tal, también una causa suficiente de sus otros componentes, y a la vez insistir en que hay otros elementos, sentimientos y movimientos que no forman parte del juicio. Ya he empezado a replicar a este punto al subrayar el hecho de que concebimos el juicio como dinámico, no como estático. La razón aquí se mueve, acepta, rehúsa; puede desplazarse rápida o lentamente, o bien hacerlo de manera directa o con vacilaciones. La he imaginado contemplando la apariencia de la muerte de mi madre y después, por así decirlo, precipitándose hacia ella, abriéndose para asimilarla. ¿Por qué, entonces, una facultad de tal dinamismo habría de ser incapaz de albergar también los caprichosos movimientos de la emoción? Y no se trata de un fraude: no estoy introduciendo en el pensamiento propiedades cinéticas que pertenezcan en realidad a los brazos y las piernas, ni imaginando la razón como coloreada de modo accidental por las cualidades cinéticas del torrente circulatorio. El mo-

vimiento hacia mi madre era una moción de mi pensamiento acerca de lo que es más importante en el mundo; esto parece exactamente lo que hay que decir sobre ello. Si es que era algo, la agitación de mis brazos y piernas, mientras corría inútilmente por el sur de Filadelfia hacia el Hospital Universitario, constituía un género de mimesis vana del movimiento de mi pensamiento hacia ella. Era mi pensamiento el que recibía, y resultaba conmovido por ello, el conocimiento de su muerte. Opino que si decimos algo más, perdemos el estrecho nexo entre el reconocimiento y la sacudida que la experiencia nos proporciona. El reconocimiento y el levantamiento, queremos decir, pertenecen a la misma parte de mí misma, la parte con la que doy sentido al mundo.

Parece, por otra parte, que el adversario se equivoca al concebir el juicio como un acontecimiento que precede en el tiempo a la aflicción (como al menos parte del lenguaje causal sugiere). Cuando me aflijo, no empiezo por admitir fríamente la proposición «Mi maravillosa madre ha muerto», y a continuación me dispongo a afligirme. No; el reconocimiento real, pleno, de ese terrible hecho (tantas veces como yo lo reconozca) es el levantamiento. Es como lo he descrito: como sentir un clavo en el estómago. La apariencia de que está muerta se emplaza ante mí (como lo hizo durante mi vuelo) preguntándome qué voy a hacer con ella. Quizá, si aún vacilo, la imagen de su salud recobrada se emplace ahí también. Si me levanto para aceptar la imagen de muerte, si la incorporo como la manera de ser de las cosas, es en ese preciso instante, en ese mismo acto cognitivo, cuando introduzco el clavo del mundo en mis entrañas. No es una preparación para el levantamiento, es el levantamiento mismo. El propio acto de asentimiento constituye la fractura de mi condición autosuficiente. El conocimiento puede ser violento, dadas las verdades que se pueden conocer.

Nos hemos referido al juicio como un asentimiento ante una apariencia, de manera que ahora tenemos una pregunta. ¿Es la emoción el acto de asentimiento, o es un estado que resulta de tal acto? Las mismas cuestiones se plantean acerca de la creencia y del juicio de modo más general, ya que ambos pueden persistir a través de situaciones de diverso tipo. Aunque inicialmente podría haber un acto de aceptación, y el juicio se define en términos de tal acto, también se da un estado subsiguiente, concretamente, el de poseer dentro de uno ese contenido, por así decirlo; uno *acepta* o *asiente ante* esa proposición de modo continuo. Las emociones parecen disponer exactamente de este doble carácter: en un primer momento asentimos ante una proposición o la reconocemos, y después permanece ahí, integrando nuestra estructura cognitiva. En la aflicción, dada nuestra propensión a distanciarnos y a negar lo ocurrido, quizá tengamos que experimentar el acto de acepta-

ción repetidas veces antes de que la proposición se asiente con firmeza; pero todo ello forma parte de la vida de una emoción, al igual que la aceptación inicial y la retención subsiguiente integran la vida de todo juicio. Sin embargo, hemos de insistir en dos aspectos: primero, que incluso el acto inicial afirma algo —dice sí, así son las cosas—; y segundo, que incluso la retención ulterior supone la aceptación continua de tal afirmación —diciendo, una y otra vez, sí, es verdad, así son las cosas.

He mencionado la verdad. Y es, por descontado, una consecuencia de la perspectiva que vengo desarrollando el que las emociones, como otras creencias, puedan ser verdaderas o falsas, y (lo que es un asunto independiente) justificadas e injustificadas, razonables o irrazonables.<sup>41</sup> El hecho de experimentar una emoción depende de cuáles sean las creencias de una persona, no de si las mismas son verdaderas o falsas.<sup>42</sup> De modo que si creo que mi madre ha muerto y me aflijo, y ella no ha muerto de verdad, mi emoción es en este sentido falsa. Probablemente no nos referiremos a ello como a una «aflicción falsa», pues el término «falso» significa tanto «inexacto» como «fraudulento», y en este contexto lo empleamos normalmente con el significado de «fraudulento» o «fingido». No queremos confundir la importante cuestión de la sinceridad con la del contenido falso o verdadero y, por lo tanto, diremos que la aflicción es «equivocada» o «inapropiada» en lugar de «falsa». Pero el contenido proposicional es de todas maneras falso.

De otra manera, el juicio puede ser falso si me equivoco respecto a los aspectos evaluadores del mismo: mi emoción afirma (entre otras cosas) algo relativo a las madres, a saber, que están dotadas de un enorme valor y que también este elemento puede ser cierto o falso. Como desarrollaré en breve en la sección V, el eudaimonismo muestra dos aspectos: afirmamos que algo es una parte importante de nuestro propio

41. Acerca de lo razonable, véase la excelente exposición de Pitcher (1965), págs. 339-341. Pitcher señala que el amor, a diferencia de otras emociones, no se suele concebir como razonable ni como irrazonable, coincidiendo así con la observación que Adam Smith realizó sobre su diferencia con respecto a las demás emociones; volveré a ello en las partes segunda y tercera.

42. Véase el excelente análisis de Ben-Ze'ev (2000), págs. 15-16. Por el contrario, Gordon (1987), que insiste en equiparar la emoción con cierto tipo de *conocimiento* (y aclara que pretende distinguir el conocimiento de la simple creencia), parece equivocarse en este punto: la convicción y la aceptación, no la verdad, resultan victoriosas. La explicación de de Sousa (1987) acerca de la «objetividad» de la emoción cae en un error similar, aunque de manera mucho más sutil y elegante. Las emociones forman parte de mi visión del mundo y son sensibles a los cambios de creencias de forma muy parecida a otros juicios (aunque también hay algunas diferencias que abordaré en el capítulo 4). Pero aun así son creencias acerca del mundo, no simplemente acerca de mi concepción del mundo; y, por ello, pueden ser falsas.

esquema de fines y objetivos, pero lo habitual es pensar que esto es *debido al* valor real que el elemento posee. Digamos que dicho objeto es de tal modo que, sin eso (o sin algo de esa clase), nuestra vida estaría incompleta. Y las personas, al construirse para sí mismas una concepción de la *eudaimonía*, a menudo buscan incorporar sólo aquellos elementos sobre los cuales cabe realizar juicios de valor verdaderos de este género. Aquí yo no estoy tratando de adoptar una concepción antigua cualquiera, sino una concepción que calibre correctamente las cosas. Por esa razón me sirvo de Crisipo, quien sostuvo plausiblemente que la aflicción (junto con otras emociones) contiene no sólo el juicio según el cual una parte importante de mi vida ha desaparecido, sino también un juicio que asevera que *es acertado* sentir tristeza por ello: que realiza una afirmación de verdad sobre sus propias valoraciones. Afirma el valor real del objeto, mantiene que el sufrimiento es una respuesta a algo realmente importante, no algo caprichoso. Las emociones pueden ser verdaderas o falsas también en ese sentido. A menudo, intentando evitar la implicación de que las afirmaciones relativas al valor puedan ser ciertas o falsas, decimos que son «apropiadas» o «inapropiadas». Sin embargo, el lenguaje de lo apropiado enmaraña la cuestión, pues las cosas pueden ser apropiadas o inapropiadas de muchas maneras distintas: no singulariza el aspecto de la corrección relativa al valor que pretendemos especificar. El «y está bien sufrir» de Crisipo está en lo cierto porque efectúa una afirmación de valor de la clase que resulta relevante.<sup>43</sup>

Suele postularse acerca de las emociones, supuestamente a fin de distinguir las de las creencias, que ambas tienen una «dirección de ajuste» diferente: en la creencia, tratamos de ajustar nuestra actitud mental al mundo; en la emoción, intentamos que el mundo se ajuste a nuestra actitud mental.<sup>44</sup> Creo que este planteamiento contiene varios errores. En primer lugar, como acabamos de ver, las emociones sí que tratan de

43. ¿Podría suceder que una emoción estimase de modo incorrecto el otro aspecto de un juicio eudaimonista, la referencia al esquema propio de objetivos y fines? Ciertamente, puedo equivocarme acerca de lo que es importante para mí. Pero con frecuencia esto se manifiesta en el hecho de que no experimento emociones como las que tendría si tales objetivos tuviesen importancia para mí. Me inclino a pensar que en ocasiones se puede experimentar una emoción cuyo contenido no refleja con exactitud el verdadero esquema propio de fines —pero se trata de casos en los que uno intenta persuadirse a sí mismo, como por ejemplo convencernos de que nos gusta o valoramos a alguien que realmente no nos gusta, o persuadirnos a sufrir por alguien a quien en realidad no queremos— y las emociones tendrán en ese sentido un carácter facticio e insincero. De este modo, pueden denominarse «falsas» en la acepción más habitual, además de en el sentido de que su contenido resulta inexacto.

44. Para un buen análisis de esta idea y una versión mucho más aquilatada de la distinción, véase Wollheim (1999), págs. 45-51.

adecuarse al mundo, tanto para asimilar los eventos que realmente tienen lugar como para alcanzar una visión apropiada de lo que importa o tiene valor.<sup>45</sup> En segundo lugar, no intentan en realidad que el mundo se ajuste a ellas. Las emociones pueden o no generar deseos de actuar que, de salir adelante, quizás hagan del mundo un sitio mejor para los *objetos* de nuestras emociones (analizaré con detalle este asunto en el capítulo 2). Pero incluso cuando efectivamente generan tales deseos: ¿se ajusta mejor el mundo a las emociones por ello? El miedo afirma que hay peligro cerca. Si esta emoción es correcta, el mundo en este momento encierra peligro. Si cambio el mundo consiguiendo eludir el peligro, es de esperar que la emoción cambie en consecuencia. Ahora el mundo ya no contiene aquel peligro, de manera que dejo de experimentar temor. Pero la idea de que tratamos de hacer que el mundo se adecue a nuestras emociones sugiere, de manera extraña, que desde el principio no se adapta a las mismas. Esto no sucedía en el caso del miedo: lo que yo intentaba no era que el mundo se adecuase a mi temor, sino transformarlo en un lugar donde el miedo ya no fuera apropiado. El temor ya se ajustaba al mundo: ése era el problema que dio origen al deseo de acción elusiva. Incluso en la esperanza, en la cual nos concentramos en las perspectivas halagüeñas, el contenido de la emoción es que existen unas perspectivas prometedoras sólidas; y que eso es verdadero o falso ahora mismo. Si yo convierto las perspectivas halagüeñas en realidades, la esperanza se transformará en alegría. De modo que no he hecho que el mundo se asemeje más a la emoción, sino que he transformado el mundo y la emoción.

En resumen: la objeción niega el hecho evidente de que las emociones son sensibles a cómo es el mundo. No establece satisfactoriamente una asimetría interesante entre las emociones y las creencias.

## V. EUDAIMONISMO, INTENSIDAD, EL PUNTO DE VISTA PERSONAL

Regresemos ahora a la cuestión del eudaimonismo. He señalado que las emociones ven el mundo desde el punto de vista de nuestro esque-

45. Discrepo en este punto de Solomon (1976), quien describe las emociones como valoraciones autocreadas que se postulan de modo subjetivo. Sea cual fuere nuestro análisis final de la compleja cuestión de la objetividad del valor, la experiencia de la emoción no posee este errátil carácter existencialista. En la aflicción, el miedo y otras emociones, uno se siente constreñido por el mundo, por la forma en que sus elementos importantes se configuran. Es más, esta idea de sensibilidad ante la realidad probablemente es intrínseca a la importancia de la emoción desde el punto de vista de la adaptación evolutiva; véase el capítulo 2.



ma de objetivos y proyectos, las cosas a las que asignamos valor en el marco de una concepción de lo que para nosotros significa vivir bien. Según Aristóteles, estos objetivos habitualmente forman una suerte de sistema y siempre son fines que el agente, de alguna manera, recomienda a los demás. Pero en la realidad las personas no suelen ser tan sistemáticas. A menudo valoramos las cosas sin preguntarnos cómo armonizan todos nuestros objetivos entre sí; a veces no se ajustan bien y, en ocasiones, se siguen dolorosos conflictos emocionales. Por lo tanto, hemos de distanciarnos en este punto de la idea eudaimonista antigua: las emociones tienen que ver con todo aquello que yo valoro, sin importar lo bien o mal que tales elementos se puedan ensamblar.

Por otra parte, hay que insistir también en que no todas las cosas que valoramos son cosas que recomendamos a los demás. Según Aristóteles, la búsqueda del valor es la búsqueda de lo que es bueno para el ser humano. A menudo, esta investigación general se convierte, en efecto, en parte de la vida emocional. En mi amor por mi madre, por ejemplo, se encuentra el pensamiento de que los padres son extremadamente importantes y de que las personas que los tienen deben apreciarlos. De hecho, en la aflicción por los padres este elemento suele ocupar un lugar destacado: las personas piensan que ya no tienen la oportunidad de amar y apreciar a su madre, lo cual conduce fácilmente al deseo de haberla apreciado más, anhelo que con frecuencia se encuentra ligado, a su vez, a la idea de que las personas que tienen padres deberían apreciarlos mientras los tienen. En el amor por los hijos, este elemento general también resulta muy importante. Antes de tener un hijo en particular, con frecuencia la gente desea *un hijo*, en ocasiones durante mucho tiempo. De modo que cuando tienen su hijo en concreto, y lo quieren, a menudo siguen valorando la idea de tener un hijo y pensando que se trata de una cosa valiosa en la vida desde un punto de vista general.

Frecuentemente sucede lo mismo con los objetivos y apegos de otro tipo. En el apego al propio país suele residir el pensamiento de que cuenta con cosas valiosas y de que se trata de un buen país. Cuando un objetivo se escoge con libertad, es de esperar que este elemento adquiera incluso una mayor prominencia: al optar por una profesión dada, consideramos que encierra algo de valor, a veces sólo para nosotros, pero a menudo también para la gente en general. Estos pensamientos generales alcanzan numerosos niveles diferentes de especificidad y generalidad, tema que retomaré en la sección VIII.

No obstante, estos ejemplos sacan a la luz algunas limitaciones considerables de la perspectiva eudaimonista antigua. Ya he mencionado que el eudaimonismo antiguo sobreestima la magnitud del orden y la estructura en el esquema de objetivos de la mayoría de las personas.

Pero hay otros modos en que las emociones divergen de la descripción de un sistema de fines que uno recomienda a los demás como valiosos en general para la vida humana. En primer término, mis objetivos y fines, las cosas a las que atribuyo importancia, pueden contener algunos elementos que considero buenos o valiosos para mí mismo pero que no recomiendo en especial a los demás. Una carrera profesional puede parecerme valiosa en mi caso y puedo ser capaz de explicar por qué, sin pensar que otros tengan motivos para dedicarse a ella. En algunas ocasiones esto es así porque el objetivo es una especificación concreta de un fin más general que sí recomiendo a otros. Por ejemplo, puede que yo piense que todo el mundo debería interesarse por el arte, mientras que yo misma soy una apasionada melómana con escaso interés (y nula emoción) por la arquitectura. Al mismo tiempo, mi pasión por la música entraña algunos pensamientos generales relativos a la importancia del arte que representan un denominador común entre el amante de la arquitectura y yo.

Podemos desarrollar este punto refiriéndonos al papel de la *especificación* de los fines generales en una teoría eudaimonista del valor (y en muchas de las deliberaciones comunes en nuestra vida).<sup>46</sup> Al reflexionar sobre cómo ha de vivir un ser humano, una persona puede recomendar algunos objetivos muy generales como buenos para todos los seres humanos: por ejemplo la amistad, el amor paternal o la responsabilidad cívica. Pero también deliberará acerca de sus preferencias entre las especificaciones más concretas de cada uno de estos fines generales; parte de esta investigación aún supone preguntarse qué especificaciones han de recomendarse a los seres humanos en general. En alguna instancia de este proceso, sin embargo, alcanzamos elementos que no se aconsejan para todas las personas, sino que sólo son la manera de esa persona de realizar los objetivos humanos generales en su situación y contexto concretos. Por ejemplo, si el objetivo general fuese el cultivo y la práctica de las artes, la persona podría realizarlo tocando el clarinete, pero creería que otros podrían hacerlo igualmente bien bailando, cantando o tocando el oboe (de hecho, en este caso deseará activamente que no *todos* los demás toquen el clarinete, puesto que entonces el bien general de la interpretación musical no se podría realizar de manera satisfactoria). El planteamiento eudaimonista antiguo permite este tipo de especificación de los fines; pero no desarrolla la idea plenamente.

46. Richardson (1994) ofrece la mejor explicación de este asunto con referencia a Aristóteles, pero presentada como descripción de un proceso que efectuamos habitualmente en la vida.

Aquí, sin embargo, nos encontramos con una segunda y más seria limitación del proyecto eudaimonista antiguo: las personas también aprecian y valoran cosas que realmente no consideran buenas, cosas que no se hallan en disposición de recomendar como buenas a los demás. A menudo aman a una persona, una casa o un país simplemente porque es el suyo, porque han crecido con ella o en él. En ocasiones pueden condenar de manera activa a la persona o la tierra que aman; pero, después de todo, es suya y, de una u otra forma, la quieren y la aprecian. Y los pensamientos sobre el bien pueden resultar menos poderosos, al modelar mi concepción de la importancia, que la costumbre y el tiempo. (Considero Finlandia un país excelente y, en cierto sentido, si reflexiono sobre ello, lo valoro más que Estados Unidos. En alguna medida también lo amo. Pero aun así me siento extranjera allí y profeso cierto amor a Estados Unidos que no es de ningún modo proporcional a mi evaluación reflexiva.) Frecuentemente los pensamientos sobre lo bueno y los pensamientos sobre aquello con lo que he vivido se entrelazan de innumerables maneras, y separarlos resulta difícil para cualquiera.<sup>47</sup> El eudaimonismo antiguo no tiene mucho que decir sobre estas complejidades.

En tercer lugar, puede resultar muy importante para ciertas emociones *no* enfrascarse en un exceso de ponderación reflexiva de la bondad de un objeto. A menudo las explicaciones antiguas del amor no cuentan con la idea de su carácter incondicional. Ya sea un hijo el objeto de mi amor, ya sea alguno de mis progenitores o un amante, no parece conveniente inventariar los rasgos positivos de esa persona como si, de algún modo, mi amor se basase en ellos. No es que la búsqueda de características buenas sea totalmente irrelevante en el amor; pero especialmente cuando la relación no ha sido escogida, como en el amor de padre a hijo o de hijo a padre, debería ocupar un puesto secundario. Queremos a quien queremos, sean cuales fueren los rasgos negativos que posea y exprese. La incapacidad de dar cuenta de este carácter incondicional es una limitación notable del eudaimonismo antiguo, a la que regresaré en la tercera parte.<sup>48</sup>

En resumen, el marco eudaimonista antiguo resultará adecuado para concebir la vida emocional sólo cuando reconozcamos que el sentido que las personas tienen de lo que es importante y valioso a menudo es confuso y desordenado, y no está en la línea de sus creencias éticas reflexivas.

47. Véase «El amor y el individuo», en Nussbaum (1990) para algunas reflexiones acerca de este entramado.

48. Véase *ibid.* y análisis ulteriores de este elemento del amor en los capítulos 11, 12, 13 y 16.

Pero hasta ahora hemos dejado de lado, o eso parece, lo más importante, algo que está arraigado en el interior del eudaimonismo antiguo, pero que nunca se reconoce explícitamente. Las emociones contienen una referencia ineliminable al *yo*, al hecho de que se trata de *mi* esquema de objetivos y proyectos.<sup>49</sup> Aquéllas contemplan el mundo desde mi punto de vista. El hecho de que se trate de *mi* madre no es simplemente un hecho como cualquier otro del mundo: es lo que estructura la geografía de toda la situación, y no podemos captar la emoción sin incluir tal elemento. No se trata sólo del hecho de que Betty Craven haya muerto. Se trata de que Betty Craven es *mi madre*. En pocas palabras, las valoraciones asociadas con las emociones son evaluaciones desde *mi* perspectiva, no desde un punto de vista imparcial; encierran una referencia ineliminable al *yo*.<sup>50</sup>

De este modo, en mi aflicción asigno a mi madre (al menos) tres roles distintos: el de una persona de valor intrínseco por derecho propio; el de *mi* madre y componente importante de los objetivos y planes de mi vida; y el de *una madre*, esto es, un género de personas que sería bueno que apreciaran todos los seres humanos que tuviesen una (aunque, obviamente, no deberían apreciar todos a la misma). Sólo una de

49. Podría relacionarse este punto con la famosa exposición de John Perry acerca de la deixis, «The Problem of the Essential Indexical» [«El problema del deíctico esencial»] (1979). Considérese un famoso ejemplo de Perry. Éste se encuentra en un supermercado. Ve que hay azúcar por el suelo. Decide seguir el rastro para decirle a quien sea que su bolsa pierde azúcar. Sigue el rastro por todo el supermercado para descubrir finalmente que el origen está en su propio carro de la compra. Perry postula que el descubrimiento de que es *él* no es tan sólo el descubrimiento del nombre de la persona; se trata de un género diferente de hallazgo, que no podemos describir sin recurrir a los propios deícticos. Y este elemento es crucial para explicar lo que lleva a cabo. Perry argumenta: si hubiera dicho «He llegado a la convicción de que John Perry está dejándolo todo perdido» no habría explicado por qué paró y miró en su propio carro. Tendría que añadir: «Y creo que yo soy John Perry», recuperando otra vez el deíctico (págs. 4-5). Siguiendo a Perry, habríamos de concluir entonces que las emociones no pueden ser actitudes proposicionales en el sentido clásico, en el cual las proposiciones se conciben como separables de su contexto y como portadoras de valor de verdad en sentido absoluto y no sólo para una persona cada vez que se profieren (pág. 6). Como hemos visto, las emociones encierran algunos elementos que son separables; pero un núcleo crucial no lo es.

50. Véase el ejemplo de policías y ladrones de Foot (1988): lo que resulta bueno para unos no lo es para los otros, y hasta cierto punto no se contradicen entre sí—aunque, como Foot subraya, el esquema de valores de una persona también contiene intereses generales entrelazados con los personales. Mi explicación del carácter localizado de las emociones se vincula estrechamente con la distinción entre «deseos del *yo*» y «deseos del *no-yo*» en Williams (1973), quien distingue acertadamente entre el contraste egoísmo/altruismo y el contraste *yo/no-yo*.

estas tres formas de contemplar a mi madre hace referencia a mí;<sup>51</sup> y esa manera, como he insistido, no la considera una persona de importancia meramente instrumental. No obstante, es la que parece crucial para establecer la diferencia entre el amor y su ausencia, la aflicción y su ausencia.

Así pues, de nuevo: mi concepción no presenta de ninguna manera las emociones como egoístas, a menos que uno sostenga que cualquier apego a los padres propios, en contraposición a los ajenos, es una forma de egoísmo —severa doctrina sería ésta. Pero sí les da un carácter localizado, y en ese sentido las enfrenta a las formas de moralidad defensoras de una completa imparcialidad. Es evidente que la amalgama de consideraciones autorreferenciales y no autorreferenciales puede diferir en distintas emociones, así como en las emociones de personas diferentes. Pero hemos de subrayar que el eudaimonismo de las emociones no implica que la aflicción no sea realmente aflicción por la muerte del ser querido. Considérese este pasaje de Proust:

La idea de que se ha de morir es más cruel que morir, pero menos que la idea de que otro ha muerto, que, plana de nuevo después de haber enullido a un ser, se extiende, sin un remolino siquiera en ese punto, a una realidad de la que ese ser está excluido, donde ya no existe ninguna voluntad, ningún conocimiento [...].<sup>52</sup>

Esta emoción conserva su carácter eudaimonista: se encuentra localizada dentro de la vida de Marcel. Encierra de modo prominente y central la idea de una pérdida fundamental desde el punto de vista de la persona. Pero ve la vida de la persona que se ha perdido como una característica del paisaje del mundo y abomina la visión del mismo una vez desaparecido ese rasgo.

¿Son eudaimonistas todas las emociones? Es decir, ¿hacen referencia todas ellas a mis objetivos y proyectos importantes? ¿Encierra la totalidad de las mismas el elemento autorreferencial que constituye el núcleo de la estructura eudaimonista? La excepción más llamativa parecería la emoción del asombro, que abordaré con detenimiento en el capítulo 4. Esta emoción responde a la atracción que ejerce el objeto, y

51. Aunque, en definitiva, la comprensión de por qué algunos de los otros rasgos me involucran puede llevarnos de nuevo al yo, como cuando digo: «En fin, no es un país especialmente bueno, pero es al que estoy acostumbrada, aquel en el que me he criado».

52. *A la busca del tiempo perdido*, III.519. Las referencias al número de volumen y de página son relativas a la traducción al inglés de Moncrieff y Kilmartin.

podría afirmarse que en ella el sujeto es máximamente consciente del valor del objeto, y sólo es consciente en grado mínimo, o en ninguno, de la relación del mismo con sus propios planes. Por ello es probable que se manifieste en forma de contemplación antes que en ningún otro género de acción hacia el objeto. Otra emoción relacionada sería la veneración o temor reverencial: también éste, por ejemplo en un contexto religioso, supone un reconocimiento del valor incomparable del objeto, no sólo desde el punto de vista de la persona, sino en un sentido muy general.<sup>53</sup>

El asombro constituye en ocasiones un ingrediente importante de otras emociones. Creo que en la aflicción hay a menudo un tipo de asombro; un asombro en el que se contempla la belleza de la persona perdida como una suerte de resplandor situado a gran distancia de uno. Al describir su duelo por Albertine, el narrador de Proust escribe:

Mi imaginación la buscaba en el cielo, por las noches en que todavía lo habíamos mirado juntos; más allá de aquel claro de luna que ella amaba, yo intentaba elevar hasta ella mi ternura para que le sirviese de consuelo no estar ya viva, y aquel amor por un ser tan lejano era como una religión, mis pensamientos ascendían hacia ella como plegarias.<sup>54</sup>

En este momento de ternura —una de las pocas ocasiones en que Marcel da realmente la impresión de amar a la propia Albertine— vemos un amor que ha dejado atrás no sólo el egoísmo que caracteriza a Marcel, sino también en cierta medida su eudaimonismo, circunstancia que la imagería religiosa expresa bien. No obstante, se halla todavía dentro del marco de un apego fundamentalmente eudaimonista, dado que es por su Albertine, y no por cualquier otra mujer, por quien experimenta la aflicción.

En los capítulos 4 y 6 alegaré que el asombro desempeña un papel importante en el desarrollo de la capacidad de amor y compasión del niño. Los niños cuya capacidad de dar esta respuesta al mundo se refuerza mediante el juego imaginativo tienen una mayor capacidad de amor no posesivo y de incluir a otros distantes en su sistema de objetivos y planes; de este modo matizaré el eudaimonismo propio de la explicación de estas emociones. Pero insistiré en que en el amor y en la

53. El asombro y el temor reverencial son afines pero diferentes: aquél se orienta hacia afuera, es exuberante, mientras que éste se vincula con la reverencia o el propio empequeñecimiento. En el asombro quiero saltar o correr, en el temor reverencial, arrodillarme.

54. *A la busca del tiempo perdido*, III.522.

compasión el objeto ha de considerarse en última instancia parte del esquema de fines de la persona: finalmente se ha de formar un juicio eudaimonista para que la emoción se produzca. El asombro, que es todo lo no eudaimonista que puede ser una emoción, ayuda a traer objetos distantes hasta el ámbito del esquema de fines de una persona. Podemos entonces conservar el eudaimonismo de la teoría a nivel general, sosteniendo que resulta esencial para explicar por qué las emociones como la aflicción, el temor y la esperanza se centran en algunos acontecimientos en vez de en otros, sin forzarlo dogmáticamente a entrar en un caso donde no parece desempeñar un papel fundamental.<sup>55</sup>

Finalmente, es preciso abordar la cuestión de la importancia, pues ahora que hemos dado cumplida cuenta del eudaimonismo de las emociones, podemos ver que este rasgo también nos ayuda a explicar por qué algunas emociones parecen grandes levantamientos y otras parecen menos significativas. Y es que estas mismas *diferencias de intensidad* suponen una intencionalidad dirigida hacia un objeto: se explican por la importancia que se confiere al objeto (o a lo que a éste suceda) entre los propios objetivos y proyectos. Si la importancia se encuentra por debajo de cierto umbral, no experimentaré ninguna emoción. La pérdida de un cepillo de dientes no ocasiona ni una aflicción leve; el que alguien se lleve un clip de mi escritorio no me irrita lo más mínimo. Pero por encima de ese umbral, las diferencias de intensidad son ocasionadas por las diferencias en la valoración eudaimonista. La cólera que sentimos es proporcional a la magnitud del daño que creemos que se ha infligido; la aflicción que experimentamos es proporcional al alcance de la pérdida. La gente se duele sólo levemente por una persona que ha sido una pequeña parte de su vida.

Hace dos días me acosté creyendo que Todd Martin había sido eliminado del Open de Estados Unidos (dado que había perdido los dos primeros sets frente a un oponente difícil). Estaba algo triste. Cuando me desperté, supe que había ganado en cinco sets. Lo vi en la televisión saltando por la pista y sentí un arrebato de alegría. Pero, por supuesto, se trataba de un dolor y de una alegría triviales. Mientras uno ve un partido de tenis, se concentra intensamente en el deportista que le gusta y, de este modo, puede desarrollarse una emoción a medida que uno se convence de manera temporal de que el partido es muy importante

55. Asimismo se podría mencionar el respeto como emoción no eudaimonista, pero yo me opondría, pues creo que el respeto se entiende mejor en tanto patrón de pensamiento y acción en vez de emoción.

—y quizá también se identifique con el Martin que envejece, con sus sienas plateadas, tan parecidas a las propias si una no se tiñese. Pero cuando se reanuda la vida normal, la valoración adopta su habitual nivel bajo. Simplemente, Todd Martin no es una parte importante de mi vida.

Desde luego, las emociones son a menudo desproporcionadas en relación con sus objetos. Pero esto suele deberse a que la persona posee una visión sesgada del objeto, considerándolo más o menos importante de lo que es en realidad. Las personas con frecuencia sufren mucho por pérdidas triviales si, por ejemplo, están acostumbradas a las cosas que comporta esa pérdida o si consideran que tienen derecho a ellas.<sup>56</sup> Asimismo, pueden hacer del objeto un vehículo de preocupaciones y angustias originadas en su propia vida y así concederle una trascendencia que parece peculiar, como cabe hacer con una estrella deportiva o el equipo favorito de uno. Pero, una vez más, es la naturaleza de la valoración eudaimonista la que explica la intensidad de la emoción.<sup>57</sup>

En los casos en que una respuesta emocional parece no estar en la línea de la *visión de la persona* del objeto, o de su evaluación de lo que ha ocurrido, solemos suponer que realmente tal persona tenía un interés por el objeto más hondo de lo que había advertido (la explicación de Proust sobre el conocimiento de sí mismo mediante la emoción); o que el objeto presente posee una significación simbólica y representa a otro objeto ausente; o que hay algún otro contenido oculto que en verdad explica su emoción. No hemos de ser dogmáticos a este respecto, pues nos expondríamos a desechar las objeciones en vez de contestarlas. Pero creo que una vez que tengamos los materiales históricos del capítulo 4 sobre la mesa, veremos que esta concepción cuenta con recursos variados para entender estos casos y que realmente podemos establecer que tales errores sobre la importancia suceden y también por qué suceden.

## VI. ¿HAY ELEMENTOS NO COGNITIVOS NECESARIOS?

Hemos argumentado que para que exista emoción son precisos juicios de un tipo determinado; que éstos no son causas externas, sino partes

56. Véanse en el capítulo 6 ejemplos de gente que pide compasión en relación con pérdidas triviales.

57. De nuevo, el asombro constituye una excepción: la intensidad de mi asombro sólo parece proporcional al valor que veo en el objeto; no a su valor para mí en mi esquema de objetivos y fines.



constituyentes de aquello en que consiste la emoción; y que los mismos resultan suficientes para hablar de emoción en caso de poseer el contenido evaluador eudaimonista requerido. Ahora debemos enfrentarnos a una cuestión especialmente difícil y delicada: ¿hay otros elementos constituyentes de la aflicción que no formen a su vez parte del juicio (del pensamiento evaluador)?<sup>58</sup>

En todo caso particular de aflicción suceden tantas cosas que resulta muy difícil responder a esta pregunta, si nos mantenemos en el nivel de las coincidencias particulares entre casos de aflicción y de razonamiento. ¿Cómo decidir cuáles de las múltiples cosas que tienen lugar de modo simultáneo a la aflicción forman o no parte de la misma? Dado que hablamos de seres vivos sensibles y que poseer algún tipo de sentimiento es probablemente condición necesaria de la vida mental consciente de todo ser sensible, podríamos afirmar que todos los casos de emoción, puesto que ésta forma parte de la vida consciente de los seres sensibles, suponen como condición necesaria la presencia de algún género de sentimiento. Pero no contamos con ningún motivo claro para sostener que estas cosas sean componentes de la aflicción misma. Parece que todo lo que hemos afirmado es que la condición necesaria de cualquier episodio emocional es un corazón que late; pero no nos inclinaremos a alegar que un corazón que late sea una parte constitutiva de mi aflicción. Y, no obstante, si nos limitamos a un episodio emocional particular, nos hallamos en dificultades para encontrar argumentos relevantes en torno a la cuestión de si un sentimiento o proceso corporal dado es o no una parte necesaria de sus condiciones de identidad internas.

Poseeremos un argumento más sólido —además de una comprensión más acabada de los fenómenos—, si, en vez de acerca de ello, nos interrogamos acerca de las condiciones generales de identidad de la aflicción y sobre la existencia de elementos necesarios para la aflicción en general que no parezcan elementos del juicio. En otras palabras, si faltasen tales componentes, ¿retiraríamos la atribución de aflicción? Se trata de un asunto extremadamente difícil, sobre el cual deberíamos mostrarnos abiertos y humildes y estar dispuestos a cambiar de opinión. Pero sostengo de modo provisional que no encontramos elemen-

58. Aquí es donde mi planteamiento difiere más del de Ben-Ze'ev (2000): su concepción es más abierta e incluye valoraciones, sentimientos y motivaciones en el análisis de la emoción. Puesto que él no busca condiciones necesarias y suficientes para la emoción, sino prototipos a los que los casos particulares pueden parecerse en mayor o menor grado, resulta difícil comparar nuestras perspectivas, o predecir cómo afrontaría Ben-Ze'ev las objeciones que planteo aquí a las concepciones según las cuales los sentimientos y los movimientos corporales son necesarios para un tipo de emoción dado. En este sentido, puede que nuestros puntos de vista no discrepen realmente.

tos de esta clase. Habitualmente se producen sensaciones corporales y cambios de diverso tipo vinculados con la aflicción: pero si descubriésemos que mi presión arterial permaneció baja durante todo un episodio, o que mis pulsaciones no subieron de sesenta, considero que no tendríamos ninguna razón para concluir que realmente no estaba afligida (los tetrapléjicos carecen por completo de las conexiones habituales entre los mecanismos reguladores de la presión arterial central y del ritmo cardiaco, por un lado, y los mecanismos efectores del sistema nervioso periférico por el otro y, pese a ello, no tenemos ninguna dificultad para pensar que tales personas realmente experimentan emociones). Si yo tuviese las manos o los pies fríos o calientes, sudorosos o secos, esto tampoco tendría un valor de criterio necesario, dada la amplia variabilidad de las conexiones fisiológicas relevantes.<sup>59</sup>

Y aunque los psicólogos han desarrollado y perfeccionado unos presuntos indicadores basados en la actividad cerebral, parece intuitivamente erróneo que los empleen como definitorios de los estados emocionales. Esto se admite en una obra reciente, en la cual se afirma con más cautela, por ejemplo, que el funcionamiento de la amígdala es una condición necesaria de una actividad emocional normal.<sup>60</sup> Pero si descubriésemos que un sujeto no se encuentra en cierto estado cerebral no retiraríamos las atribuciones de emoción que le hayamos podido hacer y que estén, por lo demás, bien fundadas. De hecho, el único modo en que el estado cerebral asume una importancia patente en estudios experimentales de este tipo es suponiendo una correlación con casos de emoción identificados a partir de la experiencia. Es más, como veremos en el próximo capítulo, las emociones ocasionan efectos fisiológicos, de manera que resulta muy difícil afirmar qué efectos son consecuencias y cuáles son incluso candidatos plausibles a formar parte de la experiencia misma.<sup>61</sup>

Ciertamente hemos de conceder que toda experiencia humana se encarna y, por tanto, se realiza en algún tipo de proceso material. En este sentido, todas las emociones humanas son procesos corporales. Pero

59. El término de la psicología «excitación» se suele referir, a menudo de manera bastante imprecisa, a cambios de este género; véase el capítulo 2. Gibbard (1990), pág. 131, propone concebir las valoraciones como emociones a las que hemos de restar la «excitación», pero el significado exacto de «excitación» y su relación con el ancho espectro de las emociones sigue estando borroso.

60. Véanse por ejemplo Pinker (1997), págs. 371-372 y LeDoux (1996), analizados en el capítulo 2.

61. Seligman (1975) muestra con pruebas experimentales convincentes que la condición cognitiva del sujeto puede de hecho provocar estados fisiológicos ulteriores que en ocasiones se identifican (erróneamente, en su opinión) con emociones.

la cuestión es si hay algún estado o proceso corporal que esté en correlación constante con nuestra experiencia de la emoción, de modo tal que queramos incluir dicho estado corporal particular en la definición de un tipo de emoción dado. Y aquí nos tropezamos con una cuestión bien conocida por la investigación biológica: la plasticidad del organismo humano o, en otras palabras, las múltiples posibilidades de realización de los estados mentales. La plasticidad se da dentro de un sujeto dado: las funciones antes realizadas en una parte del cerebro pueden ser asumidas por otra. Incluso a escalas considerablemente grandes, el cerebro constituye una parte del organismo de una versatilidad y elasticidad notables: las personas con un hemisferio dañado a menudo pueden replicar una función asociada con ese hemisferio en el otro. En virtud de este tipo de plasticidad, también se producirán variaciones entre sujetos: una función realizada en un hemisferio en el sujeto A puede efectuarse en el otro en el sujeto B. Por estos motivos, si afirmásemos que la aflicción siempre va necesariamente acompañada de las transmisiones de tal y cual neurona del tipo que sea, probablemente nos encontraríamos con cientos de casos en los cuales lo anterior no sería cierto (y, desde luego, si añadimos a esta reserva el hecho de que posteriormente reconoceremos en los animales no humanos emociones muy similares a las que hallamos en los seres humanos, el argumento a favor de incluir en la definición una actividad neuronal específica se debilita en mayor medida).

Parecería que los hechos que nos impiden incorporar la descripción fisiológica en nuestra definición fuesen hechos permanentes relativos al tipo de organismo que somos y a la versatilidad de nuestra estructura. No obstante, podemos asegurar que estamos dispuestos a cambiar de opinión, si se demostrase que las cosas son de otro modo. En el capítulo 2 retomaré el asunto de las explicaciones fisiológicas, alegando que la investigación neurológica confirma de múltiples modos el tipo de concepción aquí expuesto y ofrece hallazgos ulteriores en conexión con ella.

(Otra cuestión que surge aquí, y que nos ocupará en capítulos posteriores, es que buena parte de la tradición filosófico-religiosa ha atribuido emociones a dios o a los dioses,\* a menudo imaginándose a dios como una sustancia incorpórea. Por tanto, si adoptásemos una explicación que convierte un proceso fisiológico particular en una condición

\* Por mor de la ecuanimidad hacia monoteístas y politeístas, rechazo la convención según la cual se suele encontrar «Dios» frente a «dioses». Abandonaré esta práctica durante el análisis de textos históricos de la tercera parte a fin de seguir el uso generalizado en la traducción de los mismos. (*N. de la a.*)

necesaria para un determinado tipo de emoción, en consecuencia, todos esos autores incurrirían en el absurdo cuando hacen tales atribuciones. Podemos creer o no que sus explicaciones son correctas, pero cuesta adoptar desde el principio una perspectiva que supone que sufren una aguda confusión conceptual. Mi opinión es que no están confundidos. Creamos o no en la existencia de las sustancias incorpóreas, la razón por la que tiene sentido imaginar una sustancia de tal género como poseedora de emociones genuinas es que resulta justificable imaginar que un ser pensante, tanto si se ha realizado en materia como si no, podría interesarse profundamente por algo del mundo y poseer los pensamientos e intenciones asociados con tales apegos. Y esto es todo lo que precisamos realmente para la emoción. Podemos afirmar tranquilamente que en los seres humanos el pensamiento y la emoción son, incluso necesariamente, formas materializadas, sin concluir que esto ha de ser necesariamente así para todo ser emocional. Aquellos a quienes no guste este argumento pueden ignorarlo, puesto que no resulta necesario para mi conclusión.)

Más plausible, quizá, resulta la asociación habitual entre ciertas sensaciones y la emoción. La ira se asocia con una sensación de ebullición, el temor con una de frío y náusea. Pero aquí hemos de ser cautos con la palabra «sensación»,\* notablemente resbaladiza y engañosa. Hemos de distinguir «sensaciones» de dos tipos. De un lado, están las sensaciones con un contenido intencional rico: la sensación del vacío de la propia vida sin cierta persona, la sensación de que el amor por esa persona no ha sido afortunado, etc. Sensaciones como éstas pueden caer dentro de las condiciones de identidad de algunas emociones; pero la palabra «sensación» no se opone en este caso a nuestras palabras cognitivas «percepción» y «juicio», sino que es una mera variante terminológica de las mismas. Y ya hemos señalado que el juicio mismo posee muchas de las propiedades cinéticas que presumiblemente la «sensación» pretende explicar. Por otro lado, hay sensaciones sin una intencionalidad o un contenido cognitivo ricos, como por ejemplo las sensaciones de fatiga, de tener energías, de efervescencia, de temblor, etc. Creo que debemos afirmar exactamente lo mismo que en el caso de los estados corporales: que pueden tanto acompañar a una emoción

\* La discusión terminológica que sigue se refiere a la palabra inglesa *feeling*, que cubre un amplio espectro de fenómenos, desde lo puramente fisiológico hasta lo emocional. En español los extremos de este campo se cubren respectivamente con los términos «sensación» y «sentimiento». Hay, sin embargo, un espacio intermedio de límites borrosos, ocupado sobre todo por la palabra «sensación», y ésta es la razón por la que escogemos este término para traducir aquí *feeling*. (N. de las t.)

de un tipo dado como no hacerlo, pero que no resultan absolutamente necesarias para la misma. En mi propio caso de aflicción, las sensaciones de una fatiga abrumadora se alternaban de modo desconcertante con periodos en los que me sentía prodigiosamente despierta y activa; pero no parecía acertado alegar que nada de ello fuese una condición necesaria de mi aflicción.

Podríamos conceder aquí que existen algunas sensaciones no intencionales que *frecuentemente* se asocian con emociones dadas; por ejemplo la efervescencia y la ira, o el temblor y el miedo. Sin embargo, parece que también en este punto la plasticidad y variabilidad de las personas (tanto de la misma persona a lo largo del tiempo, como entre personas diferentes) nos impiden vincular la sensación a la definición en cuanto elemento absolutamente necesario. Muchos varones afirman experimentar la ira en conexión con una sensación de efervescencia; parece que esto es menos cierto entre mujeres, o en general entre las personas a quienes se enseña a suprimir o temer su propia cólera. Mi propia experiencia de la ira es que se asocia con una tensión en la nuca o con un dolor de cabeza que aparece al día siguiente, lo cual no significa que no esté realmente enfadada, como mostraría el examen de mi patrón de afirmaciones y acciones.

Nos encontramos aquí ante dos asuntos diferentes. Primero, si estamos dispuestos a reconocer estados emocionales no conscientes, como, por ejemplo, el miedo a la muerte o la ira inconscientes —lo cual debemos hacer, como se argumentará en la sección siguiente, en circunstancias cuidadosamente definidas—, no hay modo de aferrarse a ninguna condición fenomenológica necesaria para ese tipo de emociones. Segundo, incluso si no nos gustan las emociones totalmente inconscientes, debemos reconocer que se da un alto grado de variabilidad en las sensaciones que las personas suelen experimentar en relación con un tipo de emoción concreto (variabilidad tanto en un sujeto dado, como entre diferentes sujetos). Mi cólera ejemplifica ambos extremos: en ocasiones es completamente asintomática y después, al día siguiente, se manifiesta en forma de dolor de cabeza. En ninguno de los dos casos presenta la fenomenología de la «efervescencia» a la que tantas personas se refieren.<sup>62</sup>

62. Una esquivéz semejante caracteriza el concepto de «afecto» que resulta fundamental en la explicación no cognitiva de la emoción en Stocker (1996). Aunque anuncia su oposición a los planteamientos cognitivos de la emoción e introduce el concepto psicológico de «afecto» como elemento que distinguirá su explicación de las perspectivas cognitivas, posteriormente queda claro que el término es extremadamente amplio: Stocker afirma que «resulta útil disponer de un término común para la afectividad compartida por las emociones, los estados de ánimo, los intereses y las actitudes»

¿Llegaríamos más lejos si reconociésemos los *qualia* y declarásemos que no estamos buscando la *efervescencia* o el *temblor*, sino la sensación *sui generis* de la *ira*, que presenta una constancia en los diferentes sujetos de manera parecida a como nos imaginamos que la presenta la visión del rojo? No tengo la sensación de que este paso suponga una gran contribución. Hasta donde podemos ver, lo que posee constancia a través de los sujetos es un patrón de pensamiento, que, desde luego, es un tipo de experiencia. Si hemos de convencernos de la existencia de algo más que tenga constancia a través de los distintos sujetos, se nos tiene que proporcionar alguna información sobre qué tendría que ser eso. Postular algo *sui generis* parece un mero ademán. Asimismo, argumentaré después que la experiencia de la ira se deja modular sutilmente por variaciones culturales según una manera a la que, de acuerdo con los partidarios de los *qualia*, la percepción del color no podría someterse (lo cual tampoco implica que su concepción del color sea completamente cierta).

¿Qué concesiones debemos hacer al papel de las sensaciones? Considero que tenemos que aceptar que, en los casos típicos, las emociones son experiencias conscientes; los casos no conscientes son atípicos y parasitarios de los conscientes, como sucede en general con las creencias. De este modo, se siente algo cuando se experimenta una emoción. La mayor parte de las veces cabe describir esta sensación afirmando que entraña algo que los psicólogos suelen denominar «excitación»<sup>63</sup> y que Proust llama «levantamiento» —experiencias de agitación o conmoción. El levantamiento es una parte de la experiencia de albergar tales pensamientos, al menos la mayor parte del tiempo. Pero esto no es cierto en todos los casos: la alegría y el amor no siempre se experimentan de esta forma, así como tampoco la aflicción o el miedo. De manera que se trata de una noción débil, que nos ayuda a entender algunas

---

(pág. 20). Cuando, finalmente, insiste en que hemos de admitir los afectos inconscientes, junto con muchos psicoanalistas contemporáneos (pág. 21), la noción misma se nos escapa. Ciertamente, no puede tratarse de una sensación, que reconocemos por la impronta que deja en nuestra conciencia. ¿Es una suerte de energía psíquica? ¿Pero de qué género? ¿Y tal género es específico de cada tipo de emoción o se trata de algo que distingue todas las emociones de lo que no es emoción? Deigh (1998), en su reseña del libro de Stocker, concluye que el término «afecto» es primitivo. Yo diría que, si se entiende de ese modo, Stocker no ha logrado argumentar la necesidad de que lo incluyamos como elemento distintivo en la definición de las emociones junto con los elementos que ya hemos reconocido.

63. Aunque este término no se utiliza de modo consistente: en ocasiones, como ya he señalado, designa un cambio fisiológico (ritmo cardíaco elevado, etc.) que puede ir acompañado o no del suceso fenomenológico.

cosas, pero que probablemente no debe entrar en las definiciones de las emociones. Mucho menos habrían de hacerlo las sensaciones, más concretas, tales como el temblor y la efervescencia. Simplemente hay demasiada variación entre las personas, y a lo largo del tiempo en una misma persona, como para que sea correcto. Incluso en el interior de una misma cultura particular en un momento concreto tenemos variantes, como muestra mi experiencia de la aflicción. George Pitcher argumenta muy bien este extremo:

Si P se encuentra con Q justo cuando Q está prendiendo fuego a la casa de P, y P se abalanza sobre él cegado por la furia, parece singularmente inapropiado insistir en que P ha de estar experimentando ciertas sensaciones. De hecho es probable que P, en tales circunstancias, no experimente sensaciones de ningún tipo, pese a lo cual está sin lugar a dudas intensamente enojado. Asimismo, si la atención de una persona se halla poderosamente desviada hacia otros asuntos, puede que experimente una emoción sin tener las sensaciones que suelen acompañar a la misma. Un joven, P, está siendo entrevistado para un trabajo importante y se encuentra extremadamente interesado en causar una buena impresión. Uno de los entrevistadores, Q, profiere un comentario insultante para P y, a partir de entonces, un observador podría detectar un tono gélido en la voz de P cuando se dirige a Q, aunque no haya otras señales de ira. Sin embargo, la frialdad no es intencional y de hecho P está tan resuelto a sostener la conversación y a crear una buena impresión, que ni siquiera es consciente de ella; y, ciertamente, está demasiado absorto como para experimentar un sentimiento de ira. Opino que podríamos afirmar, en estas circunstancias, que P estaba, a pesar de todo, enojado con Q...<sup>64</sup>

El análisis de Pitcher capta la forma en que las variaciones de situación y personalidad afectan a la manera en que las personas experimentan las sensaciones supuestamente características de la ira y del temor (su ejemplo del entrevistado posee implicaciones interesantes para explicar por qué las mujeres no suelen llegar a experimentar sensaciones de ira: con mucha frecuencia nos sentimos como entrevistadas, subordinadas a merced de la buena voluntad de los que ostentan el poder sobre nosotras). Si ahora añadimos a esta descripción la variación intercultural, encontraremos aún más diferencias. Por ejemplo, para nosotros es característico asociar la aflicción con una sensación casi sensorial de negrura; pero en una cultura como la de la India, en la que el blanco es el color del duelo, es menos probable que se elija esta metáfora. En resumen: hemos de fijarnos en el vocabulario de la sensibilidad

64. Pitcher (1965), pág. 338.

que se emplea de modo característico en relación con las emociones (por lo general, descripciones metafóricas), pero probablemente no debamos incluir ninguna descripción de sensaciones específicas en la definición.

¿Deberíamos hacer una excepción con el dolor y el placer, alegando que algunas emociones, tales como la aflicción, van necesariamente acompañadas de dolor y otras, como la alegría, de placer? Nos encontramos, de nuevo, con el problema de las formas no conscientes; pero éstas pueden considerarse correctamente como atípicas. No obstante, incluso en los casos típicos es preciso saber más sobre cómo se conciben el dolor y el placer mismos. En algunas teorías filosóficas, el placer no es un sentimiento, sino un modo característico de hacer algo, por ejemplo, sin trabas (por usar la definición de Aristóteles). Desde esta perspectiva, pensar con placer acerca del valor de un hijo propio no supone que un elemento adicional, el placer, se superponga al pensamiento; supone pensar de una manera determinada, a saber, sin trabas. Me inclino a pensar que éste es el camino acertado para analizar el placer; por lo menos, que no existe un estado involuntario subjetivo que permanezca constante a lo largo de nuestras múltiples experiencias placenteras.<sup>65</sup> De esta forma, la inclusión del placer en la definición de una emoción no añade un elemento no cognitivo independiente.

¿Cabe afirmar lo mismo acerca del dolor? De nuevo nos encontramos ante un tema complejo. Hay dolores que parecen ser definibles en puros términos fisiológicos o en términos psicológicos estrictamente involuntarios. Pero ¿se encuentra el dolor que vinculamos a la aflicción entre los mismos? Las definiciones de Aristóteles de emociones relacionadas con el dolor siempre se refieren al «dolor por...», lo que sugiere que concibe el dolor mismo como un estado intencional de contenido cognitivo. Considero que eso es correcto en tales casos. Podemos experimentar dolores involuntarios vinculados con la aflicción, el temor y la compasión. Se trataría de dolores sordos y de sensaciones corporales de nervios dolorosamente estimulados. Pero recuerdan a la «efervescencia» y el «temblor»: correlatos frecuentes pero no necesarios para la identidad de la emoción. También tenemos un género de dolor que probablemente resulta necesario para la aflicción: concretamente, el dolor *por que un elemento importante de la propia vida haya*

65. Véase también el *Filebo* de Platón: Protarco mantiene que el placer es un sentimiento único e invariable que simplemente tiene *fuentes* diversas; Sócrates discrepa y finalmente vence. Sobre esta cuestión, véase Gosling y Taylor (1982) y para una buena exposición filosófica de este eterno problema véase Gosling (1969).



*desaparecido*. Pero, por supuesto, no se trata de un elemento no cognitivo, y ya lo hemos incluido en nuestra explicación cognitivo-evaluadora, que ha subrayado junto con Crisipo que tales pérdidas son malas y que es acertado sentir tristeza por ellas.

Parece que tenemos, entonces, coincidencias de tipo o genéricas entre las emociones y los juicios; o, para expresarlo de modo más elástico y con vistas a lo que veremos luego, entre las emociones y los estados cognitivos imbuidos de valor. Cabe definir las emociones exclusivamente en términos de este reconocimiento evaluador, aunque tenemos que admitir que las acompañarán a menudo sentimientos de confusión o «excitación» y, en ocasiones, sentimientos de un género más específico para cada tipo, además de lo cual hemos de recordar que en todo momento se encuentran localizadas en un cuerpo. Podemos, si así lo deseamos, añadir esta estipulación general a la definición, aunque debemos agregar la condición de que nos referimos sólo a los casos probables, a fin de conservar la posibilidad de reconocer emociones no conscientes.<sup>66</sup>

## VII. ¿EXISTEN OTROS ELEMENTOS COGNITIVOS? LA IMAGINACIÓN DEL OBJETO

Aunque no hagamos estas concesiones a la presencia de lo no cognitivo, hay una modificación de la concepción cognitivo-evaluadora que debemos introducir ahora. Pese a que, en un sentido, cabe definir las emociones exclusivamente por contener pensamiento evaluador-eudaimonista, la experiencia de la emoción suele incluir algo más que ese contenido. Entraña percepciones ricas y densas del objeto, muy concretas y colmadas de detalle. Así, en general la aflicción no consta sólo de un juicio abstracto más el imborrable elemento localizador: es particular de un modo muy rico. Incluso si su contenido proposicional es «Mi extraordinaria madre ha muerto», la propia experiencia comporta una tormenta de recuerdos y percepciones concretas que se aglomeran alrededor de ese contenido, pero añaden cosas a lo que estaba presente en el mismo. De esta manera, la experiencia de la emoción rebosa cognitivamente, es densa de un modo que una perspectiva proposicional-actitudinal no captaría, y probablemente sea acertado pensar que tal espesor

66. Además de la condición de que nos referimos sólo a los seres humanos, puesto que no sabemos nada sobre los estados-sensaciones de otros animales y porque quizá queramos mantener abierta la posibilidad conceptual de que un dios incorpóreo albergue emociones.

es habitualmente, si no siempre, un rasgo necesario de la experiencia de una emoción como la aflicción.

Esto significa que lo propio de las emociones es su conexión con la imaginación y con la representación concreta de acontecimientos en la misma, lo cual las distingue de otros estados de juicio más abstractos. En ocasiones, esta figuración se entiende mejor como vehículo para establecer un nexo eudaimonista con el objeto. Si pienso en un dolor distante, pongamos la muerte de muchas personas en un terremoto en China hace mil años, creo que probablemente no sentiré aflicción, a menos y hasta que pueda representarme vívidamente ese acontecimiento mediante la imaginación. Esto implica que no lograré interesarme por aquellas personas como parte de mi esquema de objetivos y fines sin tal riqueza imaginativa (véase el capítulo 6).

Pero incluso cuando ya he conferido importancia al objeto, a menudo la imaginación está en juego aportando más de lo que los pensamientos eudaimonistas proporcionan por sí solos. Las personas son diferentes y algunas mentes pueden apoyarse en lo sensorial más que otras; pero probablemente sea un rasgo del carácter evolutivo de las emociones (véase el capítulo 2) poseer de modo característico esta riqueza sensorial y esta inclinación a concentrarse en el objeto. Cuando me aflijo por mi madre, la *veo*, y esa visión es, como una fotografía, densa y plena. Esa densidad es inseparable de la experiencia: de hecho, a menudo son los pequeños detalles del retrato denso de la persona querida los que ocupan el centro de la aflicción, los que parecen simbolizar o condensar el carácter excepcional o notable de esa persona. De este modo, las emociones humanas son modeladas por el hecho de que somos criaturas perceptivas: su rica textura se origina en nuestras capacidades sensoriales. No hay una manera sencilla de ligar éstas a la definición general de la emoción, aunque podríamos afirmar simplemente que la aflicción es la aceptación de cierto contenido, *acompañada (normalmente) de actos de imaginación relevantes*. Tales actos son múltiples y difíciles de resumir, pero en general entrañan una concentración más intensa en el objeto de la que el contenido proposicional estrictamente necesitaría.

¿Por qué se centra la imaginación en unos objetos y no en otros y cómo resulta relevante tal selección para el contenido de juicio de las emociones? Suele haber nexos en ambas direcciones: el propio hecho de que cierta persona (mi madre) sea necesaria para mi nutrición y supervivencia provocará que en la infancia me concentre en ella con más atención perceptiva que en otras madres; en este caso, parecen ser la necesidad y el apego previos los que impulsan la atención, y sin embargo no precisamos negar que la multitud de detalles que uno percibe de una persona también enriquecen el amor que sentimos, y que éste se

entrelaza de muchos modos con hábitos perceptivos.<sup>67</sup> En otras ocasiones, las propiedades sorprendentes de una persona o cosa pueden llamar nuestra atención primero, conduciendo a la formación de un apego emocional. Esto ocurre a menudo con las emociones dirigidas a la naturaleza, además de suceder, algunas veces, también con el amor romántico-erótico (no siempre: el narrador de Proust recalca que las propiedades particulares de Albertine le resultan indiferentes, y es mucho más importante cuánto tiene ella que ver con su necesidad de consuelo maternal. Y, en general, el objeto raramente hace brotar el amor sin que exista algún vínculo con recuerdos y hábitos del pasado). En la compasión, nuestra capacidad de figurarnos vivamente las dificultades de una persona ayuda a la formación de la emoción, como argumentaré en el capítulo 6; es posible que sintamos menos emoción ante otros casos que no podamos imaginarnos con una viveza parecida, aunque presenten una estructura similar. Lo que la imaginación parece hacer aquí es ayudarnos a acercar a un individuo distante a la esfera de nuestros objetivos y proyectos, humanizando a la persona y creando la posibilidad de apego. La compasión en sí sigue definiéndose por su contenido de juicio, incluyendo el contenido eudaimonista, como sostendré en el capítulo 6; pero la imaginación es un puente que permite al otro convertirse en objeto de nuestra compasión.

Sucede aquí lo mismo que en el caso de las sensaciones y los movimientos corporales: toda lista de actos «relevantes» tendría que ser un enunciado disyuntivo largo y abierto, cuando precisamente lo relevante es que las figuraciones son muy concretas y varían según la particularidad del objeto y de la situación. Tampoco es necesario que los actos de imaginación estén presentes en todo *episodio* particular de emoción; lo más probable es encontrarlos en momentos prominentes de su historia (e incluso en este punto, como he afirmado, puede que algunos individuos se apoyen menos que otros en estos impulsos sensoriales). Como argumentaré por extenso en la sección VIII, podemos incluso sentir aflicción, alegría y temor de los que no somos de ningún modo conscientes, mientras no consideremos éste el patrón estándar y en la medida en que el contenido proposicional persista en todo momento. Incluso cuando somos conscientes de la aflicción o del miedo, no resulta evidente la necesidad de tener figuraciones ricas y densas en cada caso. Parece posible querer a un hijo, hasta de modo consciente, mien-

67. Véase el capítulo 4, en el que menciono la capacidad notable de los bebés de discriminar el olor de la leche de su propia madre y el de la leche de otra madre; esta especificidad informa la relación general, al igual que el apego específico es modulado por la necesidad general de leche.

tras se escucha con atención una sinfonía de Mahler o se observa la autopista que se extiende ante el propio coche. Es más: es posible estar enfadado con alguien sin prestarle demasiada atención a esa persona, incluso ninguna, ya que uno puede estar concentrándose en el daño infligido a sí mismo. En este sentido, algunas emociones establecen un vínculo más estrecho con la imaginación sensorial que otras.

En muchos casos importantes, sin embargo, un elemento destacado de la experiencia emocional es la concentración en un objeto mediante una figuración imaginativa o una atención sensorial espesas (y, como veremos en el capítulo 2, un posible componente de la aportación de las emociones a la supervivencia de la especie). Puede que no deba agregarse este rasgo a la definición de las emociones, por su variabilidad y plasticidad; y sin embargo ha de mencionarse, ya que nos alerta sobre características del desarrollo y del cambio emocionales que de otra manera quizá no advirtiésemos. Esta adición, de tipo cognitivo, nos ayuda a entender tanto algunos de los problemas que las emociones pueden plantear a la moralidad, como lo que aportan a la misma.

#### VIII. JUICIOS DE FONDO Y DE SITUACIÓN, GENERALES Y CONCRETOS

Ya hemos dado cuenta de muchos aspectos de mi experiencia de la aflicción: su carácter localizado, su intensidad y su concentración imaginativa en su objeto. Pero hemos de introducir dos diferenciaciones adicionales a fin de captar la diversidad de las capas que conforman la textura de la aflicción: la distinción entre juicios evaluadores *generales* y *concretos*, y el contraste entre juicios *de fondo* y *de situación*. Como veremos, se trata de dos distinciones independientes. Primero, en cuanto a la generalidad: en mi aflicción encontramos varios juicios evaluadores diferentes; resulta difícil desenmarañarlos. El juicio de que al menos algunas cosas y personas fuera del yo poseen gran importancia para mi florecimiento; el juicio de que las personas con ciertas características de generosidad y calidez poseen tal relevancia; el juicio de que la madre de uno tiene esa importancia; el juicio de que esta mujer particular, cuya historia se ha entrelazado con la nuestra de tantas formas concretas, es portadora de tal relevancia. Cabe invocar todos estos juicios para explicar mi aflicción y, a menudo, la decisión acerca de cuál es más importante resultará imposible sin un análisis más amplio del patrón de mis juicios y acciones. Desde luego, no resultan mutuamente incompatibles; de hecho, el primero es una condición *sine qua non* de todos los demás. En muchas oportunidades se destacarán varios nive-

les distintos. A la vez que mi aflicción por mi madre subrayaba su particularidad y la de mi historia con ella, también se refería al hecho de que ahora ya no tenía *padres*.

Pero en ocasiones es importante preguntar, en la aflicción como en otras emociones, qué nivel de generalidad<sup>68</sup> es más destacado, pues si se quiere a una persona principalmente en tanto portadora de ciertas propiedades que podrían concretarse en otro sitio, en consecuencia, el patrón de la propia aflicción y del amor futuro habrá de ser diferente —hecho que las teorías filosóficas de la emoción explotan obsesivamente (véase el capítulo 10). Ésta es la razón de que haya algo especialmente terrible en la muerte de un progenitor, pues (pese al argumento de Antígona a favor de los hermanos) se trata de la muerte que parece más definitiva e irrevocable, al ser la desaparición de una parte dilatada y profunda de la propia historia de uno, para la cual no hay sustituto posible.

Cabe la posibilidad de que a alguien le resulte oscuro cuál es efectivamente la descripción más destacada de su objeto. Cuando esta decisión es importante sólo podemos examinar el patrón de nuestros juicios y acciones. En 1995, cuando decidía si irme de la Universidad de Brown a la de Chicago, experimentaba, al pensar en estar en Chicago, una aflicción intensa. ¿Cuál era su objeto? Si el objeto era el Departamento de Filosofía de la Universidad de Brown, se trataba de una señal, quizá, de que no debería dar ese paso: Brown era más importante para mí de lo que me había inclinado a pensar. Por otro lado, era muy posible que el objeto de la aflicción fuese mucho más vago y elusivo, tal como «mi pasado» o «mis años de juventud», pues había vivido veinticinco años en Cambridge (Massachusetts) hasta entonces. Era indudable que la recuperación de este objeto, marcadamente general, a diferencia del Departamento de Filosofía de Brown, no estaba en mi poder; así que no hubiera sido una buena idea quedarse en Cambridge sólo para evitar

68. Adviértase que he introducido la distinción como una que se establece entre lo general y lo concreto, en vez de entre lo universal y lo particular. Aquí trato la particularidad como un caso restrictivo de lo concreto, en el sentido de que la atención sigue cayendo sobre ciertas descripciones —históricas en vez de sólo cualitativas— que en principio podrían universalizarse. La cuestión de la posibilidad de universalización surge de dos modos: puedo preguntarme si mi juicio sobre la importancia de mi madre implica el juicio de que cualquiera situado de manera similar, con una historia parecida, debería querer a su progenitor de modo similar; asimismo, puedo preguntarme si un clon numéricamente diferente con las mismas propiedades, incluyendo las históricas, habría de ser querido de forma parecida por mí. Considero que la respuesta a la primera pregunta es sí, y la a la segunda, no. El elemento autorreferencial de la emoción-pensamiento, por supuesto, nos aleja de la atención hacia la descripción concreta y explica parcialmente por qué no aceptaríamos un clon de nuestro ser querido: queremos al mismo que ha establecido una relación estrecha con *nosotros*.

un duelo por veinticinco años de mi pasado. Reflexionando sobre situaciones en las que había experimentando aflicción y teniendo en cuenta el patrón de mis otros juicios y acciones decidí que probablemente el pasado era el objeto real de la aflicción, y me fui a Chicago. Este caso se refiere a dos objetos; pero procedemos del mismo modo cuando calibramos dos descripciones diferentes del mismo objeto.

De igual importancia es la distinción entre juicios-emoción *de fondo* y *de situación*. Me refiero a la diferencia entre juicios evaluadores que persisten durante múltiples tipos de situaciones y juicios que se producen en el contexto de alguna situación particular.<sup>69</sup> Se trata, dado

69. La relación entre esta distinción y la que Richard Wollheim establece entre *estados* y *disposiciones* (véase Wollheim [1999], págs. 6-11) es compleja. Para este autor, los estados mentales son pasajeros y episódicos, elementos en la corriente de conciencia; siempre son conscientes y se experimentan directamente. Las disposiciones son modificaciones persistentes de la estructura de nuestra vida mental que nunca se experimentan de modo directo y carecen de subjetividad. Poseen, sin embargo, realidad psicológica, incluyendo de manera relevante propiedades causales. A menudo el estado mental es una erupción de una disposición; pero uno puede experimentar un estado mental pasajero (un miedo a las serpientes episódico, por ejemplo) sin tener ningún miedo disposicional asociado.

Mi distinción entre lo relativo al fondo y a la situación es, en primer lugar, menos dicotómica que la diferencia de Wollheim. Sugiere en realidad un continuo, pues las «situaciones» pueden ser más o menos duraderas y, en consecuencia, una emoción puede ser situacional y sin embargo relativamente duradera; una emoción de fondo es la que persiste en situaciones de distinto tipo, y por lo tanto es más duradera que la primera. Otra diferencia es que en mi explicación la distinción entre el fondo y la situación no encuentra un correlato perfecto en el contraste consciente/no consciente. En mi opinión, uno puede tener una emoción situacional de la que no es consciente: como cuando alguien se aflige por una muerte particular sin ser (o sin serlo aún) consciente de ello, o cuando uno se enfada con alguien por alguna razón específica de la que no es consciente. (Este funcionamiento no consciente de una emoción situacional es análogo al de un gran abanico de creencias concretas encerradas en nuestros movimientos cotidianos. Así, cuando me desplazo por mi oficina, poseo y utilizo varias creencias concretas, centradas en la situación, relativas a la ubicación de los objetos, de las cuales no soy consciente.) Por otro lado, no siempre las emociones de fondo son inconscientes. Un amor o alegría persistentes pueden tener una fenomenología distintiva sin transformarse en una emoción situacional. Lucrecio razona convincentemente que el miedo de fondo a la muerte tiene su propia fenomenología, la sensación de un peso considerable sobre el pecho. No obstante, en el punto más importante Wollheim y yo coincidimos: es preciso reconocer la existencia de estructuras perdurables en la personalidad que tengan realidad psicológica, sean o no conscientes; las emociones se encuentran entre tales estructuras.

Respecto de otros asuntos, la compleja arquitectura del libro de Wollheim no se examinará aquí; al igual que con toda teoría de gran refinamiento e ingeniosa construcción, resulta difícil entrar en ella sin enfocar la totalidad de la cuestión desde el punto de vista de tal teoría; y es demasiado tarde para hacer eso ahora.

nuestro análisis, del contraste entre emociones continuas o de fondo y emociones episódicas. Por ejemplo, mi juicio relativo a la importancia de mi madre persistió a lo largo del tiempo (aunque no era preciso que yo fuese consciente de él durante ese tiempo); el juicio sobre la mortalidad propia y la negatividad de la muerte subsiste, de modo similar, durante la vida adulta, pese a que sólo ciertas circunstancias lo traen a la conciencia; las creencias relativas a la importancia de la salud corporal y a la vulnerabilidad del cuerpo a la enfermedad y las heridas perduran de manera similar, desapercibidas, a menos que una circunstancia las invoque. Sostengo que tales juicios son emociones de fondo. No son simplemente disposicionales; poseen realidad psicológica y a menudo explican patrones de acción. Uno quiere a sus padres, sus hijos, su pareja o sus amigos de manera continua a lo largo del tiempo, incluso cuando ningún incidente específico ocasiona una toma de conciencia del amor. De modo similar, muchas personas experimentan un miedo continuo a la muerte dotado de realidad psicológica, que motiva su comportamiento de manera demostrable, a pesar de que sólo en ciertas circunstancias se percibe tal miedo. Alguien puede estar airado durante un tiempo por una injusticia persistente —por ejemplo, muchas mujeres viven en un estado de ira continua por el agravio doméstico que encuentran en su vida cotidiana, pese a lo cual la ira emergerá sólo bajo ciertas circunstancias. También cabe experimentar una alegría de fondo —por ejemplo, cuando nos va bien en el trabajo, cuando nuestros hijos prosperan o cuando en una relación importante no se presentan complicaciones. Uno puede discernir tal alegría en el patrón de sus acciones y, sin embargo, en tales casos la alegría se suele manifestar como una ausencia de autoconciencia reflexiva, una absorción completa en la cosa amada.

En definitiva, una vez que uno ha creado apegos hacia cosas inestables que no están completamente bajo nuestro control, una vez que las ha integrado en la noción del florecimiento propio, uno experimenta emociones de fondo hacia ellas —en mi planteamiento, juicios que reconocen su enorme valor— que perduran en el tejido de la propia vida y resultan cruciales para explicar nuestras acciones, aunque puede resultar precisa una circunstancia específica para que afloren a la conciencia. No es necesario que las emociones de fondo no sean conscientes, al igual que no es preciso que las emociones episódicas o de situación sean conscientes; pero a menudo lo serán, pues se trata de condiciones persistentes que con frecuencia pasan desapercibidas debido en parte a su omnipresencia. Asimismo, podemos no ser conscientes de las muchas maneras en que modelan nuestras emociones de situación. Por ejemplo, la aflicción por la muerte de un progenitor suele ser modela-

da, resultando más terrible, por el miedo de fondo a la muerte propia. Uno concibe la idea de que se encuentra indefenso al borde de un abismo, y esa sensación de indefensión resulta seguramente influida por la sensación de pertenecer ya a la próxima generación que va a morir.

Resulta comprometido admitir en nuestra explicación emociones no conscientes, en parte porque carecen de los rasgos fenomenológicos e imaginativos que hemos vinculado informalmente con nuestras definiciones de los tipos de emoción, pero en parte también por motivos metodológicos. Comenzamos la identificación de los fenómenos señalando experiencias de emoción tal y como las identifican las personas que las tienen. Una vez admitida la posibilidad de equivocarnos acerca de lo que experimentamos, parece como si cuestionásemos la estrategia argumentativa en su totalidad. Si después de todo nuestra teoría realmente no se corresponde tan bien con las clasificaciones empíricas, ¿nos asistía entonces la razón al apelar a la experiencia contra los partidarios de otras concepciones?<sup>70</sup>

Esto supondría un problema si los casos no conscientes fuesen omnipresentes o fundamentales; lo mismo ocurriría si, a pesar de no ser fundamentales, rara vez las personas pudiesen reconocer su presencia y el papel que desempeñan en su propia experiencia. Las explicaciones freudianas clásicas del inconsciente a veces experimentan tales dificultades. Pero yo me refiero a lo que no es consciente en un sentido mucho más corriente, según el cual muchas de nuestras creencias más comunes no son conscientes, a pesar de guiar nuestras acciones de diferentes maneras: creencias relativas a causas y efectos, a la numeración, a la ubicación de las cosas, a lo que es sano o dañino, etc. No prestamos atención a creencias tan familiares y generales cada vez que las utilizamos o que motivan nuestros actos. Y sin embargo, si nos preguntaran «¿Cree que la nevera se encuentra a la derecha del microondas?», «¿Cree que si abre el grifo saldrá agua?», «¿Cree que un dólar vale más que cincuenta centavos?» o «¿Cree que sería malo beber ese matarratas?», por supuesto que responderíamos que sí. Somos depositarios de un número indefinido de tales creencias y confiamos en ellas cuando actuamos. De hecho, si esto no fuese así, si sólo pudiéramos utilizar aquellas creencias de las cuales nos estuviéramos ocupando conscientemente, no podríamos sobrevivir de ningún modo.

En el caso de las creencias-emoción, en ocasiones podrían darse motivos especiales para no enfrentarlas conscientemente, pues quizás ello resultase muy doloroso. Esto significa que puede hacer falta mu-

70. Véanse también los comentarios relativos a la metodología y a Griffiths (1997) de la introducción.



cho más tiempo para que alguien reconozca que experimenta aflicción, miedo o ira que para que admita creencias espaciales o numéricas. Ha de vencerse la resistencia a reconocer la propia vulnerabilidad. En este sentido, el planteamiento freudiano tiene vigencia (aunque los casos que examino aquí no suponen represión en su sentido técnico). Pero si hemos de reconocer tales emociones de fondo, necesitamos buenos motivos para hacerlo. La atribución resulta más segura cuando puede ser validada por la propia persona, quien finalmente debería admitir que como mejor se explica el patrón de sus acciones es mediante tal emoción. En ausencia de tal reconocimiento, podríamos señalar sus pautas de comportamiento y decirle «¿No piensa que estaba enfadada con Z hoy?» o «¿De verdad que no le asusta ese examen?» —y es posible que tengamos razón incluso si la persona rechaza la atribución. Pero si asiente, las cosas descansan sobre una base mucho más sólida. Esto significa, por supuesto, que la cuestión metodológica deja de plantear un problema, pues nos enfrentamos a otro caso de emoción identificada como tal por la persona.

Como se percibe con facilidad, la distinción de fondo/de situación es lógicamente independiente del contraste general/concreto. Una emoción general a menudo se situará en el trasfondo, pero también puede ser de situación: muchas emociones vinculadas a la justicia política con relación a ciertos grupos son de este género, así como gran parte de las veces en que nos maravillamos ante el mundo y su belleza. Una emoción concreta puede ser con frecuencia de situación, pero también puede acechar en el fondo, tal como hace el miedo, sumamente concreto, a la propia muerte a lo largo de buena parte de nuestra vida.

Ambas distinciones son lógicamente independientes de la diferenciación entre los elementos de la emoción autorreferenciales y no autorreferenciales. El miedo de fondo a la muerte suele incluir tanto la noción, altamente personal, de que es malo para uno mismo morir, como el pensamiento general de que la muerte es mala; asimismo, el miedo a la muerte de un ser querido encierra miedo *por esa persona*, así como por los objetivos y proyectos propios. El miedo y la aflicción de situación contienen la misma amalgama compleja de elementos. Las emociones generales no son necesariamente menos eudaimonistas que las concretas: puedo centrarme en la importancia del amor paternal para todos los seres humanos, o en su relevancia en mi propio esquema de objetivos y fines. Normalmente hago ambas cosas. Las emociones menos eudaimonistas, en especial el asombro, pueden escoger un objeto muy general (la ley moral) o muy concreto (algún ejemplo de belleza natural). (¿Puede haber un asombro de fondo? ¿O el asombro, como me inclino a pensar, implica siempre concentración consciente

en un objeto? El carácter no eudaimonista de esta emoción quizá resulte relevante aquí, pues lo que más probabilidades tiene de perdurar en el fondo son las estructuras de objetivos y planes personales.)

Para que se produzca una emoción de situación por lo general es necesario que un juicio de fondo se combine con un juicio específico que sitúe el objeto de la emoción de una manera concreta en un contexto real (o en el pasado o futuro imaginarios). Un miedo de fondo a la muerte puede devenir de situación al unirse a un acontecimiento específico en el que la propia vulnerabilidad se haga patente. Una ira de fondo por la injusticia doméstica puede aflorar como ira de situación debido a un evento en que la mujer se juzgue ofendida. Unos celos omnipresentes de todos los posibles rivales por el amor de cierta persona pueden asociarse con un episodio de celos particulares dirigidos a un competidor concreto.

Esta clasificación aún es demasiado rudimentaria como para cubrir todo lo que sucede. Por ejemplo, una circunstancia podría transformar el amor de fondo no (o no solamente) en amor de situación, sino en un episodio de aflicción. Resulta difícil señalar el punto en que la misma aflicción deviene una emoción de fondo —pues en cierto sentido siempre se fija a un evento particular y, sin embargo, puede perdurar, en unas ocasiones consciente y en otras inconsciente, durante mucho tiempo. Asimismo, unas veces nos gustaría afirmar que la emoción de situación es sólo una excusa para que apunte una emoción de fondo —como sucede a menudo en los celos y en la ira doméstica— y otras veces diríamos que es la situación la que adquiere prioridad —como cuando una persona que en general no se deja llevar por la ira se enfurece porque se produce algún perjuicio particular.<sup>71</sup> De nuevo hemos de insistir en que los niveles de generalidad y concreción se entrelazan con la distinción de fondo/de situación de múltiples maneras diferentes: puedo experimentar emociones de fondo de un género considerablemente específico (por ejemplo, el amor por mi madre o por un hijo particular) y emociones de situación en un nivel elevado de generalidad (por ejemplo, ira por la situación de las mujeres de países en desarrollo mal nutridas y que no reciben cuidados sanitarios equitativos).

Por último, debemos advertir que algunas de nuestras emociones de fondo pueden dividirse en un apego persistente y un componente situacional, habitualmente dotado de cierta generalidad. Por ejemplo, en el caso de la ira por las mujeres se combina un apego de fondo al valor y a la dignidad propios (considerados vulnerables) con el juicio de

71. Adviértase, sin embargo, que en este caso han de invocarse emociones de fondo hacia la cosa perjudicada o despreciada para explicar la emergencia de la ira.

que se están produciendo ciertas injusticias generalizadas. En el miedo de fondo a la enfermedad volvemos a encontrar tanto un apego a la salud de uno mismo como una creencia general acerca de las condiciones de la vida corporal. Podría afirmarse, de hecho, que la forma fundamental de una emoción de fondo siempre es el amor o el apego a algo o alguien considerado muy importante para el florecimiento propio, junto con alguna creencia general que signifique que el bienestar de esa cosa o persona no se encuentra plenamente bajo nuestro control.

Muchas de estas cuestiones, más intrincadas, nos ocuparán en los próximos capítulos. Lo que importa ver ahora es el modo en que la concepción general que una persona posea<sup>72</sup> acerca del valor determina la geografía de su vida emocional disponiendo a esa persona, por así decirlo, para las aportaciones del azar. La emoción de fondo reconoce la dependencia o la necesidad de algún elemento incontrolable del mundo; la emoción situacional responde a la forma en que el mundo colma o deja insatisfechas las necesidades propias.<sup>73</sup> Para usar una imagen muy estoica,<sup>74</sup> la emoción de fondo es la herida, la emoción situacional es el cuchillo del mundo que penetra en la herida.

Finalmente nos encontramos en situación de describir mi caso intentando articular los múltiples tipos de juicio que están en juego en él. Los juicios de fondo incluyen el juicio de que (es decir, el asentimiento a la apariencia de que) mi madre posee una enorme importancia, tanto como persona por derecho propio, como en cuanto elemento de mi vida. (De hecho, la manera en que la considero componente de mi vida encierra el pensamiento de su valor en sí misma.) Asimismo, comprenden el juicio de que la relación e historia particulares que compartimos

72. Esto no significa que haya de ser una visión extremadamente articulada o teorizada; y de hecho, a menudo uno cometería errores, si intentara describir la concepción que guía sus propias acciones. Me refiero a algo semejante a una «gramática evaluadora» interna, un conjunto de apegos y prioridades evaluadoras que toda persona que actúa y escoge, al igual que un hablante competente de una lengua, posee a un determinado nivel, sea o no capaz de expresarlos.

73. Sobre la necesidad y la emoción véanse también Kenny (1963), págs. 44-51, y Stampe (1986), págs. 167-169. Adviértase que es importante distinguir las necesidades a las cuales aludo aquí —necesidades que entran en la psicología animal en juicios evaluadores— de las necesidades efectivas (por ejemplo, las necesidades nutricionales) de las que el animal puede no ser consciente. Debo insistir de nuevo: lo imprescindible para la emoción es lo que el animal cree, no la verdad de la creencia. Las «necesidades falsas» (para usar el vocabulario del marxismo) tienen tantas posibilidades de ocasionar emociones profundas como las «necesidades verdaderas».

74. En la *Medea* de Séneca, Medea advierte el incesante amor de Jasón por los hijos de ambos y observa: «¿Ama? Bien. Está atrapado. Hay una ancha abertura a la espera de herida». Véase Nussbaum (1994), capítulo 12.

son extremadamente importantes; el juicio más general relativo a la gran importancia de tener y amar a un progenitor; el juicio de que los seres humanos a los que se quiere son mortales y de salud frágil; el juicio concreto de que yo había perjudicado a mi madre de varios modos por mi ira y mi desinterés; el juicio de que era posible que el amor hiciese frente a estos perjuicios; y muchos otros juicios, correspondientes todos ellos a emociones de fondo de varios tipos entrecruzados de amor, temor, culpabilidad y esperanza. Sin duda esto es sólo parte de la cuestión; los capítulos que siguen profundizarán más en ello.

Estas emociones de fondo se encuentran estrechamente asociadas con una red completa de creencias y expectativas de varios niveles diferentes de generalidad, tales como: la creencia de que será importante contentar a mi madre en su cumpleaños y de que así lo haré; la creencia de que le complacerá leer la novela de Barbara Pym que le regalé para el hospital, un libro que a mí no me gusta nada, pero que sé que ella apreciará; la creencia de que la próxima vez que discuta con ella de política será bueno no mostrar un exceso de lógica, algo que ella asocia con la falta de amor; la creencia de que hablaré con ella por teléfono dentro de unas horas. Y todas esas cosas que forman parte de un modo de vida.

Combinemos ahora esto con la aportación proveniente de los sucesos azarosos del mundo. He argumentado que en el acontecimiento real mi aflicción era idéntica a un juicio con una forma semejante a «Mi madre, una persona enormemente valiosa y una parte importante de mi vida, está muerta». Por descontado, esta forma de expresarlo resulta absurdamente rudimentaria, y ahora ya podemos ver que en realidad no tenemos entre manos un juicio único, sino una red de juicios que se encuentran en distintos niveles de generalidad y especificidad, unos permanecen en el fondo y otros se centran en las circunstancias particulares, otros resultan expectativas frustradas e invalidadas por el juicio de situación.<sup>75</sup> Pero lo que esta elemental formulación evidencia es el modo en que un episodio específico de aflicción une un juicio de valor de fondo y la percepción de cómo es el mundo con aquello que uno valora, combinando así nuestros objetivos y apegos persistentes con la realidad percibida.<sup>76</sup>

Ahora que hemos reconocido la pluralidad y complejidad de los juicios que entraña todo ejemplo efectivo de aflicción, el adversario, o alguno de nuestros aliados, se presta a intervenir. Pues ahora, alegrará

75. Nótese que tanto los juicios de fondo como los de situación engloban componentes autorreferenciales (localizados) junto a los no autorreferenciales.

76. Estos apegos originan deseos y proyectos; abordaré nuevamente estas cuestiones relativas a las motivaciones en el capítulo 2.

este nuevo oponente, parecemos haber concedido también que en ningún caso concreto ninguna proposición particular de esta compleja red resulta necesaria para la aflicción. Lo que sí es preciso es que cierta parte de esa red permanezca en su sitio, y es este «parecido de familia» respecto de otros ejemplos de aflicción, y no unas estrictas condiciones necesarias y suficientes, lo que nos ha llevado a identificar esta emoción. Pero entonces podemos hacer lo mismo en el caso de los sentimientos y sensaciones involuntarios: no hay sensación particular que resulte necesaria para la aflicción, sino que es preciso que haya algunas sensaciones de una determinada familia. De este modo, la simetría entre pensamientos y sensaciones parece restablecida; y si esto no ha proporcionado al adversario todo lo que deseaba, al menos el revés que ha dado a mi búsqueda de condiciones necesarias y suficientes sí satisface a este género de oponente anticognitivista.

Al nuevo oponente le puedo responder, en primer lugar, que no estoy segura de que se haya restablecido la simetría, ni siquiera para el caso particular de la aflicción, pues tengo una noción muy clara del género de creencias y juicios concretos que he de buscar en un caso de aflicción, y también tengo una noción muy clara de cuáles de ellos habrían de considerarse parte de la aflicción en vez de otras características de mi estado en el momento en que la vinculación con ella era incidental. Pero no tengo una noción tan clara de las sensaciones, pues me parecía que en momentos distintos se vinculaban con mi aflicción sensaciones considerablemente contradictorias. Y creo que si mi oponente empieza a tratar de delimitar la «familia» relevante, se verá inexorablemente obligado (pese a su aversión por las condiciones necesarias) a hablar de «sensaciones» que en realidad son mis «pensamientos» descritos de otro modo, las «sensaciones» dotadas de un rico contenido emocional que describía con anterioridad.

Pero la cuestión realmente importante que debemos recordar a ese nuevo oponente es que pretendíamos encontrar *coincidencias de tipo* y no coincidencias de caso, y que nuestras afirmaciones acerca de la asimetría entre sensación y pensamiento se referían a ese nivel. Y en este nivel me parece que permanece inquebrantable. Mi conclusión era que, en cualquier caso, poseo muchos juicios concretos, no sólo el juicio tosco y general «Una parte enormemente valiosa de mi vida ha desaparecido». Pero, por supuesto, mis juicios concretos contienen éste y, en sus términos, me gustaría identificar y definir la aflicción. Incluso aunque nunca me plantease la cuestión de esa forma, me parece que poseo efectivamente ese juicio general. (Deberíamos recordar que no es preciso que todos los juicios relevantes sean conscientes.) Y si no tuviese ese juicio general, considero que no experimentaríamos aflicción, sean cua-

les fueren los juicios que estuvieran cerca del que yo poseyera. Pero he alegado que no hay una descripción general de una sensación no intencional que mencione de manera parecida una condición necesaria de la aflicción. Si esto es así, la asimetría se mantiene.

Ya podemos regresar al primer adversario y sus motivaciones originales, pues ahora que hemos expuesto nuestra concepción en su integridad, vemos que no obvia, sino que de hecho responde muy bien a sus objeciones empíricas. En primer lugar, nuestra perspectiva puede explicar el porqué del ardor y el apremio de las emociones: se debe a que atañen a nuestros objetivos y proyectos más importantes, las transacciones más imperiosas que tenemos con nuestro mundo.<sup>77</sup> Los planteamientos que presentan las emociones como cognitivas sin subrayar que las cogniciones en cuestión son a la vez evaluadoras y eudaimonistas experimentan dificultades para dar cuenta de su apremio; el mío, no. Es más, lo explica mejor que la concepción del adversario. Pues si me siento espoleada por la idea de que una ráfaga de viento me golpee, no se tratará, después de todo, de una urgencia no cognitiva: mis premuras, de haberlas, no vienen de la fuerza ciega, sino de mi pensamiento de que mi bienestar se ve amenazado por dicha fuerza. Mi teoría, al introducir el pensamiento acerca del bienestar en la estructura misma de la emoción, muestra por qué es *la propia emoción*, y no una reacción posterior a ella, lo que posee apremio y ardor.<sup>78</sup>

En segundo lugar, la experiencia de la pasividad en la emoción se explica bien por el hecho de que el objeto de la misma sean cosas y personas cuya actividad y bienestar no controlamos y en las que hemos depositado una parte considerable de nuestro propio bienestar. Son

77. Éste es el lenguaje que emplea Lazarus (1991) para describir las emociones de los animales en su trabajo experimental: véase sobre ello el capítulo 2.

78. En relación con esto, es posible replicar ahora a un punto planteado por de Sousa (1987), quien afirma que la razón principal para no identificar las emociones con las creencias o los juicios consiste en que éstos pueden contemplarse de modo hipotético, mientras las emociones no: o bien están ahí con toda su fuerza motivadora o bien no están. Llegados a este punto, esa presunta asimetría debería resultarnos poco convincente. Uno puede contemplar cualquier proposición sin asentir a la misma: entre otras, aquellas que atañen a las emociones. Pero si no se suscribe la proposición, tan erróneo será (en el caso de la no emoción) sostener que uno *crea* en la verdad de la proposición, como, en el caso de la emoción, mantener que se experimenta dicha emoción. Considerar la proposición de que mi taza de café es roja no es creer que sea roja; pero lo que invoco para dar cuenta de las emociones es el creer realmente, el asentir, el incorporar la proposición como verdadera.

nuestros rehenes ante la suerte. En la emoción reconocemos nuestra propia pasividad frente a los sucesos incontrolados de la vida.

Esto nos proporciona nuestra tercera réplica al adversario: el motivo de que en algunas experiencias emocionales el yo se sienta desgarrado (y en otras más felices experimente una sensación maravillosa de plenitud) es, una vez más, que se trata de transacciones con un mundo que nos concierne intensamente, un mundo que puede completarnos o abatirnos. Ninguna concepción que asemeje la emoción a un simple objeto físico que nos golpea puede hacer justicia a la manera en que el mundo penetra en el yo en la emoción, con un enorme poder para herir o para curar, pues se introduce de modo cognitivo, es decir, en nuestras percepciones y creencias sobre lo que importa. Lo que recibe el impacto de la aflicción no es sólo un brazo o una pierna, sino un sentido de la vida.

No obstante, se dará una respuesta más completa al adversario al hilo de la explicación del desarrollo emocional que se presentará en el capítulo 4. Una de las principales razones por las que las emociones se experimentan, en ocasiones, como energías externas desligadas de nuestras formas actuales de valorar y evaluar es que a menudo derivan de un pasado que comprendemos de modo imperfecto. Preservamos en nuestro interior material de gran trascendencia procedente de nuestras relaciones de objeto tempranas. A menudo no examinamos esta historia y no nos hallamos en posición de declarar qué emociones encierra. Con todo, tales emociones siguen impulsándonos y, en ocasiones, afloran, unas veces con intensidad perturbadora y otras entrando en conflicto con otras valoraciones y emociones que pertenecen al presente. Resulta tentador, en tales casos, volver a emplear los modos de hablar del adversario —que el psicoanálisis ha refrendado con frecuencia: se trata de impulsos o fuerzas afectivas que en realidad carecen de contenido evaluador intencional. Argumentaré que esta concepción es errónea: no podemos explicar estas emociones y la manera en que nos impulsan si no las concebimos como actitudes hacia los objetos, intencionales y cargadas de valor.

Considerarlas de esta forma requerirá que reconozcamos que la intencionalidad de las emociones presenta niveles distintos de refinamiento y explicitud. Algunas de ellas, incluso en un adulto, pueden conservar una visión del objeto arcaica e indistinta, propia de un bebé aún preverbal. En consecuencia, no podemos concebir todas las emociones como portadoras de un contenido lingüísticamente formulable. Esta modificación (que efectuaré ya en el capítulo 2 en respuesta a objeciones relativas a las emociones animales) no nos exigirá rechazar ningún postulado fundamental de la concepción neostoica. Nos permitirá ha-

cer justicia a lo que es intuitivamente correcto en el planteamiento del adversario, pues no podíamos prescindir de una explicación evolutiva.

#### IX. LA «FRESCURA» Y LA DISMINUCIÓN DE LA AFLICCIÓN

Los estoicos griegos introducen una matización en su exposición que hemos de considerar ahora, pues tiene importancia en la experiencia de la aflicción. Sostienen que para que un juicio equivalga a una emoción debe estar «fresco», y usan el término griego *prósphaton*, referido a menudo a la comida así como a cadáveres de fallecimiento reciente, para dar a entender que no ha comenzado aún la descomposición. Su objetivo es dar cuenta de la suerte de merma o distanciamiento afectivo que tiene lugar en la aflicción. Deja implícito que la proposición inicial se mantiene, por lo cual la mengua ha de explicarse de algún otro modo. Mi violenta aflicción por la muerte de mi madre se ha apaciguado, pero parece erróneo afirmar que ya no creo que esté muerta, y más terriblemente erróneo sostener que ya no la considero extraordinaria y valiosa en grado sumo.

El adversario se prepara para el asalto, pues parece que los estoicos concedieran que no pueden explicar todos los fenómenos de la vida emocional apelando tan sólo a la cognición. Parecen admitir que hay algo más que juicio en la aflicción. ¿Y no se tratará de un movimiento o sentimiento irracional que siga sus propias normas, desvaneciéndose mientras el juicio permanece intacto? Los estoicos griegos carecen de una respuesta clara en este punto o, de no ser así, ésta no ha sobrevivido; sólo sabemos que Crisipo afirmó sobre el fenómeno de la aflicción menguante que resulta «difícil imaginársela». Pero nosotros precisamos imaginárnosla, puesto que plantea una amenaza a la esencia misma de nuestra teoría.

La verdadera cuestión, entonces, es la siguiente: la diferencia entre mi serenidad de agosto de 2000 y mi aguda aflicción de abril de 1992, ¿es o no es una diferencia cognitiva? Creo que se trata de una diferencia cognitiva, aunque de cuatro maneras considerablemente distintas. Primero, está el hecho de que, a medida que el duelo avanza, es más probable que la emoción pase a ser de fondo en vez de de situación, en el sentido de que habrá cada vez menos situaciones concretas que la despierten. Esto significa que, aunque persista, su carácter se modificará y se percibirá en menor grado como perturbador.

Segundo, hay que tener en cuenta el lugar que ocupan las proposiciones relativas a la aflicción en el conjunto de mi ordenación cognitiva. Cuando me hago cargo del conocimiento de la muerte de mi madre,



el carácter lacerante de tal conocimiento procede parcialmente del hecho de que desgarrar con violencia el tejido de esperanzas, planes y expectativas que he fabricado a su alrededor durante toda mi vida. Pero cuando el conocimiento de su muerte lleva conmigo largo tiempo, reorganizo el resto de mis creencias sobre el presente y el futuro de modo que concuerden con aquél. Ya no tengo la creencia de que veré a mi madre en la cena de Acción de Gracias; ya no pienso en el final de un día ajetreado como el momento en que puedo llamarla y disfrutar de una larga conversación; ya no concibo un viaje al extranjero como una ocasión para comprarle regalos; ya no espero hacer planes para celebrar su cumpleaños. De hecho, la experiencia del duelo es en gran medida la experiencia de enfrentarse reiteradamente con la frustración cognitiva y, por tanto, volver a urdir la propia estructura cognitiva. Me encuentro a punto de levantar el auricular para contarle algo que acaba de pasar, y entonces veo ante mí su imagen en la cama del hospital, con el tubo en la nariz. En todas aquellas partes de mi vida en las que ha desempeñado algún papel me encuentro a mí misma esperando su aparición, para después intentar descartar y reordenar esas expectativas. Este rasgo de la aflicción es examinado de forma memorable por Proust y, hoy en día, ocupa un lugar importante en la investigación psicológica sobre el duelo. Se encuentra vívidamente expresado en el diario de C. S. Lewis, donde éste relata el duelo por su esposa, Helen:

Creo que estoy empezando a entender por qué la pena se siente como una expectativa. Procede de la frustración de tantos impulsos que se han hecho habituales. Todos mis pensamientos, sentimientos y acciones, uno por uno, tenían a H. por objeto. Sigo por rutina tensando el arco en la cuerda, pero de repente recapacito y me rindo a la evidencia. He tomado uno de los muchos caminos que llevan al pensamiento hacia H. Pero ahora hay un paso a nivel infranqueable que se cruza en mi ruta. Antes tantos caminos y ahora tantos callejones sin salida.<sup>79,\*</sup>

Esta característica explica por qué el proceso del duelo adquirió formas diferentes en mi caso y en el de mi hermana, para quien mi madre era una parte habitual de cada día. Aunque la valorábamos y queríamos de igual modo, no habíamos construido estructuras de expectativas similares a su alrededor; y esta diferencia, de carácter cognitivo, explica el

79. Lewis (1961), pág. 59, examinado en Bowlby (1980), págs. 93-94. Véase Proust, *A la busca del tiempo perdido*, III.487 [III.407, trad. esp.]. «Para consolarme, habría debido olvidar no una, sino innumerables Albertine.»

\* C. S. Lewis, *Una pena en observación*, trad. de Carmen Martín Gaité, Barcelona, Anagrama, 1994. (*N. de las t.*)

contraste en el ritmo al que la aflicción empezó a disminuir. Los pensamientos relativos a la aflicción permanecen; lo que cambia es su relación con otros pensamientos.

Pero aún no se trata de un cambio emocional. He definido las emociones por su contenido, no por sus lazos con otros componentes de nuestro contenido mental. Y he rechazado que las mismas se definan en términos de sorpresa o cambio, lo cual podría suponer una vinculación entre su contenido y otros contenidos mentales. (Abordaré esta cuestión en el capítulo 2.) Esto parece acertado. La vida de alguien que ha realizado muchos ajustes cognitivos tiene menos disonancia cognitiva, menos sorpresa, menos frustración; pero este hecho, por sí mismo, no implica que haya menos aflicción. El duelo es, en parte, un proceso de eliminación de disonancia cognitiva, pero también es un proceso de control y, en cierta medida, de reducción de la carga aflictiva. Por lo tanto, hemos de buscar en otro sitio ese elemento del proceso.

Esto nos conduce a un asunto fundamental. He alegado que los juicios implicados en el amor y la aflicción, en éste y en otros casos, son eudaimonistas: esto es, evalúan el objeto o persona externos como una parte importante del mundo, no desde una perspectiva imparcial e impersonal, sino desde el punto de vista de los objetivos y proyectos del propio agente. He señalado que esto es plenamente compatible con valorar a esa persona y buscar su beneficio por sí misma; he sostenido que el ser querido y la relación de amor con el mismo pueden entrar en mi concepción del florecimiento no sólo en cuanto medios para mis propios estados de ánimo, sino en cuanto partes constitutivas de mi florecimiento. Pero también se da el caso de que los individuos que se escogerán para cumplir esta función serán elegidos sobre la base de su relevancia en *mi* vida, no en la de otro, y que este género de reconocimiento del valor intrínseco no resulta fácilmente separable (si es que lo es) de la idea de que sin esa persona o relación mi propia vida no está completa. Así pues, el pensamiento de la aflicción incluía de modo prominente el de una brecha abisal en mi propia vida.

Creo que esto tiene implicaciones para el análisis del duelo. En primer lugar, comporta que no sólo la relación de los mismos pensamientos de aflicción con otros pensamientos, sino los pensamientos mismos de aflicción, cambian a medida que pasa el tiempo. Seguiré aceptando muchos de aquellos juicios —entre otros, los juicios sobre la muerte de mi madre, sobre su valor e importancia, sobre el carácter funesto de lo que le ocurrió. Pero las proposiciones vinculadas con el papel fundamental de mi madre en mi propia concepción del florecimiento se mudarán al tiempo pasado. En estos momentos, agosto de 2000, ya no es tan cierto para mí como lo era en 1992 que «Mi madre es un elemento

relevante de mi florecimiento»; ahora me inclino más a aceptar la proposición «La persona que falleció *era* una parte importante de mi vida», y tal cambio de juicio en sí es una parte considerable de lo que constituye la disminución de la aflicción. Algunas cosas permanecen inalteradas: mis juicios relativos a su valor intrínseco, al carácter funesto de lo que le ocurrió y mi juicio de que ha figurado de un modo crucial en mi historia. Incluso podemos afirmar que no la he apartado por completo de mi vida presente, ya que después de todo no he dejado de escribir ni de pensar sobre ella. Así que en cierto sentido mi experiencia sigue caracterizándose por la pérdida. Pero ahora sitúo a mi madre en un lugar diferente de mi vida, compatible con el hecho de que esté muerta y de que ya no sea, por lo tanto, una compañera activa y asidua de conversación, amor y apoyo. El elemento eudaimonista de mis creencias ha variado, y con él, el aspecto eudaimonista de la creencia de haber sufrido una pérdida. (Podría añadirse que lo que distingue el duelo normal del patológico es, sobre todo, este cambio que tiene que ver con el tiempo: el doliente patológico sigue colocando al fallecido en el centro mismo de su estructura de objetivos y expectativas, lo cual paraliza la vida.)<sup>80</sup>

Esto suscita cuestiones acerca de la identidad, que Proust aborda de manera conmovedora. A medida que uno vuelve a urdir el tejido de la existencia propia tras una pérdida, y a medida que cambian de tiempo los pensamientos en torno a los cuales uno ha definido sus objetivos y aspiraciones, se convierte hasta cierto punto en una persona diferente. Esto explica por qué la transformación que experimentamos no se lleva a cabo sin pugna: es una pérdida del yo, y el yo contempla el olvido y la calma como amenazas para su propio ser. Así es como el narrador de Proust describe su primera experiencia de ecuanimidad tras la muerte de Albertine: su alma, al tomar conciencia de que era feliz, empezó a temblar y a enfurecerse como un león que viera una serpiente en su jaula. La serpiente es el olvido, y el león tiembla porque sabe que lo atacará tarde o temprano.<sup>81</sup>

La consideración de la importancia y de lo fundamental nos conduce, asimismo, a una segunda cuestión destacada que sólo puedo mencionar aquí y que será abordada con mayor profundidad en capítulos posteriores (especialmente en los capítulos 4 y 6). Parecería que hay una segunda diferencia entre mi hermana y yo en lo que respecta a la aflicción: en concreto, que mi madre, en el momento de su muerte y durante varios años antes de la misma, no desempeñó en mi estructura

80. Véase Bowlby (1980).

81. Proust, *A la busca del tiempo perdido*, III.455-456. Sobre las etapas del duelo de Marcel, véanse también III.470, 487-525, 547-548, 570, 605-609, 637, 641-642, 751.

cotidiana de objetivos y proyectos un papel tan destacado como el que siguió oficiando para mi hermana. Esto no obedecía al distanciamiento o a la indiferencia, sino a la mera lejanía geográfica; no obstante, es cierto que yo no tejía mi vida alrededor de la de mi madre del mismo modo en que lo hacía mi hermana. Quiero decir, y ya lo he afirmado, que ambas queríamos por igual a nuestra madre. Esto es cierto en un sentido: las dos le atribuíamos importancia intrínseca por igual. Y, sin embargo, la descripción de la emoción parcialmente eudaimonista que acabo de trazar parece arrojar algo de duda sobre ello, sugiriendo que no sólo experimentamos el duelo de forma distinta a lo largo del tiempo, sino que también nos afligimos de manera diferente desde el principio y presumiblemente, en consecuencia, la quisimos también de manera diferente, al menos en lo que atañía a la referencia a nuestra propia *eudaimonia*. No aceptábamos proposiciones idénticas. Esta cuestión se encuentra en el núcleo de muchas objeciones a las emociones, y la abordaré más adelante.

Pero hemos de alcanzar finalmente una cuarta cuestión relativa a la mengua de la aflicción, que procede de las reservas a la tesis cognitiva introducida en la sección VII. He señalado que un rasgo típico de la emoción, aunque no imprescindible, consiste en que en nuestra imaginación perceptiva nos concentramos en el objeto, atendiendo a muchos detalles que no resultan estrictamente relevantes para el contenido proposicional (o que sirven para concretar la importancia particular del objeto de una manera no captada en absoluto en dicho contenido). Pero la imaginación se desvanece en ausencia de la persona. ¿No significará que hay una explicación mucho más simple que la que acabo de ofrecer para la disminución de la aflicción? La imaginación se desvanece, lo cual provoca el cambio del contenido de la emoción: ya no convierto a mi madre en una parte tan destacada de mi vida *porque* ya no la veo ante mí. Tal explicación es compatible con la anterior, que apelaba a un cambio de las proposiciones eudaimonistas, y no transforma la concepción en no cognitiva, pues la imaginación en sí misma es una facultad intencional-cognitiva altamente discriminadora. Pero sugiere que las actividades cognitivas externas al contenido proposicional desempeñan un papel dinámico en el cambio emocional, influyendo en la variación de dicho contenido.

Estamos frente a una cuestión compleja. Es muy acertada la idea de que las emociones, en los casos humanos más importantes, precisan el refuerzo de la percepción sensorial, pierden su vivacidad cuando tal percepción se restringe, y pueden ser despertadas por recuerdos perceptivos nítidos (véase el capítulo 6). De modo no inverosímil sostiene Proust que podemos recobrar nuestra vida emocional pasada sólo me-

diante esas vívidas experiencias. Pero la cuestión ahora es: ¿qué relación guardan con el juicio de relevancia o importancia? ¿Qué es primero, por así decir? ¿Es por ver esta bata en particular o este color de pintalabios en concreto por lo que creo que mi madre es indiscutiblemente crucial en mi vida? ¿O es por considerarla ya en el centro de mi vida por lo que percibo su bata con tal intensidad y la visión de ese pintalabios en una boca inmóvil me produce esa sensación de horror? Me parece que hay algo de verdad en ambas formulaciones, pero sobre todo en la segunda. Es cierto que el desarrollo del sentido del niño de la importancia de sus padres se cimenta en una multitud de experiencias sensoriales. Pero al principio, como veremos, las experiencias son considerablemente generales y giran en torno a los propios estados del niño. Es más la noción sobre la gran importancia que tienen los padres para la propia nutrición y comodidad del niño lo que le hace concentrar su atención en este progenitor en particular, que el hecho de que existan características del progenitor en concreto que lo hagan merecedor de su atención por derecho propio. El niño entra en una situación en que resulta un hecho establecido que morirá sin ciertas personas y (éste es otro hecho aparte) que necesita imperiosamente el consuelo de las mismas; esto modela lo que percibe e individualiza. Según pasa el tiempo y a medida que el amor adquiere un carácter más generoso y extrovertido, los reconocimientos sensibles también se hacen más complejos. Y, desde luego, el propio hecho de conferirle a alguien un gran papel en la vida de uno mismo comporta que se pasará mucho tiempo en la presencia física de esa persona, prestando atención al aspecto de la misma y estableciendo hábitos y recuerdos sensoriales que le atañen. Pero, una vez más, aquí es la elección eudaimonista la que conduce a la atención, no al revés.

Pienso que Proust acierta al ver en el duelo (especialmente en el duelo por la muerte de un progenitor) una relación de ajuste idéntica entre la necesidad y la atención sensorial. Uno extraña de modo primario aquello que lo sostuvo y le dio consuelo: incluso cuando nos fijamos en detalles particulares, como la bata, se trata de complejos símbolos eudaimonistas de consuelo y apoyo. Esto apunta a que la mengua de la necesidad de consuelo y apoyo provoca el desvanecimiento del recuerdo sensorial, en vez de que el recuerdo simplemente se desvanezca solo, ocasionando así una disminución de la necesidad de consuelo y apoyo. Hasta cierto punto, ambas posibilidades pueden ser ciertas; y el equilibrio entre ambas puede variar en tipos de relaciones diferentes. Pero en el caso de la muerte de un progenitor, la explicación proustiana del papel de los sentidos está dotada de una mayor profundidad. Así pues, cuando alguna percepción despierta el recuerdo de su

chaquetón, de su forma de decir «Martha» o de su peinado, tales recuerdos resultan dolorosos por evocar la ausencia de consuelo y amor, más que por contar con significación propia. Vinculados a una persona que no fuese mi madre, no significarían nada. Son signos de ella. Por eso me hacen regresar al estado de aquel que no ha reparado la brecha en su vida, que necesita desesperadamente esas fuentes de consuelo y apoyo, así como a la persona misma a la que ha querido.

En consecuencia, podemos admitir que la pérdida gradual de frescura posee una dimensión cognitiva que, hasta cierto punto, resulta independiente del contenido del pensamiento, sin pensar que esta dimensión explique muchos aspectos por sí sola. En todo momento nos conduce de nuevo al contenido del pensamiento y adquiere significación a la luz del mismo. El cambio perceptivo deviene relevante en gran medida como corolario del reajuste de las necesidades, objetivos y proyectos propios.

## X. EL CONFLICTO EMOCIONAL

La concepción neoestoica de la emoción posee implicaciones para el análisis de los conflictos emocionales, tanto los que se dan entre las emociones y los otros juicios como los producidos entre las emociones mismas. Desde la perspectiva del adversario, tales discrepancias se conciben como pugnas entre dos fuerzas activas en el alma de modo simultáneo. En el segundo caso estamos ante fuerzas carentes de entendimiento que contienden hasta el final, como dos vientos opuestos; en el primero, tenemos una fuerza razonable y elocuente que presenta batalla a un viento de ese género —y parecería que la única forma de dominarlo es usar la fuerza, ya que el viento no atiende a razones. Ambas fuerzas siguen actuando la una sobre la otra hasta que una de ellas vence.

Supóngase ahora que estoy afligida por mi madre; que también me encuentro leyendo a Séneca y esforzándome por ser una buena estoica, distanciándome de la aflicción con el pensamiento de que la virtud basta para la felicidad (lo cual no es autobiográfico en absoluto). El punto de vista de nuestro adversario sostendrá que mi parte emocional e irreflexiva experimenta aflicción mientras mi razón concibe pensamientos filosóficos y también (de algún modo) trata de impedir que me aflija. Por el contrario, la concepción neoestoica nos alentarán a ver este conflicto como un debate entre el reconocimiento y la negación de la importancia de la pérdida ocurrida. En un momento dado asiento ante el pensamiento de que una persona extraordinaria e irremplazable ha desaparecido de mi vida. En otro momento lo niego, afirmando «Ningún

ser humano es digno de tal interés», «Se trata de un ser humano mortal como tantos otros» o (si tengo esa petulancia moral) «Aún cuentas con tu buen carácter y eso es lo que realmente importa». Después, el pensamiento de mi madre, tumbada en la cama del hospital como tantas veces la vi acostada en casa, regresa —y sé que nadie es como ella, y que la quiero; y doy mi asentimiento de nuevo al pensamiento de que algo que no puedo reemplazar ha abandonado mi vida. (Una vez más: los detalles sensoriales son recordatorios de la relevancia de algo y hacen su aparición para impugnar la descripción estoica del valor.)

La visión neoestoica alega que este relato de oscilaciones y perspectivas cambiantes brinda una explicación mucho más persuasiva de la vida interior de estos conflictos que el relato de batallas y pugnas, el cual dificulta la comprensión de cómo *podría* la razón sujetar una fuerza con la cual, por hipótesis, no podría comunicarse. Una vez que entendemos que las cogniciones cruciales son evaluadoras, no tenemos ninguna dificultad para ver el conflicto como un debate sobre lo que realmente es el caso en el mundo. En este vaivén de asentimiento y negación, en esta intermitencia desigual de la visión, encontramos un relato de las acuciantes pugnas de la razón consigo misma relativas nada menos que a cómo figurarse la vida. Combatir la aflicción es luchar por una concepción del universo en la cual esa cara no aparezca, luminosa y extraordinaria, en todos los caminos, y en la que la imagen de esa forma sin vida en una postura tan semejante a la del sueño no descuelle, como una de las montañas de Charlus, sobre el paisaje plano de la vida diaria.

Con los conflictos entre emociones parece suceder lo mismo. Las discrepancias entre el miedo y la esperanza, la ira y la gratitud, la aflicción y la alegría, se explican mal desde el punto de vista del adversario, como pugnas entre fuerzas irreflexivas. Cuando la alegría domina a la aflicción, como en mi experiencia en el funeral, es sobre la base de ciertos juicios: en este caso, el juicio de que mi madre, en algunos aspectos cruciales, no se había ido del mundo. La esperanza y el miedo se enfrentan de un modo más sutil: ambos parecen demandar cierto grado de incertidumbre y la posibilidad de que los resultados sean tanto buenos como malos, pero también difieren (a menudo) en su cálculo de las probabilidades y, lo que es más importante, en lo que consideran destacado en el futuro imaginado. Los conflictos entre la ira y la gratitud hacia la misma persona suelen girar en torno a la valoración de los daños y los beneficios producidos por tal persona, de su nivel de responsabilidad por ellos y de la importancia de los mismos.

Si consideramos ahora de un modo más general el paso de una emoción a otra, obtendremos una comprensión más cabal del motivo para agrupar las emociones en la misma clase. No es sólo que el temor,

la aflicción, la ira, el amor y las demás emociones compartan ciertos rasgos, aquellos que he tratado de describir. También sucede que establecen una relación dinámica entre sí. Si se da un apego intenso a algo que está fuera de nuestro control, los mismos accidentes de la vida, junto con ese apego a un objeto, traerán consigo o bien una inmensa alegría para quien siente ese apego, cuando el objeto querido está cerca, o bien temor, cuando se ve amenazado, o bien aflicción, cuando la catástrofe tiene lugar. Si otra persona promueve el bien del objeto —o, en otras palabras, los aspectos vulnerables del bien del sujeto—, éste siente gratitud; si otro daña el objeto, siente ira. Cuando otra persona tiene un objeto de valor y uno mismo no, uno experimenta envidia; cuando otro se convierte en su rival respecto de ese objeto, siente celos. En definitiva, una vez que se protege contra la fortuna, se entrega a todo el espectro de las emociones, o eso parece; será difícil admitir algunas y rechazar otras (aunque se podría separar la ira del resto, en caso de estar convencidos de que las personas nunca hacen el mal voluntariamente). Por lo que respecta al paso de una emoción a otra, uno se halla a merced del mundo. En mi relato, la esperanza y el temor se alternaban, no porque yo lo desease, sino porque las incertidumbres de la situación producían este pensamiento doble; la aflicción se produjo no porque yo decidiese pasar de la esperanza a la aflicción, sino porque un suceso fuera de mi control —dado mi amor subyacente por mi madre— me empujó hacia ella. Mi cólera era la respuesta a la creencia de que había una causa a la que achacar el daño —ya fuera en otros o en mí misma. La depresión era en este caso una manifestación de la aflicción que respondía a la extrañeza de vivir en un mundo no habitado por esa forma en particular. Parece que yo no habría podido afirmar «Querré a mi madre, pero nunca tendré miedo» —o aflicción, depresión o quizás incluso ira, pues los motivos de tales emociones me fueron suministrados por la vida, tal como simplemente sucedió, en combinación con la evaluación subyacente misma.

En resumen, la geografía del mundo tal y como es contemplado por las emociones presenta dos rasgos destacados: un movimiento incontrolado, junto con diferencias de altura y profundidad. Considérese de nuevo la descripción proustiana de Charlus. El mundo del Charlus enamorado se compara con un paisaje lleno de montañas y valles, producidos por una suerte de «levantamientos geológicos del pensamiento»; este paisaje de diferencias contrasta con la «llanura uniforme» de su anterior vida sin apegos, en la que ninguna idea descollaba por su carácter apremiante o su relevancia, ninguna evaluación sobresalía entre las demás.



Su mundo autosuficiente era, podría decirse, muy similar al universo contemplado desde el punto de vista de un sol distante, un mundo no humanizado aún por los seísmos del amor y la limitación humanos que resultan al tiempo cómicos y trágicos. Su nuevo mundo de celos tortuosos y amor intenso es más agitado, atento como está en cada momento a los pequeños movimientos del pensamiento y a la acción de una persona a la que en absoluto controla (y que además es particularmente inescrutable y poco fiable). Pese a ello, el narrador nos informa de que se trata de un mundo «enriquecido»; y enriquecido *por la agitación misma* («*par là même*»). Esta conclusión normativa habrá de ser examinada. Por ahora, estamos comenzando a tener alguna noción de lo que es concebir las emociones como una suerte de visión o reconocimiento, como formas de entender el mundo cargadas de valor.